INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS

13

2016

SEFE

SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA

INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS

REVISTA
DE LA
SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA

DIRECTORES DE LA EDICIÓN
Javier San Martín y Mª Carmen López

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

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

NÚMERO TRECE

2016

Esta obra se distribuye bajo una licencia *Creative Commons*

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

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

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

ISSN: 1137-2400
e-ISSN: 1885-1088
Madrid, Diciembre de 2016

INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS

REVISTA
DE LA
SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA

LISTADO DE EVALUADORES QUE HAN COLABORADO CON INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS 13

Luis Alvarez Falcón (Universidad de Zaragoza); Mariana Verónica Chú García (Pontificia Universidad Católica del Perú; Mariano Crespo Sesmero (Universidad de Navarra); Xavier Escribano López (Universidad Internacional de Cataluña); Pedro Enrique García (Universidad Autónoma de México); Pilar Fernández Beites (Universidad Complutense de Madrid); Carlos Gómez Sánchez (UNED); Mario Ariel González Porta (Pontificia Universidad Católica de São Paulo); Domingo Hernández Sánchez (Universidad de Salamanca); Rafael Herrera Guillén (UNED); Inma Hoyos Sánchez (UNED); Marta Jorba Grau (Universidad de Girona); Mª Carmen López Sáenz (UNED); Cristina Marciel Rodríguez (UNED); Alicia de Mingo Rodríguez (Universidad de Sevilla); Alba Montés Sánchez (Universidad de Copenhague); César Moreno Márquez (Universidad de Sevilla); José María Muñoz Terrón (Universidad de Almería); Bernhard Obsieger (Universidad Complutense de Madrid); Luis Román Rabanaque (Universidad Católica de Argentina. CONICET); José Ruiz Fernández (Universidad Complutense de Madrid); Luis Sáez Rueda (Universidad de Granada); Rubén Sanchez Muñoz (Universidad de Puebla); Carmen Schilardi (Universidad Nacional de Cuyo); Víctor Tirado de San Juan (Universidad Eclesiástica San Dámaso); Karina Trilles Calvo (Universidad de Castilla la Mancha); Amelia Valcárcel Bernaldo de Quirós (UNED); Germán Vargas Guillén (Universidad Pedagógica Nacional); Marcela Venebra Muñoz (Universidad Autónoma del Estado de México)

ÍNDICE

Artículos

Renaud Barbaras

El movimiento del mundo y el problema del aparecer ..... p. 13

Luis Alberto Canela Morales

Multitudes, colecciones e infinito: la emergencia del enfoque conjuntista en la obra de Bernhard Bolzano. ..... p. 31

Jorge Fernández Gonzalo

Fenomenología de la imagen. De Nietzsche a Husserl hasta los inicios del psicoanálisis ..... p. 51

Tommy Akira Goto

Contribuciones de la fenomenología de Edith Stein al problema mente-cuerpo: apuntes para la psicología ..... p. 65

Rodolfo Leiva

Dos interpretaciones sobre la actividad analógica en la psicología y ontología fenomenológica de J-P. Sartre: distinción material o función analógica ..... p. 89

Jorge Montesó Ventura

La teoría histórico-cultural de Vygotski desde una perspectiva fenomenológica ..... p. 107

Luis Niel

Lenguaje, forma interna y existencia: la filosofía del lenguaje de Anton Marty ..... p. 127

Agustín Palomar Torralbo

Fuerza, mundo suprasensible y ley: sobre el concepto De fenómeno (*Erscheinung*) en el capítulo III de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel ..... p. 149

Jorge Luis Roggero

La función del arte en la fenomenología de la donación de J.-L. Marion ..... p. 173

Kevin Stevenson

Improvisación para mejorar: La importancia de la filosofía en la universidad ..... p. 193

Presentaciones y comentarios

Jesús Díaz

Del mundo que aparece existiendo al Mundo que existe apareciendo. Algunas reflexiones sobre *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*, de Agustín Serrano de Haro. ..... p. 219

Esteban García

Mariana LARISON
L'être en forme. dialectique et phénoméenologie dans la dernière philosophie de Merleau-Ponty, Fano, Mímesis, 2016, 310 pp. ..... p. 229

Rubén Sánchez Muñoz

Rubén SÁNCHEZ MUÑOZ y Sandra GARCÍA PÉREZ (coord.).
Meditaciones sobre la filosofía de Ortega, México, Universidad Veracruzana/Torres Asociados, 2016, 153 pp. ..... p. 239

Reseñas

Agata Bak

Jens BONNEMANN,
Das leibliche Widerfahrnis der Wahrnehmung. Eine Phänomenologie des Leib-Seele-Verhältnisses, Münster: Mentis Verlag, 2016, 476 pp. ..... p. 251

Noé Expósito Ropero

Mariano CRESPO y Urbano FERRER,
Die Person im Kontext von Moral und Sozialität. *Studien zur frühen phänomenologischen Ethik*. Ad fontes. Sstudien zur frühen Phänomenologie. Band 4, Nordhausen: Verlag Traugott Bautz GmbH, 2016, 175 pp. ..... p. 259

SUMMARY

Articles

Renaud Barbaras

The movement of the world and the problem of appearing ..... p. 13

Luis Alberto Canela Morales

Multitudes, collections and infinite: the emergence of set theory in Bernhard Bolzano. ..... p. 31

Jorge Fernández Gonzalo

Phenomenology of the image. From Nietzsche to Husserl until the beginning of psychoanalysis ..... p. 51

Tommy Akira Goto

Contributions of Edith Stein's phenomenology to the mind-body problem: notes for psychology ..... p. 65

Rodolfo Leiva

Two interpretations on the analogical activity in the psychology and phenomenological ontology of J-P. Sartre: material distinction or analogical function ..... p. 89

Jorge Montesó Ventura

Vygotski's cultural-historical theory from a phenomenological perspective ..... p. 107

Luis Niel

Language, internal form and existence: Anton Marty's philosophy of language..... p. 127

Agustín Palomar Torralbo

Force, supersensible world and law: on the concept of appearance (*Erscheinung*) in chapter III of Hegel's *Phenomenology of mind*..... p. 149

Jorge Luis Roggero

The role of art in J.-L. Marion's phenomenology of givenness ..... p. 173

Kevin Stevenson

Improv to improve: the importance of philosophy in the university ..... p. 193

Presentations and commentaries

Jesús Díaz

From the world which appears being, to the world which exists appearing. Some reflections about Agustín Serrano de Haro's *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*. ..... p. 219

Esteban García

Mariana LARISON,
L'être en forme. dialectique et phénoménologie dans la dernière philosophie de Merleau-Ponty, Fano, Mímesis, 2016, 310 pp. . ..... p. 229

Rubén Sánchez Muñoz

Rubén SÁNCHEZ MUÑOZ y Sandra GARCÍA PÉREZ (coord.),
Meditaciones sobre la filosofía de Ortega, México, Universidad Veracruzana/Torres Asociados, 2016, 153 pp. ..... p. 239

Reviews

Agata Bak

Jens BONNEMANN,
Das leibliche Widerfahrnis der Wahrnehmung. Eine Phänomenologie des Leib-Seele-Verhältnisses, Münster; Mentis Verlag, 2016, 476 pp. ..... p. 251

Noé Expósito Ropero

Mariano CRESPO and Urbano FERRER,
Die Person im Kontext von Moral und Sozialität. *Studien zur frühen phänomenologischen Ethik*. Ad fontes. Sstudien zur frühen Phänomenologie. Band 4, Nordhausen: Verlag Traugott Bautz GmbH, 2016, 175 pp. . ..... p. 259

ARTÍCULOS

Investigaciones Fenomenológicas, n. 13, 2016, 13-30.
e-ISSN: 1885-1088

EL MOVIMIENTO DEL MUNDO Y EL PROBLEMA DEL APARECER[1]

THE MOVEMENT OF THE WORLD AND THE PROBLEM OF APPEARING

Renaud Barbaras
Universidad Paris 1

Resumen: Este texto presenta en un primer momento el movimiento propio de la fenomenología a-subjetiva de Patočka a partir de su crítica de la versión subjetivista del aparecer, para así posteriormente mostrar una dinámica fenomenológica que comprende la manifestación como la obra misma del mundo. En este sentido, el destino de la fenomenología se trasciende en la elaboración del *a priori* universal de la correlación que estipula la universalidad de una manifestación anónima. Es así que finalmente la fenomenología se modifica en una cierta cosmología que nos obligará a repensar una nueva acepción del ser del sujeto y que postula un nuevo sentido de ser del mundo a partir de una concepción asubjetiva del aparecer.

Palabras clave: Patočka, sujeto, mundo, fenomenología a-subjetiva, cosmología

Abstract: This text initially presents the specific movement of Patočka's a-subjective phenomenology, itself based on his critique of the subjectivist version of the Appearing. Subsequently a phenomenological dynamic comes to light, which understands the manifestation as the very world's work. In this way, the phenomenological's fate is inflected by the formulation of the universal *a priori* of correlation that stipulates the universality of an anonymous manifestation. Finally, phenomenology is perceived as a certain cosmology which will commit us to rethink of a new meaning for the subject's being and of the world's being from an asubjective's conception of the Appearing.

Keywords: Patočka, subject, world, asubjective phenomenology, cosmology

[1] Artículo original: Barbaras, R. (2013/3), "Le mouvement du monde et le problème de l'apparaître", en *Philosophie*, Editions de Minuit, N° 118, p. 21-33. Agradecemos a la revista *Philosophie*, dirigida por Dominique Pradelle, y sobretodo a Renaud Barbaras, por la gentileza de haber permitido la traducción presente.

Fecha de recepción: 15-VII-2016 *Fecha de aceptación: 12-XII-2016*

Este artículo pretende en primer lugar restituir sistemáticamente el movimiento propio del pensamiento de Patočka, movimiento que no corresponde a ninguna exposición cronológica y que no ha sido expuesto en ninguna parte bajo esta forma, pero que, a mi modo de ver, subyace a aquello que Patočka denominó fenomenología a-subjetiva. Este movimiento toma su punto de partida en una crítica de la versión subjetivista del aparecer, principalmente husserliana, dando lugar a aquello que denominaré una dinámica fenomenológica. Dicha dinámica comprende la manifestación como la obra misma del mundo y conduce en tal caso a realizar la distinción entre una manifestación primaria o anónima y una manifestación secundaria, aquella que corresponde propiamente tal a la manifestación como donación a un sujeto. Pero mi artículo trae consigo asimismo una vertiente crítica, que se encuentra, en cierto modo, aludida por la propia curva del pensamiento de Patočka. De hecho, reconocer una manifestación primaria anónima a contrapelo de la manifestación subjetiva secundaria, nos expone al inquietante problema del pasaje del uno al otro, es decir al fondo mismo de la razón subjetiva. Ahora bien, de ello depende el sentido y el destino mismo de la fenomenología, en la medida en que ésta tiene como tarea la de elaborar el *a priori* universal de la correlación, *a priori* que estipula que todo ente trascendente reviste por esencia una relación a unos modos subjetivos de donación. Entonces, ¿cómo conciliar la universalidad de dicho *a priori* con el descubrimiento de una manifestación anónima que no tiene como sujeto sino el mundo mismo? ¿Cómo integrar la dimensión propiamente subjetiva del aparecer en una perspectiva para la cual el parecer es la obra misma del mundo? Nosotros mostraremos que Patočka se sitúa en un marco que no le permite resolver esta cuestión. Sin embargo, por la misma razón seremos conducidos a preguntarnos por las condiciones que permitirán resolver dicho problema, o más bien a mostrar que su consideración arrastra una cierta modificación de la fenomenología en dirección de una metafísica, ella misma entendida en un sentido bastante singular. Esta modificación dará lugar ella misma a una nueva acepción del sentido de ser del sujeto que ha faltado en Patočka, a pesar de que ella asoma en ocasiones. En el fondo, nuestro planteamiento consiste en explorar hasta sus últimas consecuencias la crítica patočkiana del subjetivismo, lo cual significa reconocer que él mismo no se libera del todo de esta crítica.

La fenomenología patočkiana no pretende ser otra cosa que una tentativa de llevar hasta el fin el planteamiento husserliano, en la medida en que éste

continúa estando caracterizado por una cierta inconsecuencia o, al menos, por una forma de imperfección [*inaboutissement*]. Dicha inconsecuencia se puede resumir por la desatención respecto de la autonomía del aparecer, que procede ella misma de una comprensión insuficientemente radical de la *epojé* fenomenológica. En efecto, pasando desde la *epojé* hacia una reducción entendida como reconducción a la región conciencia, a la esfera de datos inmanentes, Husserl traiciona la originalidad y la auto-suficiencia del campo fenomenal ya que lo hace basarse en un ente real, que tiene como único privilegio la adecuación en la auto-donación, es decir en el fondo la transparencia a sí mismo. Como lo escribe Patočka, "la subjetividad, como la inmanencia a la cual se recurre en última instancia, no se vuelve posible sino por la escisión de la esfera fenomenal en tanto tal, escisión que se produce porque no vemos cómo pensar la esfera fenomenal en tanto que algo autónomo, porque así nos creemos entonces con la obligación de sustentarla a partir de algo procedente del ámbito de lo real (las "aprehensiones", los "actos idénticos", etc.). Esta realidad, inicialmente modesta, hace una carrera prodigiosa, pasando de ser un ente en el mundo que ella era sin más, a la sustancia de la constitución misma del mundo".[2] La escisión de la esfera fenomenal de la que habla Patočka se refiere a un desdoblamiento del sentido de lo subjetivo: mientras que la subjetividad no puede significar nada más que la naturaleza del campo fenomenal trascendente, sin embargo en su calidad de relativa, en su trascendencia misma, a un sujeto viviente, ella llega a designar una cierta esfera de ser, aquella de las vivencias, con lo que se da lugar a la distinción entre lo subjetivo como vivencia y lo fenomenal que aparece en la vivencia y que, en verdad, es constituido en ella. Es en ese movimiento, perfectamente identificado por Patočka, que se resume aquello que podríamos denominar la subjetivación del campo fenomenal. Por cierto, dicho movimiento descansa él mismo en última instancia sobre el privilegio otorgado a la vivencia, privilegio que no hace referencia sino a su modo de aparecer y por lo tanto continúa siendo del orden del conocer: la vivencia posee en efecto como propio aquello de darse a sí misma sin distancia ni resto, en una plenitud de presencia que, desde el punto de vista de Husserl, y en consonancia con Descartes y Brentano, es la medida misma de aquello que es verdadera-

[2] Patočka, J. (1988). *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, trad.fr. E. Abrams, Grenoble, J. Millon, p. 209 [cabe señalar que realizo una traducción propia de dicha referencia, que aparece en francés en el texto original. Para las futuras referencias, remitirse al texto citado en francés].

mente. También podríamos decir que el lugar de excepción otorgado a la esfera de inmanencia descansa en última instancia sobre un intuicionismo que Husserl no discutirá jamás. Como lo dice Patočka, "La certeza de sí de la existencia del *ego*, del *sum*, es interpretada como presencia, la presencia como autodonación originaria. Ahora bien, la autodonación originaria requiere un objeto correspondiente".[3] Dicho objeto no es otra cosa que la vivencia [*vécu*]. En otras palabras, si la apodícticidad de la existencia del *ego* —que, desde lu*ego*, Patočka no discute— es interpretada a partir del modelo intuitivo como adecuación, entonces debemos plantear un objeto correlativo de aquella intuición y el *ego* se ve por lo tanto en cierto modo reificado bajo la forma de vivencias inmanentes. Se tratará entonces al contrario para Patočka de distinguir la apodícticidad de la existencia del *ego* de toda forma de adecuación ("no hay "en" el *ego* nada que ver como tal"[4]), lo que permitirá evidentemente allanar el camino de una interrogación sobre el sentido de ser del *ego*.

Como lo habíamos anunciado anteriormente, en este intento de subjetivación del campo fenomenal, Husserl continúa estando prisionero de la actitud natural en un sentido más profundo y desapercibido. De hecho, ésta última no consiste en primera instancia en la tesis de existencia del mundo, o mejor dicho, esta tesis de existencia es una de las formas que adopta el gesto aún mucho más secreto consistente en reconducir el aparecer a un apareciente, cualquiera que sea su naturaleza. La ingenuidad adopta aquí el aspecto de la circularidad puesto que, reconduciendo el aparecer a un cierto apareciente, ya lo presuponemos, nos lo damos en el instante mismo que lo queremos constituir. Esto es exactamente lo que hace Husserl con el método reductivo: reconduce el aparecer desde el campo fenomenal hacia un cierto apareciente singular, que siempre ya ha aparecido, que concentra ya en él mismo la ley del aparecer, a saber, las vivencias inmanentes. Ahora bien, como lo señala Patočka, "hay un campo fenomenal, un ser del fenómeno como tal, que no puede ser reducido a ningún ente que aparece en su seno y que es entonces imposible de explicarlo a partir de lo óntico, sea éste de especie naturalmente objetiva o *ego*lógicamente subjetivo".[5] Así, es lo mismo reconducir el aparecer a un mundo que reposa en sí mismo o a una subjetividad constituída por vivencias puesto que, en

[3] *Idem*, p. 243.
[4] *Idem*, p. 212.
[5] *Idem*, p. 239.

ambos casos, la autonomía y la originalidad del aparecer se encuentran comprometidas. En este sentido, a pesar de las apariencias, el subjetivismo husserliano queda prisionero de una forma recalcitrante de realismo, aquél sostenido por el credo intuicionista. De allí se sigue que la verdadera epojé es aquella que nos conduce al aparecer como tal, en su autonomía, que neutraliza en consecuencia todo apareciente, incluso subjetivo. La única epojé que vale es aquella que incorpora el *ego* en su propio paréntesis, dándose así los medios para acceder al *a priori* del que depende el *ego*, en vez de concebir como *a priori* al *ego* mismo. Esto es lo que Patočka nos sugiere: "¿Qué ocurriría si la tesis del sí mismo propio no estuviese sustraída a la epojé, si ésta fuese concebida de manera completamente universal? […] ¿No sería posible que la inmediatez de la donación del *ego* sea un "prejuicio" y que la experiencia de sí mismo tenga, al igual que la experiencia de las cosas, un *a priori* específico que vuelve posible el aparecer del *ego*?".[6]

Esta *epojé* radicalizada permite en cierto modo rehacer en sentido inverso el camino recorrido por Husserl y de esta manera restituir su verdad. Ella reconduce el campo fenomenal a su autonomía, es decir, a un aparecer que, lejos de reposar en el elemento de la vivencia, se caracteriza por su función ostensiva o figurativa, es entonces auto-supresión en favor de lo trascendente, en pocas palabras, es constitutivamente aparecer *de un mundo*. En otras palabras, no existen datos hiléticos inmanentes que vendrían a animar la actividad noemática: la pretendida materia sensible es cada vez ya un momento mediador, según Patočka, que abre el objeto y es por tanto igualmente trascendente que él. La distinción pertinente no pasa más entre inmanencia y trascendencia sino entre una trascendencia subjetiva, aquella de los momentos mediadores correlativos de las coordenadas de un sujeto vivo, y una trascendencia objetiva, aquella de la cosa mediatizada por esos momentos. También podría decirse que el aparecer no es jamás exclusivamente inmanente sino al contrario siempre aparecer de un mundo. La residencia del aparecer en lo sucesivo se ha descentrado o, mejor dicho, se ha recentrado del lado del mundo. La fórmula a la cual hemos llegado —todo aparecer es aparecer del mundo— debe ser comprendida en un sentido esencial, es decir, como una caracterización de la esencia misma del aparecer. Ella significa que toda aparición se borra en favor de la trascen-

[6] *Idem*, p. 257.

dencia mundana, es ostensión de dicha trascendencia, con lo cual es cada vez el mundo mismo que aparece en toda aparición. Patočka puede entonces resumir así la legalidad propia del aparecer: "Nosotros consideramos como perteneciente a la estructura del aparecer en cuanto tal esta totalidad universal del apareciente, el gran todo, así como aquello *a lo cual* el apareciente aparece, la subjetividad (teniendo una estructura pronominal vacía, que no debe identificarse con un sujeto singular cerrado)".[7] La esencia misma del aparecer implica la referencia a este apareciente singular que es el mundo, lo que equivale a decir que toda aparición, en tanto que ella es verdaderamente una aparición (de otra cosa que de aquél a quién ella aparece) es necesariamente co-aparición del mundo. Aquí, el contenido esencial de la aparición lo es en igual medida la forma, el apareciente último forma parte de la esencia del aparecer.

Esta primera conclusión exige dos consideraciones. En primer lugar, por supuesto ella no tiene sentido más que mediante una cierta acepción de mundo que ella contribuye a clarificar. El mundo no designa aquí evidentemente una totalidad aditiva de entes sino más bien aquello que excede el orden de lo óntico y puede así dirigir la aparición. El mundo es la totalidad universal, el "gran todo", esto es, la totalidad de todo aquello que puede aparecer, totalidad unitaria pero sin embargo abierta, que no puede entonces por principio aparecer como tal, porque solo se encuentra en toda aparición como lo que limita a dicha aparición, en pocas palabras, como el horizonte universal de toda aparición. Para decirlo de otra manera, se puede observar que si, la donación perceptiva del ente se basa en un decurso de perspectivas, la continuidad de la experiencia supone que me sea primero garantizado la posibilidad de proseguirla, que me sea entonces dado desde el principio su "continuabilidad" [*continuabilité*]. Como lo escribe Patočka, "que yo tenga siempre de nuevo, donde sea que me encuentre, la posibilidad de realizar la misma continuación, aquello no es simplemente anticipado, sino *dado*, bajo la forma, no de una simple intuición, sino de una presencia *independiente* del cumplimiento contingente o de la simple anticipación vacía".[8] El mundo no es otra cosa que esta presencia englobante, esta escena para una continuación indefinida de la experiencia.

[7] Patočka, J. (1995). *Papiers phénoménologiques*, trad. fr. E. Abrams, Grenoble, J. Millon, p. 177 [de igual manera, realizo una traducción personal del texto francés citado en el original].
[8] *Idem*, p. 179. Cf. p. 184: "Es verdad que aquello que está ausente no puede estar presente; pero el hecho que toda presencia sea parte de una sola y única presencia englobante puede, ella, estar presente; esta estructura, relativa a la totalidad, puede estar inmediatamente presente" [citado por Barbaras].

Por otra parte, se sigue de este análisis una inversión pura y simple de la relación entre el *ego* y el mundo. Decir en efecto que el mundo es constitutivo de la estructura del aparecer, que toda aparición es por lo tanto co-aparición del mundo, viene a reafirmar que la aparición misma del *ego* se encuentra mediatizada por el mundo y que, en este sentido, el mundo es precisamente el *a priori* del *ego*, lejos de lo que pensaba Husserl que veía al *ego* como el *a priori* de la aparición del mundo. Esta inversión es el resultado inmediato de la *epojé* radicalizada mencionada más arriba: "Gracias a la universalización de la *epojé*, resultará evidente también que, del mismo modo que el yo es la condición de posibilidad del aparecer del mundo, igualmente el mundo como horizonte originario (y no como el conjunto de las realidades) representa la condición de posibilidad del aparecer del yo".[9] De esta manera, el sí mismo no accede a él mismo más que a través de la mediación del mundo, no se encuentra a sí más que dejándose desposeer por el mundo, lo cual significa exactamente que él no se posee jamás, que él no puede por principio realizar la coincidencia. Decir en efecto que el yo no se encuentra a sí mismo más que en el mundo, pone de manifiesto en la misma medida que él está separado de sí mismo por la profundidad irreductible del mundo. En resumen, el yo y el mundo poseen unos estatutos exactamente paralelos, correspondientes a una apodicticidad sin adecuación posible; a semejanza del mundo, el yo está dado inmediatamente a sí mismo como aquello que por principio no puede estar presente. Sin embargo, tal conclusión permite asimismo transformar profundamente las coordenadas del problema. La verdadera cuestión ya no es más aquella del modo de donación del yo sino la de su sentido de ser en la medida en que aquél no puede encontrarse sino por la mediación del mundo. Sea como fuere, al término de este primer recorrido, que restituye eso que podríamos denominar la vertiente *fenomenológica* del pensamiento de Patočka, podemos afirmar que el sentido de la correlación fenomenológica ha sido profundamente modificado. Ella no debe ser más comprendida como constitución del mundo en una conciencia trascendental sino como relación entre un aparecer que es siempre del mundo, que descansa entonces de una cierta manera en él mismo y, por otra parte, un destinatario (el *a quién* del aparecer) que, si él es efectivamente co-

[9] Patočka, J. *Qu'est-ce que la phénoménologie*?, p. 258 [traducción propia del texto referenciado en francés en el original].

determinante, como lo dice Patočka, no es en ningún caso constituyente. Dicho de otro modo, si las apariciones se dan efectivamente a un sujeto, no es en virtud de dicha donación como ellas surgen como aparición de un mundo. Con ésta formulación nueva de la correlación, nos encontramos de inmediato confrontados a la más seria dificultad, aquella de comprender cómo puede haber un aparecer autónomo del mundo y, correlativamente, cómo determinar el estatuto exacto del destinatario de la aparición en esta economía del aparecer.

Pero antes de interrogarnos sobre su estatuto, nos es necesario abordar la cuestión de su sentido de ser, cuestión hacia la cual convergen todas nuestras consideraciones precedentes. Dicha cuestión nos permitirá pasar de la versión fenomenológica a la versión cosmológica del pensamiento de Patočka. La crítica patočkiana desemboca en un sujeto que ya no es el lugar y la condición del aparecer sino simplemente su destinatario, de forma que, en rigor, como lo veremos, un tal sujeto hace suyo y prolonga un aparecer del que no posee la iniciativa. Un tal sujeto pertenece al mundo al igual que todo ente, puesto que el mundo es la totalidad omni-englobante, pero distinguiéndose sin embargo de los otros entes en aquello que dicho sujeto hace aparecer el mundo o, en todo caso, se refiere a él en el modo de la percepción, de tal manera que con él los entes mundanos acceden al sentido. Nos encontramos aquí lo bastante cerca de la descripción heideggeriana del *Dasein* y no es por eso sorprendente que Patočka aborde la cuestión del sentido de ser del sujeto mediante una desformalización de la existencia del *Dasein*. Efectivamente, si Heidegger afirma por un lado la pertenencia del *Dasein* al mundo y su compromiso activo en él, por otra parte, él no integra en el seno de los existenciales del *Dasein* las condiciones de dicha pertenencia: "pareciera que la analítica vuelve la ontología heideggeriana de la existencia muy formal. La *praxis* es en efecto la forma original de claridad, pero Heidegger no toma jamás en consideración el hecho que la *praxis* original debe ser por principio la actividad de un sujeto corporal".[10] Desde lu*ego*, como lo destaca Patočka, solo la corporeidad permite dar cuenta de la existencia y de su "en vista de" en su efectividad. Sin embargo, para ello, todavía falta superar la concepción aún ingenua del cuerpo como realidad sustancial ("presente aquí y ahora") y es sin duda por no haber percibido un sentido de ser del cuerpo

[10] Patočka, J. (1988). *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. E. Abrams, Kluwer, 1988, p. 93 [traducción propia del texto referenciado en francés en el original].

ajeno a la *Vorhandenheit* por lo que Heidegger no integra jamás el cuerpo en los existenciales del *Dasein*. En otras palabras, no resulta posible inscribir el cuerpo en el centro del *Dasein* a título de existencial sino con la condición de superar una caracterización sustancialista de dicho cuerpo en aras de una determinación existencial: el cuerpo no puede ser parte de la existencia más que si él es concebido existencialmente. Ahora bien, no puede ser ni el vector y, en realidad, ni el portador de una existencia que es por entero poder-ser, sino un cuerpo que es esencialmente (o más bien existencialmente) motricidad. Como lo escribe Patočka,

> sin duda, todo aquello que realizo se hace con miras a mi ser, pero al mismo tiempo hay una posibilidad *fundamental* que me debe estar abierta, una posibilidad sin la cual todas las otras quedan suspendidas en el vacío, sin la cual ellas parecen desprovistas de sentido e irrealizables. […] Esto significa que no se trata de una posibilidad entre otras, sino más bien de una posibilidad privilegiada que codeterminará en su sentido la existencia en su integridad. Esta base ontológica es la corporeidad como *posibilidad de moverse*.[11]

Así se justifica ante todo aquello que constituye sin lugar a dudas el núcleo del pensamiento de Patočka y su contribución más incontestable, a saber, la determinación de la existencia como movimiento. Esta determinación aparece finalmente como una síntesis entre la exigencia de encarnación del sujeto, puesta de relieve por Merleau-Ponty, y el enfoque existencial del *Dasein* abierto por Heidegger. El *Dasein* no puede estar verdaderamente en el mundo, es decir, actuar en él, más que bajo la condición de moverse en él y es a partir de dicha aptitud de moverse como se entiende la determinación más originaria de la corporeidad. Constatemos que, por el movimiento, el sujeto se distingue radicalmente de los otros entes, puesto que el movimiento no es en cierta manera sino una negación activa y efectiva de la entidad, aunque siga estando profundamente inscrito en el mundo y entonces en perfecta continuidad con los otros entes, en la medida en que no hay movimiento sino sobre el terreno del mundo.

Con todo, cabe destacar que esta determinación de la existencia a partir del movimiento se justifica también plenamente desde el punto de vista mismo de

[11] *Idem*, p. 96.

la fórmula de la correlación a la cual hemos llegado. En efecto, el destinatario del aparecer es necesariamente un sujeto que es de alguna manera capaz de recuperar, de retomar por su cuenta el advenimiento de la aparición en tanto que esta es siempre co-aparición del mundo, apertura de una trascendencia pura. A la ostensión del mundo en una aparición debe por tanto responder un sujeto que es capaz de exceder la aparición en favor del mundo. No obstante, en la medida en que el mundo no es un ente sino una totalidad abierta, es decir, un puro exceso sobre el ente, el sujeto que corresponda a la aparición debe existir sobre un modo tal que sea capaz de igualarse a aquel puro exceso, de coincidir con la profundidad irreductible del mundo. Sin duda alguna, solo el movimiento responde a estas condiciones: a la trascendencia del mundo no puede corresponder más que el inacabamiento constitutivo del movimiento; el sujeto no puede alcanzar el mundo, condición última de toda aparición, más que tomando la delantera en él. Esa es la razón por la que Patočka define el sujeto como "fuerza vidente", "energía centrífuga" o incluso "impulso de penetración en el mundo", lo cual significa que el sujeto hace aparecer el mundo o, mejor dicho, participa en su aparición penetrando en él. Aquí, las consideraciones de inspiración heideggeriana sobre el sentido de ser del sujeto vienen a converger con las consideraciones de inspiración husserliana y merleau-pontiana sobre la esencia de la percepción y la naturaleza necesariamente dinámica del sujeto perceptivo. Por cierto, queda por especificar la naturaleza exacta de aquel movimiento ya que él no puede ser identificado con un simple desplazamiento. Ahora bien, no es seguro que al hablar de movimientos generales de la existencia, distintos de su efectuación empírica necesariamente espacial, en un horizonte que sigue siendo al fin y al cabo heideggeriano, Patočka logre verdaderamente dar cuenta de la naturaleza exacta de aquel movimiento que es la existencia. Sea lo que sea, la crítica del subjetivismo y la reformulación de la correlación nos han conducido a aquello que podríamos denominar una fenomenología dinámica, en la medida que el sujeto (destinatario) del aparecer se encuentra allí caracterizado como movimiento. Sin embargo, sigue siendo preciso franquear un paso más.

Al insistir en la autonomía del aparecer, Patočka quiere resaltar el hecho de que el aparecer del mundo no es la obra de una conciencia, que las vivencias no son el elemento del aparecer: si el sujeto forma parte del aparecer del mundo, él no lo constituye de manera alguna. De este modo, haciendo hincapié en

la dimensión propiamente dinámica del sujeto, Patočka muestra que el sujeto es desposeído por el mundo más que éste sea poseído por él, y que es ésta su manera propia de relacionarse con él. No obstante, tal conclusión no puede quedar sin incidencia alguna sobre el sentido de ser del mundo mismo y conduce en realidad a superar el ámbito en el cual nos hemos situado inicialmente. En efecto, si existe realmente una autonomía del aparecer, si verdaderamente toda aparición efectúa por ella misma la exhibición del mundo, de manera que la actividad propia del sujeto no consiste sino en acompañar por así decirlo dicha efectuación, entonces es necesario concluir que es el mundo mismo el que aparece en toda aparición, en el sentido que dicho aparecer *es su obra propia*. La afirmación según la cual toda aparición es aparición del mundo debe entonces ser comprendida en los dos sentidos del genitivo: desde lu*ego*, toda aparición empieza con el mundo, lo desvela, pero esto es en la medida exacta en que es el mundo mismo quien está en el origen de su aparición, dándole así lugar. El mundo no parece en toda aparición sino siempre y cuando él se haga ser en ella: toda aparición es el revés de un advenimiento y de una producción. Entonces ya no podemos atenernos a la caracterización aún abstracta del mundo como totalidad. Ésta no tiene valor sino desde un punto de vista que es todavía subjetivista, ella no recupera el mundo más que en y desde su aparecer, como aquella totalidad que se da en toda aparición. Pero, desde el instante en que examinamos el mundo en sí mismo, como aquello cuya aparición no depende de ningún sujeto, es decir, como el artífice de su propia aparición, nos encontramos obligados a ir más allá de la idea del mundo como totalidad en favor de una caracterización de naturaleza dinámica. Remarquemos, sin embargo, en seguida que esta aproximación, que inclina la balanza del aparecer del lado del mundo mismo, vuelve de súbito extraordinariamente problemático el surgimiento de aquello que hasta ahora era evidente, en tanto que zócalo del aparecer, a saber, el sujeto mismo.

Esta modificación del sentido de ser del mundo que se impone sobre la base de una concepción a-subjetiva del aparecer puede ser confirmada a partir de la fenomenología dinámica. En efecto, hemos señalado que el sujeto del aparecer pertenecía necesariamente al mundo, no obstante, se hace necesario añadir ahora que el despliegue del movimiento sobre la base del mundo no responde plenamente a esta pertenencia. Ésta última posee una significación ontológica y no solamente espacial: dicho de otro modo, si el sujeto puede desplazarse en el

seno del mundo y contribuir a su aparición, es en la medida exacta en que dispone de un parentesco ontológico con él, en que él es del mundo, como decía Merleau-Ponty. Tan sólo esta afirmación de una pertenencia cuya significación es en última instancia ontológica no deja de tener repercusiones sobre el sentido de ser que debe concederse al mundo. Si, como lo hemos establecido, el sujeto es movimiento y pertenece al mundo bajo el modo de un parentesco ontológico, entonces el ser del mundo debe él mismo estar situado del lado del movimiento, el enfoque estático del mundo que prevalecía hasta ahora debe ser superado en beneficio de un enfoque decididamente dinámico. Nuestro movimiento como tal se despliega sin duda sobre el telón de fondo del mundo que es totalidad, pero el sujeto de dicho movimiento está en continuidad con un mundo que es en el fondo una realidad *procesual*, de modo que el movimiento del sujeto proviene en realidad del proceso mismo del mundo. Así, la diferencia del sujeto con respecto del mundo como totalidad de entes no se opone a una identidad más profunda con el mundo entendido como realidad dinámica. Patočka había percibido perfectamente esta consecuencia ontológica de la caracterización dinámica del sujeto. En una carta inédita a Robert Campbell del 20 de marzo de 1964, él escribió: "El devenir y el movimiento que está en el origen de todas nuestras experiencias es él mismo imposible sin un devenir más profundo y más elemental que es, no movimiento en la experiencia y en el mundo, sino devenir y movimiento *del* mundo como tal, devenir ontológico". A esta observación hace eco un texto publicado que esboza este nuevo enfoque del mundo: "en tanto que nosotros nos movemos, en tanto que actuamos y que, en este "hacer", nos comprendemos a nosotros mismos, así como las cosas, nosotros formamos parte de la *physis*, del mundo omni-englobante, de la naturaleza".[12]

También podría decirse que la fenomenología dinámica, por la que el ser del sujeto debe ser comprendido como movimiento, se supera hacia lo que podríamos denominar una dinámica fenomenológica. Para ésta, la fenomenalización misma se debe entender como movimiento, lo cual significa que la esencia del movimiento es la de recubrir una fenomenalización. Ahora bien, este pasaje de una fenomenología dinámica a una dinámica fenomenológica también lo es del pasaje de una fenomenología a una cosmología, puesto que dicho pasaje

[12] *Idem*, p. 107.

significa que la fuente y el sujeto primero del aparecer debe ser buscado en una *physis*. En otras palabras, el movimiento subjetivo, la fuerza vidente se inscriben en un proceso de fenomenalización más profundo, proceso anónimo que ellos vienen, en cierta medida, a prolongar recogiéndolo. El movimiento que llevamos a cabo refleja pues un concepto más originario de movimiento: "Concept de *movimiento* como fundamento —movimiento concebido, no como movimiento del objeto, sino como obra de la *physis* antes de cualquier objetivación o subjetivación— la *physis* como esencia que es acontecimiento, esencia que ocurre".[13] No podemos decirlo mejor, el movimiento que está en el origen del aparecer corresponde a un sentido inédito del movimiento, puesto que no se refiere a un sustrato en particular sino, al contrario, a la condición de emergencia de todo sustrato. Extranjero al orden de lo óntico dado que él es la condición de emergencia, tal movimiento es asimismo indiferente a la dicotomía de lo subjetivo y lo objetivo. Finalmente, y por eso mismo, este movimiento no tiene esencia ni se remite a esencia alguna puesto que es el movimiento mismo del advenimiento de la esencia. Mostraríamos sin dificultades, pero nos falta el espacio para hacerlo, que aquel movimiento debe ser comprendido como un proceso de individuación, es decir, como una salida de la indiferenciación. Este proceso de aparición es un proceso de delimitación de los entes: él nombra el nacimiento mismo de lo múltiple a partir de la noche de la indiferenciación y, por consiguiente, de la totalidad como unidad de aquel múltiple. De lo anterior se desprende en primer lugar la exigencia de distinguir al menos tres sentidos del mundo. Por supuesto, como ya lo hemos visto, el mundo como totalidad de los entes debe ser reconducido al mundo fenomenológico como horizonte último, esto es, como totalidad abierta que no existe fuera de lo que ella totaliza, e incluso como el entramado [*Ajointement*][14] en tanto tal. Pero el mundo fenomenológico debe él mismo ser reconducido a la *physis* siempre que dicha totalidad del horizonte se sumerja en la unicidad del proceso mundificante de la que ella es por así decirlo la traza. En el seno de lo múltiple, ella es la potencia misma del fondo que se sedimenta como totalidad. Por otra parte, es en la medida en que la manifestación debe ser en última instancia comprendida como levantamiento de una ocultación que es originariamente indiferenciación, como

[13] Patočka, J. *Papiers phénoménologiques*, p. 269 [traducción propia del texto referenciado en francés en el original].
[14] Traduce al francés la palabra alemana *Gefüge*. [Nota de la redacción].

el proceso mundificante-diferenciante puede ser identificado con un proceso de ma-nifestación. Como lo escribe Patočka, "cada cosa adquiere su figura —se delimita— deviene en tanto que individuo poniéndose aparte de los otros. Este devenir traza unas fronteras con respecto de otras cosas, él es un proceso de definición, de puesta en forma. Esta definición se hace respecto de todas las demás cosas, y todas son co-definidas. Este definir —el aparecer de la cosa en cuanto su ser".[15] Así, en la medida en que la ocultación se confunde con la noche de la indiferenciación, el surgimiento del ente por delimitación, es decir, su individuación se confunde ipso facto con su aparición.

Hemos ido con Patočka lo más lejos posible en la crítica del subjetivismo y a su vez en la tentativa de descripción de una fenomenalización que sea autónoma, independiente de la actividad de un sujeto. En efecto, con esta caracterización dinámica del mundo hemos encontrado un proceso que es por entero y eminentemente movimiento, puesto que él hace ser los entes singulares, y es por derecho propio fenomenalización en la medida en que dicha delimitación es sinónimo de desocultación. Nos es preciso entonces asumir la conclusión, a primera vista sorprendente, según la cual nos estamos enfrentado aquí a una manifestación que no es todavía manifestación a alguien, una manifestación sin sujeto, anónima. Asimismo, esta manifestación es la condición verdadera de la manifestación subjetiva, del aparecer a, ya que el movimiento que hace advenir los entes a sus sentidos procede de aquel que hace nacer los entes mismos, y que la síntesis de identificación presupone una síntesis que ocurre en las cosas mismas, una síntesis material.[16] Esto es lo que Patočka reconoce por sí mismo haciendo un guiño a Fink cuando éste habla de una manifestación que "no es manifestación para el sujeto, sino más bien manifestación como ingreso en la singularidad, devenir. Se trata de una manifestación en la que las cosas singularizadas son ellas mismas interiormente indiferentes, una manifestación que no es manifiesta a ella misma, una manifestación inmersa en la obscuridad nocturna del ente y del ser originarios".[17] Así, el punto de culminación de aquel movimiento de desubjetivación del aparecer es la distinción entre dos grados de la manifestación, o incluso dos tipos de apertura. Existe la manifestación primaria y anónima correspondiente al archi-movimiento de mundificación y la mani-

[15] *Idem*, p. 114. Cf. también Patočka, J. *Platon et l'Europe*, p. 169 [referencia en francés en el original].
[16] Cf. Patočka, J. *Papiers phénoménologiques*, p. 32.
[17] Patočka, J. *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, p. 100. [traducción propia del texto referenciado en francés en el original].

festación secundaria como manifestación a un sujeto reposando sobre su propio movimiento. E incluso, en los términos que son aquellos del mismo Patočka, existe la apertura primordial, "física" del ente por el proceso mundano y la apertura secundaria del ente por el sujeto.

Es en este punto donde nos encontramos expuestos a la dificultad más aguda, que es la contrapartida del camino que hemos recorrido hasta ahora. Efectivamente, llevada hasta sus últimas consecuencias, la crítica del subjetivismo obliga a reconocer un aparecer que es la obra misma del mundo y cuya esencia no parece implicar la referencia a un sujeto. Pero entonces aquello que era evidente, a saber, la existencia del sujeto, es lo que plantea de repente un problema. Por supuesto, no se trata en absoluto de poner en tela de juicio la existencia del sujeto y de abandonar el marco de la correlación. Es innegable que el archi-movimiento del mundo da origen a nuestro movimiento, es decir, al sujeto que nosotros somos; resulta poco discutible que la delimitación producida por el archi-movimiento esté destinada a ser identificada como unidad de sentido para un sujeto. La cuestión es más bien aquella de la relación entre los dos niveles del aparecer y entonces entre las dos modalidades de movimientos, del modo de surgimiento del sujeto al interior del proceso mundano, en pocas palabras, la cuestión es aquella de la articulación entre el plano fenomenológico —aquel del aparecer a un sujeto— y el plano cosmológico del aparecer "en sí". Pues bien, cada vez que se tropieza con esta cuestión, Patočka manifiesta un desconcierto evidente puesto que, por un lado, no puede renunciar a las adquisiciones de la desubjetivación y por tanto a la autonomía del aparecer, pero, por otro, no quiere sacrificar el nivel propiamente subjetivo que garantiza el marco fenomenológico. La vía en la que se compromete es entonces aquella de una prefiguración del aparecer subjetivo en el aparecer primario, de modo que, finalmente, el aparecer subjetivo es reconsiderado como el *telos* del aparecer primario, nuestro movimiento como el *telos* del archi-movimiento del mundo. Así, Patočka llega a escribir que existe una relación entre el aparecer a mí y el fondo mismo del mundo, siendo aquél una dimensión del mundo y concluye: "Así se encuentra enraizado en el fondo mismo del mundo un ente que no es necesario, pero que hace necesariamente que lo necesario emergente delante de él aparezca como un modo de ser deficiente, algo que, claro, aparece y que

es, pero al cual le falta la claridad del compromiso [*l'intéressement*] consigo mismo, el relacionar-se interiormente en sí mismo y con el otro".[18] A pesar del carácter embarazoso de la frase, la referencia a la falta, incluso si tiene validez solo desde el punto de vista del sujeto, no deja lugar a dudas: el aparecer primario está caracterizado por un defecto de ser respecto al aparecer subjetivo, que es su cumplimiento mismo.

No podemos dejar de pensar que comprometiéndose en esta dirección Patočka pierde lo esencial de lo que había adquirido y no queda finalmente redimido del subjetivismo al que se dedica, sin embargo, a cuestionar sin cesar. El sujeto sigue siendo en efecto la residencia del aparecer a título de su *telos*; el aparecer sigue siendo esencialmente aparecer a un sujeto, pero teleológicamente y no constitutivamente. Resumiendo, es siempre el horizonte de la subjetivación el que controla la descripción del aparecer, de manera que la distancia de Patočka frente al subjetivismo no corresponde sino a la brecha que existe entre un sujeto constituyente y un sujeto que funciona como fin. En un sentido, Patočka hegelianiza a Husserl, pero sin ir más allá. Ahora bien, tal solución no es en ningún caso satisfactoria porque entra en conflicto con las consecuencias más evidentes del pasaje efectuado hacia la cosmología. De hecho, a nivel del archi-movimiento del mundo, nada nos permite comprender que éste da origen a un sujeto, es decir, a un individuo que, contrariamente a los otros, se encuentre en posición de relacionarse con los otros y con la totalidad. Y es porque se da cuenta de que Patočka será conducido a optar por la solución de la teleología, solución que no es realmente una, puesto que proyecta el resultado en el origen a falta de lograr fundarlo en la naturaleza del proceso originario. Puesto que no hay sujetos y puesto que nada en el archi-movimiento permite comprender su nacimiento, tenemos que suponer que éste tiende hacia ellos. Con todo, el error de Patočka es quedarse encerrado en el marco de la cosmología que él mismo instituyó, y buscar allí un camino de acceso al sujeto que no se encuentra en la misma.

Existe otra solución, que es absolutamente fiel a la autonomía del aparecer y que equivale, como siempre, a determinar la gravedad del problema. Ella consiste en reconocer que nada, en el proceso de la manifestación primaria, que a su vez es aquél de la esencia, anuncia la posibilidad de un sujeto si bien

[18] *Idem*, p. 269.

existe un aparecer secundario, subjetivo. La conclusión se nos impone: el advenimiento del sujeto no puede proceder más que de algo que afecta al archi-movimiento mundano sin pertenecerle y que se remite a un plano que escapa tanto a la fenomenología como a la cosmología. Ahora bien, ¿cómo denominar aquello que le ocurre al movimiento sin estar, de ninguna manera, incluido en él, que es por consiguiente absolutamente imprevisible, sino como un *acontecimiento* [*événement*]? El sujeto procede entonces de un archi-acontecimiento que viene a afectar y modificar al archi-movimiento del mundo. Lejos entonces de estar premeditado en el archi-movimiento de la manifestación, el sujeto es lo imprevisible mismo; lejos de ser el zócalo o el *telos* de toda esencia, él es al contrario lo sin razón por excelencia. Por otra parte, ¿qué le puede suceder a este archi-movimiento que todo lo produce y que podríamos definir como archi-vida? ¿Qué le puede ocurrir a aquello por lo cual todo ocurre? Precisamente *nada*, sino es bajo la forma efectiva de una escisión o de una separación, única figura posible de la negatividad en el seno de la potencia del archi-movimiento. Es necesario entonces decir que todo sucede como si el archi-movimiento del mundo se hubiera desprendido o se hubiera separado de sí mismo, se hubiera caído fuera de sí mismo, en resumen, como si estuviese afectado por esta negatividad pura que es la separación en cuanto que ella no es nada más que aquello que ella separa. Este archi-acontecimiento corresponde finalmente a la diferencia mínima requerida por la correlación en el marco cosmológico continuista del archi-movimiento: no hay dos términos o dos centros sino un solo movimiento; sin embargo, hay correlación porque dicho movimiento se ve afectado por un archi-acontecimiento. Este archi-acontecimiento puede entonces ser descrito como advenimiento de una segunda individuación, por separación o por exilio y ya no más por delimitación. Él es advenimiento de lo viviente en el seno de la archi-vida, es decir, igualmente advenimiento de la mortalidad. En efecto, separada de ella misma en un viviente, la potencia de la archi-vida está destinada a agotarse y el sujeto viviente a regresar a la archi-vida dejando de estar afectado por el archi-acontecimiento.

Esta condición es aquella de la subjetividad misma y el descubrimiento de dicha dimensión nueva permite aclarar el estatuto de este movimiento subjetivo que Patočka ha descubierto. El paso decisivo, que Patočka no traspasa, aquél que lo conduce a una versión teleológica de la unidad de los dos niveles del aparecer, consiste en reconocer que, lejos de ser un modo de cumplimiento

del proceso de manifestación, la subjetivación es al contrario la consecuencia de un *defecto de ser, de una debilidad* [*faiblesse*]. Es en la medida exacta en que el archi-movimiento del mundo pierde algo de sí mismo, o más bien cae fuera de sí mismo, como se hace movimiento subjetivo. Es en la medida en que la individuación productiva del mundo se prolonga en una existencia exiliada como ella deviene identificación. Por consiguiente, el ente viviente individualizado por separación se caracteriza por la impotencia, siendo sin embargo en él donde la potencia del mundo se agota. Pero esta impotencia tiene como revés una cierta potencia, aquella de hacer parecer. En efecto, mientras que el movimiento del mundo se refiere a los entes sobre el modo del producir, el sujeto viviente no puede relacionarse con ellos sino sobre el modo del deseo: separado del movimiento del mundo del que procede su ser, él no puede sino *aspirar* a dicho ser. Es en este deseo en el que consiste precisamente el movimiento subjetivo, que Patočka denomina movimiento de la existencia. Deseando el ente a falta de poder producirlo, el sujeto libera el principio de su unidad, es decir, el sentido; a falta de hacerlo ser, él lo hace parecer. El sentido corresponde a un defecto de ser, a aquello que queda del ente cuando un sujeto se relaciona sin poder producirlo. El sentido es el estricto correlato del deseo. Así, a favor del archi-acontecimiento que separa el proceso mundificante de sí mismo, el movimiento impotente del deseo puede surgir y, con él, una unidad separada del ente de la que ella es la unidad.

Finalmente, habrán ya comprendido, este archi-acontecimiento atañe a lo que nosotros denominaremos una metafísica y es por tanto con la condición de superar la cosmología misma, lo que Patočka no hace, como podremos verdaderamente fundar una fenomenología no-subjetivista. El archi-acontecimiento atañe a la metafísica en tanto que escapa al orden de la esencia, éste último siendo el del archi-movimiento. Ella se refiere al sentido husserliano de la metafísica como descubrimiento de una archi-facticidad de la que no hay ni esencia, ni causa. Esta metafísica, que se hace cargo del archi-acontecimiento en su imprevisibilidad, al mismo tiempo que de sus consecuencias, se encuentra en las antípodas de la metafísica de la subjetividad, que subyace aún en el pensamiento del mismo Patočka: ella es metafísica de la imposibilidad de la subjetividad. Es a la exploración de esta metafísica a la que debe consagrarse, según nosotros, una fenomenología fiel a sus propios principios.

(Traducción de Manfredi Moreno)

Investigaciones Fenomenológicas, n. 13, 2016, 31-49.
e-ISSN: 1885-1088

MULTITUDES, COLECCIONES E INFINITO: LA EMERGENCIA DEL ENFOQUE CONJUNTISTA EN LA OBRA DE BERNHARD BOLZANO

MULTITUDES, COLLECTIONS AND INFINITE: THE EMERGENCE OF SET THEORY IN BERNHARD BOLZANO

Luis Alberto Canela Morales
UNAM (México)
luiscanela25@gmail.com

Resumen: El artículo tiene por objetivo analizar ciertos pasajes fundamentales de la *Wissenschaftslehre* y de las *Paradoxien des Unendlichen* de Bernard Bolzano en cuanto al análisis conjuntista se refiere. En dichos pasajes, Bolzano desarrolla conceptos fundamentales tales como multitud, colección e infinito que anticipan el carácter conjuntista y del análisis matemático moderno. Asimismo, se presentará un breve estudio de las *Contribuciones a una más fundada exposición de la matemática* y el apéndice, *Sobre la teoría kantiana de la construcción de conceptos a través de intuiciones*, textos donde Bolzano muestra su rechazo por Kant.

Palabras clave: Bolzano, Kant, multitud, colección, infinito

Abstract: The article addresses the treatment of certain fundamental passages from Bolzano's *Wissenschaftslehre* and *Paradoxien des Unendlichen*. In these passages, Bolzano describes some of his key concepts such "Multitude", "Collections" and "Infinite" in the context of mathematical analysis and Set theory. Therefore, I discuss at length the (almost) unknown *Contributions to a Better-Grounded Presentation of Mathematics* and the appendix *On the Kantian Theory of the Construction of Concepts through Intuitions*, texts where Bolzano shows his rejection of Kant.

Keywords: Bolzano, Kant, multitude, collections and infinite.

INTRODUCCIÓN

Para entender el desarrollo moderno de la teoría de conjuntos es necesario conocer su *devenir histórico-matemático* y su *devenir histórico-filosófico.* Esta última distinción hecha por Penelope Maddy en su texto *Naturalism in Mathematics*,[1] enfatiza, además, dos confluencias históricas diferentes pero no opues-

[1] Maddy, Penelope (1997), *Naturalism in Mathematics*, Oxford University Press, p. 3.

Fecha de recepción: 05-VII-2016 *Fecha de aceptación: 29-XI-2016*

tas: por un lado, los trabajos de Cantor y, por el otro lado, los trabajos de Frege, diferentes entre sí porque el primero tiene motivos matemáticos y el segundo motivos parcialmente filosóficos. Ambos momentos son coadyuvantes en la construcción de dicha tradición matemático-filosófica cuyo origen puede rastrearse y situarse en la obra de Bernhard Bolzano. Para justificar esta idea, dividiré mi artículo en tres parágrafos: en el primero desarrollaré la crítica de Bolzano al concepto de intuición pura kantiana; en el segundo me centraré en el análisis de algunos pasajes de la *Doctrina de la ciencia* y de las *Paradojas del infinito* donde Bolzano habla sobre los conceptos de multitud, conjunto y sumas, y en el último parágrafo desarrollaré algunas de sus tesis sobre las magnitudes infinitas en las *Paradojas del infinito*.

Pero antes de desarrollar cada parágrafo, es preciso reseñar la emergencia de la situación matemática conjuntista apoyados en una breve cita:

> Retrospectivamente, y desde el punto de vista de la emergencia del enfoque conjuntista de las diversas ramas de la matemática, el quinquenio 1868-1872 se antoja una etapa de hiperactividad. Las principales contribuciones que hay que reseñar son obra de matemáticos alemanes, lo que probablemente se debe al peculiar ambiente intelectual que se vivía en aquella zona, sobre todo a la orientación generalizada hacia una matemática pura. Y entre esos matemáticos destacan, por la impronta que dejaron, tres: Riemann, Dedekind y Cantor.[2]

Sin embargo, al triunvirato conjuntista (Riemann, Dedekind y Cantor) le antecede la obra de Bernhard Bolzano a quien, además, se le reconoce como uno de los iniciadores de la tradición semántica[3] y del moderno rigor argumentativo en las matemáticas. Esto último, resultado de la búsqueda de legitimización del proceder matemático a través de definiciones y demostraciones analíticas que dejan atrás los recursos ajenos al proceder científico. Este proceder se conocería más tarde como *aritmetización* del análisis.

Con Bolzano asistimos a uno de los primeros intentos por comprender la naturaleza y el papel del concepto de "conjunto" en relación con los conceptos de infinito actual e infinito potencial, magnitud y número, tanto dentro como

[2] Ferreirós, José (1998), "El enfoque conjuntista en matemática" en *La Gaceta de la RSME*, vol. 1, No. 3, p. 2
[3] Coffa, Alberto (2005), *La tradición semántica. De Kant a Carnap. La tradición semántica*, Vol. I, Universidad Autónoma Metropolitana, p. 48

fuera del análisis matemático. Dentro de esta línea de investigación destacan Paul Rusnock,[4] Jan Sebestik[5] y Peter Simons[6] quienes han sido pioneros en el intento por mostrar los puntos en común (y opuestos) que unen (y separan) la obra matemática de Bolzano con la obra de Cantor y Twardowski.[7] Asimismo, y dada sus numerosas obras (120 volúmenes), en la filosofía de Bolzano es posible encontrar líneas que trazan ciertas influencias en las tradiciones analíticas[8] y con la tradición lógica polaca (Leśniewski y Tarski).[9] Pero sin duda y quizás más notable, fue la influencia que ejerció Bolzano en el fundador de la fenomenología, Edmund Husserl, quien describe cómo se introdujo en la obra de este pensador: "Me enteré de Bolzano como matemático (mientras era estudiante de Weierstrass) a través de un tratado de Stolz en los *Mathematischen Annalen*, a través de G. Cantor, y sobre todo, a través de la discusión de Brentano (en sus conferencias) de las *Paradojas del infinito.*"[10]

Y es que, efectivamente, la obra de Bolzano habría de influir notablemente en el discurso filosófico-matemático del joven Husserl[11] quien entre 1884 y 1886 siguiera las lecciones sobre lógica elemental que impartía Brentano, quien, a su vez, manifestaba de modo singular y enérgico la importancia de "[…] la descripción psicológica del continuo con especial atención a las *Paradojas del infinito* de Bolzano."[12] En el mismo tenor, Husserl se refirió a Bolzano en varias ocasiones como uno de los filósofos de primera línea, al grado de señalar que "[…] la lógica como ciencia ha de edificarse sobre la obra de Bolzano".[13]

[4] Rusnock, Paul y Rolf George (2004), "Bolzano as Logician" en Dov M. Gabbay y John Woods (Eds.), *Handbook of the History of Logic: The Rise of Modern Logic: From Leibniz to Frege*, vol. 3, Elsevier B. V., Netherlands.
[5] Sebestik, J. (1992), *Logique et mathématique chez Bernard Bolzano*, París, Vrin, y (2003), "Husserl Reader of Bolzano" en Denis Fisette, D. (Ed.), *Husserl's Logical Investigations Reconsidered*, Dordrecht (Holanda/Boston/Londres): Kluwer Akademic Publishers
[6] Simons, P. (1992), *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski*, Dordrecht, Kluwer.
[7] *Cfr*. Benoist, Jocelyn (1997), *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*, (Épiméthée), París: PUF, y (2001), *Représentations sans objet. Aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*, PUF, París: PUF.
[8] *Cfr*. Dummett, M. (1996*), Frege and Other Philosophers*, Oxford: Clarendon Press. Según Dummett, el crédito es de Gilbert Ryle, pues fue él quien introdujo la obra de Bolzano a la filosofía anglosajona.
[9] *Cfr*. (Simons, 1992: 14-15).
[10] Husserl, Edmund (2002), *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuafulageder Logischen Untersuchungen*, Kluwer Akademic Publishers, Holanda/Boston/Londres, pp. 297-298.
[11] Pero no sólo Bolzano, pues al parecer el horizonte de la filosofía austriaca habría de ser determinante en la obra temprana de Husserl, prueba de esto lo da el espléndido texto de Jocelyn Benoist (1997).
[12] Husserl, E. (1987), *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, Holanda/ Boston/ Londres: Kluwer Akademic Publishers, , p. 307.
[13] E. Husserl (1999), *Investigaciones lógicas*, Alianza, Madrid, p. 190.

1. EL RECHAZO DEL CONCEPTO DE INTUICIÓN PURA: BOLZANO, CRÍTICO DE KANT

Entre las contadas referencias bibliográficas hechas a propósito de las *Contribuciones a una más fundada exposición de la matemática* (1810) de Bolzano, se puede transcribir una que Husserl enunció en su *Lógica formal y trascendental* donde señala que en aquel ensayo, "[Bolzano] ya había presentado un intento de definición fundamental de la matemática: tiende a la idea de una teoría formal *a priori* de los objetos, aunque sin penetrar, por cierto, en su verdadero sentido […]".[14] Juicio negativo que deja de lado el aspecto más fundamental de dicha obra: la idea que señala que las construcciones matemáticas, entre ellas el concepto de infinito, no precisan del uso de ninguna intuición pura, sino sólo de "conceptos". Efectivamente, esto último se demuestra en el §5 de las *Contribuciones*, donde Bolzano distingue entre conocimiento matemático y conocimiento filosófico, distintos porque el primero hace uso de intuiciones puras y el segundo de conceptos discursivos:

> La filosofía crítica […] piensa que ha descubierto una diferencia característica y definitiva entre las dos clases principales de todo conocimiento humano *a priori*, la filosofía y las matemáticas. Esto es, que el conocimiento matemático es capaz de presentar de manera adecuada, es decir, construir, todos sus conceptos en una intuición pura [*reine Anschauung*], y por ello también es capaz de demostrar sus teoremas. Por otro lado, el conocimiento filosófico, desprovisto de toda intuición, debe conformarse con conceptos puramente discursivos.[15]

El desacuerdo es con la *filosofía crítica* cuyo mayor exponente es Kant. Dicho reparo es precisamente con el concepto de intuición pura como fuente de justificación epistémica del edificio de las matemáticas. Los recursos filosóficos y matemáticos que presenta Bolzano diluyen las respuestas hasta entonces ofrecidas a los problemas relacionados con el quehacer y la naturaleza de la geometría y la matemática en general, muchas de ellas en contacto íntimo con el desarrollo "psicologista"[16] de la matemática. Definitivamente, un primer in-

[14] Edmund Husserl, (2009), *Lógica formal y lógica trascendental*. 2ª edición preparada por Antonio Zirión, México: UNAM, p. 135.
[15] Bolzano, *Contributions to a Better-Grounded Presentation of Mathematics* en Russ, Steve (2004), *The Mathematical Works of Bernard Bolzano*, Oxford University Press, p. 93.
[16] El término alemán *Vorstellung,* desde la época de Kant, denotaba cualquier estado mental o determinación del alma, lo que daba por resultado una profunda confusión entre la esfera de lo subjetivo y la

tento de este tipo, al menos así lo veía Bolzano, venía de la mano de los trabajos de Kant:

> Una de las fuentes más importantes de disensión entre ellos es la distinta concepción que uno y otro tienen del papel que debe desempeñar la lógica en las matemáticas, pues, mientras que para Kant éste es más bien secundario e incluso superfino, dada la importancia que para él tiene la construcción intuitiva, Bolzano le conferirá, en cambio, un papel destacado a tono con su total desconfianza en la intuición como fuente de justificación de las matemáticas.[17]

La desconfianza de Bolzano es producto de su agudeza en la comprensión del distingo fundamental entre intuición, pensamiento y concepto. Consideración que le impidió aceptar que la matemática es la ciencia de la construcción de conceptos por medio de una intuición pura. Es evidente, entonces, que el desacuerdo con la *filosofía crítica* kantiana gira en torno a la noción de intuición pura y a la supuesta necesidad por parte de las matemáticas y la geometría. Dicho requerimiento es negado por Bolzano, para quien la matemática es una ciencia conceptual, esto es, una ciencia que contiene sólo conceptos y en esa medida, aunque el espacio y el tiempo sean formas puras de la sensibilidad, niega que ellos puedan ocupar el lugar de los conceptos puros. Este señalamiento también sostiene que la aritmética y la geometría no requieren ni de la intuición pura del tiempo, ni de la intuición pura del espacio, respectivamente. En suma, las matemáticas no contienen ningún tipo de intuición. En el § 6 de sus *Contribuciones*, es claro al respecto:

> Por mi parte, me gustaría reconocer abiertamente que todavía no he podido convencerme de la verdad de muchas doctrinas de la filosofía crítica, y especialmente de la corrección de las afirmaciones kantianas acerca de la *intuición pura* y de la *construcción de los conceptos a través de ella*. Sigo creyendo que en el *concepto de intuición pura* (es decir*, a priori*) hay una contradicción interna. Mucho menos puedo convencerme a mí mismo que el concepto de *número* debe ser cons-

esfera de objetivo de las representaciones *Cfr*. Dieter Heinrich "On the Unity of Subjetivity" en Dieter Heinrich (Ed.) *The Unity of Reason. Essays on Kan's Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press.

[17] Castrillo, Pilar (2004), "La teoría lógica de Bolzano: Una reacción ante el subjetivismo Kantiano" en *Éndoxa*, Series Filosóficas, No. 18, UNED, p. 420

> truido necesariamente en el *tiempo* y que, en consecuencia, la intuición del tiempo es parte fundamental de la aritmética.[18]

Tan importante es este planteamiento que Bolzano amplía esta tesis en el *Apéndice sobre la teoría kantiana de la construcción de conceptos a través de intuiciones*, el cual se inserta, una vez más y abiertamente, en una disputa con el filósofo de Königsberg, justo sobre las intuiciones puras. En dicho anejo, Bolzano muestra que la intuición pura (*a priori*) en Kant es sólo la reiteración de la conciencia de necesidad que muestra que algo debe ser así y no de otro modo, por lo que no es *necesario* apelar a ningún tipo de intuición pura sino sólo al concepto de necesidad y analiticidad para dar cuenta de cómo es que los objetos se dan como tales. En contrapunto con Kant: donde se hable de intuición es mejor hablar de conceptos puros y en vez de magnitudes, formas. Lo anterior da por resultado el rechazo de la doctrina de los conceptos en la intuición pura por su carácter incoherente e inconsistente. En todo caso, "el cometido que se propone Bolzano y el núcleo en torno al cual gira su proyecto no es otro, en efecto, que el de ofrecer una explicación del conocimiento matemático, para él *a priori* y necesario, en la que la intuición no desempeñe papel alguno".[19]

Ahora bien, si la visión kantiana de que las verdades matemáticas (analíticas) son insostenibles y si en esto se basa la noción de los juicios sintéticos *a priori* (junto con la doctrina de la intuición pura), resulta, entonces, que el programa kantiano de una geometría es falso. Y aunque es evidente, esto lo admite Bolzano, que su terminología es kantiana (intuición, concepto, analítico, sintético) el papel de las proposiciones sintéticas y analíticas es diferente. Para Bolzano, aunque la noción de lo analítico surge de la verdad de las matemáticas no es su único fundamento. Pongamos un ejemplo sencillo, para Bolzano es claro que la relación entre A y B puede ser sintética, pero para llegar a esta conclusión no hizo falta hacer uso de ninguna intuición pura, porque de hecho también pudiera estar fundada en juicios puramente "conceptuales" y no necesitar de nada más. Más aún, la duda que embarga a Bolzano es si también la teoría de la intuición kantiana se aplica a las proposiciones que están fuera de la geometría:

[18] *Op. cit.,* Russ (2004), p. 93.
[19] *Op. cit.,* Castrillo, p. 420.

> Las proposiciones de la *aritmética* en algún modo no requieren de la intuición del tiempo. Lo mostraremos analizando un ejemplo sencillo, *Kant* ofrece la proposición, 7 + 5 = 12, que en lugar de ella, para hacerla más fácil, tomaremos la proposición más corta, 7 + 2 = 9. La prueba de esta proposición no es difícil tan pronto como asumimos la proposición general, *a + (b + c) = (a + b) + c,* por ejemplo, que con una suma *aritmética* uno sólo observa el número de términos no su orden (sin duda un concepto más extendido en secuencia de tiempo). Esta proposición excluye el concepto de tiempo más que presuponerlo. Pero habiendo aceptado esto, la prueba de la proposición de arriba puede ser llevada fuera de lugar en el siguiente modo: los juicios 1 + 1 = 2, 7 + 1 = 8, 8 + 1 = 9 son meras definiciones y convenciones. Por lo tanto, 7 + 2 = 7 + *(*1 + 1*)*, *per def.)* = *(*7 + 1*)* + 1, *(per propos. praeced.)* = 8 + 1*(per def.)* = 9, (*per def.*).[20]

El "error" de Kant, según Bolzano, fue haber establecido dos modos de entender lo "analítico": por una parte como el "predicado" que no está contenido en el "sujeto", y por otro lado, como juicios aclaratorios, es decir, aquellos que ya no amplían nuestro conocimiento, más bien sólo aclaran lo que ya sabemos. Empero, en esto reside el problema —al menos tal como lo vislumbra Bolzano— pues ambas definiciones no coinciden, sino que se repelen. En ese mismo tenor, y en parágrafos subsiguientes, la distinción entre juicios empíricos y juicios analíticos será rechazada, pues las matemáticas no pueden fundarse en juicios particulares y singulares, antes bien debe considerarse que las matemáticas sólo se refieren a entidades generales. De igual manera, Bolzano no admitirá que los juicios empíricos sean el fundamento de las matemáticas y menos de la geometría,[21] oponiéndose con ello, y una vez más, al núcleo teórico de la filosofía kantiana, a saber, la idea de que la intuición pura deba fundamentar los juicios sintéticos *a priori* de la matemática en general.

En afinidad y como ejemplo de lo antes dicho se encuentra el texto: *Demostración puramente analítica del teorema que afirma que entre dos valores con ordenadas de signos opuestos se encuentra al menos una raíz de la ecuación* (1817),[22] que constituye uno de sus primeros trabajos sobre geometría y

[20] *Op. cit.,* Russ (2004), p. 135.
[21] *Ídem.* pp. 93 y ss.
[22] B. Bolzano, (1905), *Rein analytischer Beweis des Lehrsatzes, dass zwischen je zwey Werthen, die ein entgegengesetztes Resultat gewahren, wenigstens eine reelle Wurzel der Gleichung liege*, Leipzig: Verlag Wilhelm Engelmann.

teoría de series.[23] Este ensayo contiene una introducción de varias páginas que Bolzano elaboró como una prueba del teorema que tiempo después llevaría su nombre. Dicho teorema expresa que si una función real *f(x)* es definida y continua en un intervalo cerrado *[a,b]*, *[f(a) y f(b)]*, y toma valores de distinto signo, entonces existe al menos un punto *c* entre *a y b* para el que *f(c)=0.*

Las aseveraciones de Bolzano sobre este teorema no se dirigen ni contra su posible corrección ni contra su clara obviedad. Sin embargo, si considera que sea posible realizar una digresión sobre la justificación de su demostración, pues ella no puede darse a partir de su consideración como un axioma de la matemática, ya que los conceptos que componen dicho teorema no permiten afirmar que pueda ser una de esas verdades simples "llamadas *axiomas* o *verdades fundamentales* (*Grundwahrheiten*)"; [24] no obstante, tampoco puede dársele un tratamiento en el que la intuición sea su fuente de justificación epistémica. Como matemático de su época, Bolzano busca eliminar todo tipo de referencia a la intuición dentro de las matemáticas apoyándose únicamente en condiciones conceptuales que favorezcan la independencia entre la ciencia y la imaginación.

En la búsqueda de una correcta justificación a la formulación anterior, Bolzano esclarece la importancia filosófica de la demostración de este teorema, la que confirma, según Bolzano, que las verdades tomadas prestadas de la geometría[25] no tienen una validez general pues su funcionalidad depende (exclusivamente) de propiedades puramente geométricas. Este defecto del análisis, también cometido por Gauss en 1799 "[…] al fundar una verdad puramente analítica sobre una consideración geométrica",[26] ponía a Bolzano sobre el camino seguro hacia el esclarecimiento de verdades geométricas llevando a un pedestal más alto la discusión con Kant, para quien las condiciones de posibilidad de la experiencia (espacio y tiempo) son los marcos necesarios para la fenomenalización de cualquier elemento geométrico poniendo a la intuición sobre la base del conocimiento geométrico. La conclusión de Kant es que la producción de verdades matemáticas depende de la construcción de la intuición espa-

[23] Sobre las implicaciones filosóficas de este teorema, *Cfr*. Marc Meléndez Schofiel, *La importancia filosófica del teorema de Bolzano.* Versión electrónica en: http://marcmmw.freeshell.org/esp/logica/la_importancia_filosofica_del_teorema_de_bolzano.html
[24] *Op. cit*., Bolzano, 1905, p. 5
[25] Ibíd, p. 5-6.
[26] Ibíd, p.3-4.

cial. Esto último, Bolzano lo rechazará argumentando que: "[…] con la misma claridad se trata de una violación inaceptable del *buen método* el intentar derivar verdades pertenecientes a la matemática *pura* (o general) (es decir, la aritmética, el álgebra o el análisis) a partir de consideraciones que sólo pertenecen a una parte *aplicada* (o especial) de la llamada *geometría*".[27] En buena medida, la demostración de 1817 ejemplifica, vía el ejemplo de una derivación, lo que años antes Bolzano había denunciado, a saber, que no es posible una construcción geométrica a través de la "construcción por medio de la intuición", sin que en ello se pierda su carácter analítico.

2. COLECCIONES, MULTITUDES Y SUMAS

Como resultado de las críticas al programa kantiano, Bolzano estaba convencido de las confusiones que producía en el campo de la matemática y de la filosofía, el concepto de intuición pura. Uno de esos errores, al permanecer la intuición pura en el plano de lo finito, era la limitación de la noción de infinito a infinitos reales imposibilitando la aparición de las totalidades infinitas *ideales*. En este tenor, y en conexión con esto último, se encuentran los tratados de Bolzano, la *Doctrina de la ciencia* (1837) y las *Paradojas del infinito* (1831). Ambos tratados, en su conjunto, son textos sustanciosos en cuanto a la teoría de conjuntos y la mereología se refiere. En ellos, Bolzano se propone desarrollar una teoría de las colecciones y las multitudes infinitas que, contrapunteando las posturas de Euclides, Spinoza y Cauchy,[28] logre dar cuenta de la noción de infinito actual como un predicado *contable* con el que se puedan "contar magnitudes" y de este modo dejar de lado la noción de infinito potencial que estaba ligada a cuestiones metafísico-teológicas.

Los §§ 82-87 de la *Doctrina de la ciencia* y los §§ 3-10 de las *Paradojas del infinito* presentan las ideas principales de la teoría de las colecciones de Bolzano. Esta teoría de las colecciones funciona, a su vez, como una unidad (ontológica) para la fundamentación del edificio de las matemáticas, muy particularmente, sobre la teoría de números y conjuntos infinitos. Sobre este punto es necesario tener presente lo siguiente: si bien es cierto que la teoría de las co-

[27] Ibíd., p. 4-5.
[28] *Cfr*. Bolzano, Bernhard, (1851), *Paradoxien des Unendlichen*, F. Příhonský (Ed.), Leipzig: Reclam, § 12.

lecciones de Bolzano está plagada de una serie de imprecisiones, mayormente la del concepto de suma,[29] esto no significa que no pueda hacerse un estudio ordenado y explícito en el que se presenten sus principales aportes y atinos. En lo que sigue de este estudio, presentaré esos aportes y aciertos de la teoría de las colecciones de Bolzano sirviéndome de la relación que existe entre los conceptos de multitud (*Menge*),[30] colección (*Inbegriff*)[31] y suma (*Summe*), no sin antes establecer su significado y alcance.

Aunque existe la remota posibilidad de que estos tres conceptos multitud, colección y suma, sean vistos como sinónimos en las obras de Bolzano[32] —pues todos designan agrupaciones en las cuales el orden de los elementos, que podrían estar o no estar estructurados, puede ser o no arbitrario— existe el acuerdo de diferenciarlos para adquirir un mayor entendimiento del proceder matemático de Bolzano. Esta precisión, que me parece atinada en todo sentido, permite hacer un seguimiento puntual de las diferentes anotaciones y definiciones de los conceptos de multitud, colección y suma, a lo largo de la *Wissenschaftslehre* y de las *Paradoxien des Unendlichen*. Así, por ejemplo, en el §82 de su *Doctrina de la ciencia*, Bolzano define el concepto de colección como sigue:

> Uso esta palabra en el mismo sentido en que se usa en su función común, pues entiendo por una colección de ciertas cosas exactamente lo mismo que quien se expresa con las palabras: un vínculo (*Verbindung*) o asociación (*Vereinigung*) de cosas, una reunión (*Zusammensein*) de cosas en un todo (*Ganzes*) en el que ellas ocurren como partes (*Teile*). Por tanto, la mera idea de colección no nos permite

[29] Krickel, F. (1995), *Teil und Inbegriff: Bernard Bolzanos Mereologie*, St. Augustin: Academia, pp. 98-99.

[30] Entre los traductores angloparlantes de la obra de Bolzano, p.ej. Rusnock y Russ, existe un consenso en la traducción de *Menge* por *Multitude*. Dicha traducción es acertada en la medida en que hace justicia al término *Menge*, al menos como Bolzano lo entendía, *Cfr. Op. cit.,* Russ (2004: xxviii-xxix) y Rusnock, Paul (2013), "On Bolzano's Concept of a Sum" en *History and Philosophy of Logic*, Vol. 34:2. Otra posible traducción es la que sugiere Peter Simons, quien propone traducir *Menge* como "*Masses*" (masa, multitud), *cfr*. Simons, "Bolzano on collections" en *Grazer Philosophische Studien*, 53, pp. 87—108. En realidad, esta última sugerencia no entra en contradicción con el término *Multitude.* La traducción castellana que se ofrece en este artículo será traducir *Menge* por multitud. Mientras que *Mannigfaltigkeit* será traducido como multiplicidad o variedad, pues esta designa, en la terminología de Bolzano, a una *serie de colecciones* de miembros de un mismo o diferente tipo.

[31] El concepto de *Inbegriff* también ha sufrido cambios en su definición a lo largo de la historia. En la terminología matemática del siglo de Bolzano, *Inbegriff* representaba un área cerrada o una colección de objetos "encerrados" *en* cierto límite. Los traductores angloparlantes arriba mencionados, lo traducen como "colección", recogiendo el sentido que Bolzano le daba a este término.

[32] Tal es el caso de Jan Sebestik quien en la introducción a la edición en español de las *Paradojas del infinito*, señala lo siguiente: "Las multitudes son conjuntos de objetos que pertenecen a una cierta especie. Pero dado que para Bolzano una especie puede ser definida por una colección *arbitraria* de individuos, la diferencia entre los conjuntos y las multitudes es más retórica que real". (Bolzano, 1991:12). En completo desacuerdo con esta afirmación, en este estudio se mostrará el error que se produce cuando estos términos se manejan como sinónimos.

> determinar el orden y la secuencia en las cuales las cosas que están juntas pueden aparecer o si, efectivamente, están en tal orden […] me parece, entonces, que una colección no es otra cosa más que algo complejo (*das Zusammengesetztheit hat*).[33]

Una colección, según Bolzano, es un todo complejo —lo que significa que contiene al menos dos partes o elementos concretos o abstractos— que se define gracias a la relación que existe entre sus partes o elementos. Estas partes o elementos no *deben ocurrir* repetidamente en la misma colección. A partir de esta definición del concepto de multitud se pueden desarrollar dos modos en los que se expresa una "multitud": ya sea como la asociación o vínculo de cosas en un todo, es decir, de unas partes que son partes de un todo, o como la idea de que una colección *es algo complejo* (con o sin orden, con o sin secuencia). En ambos casos, y contrario a Cantor, no existen colecciones vacías.

Ahora bien, si aquella distinción es correcta, tendríamos, entonces, dos tipos de colecciones:[34] 1) las multitudes y sumas, y 2) las series (*Reihen*) y las series continuas (*Stetige Reihe*). Los §§84 y 85 de la *Doctrina de la ciencia*, dan prueba de lo anterior; en ellos Bolzano enfatiza y destaca el hecho de que una colección es un tipo de unión comprehensiva (*Zusammenfassung*) de por lo menos dos objetos cualesquiera (partes de la colección en un todo), ya sea que estos sean concretos o abstractos. El peso fuerte en estos tipos de colecciones recae sobre las partes de un todo. De hecho, a partir de la naturaleza de las partes (concreta o abstracta/natural o social) y sus "modos de combinación", se puede determinar si se trata de una multitud, de una suma o de una serie. Por ejemplo, una diferencia clara entre series y multitudes es que para las primeras el orden y la secuencia son necesarios, mientras que para las segundas, el orden y la secuencia son por completo irrelevantes. Es por esto que los usos que le otorga Bolzano al concepto de colección están en función de las distinciones que existen entre conjuntos, sumas y series, que a su vez se determinan en virtud de cuáles son sus partes, su orden y su secuencia. Siguiendo esta distinción bolzaniana, los grupos de colecciones quedan de la siguiente manera:

[33] Bolzano, Bernhard (1837), *Wissenschaftslehre*, Sulzbach: Seidel, 4 Vols, p. 393.
[34] Lapointe, S. (2011), *Bolzano's Theoretical Philosophy*, New York: Palgrave Macmillan, p. 117.

> Colecciones donde el modo de combinación es relevante: series (*Reihen*), ideas, proposiciones, inferencias deductivas, colecciones empíricas (por ejemplo, equipos de fútbol, los bosques, las órdenes religiosas), otras.
>
> Colecciones donde el modo de combinación es irrelevante: multitudes (*Mengen*), sumas (*Summen*), cantidades, listas, unidades (*Einheiten*), pluralidades (*Vielheiten*), totalidades (*Allheiten*), otros.[35]

Lo anterior, es decir, los diferentes modos en que se dan las combinaciones permiten definir las multitudes como aquellas colecciones "que conservan su identidad en todas las reorganizaciones de sus partes",[36] esto significa que una colección mantiene su identidad incluso bajo todos los reordenamientos de sus elementos (modos de combinación entre sus partes) ya que los colecciona en una misma clase unitaria (total). Las sumas, casos especiales de las multitudes, serán aquellas colecciones que cumplan los siguientes criterios: 1) que el modo de combinación entre sus partes sea irrelevante, 2) que las partes de las partes de un todo sean de la misma clase[37] y 3) que conserven su identidad aún bajo el reordenamientos de sus partes.

Asimismo, el § 84 de la *Doctrina de la ciencia* ofrece una larga explicación —a partir del ejemplo de "un montón de dinero"— de las característica que debe tener una suma. Su definición se resume del siguiente modo: "Me permito llamar sumas a aquellas colecciones en las que la forma de combinación no importa y en el que las partes de las partes pueden ser consideradas como partes de un todo".[38] Un parágrafo antes, el § 83 de ese mismo texto, Bolzano había enfatizado que: "[…] sólo de las colecciones de un tipo especial, las partes de una parte son partes de un todo […]".[39] Ahora bien ¿cómo entiende Bolzano la relación entre partes de una parte de un todo? Es posible que Bolzano tuviera en mente cierto proceso de transitividad: si *A* contiene a *x* como parte y *x* tiene como parte a *z*, entonces, *A* contiene también a *z* o dicho de otro modo $(A \in B) \wedge (B \in C) \rightarrow (A \in C)$,[40] lo que permitiría conservar su identidad aún bajo todos los reordenamientos de sus partes. Pero en sentido estricto, el concepto suma que

[35] Ibíd, p. 118.
[36] Rusnock, Paul (2013), "On Bolzano's Concept of a Sum" en *History and Philosophy of Logic*, Vol. 34:2, p. 157.
[37] *Op. cit.*, Lapointe, p. 118.
[38] *Op. cit.*, Bolzano (1837), p. 400.
[39] *Op. cit.*, Lapointe, p. 397.
[40] *Op. cit.*, Rusnock, p. 155-169.

Bolzano describe es más que un proceso transitivo, en realidad es una modalidad de las donaciones de una colección y sus partes, y en esa medida se trata de definir de qué tipo de partes se está hablando.

Al respecto, Simons sugiere que las partes originales de una colección, en tanto suma, sean nombradas como *componentes* reservando el término *parte* para un sentido más general siempre y cuando no afecte a los componentes de una suma.[41] Por ejemplo, Juan, Miguel y Martín son o forman parte de una colección de tres personas, en ese sentido son *componentes* (o partes genuinas) de esa colección de tres personas. El término parte se aplicaría, en este caso, a las partes de cada individuo, por ejemplo, la mano de Juan. En todo caso, se trata de entender la suma como una *cuasi-colección* que sea invariante respecto de cualquier descomposición de sus elementos[42] conservando su identidad bajo (al menos) tres tipos de transformaciones: 1) el reordenamiento de las partes, 2) la disolución de las partes próximas y 3) la agregación/fusión de algunas partes próximas.[43] Los ejemplos son variados, Bolzano proporciona algunos de ellos en el §84 de la *Doctrina de la ciencia*: el contenido de una idea como la suma de sus partes, las sumas aritméticas, números concretos (pares, tercios, etc.) y totalidades.

En el caso de las colecciones que involucran a las series y a las series continuas, Bolzano las define del siguiente modo:

> A una colección de cosas A, B, C, D, E, F,...L, M, N…. se le denomina serie cuando tiene la propiedad constitutiva de que, para cualquier componente M, puede demostrarse la existencia de un N tal que, de acuerdo con una ley válida para todos los componentes de la colección, o bien N puede determinarse por su relación con M, o bien M puede determinarse por su relación con N.
>
> [...] uno de estos miembros se llamará (sin querer con ello designar el concepto de una secuencia temporal o espacial real) el antecesor o predecesor: el otro será llamado el sucesor.[44]

En el estudio introductorio a la edición inglesa de la *Doctrina de la ciencia*, Jan Berg señala que una serie debe cumplir con al menos cuatro criterios: 1) M

[41] *Op. cit.*, Simons (1997), pp. 87-108.
[42] Sebestik, J. (1992), *Logique et mathématique chez Bernard Bolzano*, París: Vrin. Pp. 321-322.
[43] *Op. cit.*, Rusnok (2013), pp. 163-164.
[44] Bolzano, Bernhard (1851), *Paradoxien des Unendlichen*, F. Příhonský (Ed.), Leipzig: Reclam, p. 5.

no contiene ninguna parte de *x*; 2) M no es invariante bajo cualquier permutación de sus partes; 3) para cada miembro de M hay un predecesor inmediato o sucesor en M, y 4) para todo *x* e *y* en M, hay un *z* en M entre *x* e *y*.[45]

3. LA NOCIÓN DE INFINITO

Los primeros parágrafos de las *Paradojas del infinito*, del cuatro al diez, son cruciales para entender las nociones de multitudes infinitas y series. En ellos, Bolzano intenta unificar el edificio de las matemáticas definiendo en un sólo concepto —el de colección— las nociones de número y magnitud. La tesis principal de Bolzano es defender la existencia en sí de los conjuntos infinitos y su su independencia de nuestros procedimientos de construcción intuitiva, aunque dicha existencia o realidad objetiva debe ser objeto de una demostración matemática.

En el § 3, por ejemplo, Bolzano ejemplifica el tipo de multitudes donde sus componentes o partes genuinas al estar conjuntadas por la partícula "y" *definen* el tipo de relación que existe entre ellas como partes y el todo como colección. Bolzano caracteriza a estas colecciones bajo el rótulo de: "Una colección de objetos bien definidos o bien, un todo cuyos componentes (*Teile*) se encuentran bien definidos."[46] En el § 4 nos recuerda la definición de la noción de multitud: "Se llama multitud (*Menge*) a una colección que depende de un concepto respecto al cual el orden de sus componentes es indiferente […]".[47] Entender la noción de multitud de este modo permite comprender la multiplicidad (o variedad) como una *serie de colecciones* de miembros de un mismo o diferente tipo. Hay que recordar lo dicho en líneas atrás: una colección de cosas es llamada serie si tiene la propiedad de poder demostrar la existencia de un único elemento N que pueda determinarse por su relación con M o bien M determinarse por su relación con N. El término M de la serie se llamará antecesor o predecesor y el otro será llamado el sucesor.[48]

A partir de esta construcción abstracta y poco clara de una serie en términos de un sucesor y un predecesor, Bolzano llamará multitudes infinitas a las

[45] Bernard Bolzano, *Theory of Science*, Dordrecht-Holland / Boston-USA: D. Reidel Publishing Company. Edición y estudio introductorio de Jan Berg. Traducción de Burnham Terrell, pp. 25 y 26.
[46] *Op. cit.* Bolzano (1851), p. 2.
[47] Ibíd, p. 4.
[48] Ibíd, p. 5.

series numéricas naturales y series continuas a las multitudes de los números racionales. El §9 da luz sobre este punto: "[…] llamaré infinita a una pluralidad (*Vielheit*) si toda multitud finita representa tan sólo una parte de ella",[49] y en el §10, Bolzano agrega una nueva conceptualización del infinito, ésta un poco más estricta: "[…] todo aquello de lo que puede declararse que es infinito lo es en razón de y en la medida en que se percibe un elemento constitutivo que pueda ser considerado como una pluralidad infinita".[50] Lo anterior significa, según Bolzano, que una parte finita que se presenta dentro de un todo infinito será nombrada como infinita sólo si aparece de tal modo que pueda ser considerada como parte esencial (parte genuina o componente) de ese todo infinito.

El resultado de esta investigación, es que para Bolzano no todas las multitudes son iguales y los criterios que determinan o establecen su "magnitud" sólo son posibles a través de la comparación entre las propias multitudes, es decir por las relaciones de orden e igualdad permiten la comparación entre multitudes. Así pues, un conjunto infinito es isomorfo o tiene la propiedad de ser reflexivo a sí mismo a través de un subconjunto propio si puede establecerse en él un procedimiento biyectivo. De hecho, todos los conjuntos infinitos tienen esta característica, mientras que los conjuntos finitos son no-reflexivos. De este modo, cada multitud de objetos representa o tiene cierta *extensión* en la que *caen* una serie de objetos. Dicho de otra forma, Bolzano asigna a toda multitud una magnitud —que a final de cuentas es una *amplitud ω* (*Weite*)—, equivalente a la extensión de ese concepto. Esto demuestra que la diferencia fundamental entre las multitudes finitas y las infinitas radica en que una multitud infinita M es equipotente a una sub-multitud distinta de M.

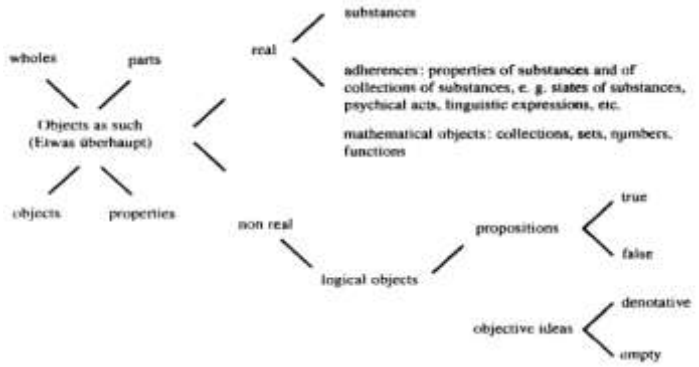
Ahora bien, la amplitud y alcance de esta definición es lo suficientemente extensa como para aplicarse a conceptos meramente matemáticos pero también, y así lo reitera Bolzano, a entidades reales. Siendo así las cosas, el infinito puede predicarse de cosas existentes porque todas ellas forman conjuntos infinitos, por ejemplo, las condiciones que experimenta cada ser humano *son infinitas*, los intervalos de tiempo entre dos sucesos pueden ser infinitos, puede hablarse también de un conjunto infinito en el espacio que ocupa una recta (puntos infinitos), etc.

[49] *Op. cit.*, (1851), p. 6.
[50] *Op. cit.*, (1851), p. 7.

Otro de esos conjuntos es el conjunto de las verdades en sí (*Wahrheiten an sich*) (o proposiciones objetivas o proposiciones en sí o proposiciones en el sentido objetivo)[51] construido sobre la base del conjunto de los números naturales. Sobre este punto cabe señalar que Bolzano haciendo frente a la impronta del psicologismo defendía la objetividad de las *proposiciones en sí* (*Sätze an sich*). Estas *proposiciones en sí* —que constituyen los objetos lógicos— son entidades que no dependen de ningún tipo de determinación ni óntica, ni ontológica, es decir, son independientes del ser de los entes (cósicos y no-cósicos, el ser y no-ser de algo, el existir y el pseudoexistir), lo que significa que no tienen determinaciones físicas o mentales, por lo que están más allá de las predicaciones de ser y no-ser. Lo anterior supone un avance considerable en la filosofía de las matemáticas de Bolzano, pues atiende a los objetos matemáticos como *ideas en sí* (*an sich*) manteniendo con ello una absoluta independencia de cualquier otra entidad que no sean ellas mismas. Con todo, las "verdades en sí" también forman parte de una suerte de sub-categoría:

> En tal sentido, las proposiciones (*Sätze*) son (en tanto «todos») formados por las representaciones (*Vorstellungen*) (en tanto «partes» de aquellos todos). Dentro del marco general de las proposiciones en sí, podemos distinguir entre «proposiciones verdaderas» (*wahre Sätze*) y «proposiciones falsas» (también consideradas en su «en sí»).[52]

En cualquier caso, se puede hacer un intento mereológico de explicación, tal como lo describe Sebestik en el siguiente diagrama:[53]



[51] *Cfr*. Carta del 22 de noviembre de 1834 que escribe Bolzano a Exner.
[52] Niel, Luis (2013), "Semántica y ontología. Reflexiones en torno a la *Wissenschaftslehre* de Bolzano" en *Pensamiento*, vol. 69, No. 261, p. 948.
[53] Jan Sebestik (2003), "Husserl Reader of Bolzano" en Denis Fisette, D. (Ed.*), Husserl's Logical Investigations Reconsidered*, Holanda/Boston/Londres Dordrecht: Kluwer Akademic Publishers, p. 77.

Lo interesante en esta caracterización es que todos los conjuntos infinitos, así como toda construcción infinita, son independientes de nuestro pensamiento, lo que no significa que no puedan ser mostrados intuitivamente. En otras palabras y siguiendo el ejemplo que proporciona Bolzano, se dice que: "hay una verdad" (está es una proposición que se sigue necesariamente de la negación de un escepticismo radical), entonces, "la verdad de que «hay una verdad»" es otra verdad lo cual deja abierta una iteración idéntica hasta el infinito. De esta manera, de 1, siempre tendremos cualquier número (n), y de cualquier número escogido arbitrariamente, tendremos siempre un $n+1$.

Pero cabe preguntar ¿de verdad Bolzano explica la noción de infinito a partir de esta argumentación? ¿No será más bien que ha "construido" un conjunto a partir de otro conjunto, lo que significa que utilizó proposiciones distintas para cada uno de ellos? Cuestiones sin duda relevantes y cuya posible respuesta es que Bolzano pierde el rumbo al intentar explicar la noción de infinito, pues sólo explica cómo derivar un conjunto infinito de otro conjunto infinito pero no lo qué "es" un infinito. No obstante, esto último no inválida el sorprendente resultado y quizás uno de los más importantes de la investigación de su tiempo, a saber, la correspondencia *biunívoca* y/o la relación de un conjunto con una de sus partes (subconjunto) propiedad exclusiva de los conjuntos infinitos.

En resumen, el análisis de Bolzano es sobresaliente, pues es una búsqueda de una "medida" del infinito y su expresión de modo "contable", es decir, en conceptos como unidades, decenas, centenas, etc., partiendo de la noción de "equipotencia" de una multitud en conjunción con los conceptos de series, conjuntos, número y magnitudes. El infinito sería, entonces, una unidad de medida. Asimismo, su interés por enfatizar la correspondencia (*biunívoca*) entre multitudes y sus partes (subconjuntos) lo llevó a postular la idea de un infinito actual y comparar el tamaño de los conjuntos infinitos y su posible jerarquía, quizás al modo de Cantor.

BIBLIOGRAFÍA

BEHBOUD, A. (1997), "Remarks on Bolzano's collections*", Grazer Philosophischen Studien* 53, pp. 109-115.

BENOIST, Jocelyn (1997), *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*, París: PUF (Épiméthée).

— (2001), *Représentations sans objet. Aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*, París: PUF.

BERG, J. (1962), *Bolzano's Logic*, Stockholm: Almqvist & Wiksell.

BOLZANO, Bernard (1837), *Wissenschaftslehre*, 4 Vols., Sulzbach: Seidel.

— (1851), *Paradoxien des Unendlichen*, F. Přîhonsky (Ed.), Leipzig: Reclam.

— (1905), *Rein analytischer Beweis des Lehrsatzes, dass zwischen je zwey Werthen, die ein entgegengesetztes Resultat gewahren, wenigstens eine reelle Wurzel der Gleichung liege*, Leipzig: Verlag Wilhelm Engelmann.

— (1973), *Theory of Science*, estudio introductorio de Jan Berg. Traducción de Burnham Terrell, Dordrecht-Holland / Boston-USA: D. Reidel Publishing Company Edición.

— (1991), *Paradojas del infinito*, México: Coordinación de servicios editoriales-UNAM. Trad. Luis Felipe Segura.

CASTRILLO, Pilar (2004), "La teoría lógica de Bolzano: Una reacción ante el subjetivismo kantiano", *Éndoxa, Series Filosóficas*, nº 18, UNED, pp. 417-443.

COFFA, Alberto (2005), *La tradición semántica. De Kant a Carnap. La tradición semántica*, Vol. I, México: Universidad Autónoma Metropolitana.

DUMMETT, M. (1996), *Frege and Other Philosophers*, Oxford: Clarendon Press.

FERREIRÓS, José (1998), "El enfoque conjuntista en matemática", *La Gaceta de la RSME*, vol. 1, núm. 3, pp. 1-18.

HEINRICH, Dieter (1994), "On the Unity of Subjetivity" en *The Unity of Reason. Essays on Kant's Philosophy*, Dieter Heinrich (Ed.), Cambridge, Massachussets: Harvard University Press. Trad. G. Zoeller.

HUSSERL, E. (1987), *Aufsätze und Vorträge* (1911-1921), Holanda/Boston/Londres: Kluwer Akademic Publishers. Hrsg. Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp.

— *(1999), Investigaciones* lógicas, Madrid: Alianza. Trads. José Gaos y Manuel García Morente.

— (2002), *Logische Untersuchungen*. Ergänzungsband. Erster Teil. *Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung* und zur Vorrede für die Neuafulage-der Logischen Untersuchungen, Holanda/Boston/Londres: Kluwer Akademic Publishers. Hrsg. Ullrich Melle.

— (2009), *Lógica formal y lógica trascendental*. 2ª edición preparada por Antonio Zirión, UNAM, México. Trad. Luis Villoro.

KRICKEL, F. (1995), *Teil und Inbegriff: Bernard Bolzanos Mereologie*. St. Augustin: Academia.

LAPOINTE, S. (2011), *Bolzano's Theoretical Philosophy*, New York: Palgrave Macmillan.

— (2003), (Ed.), *Bernard Bolzano. Philosophie de la logique et théorie de la connaissance*, Vol. 30, No. 1, Printemps.

MADDY, Penelope (1997), *Naturalism in Mathematics*, Oxford University Press.

NIEL, Luis (2013), "Semántica y ontología. Reflexiones en torno a la Wissenschaftslehre de Bolzano", *Pensamiento*, vol. 69, núm. 261, pp. 939-962.

RUSS, Steve (2004), *The Mathematical Works of Bernard Bolzano*, Oxford: Oxford University Press.

RUSNOCK, Paul y Rolf GEORGE (2004), "Bolzano as Logician" en Dov M. Gabbay y John Woods (Eds.), *Handbook of the History of Logic: The Rise of Modern Logic: From Leibniz to Frege*, vol. 3, Netherland: Elsevier B. V.

Rusnock, Paul (2013), "On Bolzano's Concept of a Sum", *History and Philosophy of Logic*, Vol. 34:2. Pp. 155-169.

SEBESTIK, J. (1992), *Logique et mathématique chez Bernard Bolzano*, Paris: Vrin.

SEBESTIK, Jan (2003), "Husserl Reader of Bolzano" en Denis Fisette, D. (Ed.), *Husserl's Logical Investigations Reconsidered*, Holanda/Boston/Londres Dordrecht: Kluwer Akademic Publishers,.

SIMONS, P. (1992), *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski*, Dordrecht: Kluwer.

— (1997), "Bolzano on collections", *Grazer Philosophische Studien*, 53. Pp. 87-108.

Investigaciones Fenomenológicas, n. 13, 2016, 51-64.
e-ISSN: 1885-1088

FENOMENOLOGÍA DE LA IMAGEN
DE NIETZSCHE A HUSSERL HASTA LOS INICIOS DEL PSICOANÁLISIS

PHENOMENOLOGY OF THE IMAGE
FROM NIETZSCHE TO HUSSERL UNTIL THE BEGINNING OF PSYCHOANALYSIS

Jorge Fernández Gonzalo
Universidad Autónoma de Madrid
jfgvk@hotmail.com

Resumen: En el siguiente artículo analizamos las diferentes aportaciones que, desde Nietzsche y Husserl hasta los estudios de Freud, han servido para trazar una genealogía de la imagen. Ello nos permitirá examinar cuáles han sido los enfoques que se han ocupado de la imagen, los puntos de conexión entre diferentes teorías y los conflictos epistemológicos de cada posicionamiento.

Palabras clave: Imagen, fenomenología, verdad, imaginario.

Abstract: In the following paper we analyze the different contributions that, from Nietzsche and Husserl to Freud's studies, have served to trace a genealogy of image. This will allow us to examine what were the approaches that have dealt with the image, the connection points between different theories and epistemological conflicts of each position.

Keywords: Image, phenomenology, truth, imaginary

Uno de los aspectos más interesantes y menos estudiados en la obra de Nietzsche es aquél que hace del filósofo alemán un conocedor minucioso de la retórica griega y de los fundamentos antropológicos de la cognición humana. Nietzsche se presenta como filólogo antes que filósofo, y sus hipótesis sobre el lenguaje parten de una preocupación fundamentada en la retórica. La magnitud

Fecha de recepción: 2-5-2016 *Fecha de aceptación: 14-XI-2016*

de sus estudios sobre tropología servirá en gran medida de soporte para la edificación de un pensamiento filosófico complejo y muy influyente en toda la filosofía del siglo XX. Será a partir de una crítica al tejido lingüístico de la razón que Nietzsche desmoronará desde sus cimientos toda la ciencia y pretensión de verdad que han justificado la cultura y el pensamiento de Occidente.

El autor alemán parte de la base de que la información del mundo se ofrece en forma de datos sensoriales; afina más que muchos de sus contemporáneos y define estos datos como *sensaciones* que se dan en la mente y que reproducen el mundo en la conciencia a través de *imágenes*. La imagen, por tanto, se sitúa como el medio primero de acceso al mundo y como el canal más eficaz para su comprensión ontológica: "la sensación, suscitada a través de una excitación nerviosa, no capta la cosa misma: esta sensación es representada externamente a través de una imagen".[1] Por ello, el filósofo se preguntará bajo qué consideraciones ha de acabar siendo *palabra* lo que es captado en *imágenes*. El edificio del lenguaje (lenguaje que es retórica[2]) se tambalea por la inútil pretensión de ofrecer como signos lo que era tan sólo representación sensorial, conciencia del mundo a través de imágenes mentales. El lenguaje nace como metáfora de tales representaciones, desvío frente a los modos de *acceso directo* a lo real, y por lo tanto todos los discursos que el lenguaje soporta (ciencia, teología) caerían bajo la misma estructuración tropológica, el mismo receso veritativo:

> Por consiguiente, ¿qué es la verdad? Un ejército movible de metáforas, metonimias, antropomorfismos; en suma, un conjunto de relaciones humanas, que, ennoblecidas y adornadas por la retórica y la poética, a consecuencia de un largo uso fijado por un pueblo, nos parecen canónicas y obligatorias: las verdades son ilusiones de las cuales se ha olvidado que son metáforas que paulatinamente pierden su utilidad y su fuerza, monedas que pierden el troquelado y ya no pueden ser consideradas más que como metal, no como tales monedas.[3]

Se han repetido estas palabras hasta la saciedad, apuntando, erróneamente, a una relación lingüística entre las metáforas y la verdad, y obviando, con gran ingenuidad e injusticia semiológica, que la metáfora no remite exclusiva-

[1] Nietzsche (2000), 91.
[2] Nietzsche (2000), 92.
[3] Nietzsche (1962), 245, Tomo V.

mente al lenguaje, sino a las imágenes que éste proyecta. Dicha idea sirve al autor para configurar toda una epistemología que no sólo permite exaltar los fenómenos tropológicos,[4] sino condicionar toda la formación del lenguaje a un origen exclusivamente retórico.[5] Para el modelo nietzscheano, las abstracciones mismas son *metonímicas*, lo que implicaría en primer término una confusión entre la *causa* y el *efecto*. Incluso las categorías más aceptadas desde Aristóteles sufren un duro revés por culpa de las teorías nietzscheanas: "tiempo, espacio y causalidad no son más que metáforas del conocimiento, con las que nosotros interpretamos las cosas".[6] Pero Nietzsche aún llega más lejos al relacionar, por la vía retórica, la propia fisiología del ser humano con aspectos fundamentales de su *episteme*:

> Nuestras percepciones sensoriales no se basan en razonamientos inconscientes sino en tropos. El proceso original consiste en identificar lo semejante con lo semejante —en descubrir una cierta semejanza entre una cosa y otra. La *memoria* vive de esta actividad y se ejercita continuamente. El fenómeno original es la *confusión*.— Esto presupone la *visión de formas*. La imagen en el ojo es determinante para nuestro conocimiento, luego el ritmo de nuestros oídos. *Nunca* llegaríamos a una representación del tiempo partiendo del ojo, ni del espacio partiendo del oído. La sensación de causalidad corresponde al sentido del tacto.[7]

Todo el pensamiento metafísico de Occidente sufre un duro varapalo ante tales propuestas: los sentidos encubren un proceso de asimilación imaginaria del mundo que, a largo plazo, configura unas determinadas categorías de conocimiento como son espacio, tiempo o causalidad. Toda imagen, por tanto, pasa a través de una tropología hasta un lenguaje.[8] De ser así, el discurso occidental se ofrecería desde su origen como una abstracción desvalorizada de lo que en el poema se presenta en todo su vigor: la imagen poética que habría definido

[4] Derrida (1981-1989); De Man (1990).
[5] Rousseau (1980).
[6] Nietzsche (2000, 218).
[7] Nietzsche (2000, 219-220).
[8] Años después, Jean Piaget (1969-1970) llega a la una conclusión similar a través de su teoría de la asimilación de información (información dada como imágenes sensoriales) al afirmar que nuestro conocimiento del mundo se sostiene sobre las bases antropológicas que definen nuestra percepción; todo conocimiento es *acomodación* subjetiva a nuestras estructuras epistemológicas y, por lo tanto, contingentes. Del mismo modo, y a la zaga de la tradición fenomenológica que aquí estudiamos, Merleau-Ponty traza toda una ontología que toma al propio cuerpo como la base de nuestro ser-en-el-mundo, con lo que el lenguaje tendría en cierto modo el estatus de gesticulación, a través de la cual el propio cuerpo extiende aún más los dominios que la percepción le concede (*cfr*. Merleau-Ponty, 1985).

excepcionalmente Gaston Bachelard.[9] Derrida, por su parte, lo ha expresado a partir de la metáfora nietzscheana de la *moneda usada*, cuyo desgaste daría paso a los conceptos filosóficos en cuanto que tales conceptos. El conocimiento, por tanto, como metáfora que es de un mundo (in)cognoscible, no logra acceder a la verdad (a una verdad), pues actúa simplemente como traducción a conceptos de las imágenes dadas en la percepción.

Si Nietzsche traza a partir de la imagen una denuncia del lenguaje y de sus condiciones de verdad, Husserl, en una época muy cercana, va a emprender el camino contrario desde presupuestos muy similares: el de *reconquistar la verdad* desde la vía de los estudios perceptivos y sensoriales, y no desde una lógica limitada a su constitución lingüística. La imagen es el punto de partida, el primer manifiesto de lo real en nuestra conciencia, y toda deriva posterior de sentidos se establece a partir de una tergiversación tropológica de los hechos tal y como lo había concebido Nietzsche. El lenguaje y el racionalismo occidental son sólo la mentira elaborada sobre las condiciones de percepción más básicas. Dado que la imagen es lo primero, será ésta, la imagen, entendida como conjunto de datos sensoriales del mundo, la que puede establecer algún tipo de conocimiento verdadero de nuestra realidad.

La *Fenomenología* de Husserl, en un esfuerzo por trascender la dicotomía, tan fértil en el pensamiento kantiano, entre la realidad y los datos fenoménicos obtenidos de ella, postula todo un aparato teórico que basa su atención en el mundo no como una categoría ajena al ser humano sino como el conjunto de objetos en implicación directa con nuestra conciencia. Para Husserl, el conocimiento es una *fuerza causal* de un objeto sobre otro, de los cuales uno coincide con la conciencia pensante. Es propio a los objetos el hecho de ser cognoscibles, de hecho éstos se pueden definir por un menor o mayor grado de cognoscibilidad, y como tales su propia esencia no se ve postergada ante las categorías de *sujeto* y *objeto*; todo objeto precisa de un sujeto para completarse. Y, al contrario, es propio a la conciencia el conocer, ser conciencia *de* algo, lo que invierte el camino gnoseológico tradicional —del objeto al ser— para situarnos ante una *intencionalidad* de la conciencia, esto es, un trayecto del ser a los objetos —o mejor dicho, al contenido de conciencia de tales objetos. Su conocido

[9] Bachelard (2000-2003).

propósito de "retroceder a las «cosas mismas»" (Husserl, 1967a: 294) supone acceder al *noema* o contenido de conciencia de los objetos en cuanto tales, el *objeto pensado*, al que se tiene acceso a través de la *noesis* o *pensamiento del objeto*.

Husserl recoge de Brentano[10] el concepto de *intencionalidad*: conocemos por la *intención de conocer*, por la aproximación de la conciencia a los objetos. El *cogito* cartesiano, por tanto, precisa de un contenido que lo haga manifestarse. Por eso mismo la conciencia siempre es conciencia orientada hacia el mundo. Y ese mundo que culmina nuestra conciencia, y que es por lo tanto esencial para la constitución ontológica del ser humano (aquí rozamos la filosofía de su discípulo Heidegger) se muestra como cognoscible por la propia intención de conocer. Por tanto, sería el sentido de las cosas el que se manifiesta en la conciencia, y no las cosas mismas; es el *noema* y no el objeto, desdibujado ahora del horizonte filosófico, el medio de acceso al mundo y la herramienta a la verdad: "aquello a que se dirige una intención se convierte por ello en propio objeto del acto".[11] El viraje que se experimenta en la fenomenología pasa por no prestar atención a los objetos como contenido de estudio, sino al propio acto de conocer (noesis):

> al intuir, pensar, ponderar teoréticamente objetos, poniéndolos como realidades en unas u otras modalidades del ser, no son esos objetos los que debemos proponer a nuestro interés teorético; no son esos objetos los que, tal como aparecen o son válidos en la intención de aquellos actos, debemos poner como realidades, sino que por el contrario son esos actos justamente, que hasta ahora no eran objetivos, los que han de ser ahora objetos de la aprehensión y posición teorética.[12]

Su filosofía surge como una crítica al empirismo y puede ser resumida como sigue: toda inducción empírica de unos datos tomados de la realidad se efectúa a partir de una experiencia localizada, primera: "ninguna ley natural es cognoscible *a priori*, ni demostrable con evidencia intelectiva. El único camino para demostrar y justificar una ley semejante es la inducción, partiendo de los hechos de experiencia".[13] Pero es en estos hechos de experiencia donde pueden hallarse ya leyes de validez científica: "todo conocimiento de ley descansa en la

[10] Brentano (1935).
[11] Husserl (1967a, 427).
[12] Husserl (1967a, 298).
[13] Husserl (1967a, 93).

experiencia, pero no todo brota de ella en la forma de inducción".[14] La experiencia proporciona una conciencia inmediata de validez del hecho, que por inducción es extrapolada a hechos distintos; "ahora bien, es absurdo considerar como leyes para hechos leyes que son válidas para las verdades como tales. Una verdad no es nunca un hecho, esto es, algo temporal. Una verdad puede tener la significación de que una cosa es, o un estado existe, o un cambio de lugar, etc. Pero la verdad misma se halla por encima de toda temporalidad, es decir, que no tiene sentido atribuirle un ser temporal".[15] El empirismo permite conocimientos mediatos, y es más tarde que a través de la inducción se desvaloriza la intuición primera.

La verdad es irreductible. Se halla en cada hecho de conciencia individual, no en el trasvase inductivo a otros hechos de conciencia. Y este contenido de conciencia de los hechos de experiencia es el *noema*.

El noema no es el objeto mismo, sino el contenido de conciencia de tal objeto. Se considera noema a la reflexión de los distintos modos de darse la realidad en cuanto que ésta se aprehende como vivencia, como parte integrante de nuestra conciencia. Por la *noesis* o acto intelectivo, el noema se propone como la verdadera constatación del mundo, no en cuanto que designación de un objeto ausente, sino por la manifestación de sus propiedades en la conciencia en unas determinadas coordenadas: "todo hecho es individual, o sea, determinado en el tiempo".[16] Esta manifestación, efectivamente, puede ofrecerse por distintos canales, como son la percepción, la imaginación o el recuerdo. El noema pasa por diversas etapas en la obra del filósofo alemán, desde una primera fase en las *Investigaciones lógicas* de 1901, en las cuales aún es posible una distinción entre el objeto y la conciencia a partir del noema, hasta una imbricación total de conciencia y objeto en sus *Ideas: una introducción a la fenomenología pura*, en 1913.

Vale hablar del noema en nuestro trabajo por la similitud entre éste y la imagen. En ambos casos, es posible afirmar propiedades del objeto, independientemente del grado de realidad que admita: "en este sentido son *vivencias* o *contenidos de conciencia* las percepciones, la representaciones de la imagina-

[14] Husserl (1967a, 105).
[15] Husserl (1967a, 107).
[16] Husserl (1967a, 149).

ción y la fantasía, los actos del pensamiento conceptual, las presunciones o las dudas, las alegrías o los dolores, las esperanzas y temores, los deseos y voliciones, etc., tal como tienen lugar en nuestra conciencia".[17] Representaciones y sensaciones, percepciones e imágenes tienen cabida bajo el amplio marco del noema. Porque "nada importa que los actos mentales se dirijan en ocasiones a objetos trascendentales o incluso inexistentes e imposibles";[18] el noema se define, de este modo, por la intención de conocer, no por el objeto dado como tal. Pero en la filosofía de Husserl, que abarca, aunque no deparemos en ellos, problemas de mayor alcance como el de la significación, nunca se confunden noema e imagen. La imagen es en su obra un modo de representación por analogía[19] que se diferencia del signo, arbitrario en su actividad designadora. Asimismo, la percepción ofrece al objeto ahí delante (un objeto en escorzo, advierte Husserl[20]). Pero ambas se dan, sin embargo, con cierta similitud en el proceso noético: "la síntesis de las múltiples percepciones en las cuales se ofrece siempre el mismo objeto tiene por correlato la síntesis paralela de las múltiples imaginaciones en las cuales se ofrece en *imagen* este mismo objeto".[21] El noema, por tanto, no es sólo la imagen, si bien es posible, a efectos de los estudios literarios, aceptar la dimensión del noema como una espacio de cabida para la imaginación poética.[22]

Quizá sea Sartre, muy influido por la propuesta fenomenológica del pensador alemán, quien más se cuide con mayor detalle de diferenciar la imagen de la percepción, en una relación que opone de manera excluyente.[23] Como consecuencia de ello, "la imagen es un acto que trata de alcanzar en su corporeidad a un objeto ausente o inexistente, a través de un contenido físico o psíquico que no se da propiamente, sino a título de 'representante analógico' del objeto considerado",[24] mientras que la percepción considera al objeto como dado y presente. En el análisis sartreano, muy próximo a la filosofía de Husserl y con una terminología similar, la imagen admite niveles de realidad perfectamente diferenciados y que no impiden el funcionamiento de dicha imagen: "el objeto

[17] Husserl (1967b, 152).
[18] Husserl (1967a, 308).
[19] Husserl (1967b, 375 y ss).
[20] Husserl (1967b, 377).
[21] Husserl (1967b, 380).
[22] Levin (1988).
[23] Sartre (1964, 158-160).
[24] Sartre (1964, 34).

intencional de la conciencia imaginante tiene en particular que no está ahí y que se ha propuesto como tal, o también que no existe y que se ha propuesto como inexistente, o que no se ha propuesto en absoluto."[25]

La aportación de la obra sartreana a otros estudios fenomenológicos pasa por incidir en la condición de irrealidad de la imagen, incluso cuando estos objetos son posibles en el mundo o dados pero ausentes en el horizonte de percepción: "por lo demás, el objeto en imagen es un irreal. Sin duda que está presente, pero al mismo tiempo está fuera de alcance. No puedo tocarlo, cambiarlo de lugar; o más bien, puedo hacerlo, pero a condición de hacerlo de manera irreal".[26]

Por esta condición de irrealidad, la imagen se propone como la creación *in absentia* del objeto, lo que permite configurar nuevos esquemas o una "atmósfera de mundo"[27] a través del conjunto de experiencias imaginarias. La conciencia, por medio de la imagen y la imaginación, se proyecta hacia el exterior aun a pesar de que el objeto no exista. Lo cual lleva a Sartre a postular un objeto de la imagen muy peculiar, ya que si la imagen tiene tal valor creador, toda la recreación imaginaria del mundo dado corre el riesgo de mostrarnos una creación continuada del mundo, o en otras palabras, de *irrealizar* un mundo que se da como real.

Este valor creador de la imagen sería destacado más tarde por Roger Caillois[28] y sobre todo por Bachelard en sus estudios sobre la imagen literaria: "no hay realidad antecedente a la imagen literaria, la imagen literaria no viene a vestir una imagen desnuda, no viene a dar palabra a una imagen muda".[29] Es posible estudiar la imagen no sólo como un fenómeno de recepción de mundo, sino como creación y configuración de experiencias de mundo, o incluso como nuevos mundos articulados bajo los designios de la palabra poética. Por supuesto, para articular un mundo o un espacio para la expansión ontológica del ser, es preciso cierto grado de ordenación en el conjunto de imágenes que la conciencia noemática puede proyectar. Es aquí donde cabría hablar del concepto de *imaginario*.

[25] Sartre (1964, 25).
[26] Sartre (1964, 164).
[27] Sartre (1964, 218).
[28] Caillois (1989).
[29] Bachelard (2003, 306-307).

En la noción habitual de imaginario, "las imágenes forman conjuntos vivientes que se estructuran, transforman, interactúan", luego es gracias a esto por lo que "podemos habitar un mundo y dar sentido a nuestra vida".[30] Esta estructura de imágenes implica, por un lado, que las imágenes —previas a la formulación lingüística, al significado que se desprende del sistema de relaciones estructurales de la lengua— pueden articularse como producciones significativas por el contraste entre unas y otras, aunque dicho contraste sea, necesariamente, opuesto al formulado por el signo. La imagen no es excluyente: se alía con otras para formar una *constelación de imágenes* que crean el sentido por su propia relación. Como estructura, como sistema, permite nudos de propiedades, hasta el punto de poder postular *arquetipos*, como en el pensamiento de Jung,[31] esto es "imágenes universales acuñadas desde hace mucho tiempo",[32] que permiten ofrecer en un universo imaginario producciones simbólicas que se articulen para explicar los fenómenos objetivos a través de un *inconsciente colectivo.*[33] Los arquetipos suponen fenómenos de la psique humana, a nivel de infraestructura en el inconsciente, que remiten a imágenes universales como la Madre o el Héroe, la Cruz o el Mandala, el Monstruo o el Ángel. Proponen imágenes primarias que pueden remitir a entidades corpóreas, objetuales, animales o sagradas, y que a partir de las aportaciones de Corbin son entendidas como un descenso de la supraconsciencia a un nivel inferior de la psique (y por lo tanto, no como imágenes primarias), en la cual quedan almacenadas para operar como producciones que abren el horizonte imaginal, entendido tal horizonte como espacio de intersección entre el imaginario arcaico e informe y el mundo simbólico del sentido.[34] El arquetipo, por tanto, en un nivel intermedio, al menos en la formación filogenética de la conciencia humana, entre lo imaginario y lo simbólico, implica el esfuerzo primario más notorio de dotar de utilidad a las imágenes percibidas, en un estrato epistémico inferior al uso de los *símbolos*.

[30] Wunenburger (2005, 13).
[31] El término *arquetipo* no es una invención de Jung, aunque encuentra en sus estudios la suficiente validez para la ciencia moderna. El origen se remonta a Platón, para quien los arquetipos son ejemplares eternos y perfectos, pasa por San Agustín (*cfr*. Jung, 2004) y Locke, quien reduce al arquetipo a aquellas ideas que no tienen existencia real. Es posible cuestionar que los arquetipos tengan algún estatus como signos; antes deberían considerarse como imágenes que dentro del imaginario estructuran la realidad vital, la manifiestan con mayor uniformidad que otras imágenes, pero no la significan.
[32] Jung (2004, 10).
[33] Jung (1968).
[34] Lizarazo Arias (2004, 177).

De hecho, por mucho sentido que pueda leerse en la raíz antropológica de la imagen, no es más que un sentido que no busca a las cosas, no pretende designar el mundo, sino *hacerlo habitable*, comprensible; si algo debe señalarse es la "función topológica de toda imagen: su elaboración del espacio".[35] El mundo se *representa* sólo en la medida en que se hace *presente*, en tanto que se articula como noema o contenido de conciencia que despliega una topología específica. Es ésta la delgada línea que separa al símbolo de la imagen: los símbolos constituyen objetos que permiten una lectura, una adscripción de sentidos a través de la propia realidad física que ofrecen, de su materialidad como significante. La imagen en sí misma carece de un sentido que la obligue a salir fuera de sí, que entronque la imagen con la alteridad, el *otro* designado: "el objeto de la imagen nunca es nada más que la conciencia que de ella se tenga".[36] El verdadero problema estriba en que la imagen puede *simbolizarse*; si la imagen es objeto, o al menos tiene para nosotros el valor de entidad (llámese imagen o noema), como tal objeto puede instalarse en un proceso de simbolización. Porque, ¿qué es símbolo: la cruz, o la imagen de la cruz?, ¿el árbol o la representación mental del árbol? Si los símbolos se articulan como lenguaje es gracias a que utilizan un preciado soporte, las imágenes. No habría un lenguaje de los símbolos si necesitáramos, a cada paso, presentar una piedra, un río o una cruz del mundo real para así poder participar de los sentidos simbólicos de la *piedra* o del *río* o de la *cruz*. Nombrarlos no sería suficiente, porque por la palabra *cruz* se llega a su significado, y sólo en cuanto que la palabra se hace representación mental, imagen, es la palabra *cruz* acceso al símbolo *cruz*. El universo de las imágenes es el universo de los símbolos.[37] Basta con que las imágenes sirvan de soporte, de objetos sobre los que proyectar el símbolo. El valor del imaginario consiste en estructurar los símbolos en un sistema que permita su utilización mental: imágenes y palabras no necesitan de un soporte externo para permanecer como estructura. En cambio las cosas, tal y como están dadas, no permiten una manipulación real que las organice a nuestro an-

[35] Lizarazo Arias (2004, 188).
[36] Sartre (1964, 20).
[37] Debicki (1973, 129-130), distingue algunas diferencias fundamentales entre el símbolo y la imagen que no hemos tenido en consideración para nuestro trabajo. Por un lado la imagen, por su vinculación a lo sensorial, condiciona una visión concreta del objeto, asequible, a la vez que destaca ciertos matices con respecto a otros, frente al símbolo, capaz de representar algo diferente a sí mismo y que ofrece temas amplios, realidades más abstractas y por tanto conceptuales. La imagen, como propone el poeta Luis Cernuda (1957: 170-171) debe representar objetos visibles y no abstracciones.

tojo; sólo pueden formar estructura de manera *mental*, ya sea por un acceso a la estructura simbólica de las imágenes o a la estructura arbitraria de los signos lingüísticos. Porque no es posible llegar al total del mundo, pero sí tener acceso al total de la conciencia noemática, "puede decirse que el otro mundo existe en este mundo; existe en cada instante en relación a cada ser".[38] El mismo Husserl ya proponía un acceso a la totalidad: "es *posible* (…) una percepción que perciba en *una* intuición el mundo entero, la inmensa, infinita muchedumbre de cuerpos".[39] Gracias a las intuiciones de Corbin puede hallarse la propuesta de un imaginario como acceso a la *teofanía*, al Creador total (o a la totalidad de lo creado): "la Imaginación creadora es Imaginación teofánica, y el Creador está unido a la criatura que imagina, porque cada Imaginación creadora es una teofanía, una recurrencia de la Creación"[40]. El imaginario es el todo noemático, que propone el acceso a la totalidad en su formulación simbólica. Es por ello por lo que se utiliza la *imagen* del árbol para explicar el imaginario, pero no desde la propuesta de un árbol externo (lo real) que contiene uno interno (lo imaginario) el cual lo reproduce parcialmente:

> La experiencia simbólica, tanto la del hombre primitivo como la nuestra, no consiste en que un objeto-árbol exterior quede como fotografiado en la imagen-árbol interna. La personalidad que se vuelve de un modo unitario hacia la parte desconocida de esa realidad unitaria que denominamos «árbol» la experimenta en primer lugar simbólicamente. Es decir, la experiencia del símbolo con su acento emotivo y su contenido de significación y sentido es algo primario y sintético, y el propio símbolo es la imagen unitaria de una parte del mundo unitario. Las imágenes perceptivas, tanto internas como externas, son por el contrario algo secundario y derivado. En este sentido se puede comprender que la ciencia, que pertenece a nuestra conciencia aislante y aislada, descubra siempre en nuestras imágenes perceptivas restos de símbolos e intente introducirnos en un mundo desimbolizado y sólo pensable.[41]

La experiencia de lo real es simbólica, y estos símbolos sólo hallan coherencia como lenguaje por la propia organización sistemática de las imágenes. Este sistema de imágenes fue muy pronto puesto al descubierto como una suerte de

[38] Corbin (1993, 240).
[39] Husserl (1967a, 214).
[40] Corbin (1993, 249).
[41] Neumann (1997, 39).

lenguaje por Freud en su *Interpretación de los sueños*, en 1900. Pero la gran aportación de Freud al estudio del imaginario se vio oscurecida por su propia inclinación médica: para el padre del psicoanálisis, el inconsciente se organiza por imágenes[42] y es por una inestabilidad entre las *pulsiones* (inclinaciones del sujeto hacia el objeto) que surgen las imágenes o símbolos como muestras de un proceso patológico que se da a nivel inconsciente. Los sueños se hilvanan en el lenguaje de la psique para dar rienda suelta a manifestaciones patológicas. Pero hoy es difícil aceptar sin reservas esta opinión. El sueño, como cualquier otra estructura dispuesta a formar un lenguaje, ofrece un amplio repertorio de demandas, desde la queja patológica hasta muestras de bienestar, de duda, la simple rememoración de los procesos diarios, etc. Los símbolos de los sueños se conciben como una búsqueda homeostática en la teoría freudiana, mientras que en Jung se proponen como una exaltación de las raíces profundas del ser: "si para Freud el símbolo revelaba lo no-vivido —ya que reprimido—, para Jung el símbolo revela lo todavía-no-vivido en cuanto implícito en lo ya-vivido".[43]

CONCLUSIONES

El estatuto fenomenológico de la imagen ha pasado quizá por demasiadas manos: desde Nietzsche o Husserl con sus estudios sobre la función veritativa de las imágenes hasta Jung y Freud y su radiografía mística y patológica que hace entroncar la imagen y el símbolo, pasando por estudios poetológicos (Bachelard) o de orden perceptivo (Sastre, Piaget). La nómina que aquí hemos dejado apuntada es forzosamente insuficiente. Sin embargo, sí es preciso identificar el potencial que prácticamente todos los autores ven en las imágenes, a menudo en contraste con los signos del lenguaje: las imágenes transmiten otro tipo de verdad o conocimiento, una suerte de razón poética, habría dicho Bachelard, o de unión sensoria, mística, con las cosas, que pone sobre el tapete la necesidad de una revisión constante del fenómeno imaginario, núcleo, en gran medida, de grandes proyectos filosóficos como es el del propio Nietzsche, cuyas

[42] Lacan desarrolla con mayor énfasis la relación entre el inconsciente y el lenguaje: "es toda la estructura del lenguaje lo que la experiencia psicoanalítica descubre en el inconsciente" (1972, 180), puesto que el lenguaje, como posibilidad estructural, se halla de forma previa al llenado de una lengua concreta: "el lenguaje con su estructura preexiste a la entrada que hace en él cada sujeto en un momento de su desarrollo mental" (Ibíd., 181).
[43] Trevi (1996, 7).

bases se fundamentan en argumentaciones tropológicas, como ya vimos, o de Husserl, quien mediante la elaboración del concepto de noema da a la imagen un estatus filosófico poderosamente influyente en otros pensadores del siglo pasado. Asimismo, la distinción entre el símbolo y la imagen, que hemos dejado aquí clarificada, nos pone sobre la pista de su importancia en determinados ámbitos, como podría ser la poesía y su análisis fenomenológico (Bachelard) o cuestiones de índole patológica en relación al inconsciente (Freud, Jung). Con todo, la imagen exige una revisión de sus fundamentos, una nueva mirada que reflexiones sobre sus límites, su relación con los signos, el sentido y la verdad.

BIBLIOGRAFÍA CITADA:

BACHELARD, Gaston. *Poética del espacio*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

— *El agua y los sueños*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

BRENTANO, Franz. *Psicología*. Madrid, Revista de Occidente, 1935.

CAILLOIS, Roger. *Acercamientos a lo imaginario*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.

CERNUDA, Luis. *Estudios sobre poesía española contemporánea*. Madrid: Guadarrama, 1957.

CORBIN, Henry. *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn'Arabî*. Barcelona: Destino, 1993.

De MAN, Paul. *Alegorías de la lectura*. Barcelona: Lumen, 1990.

DEBICKI, Andrew P. *La poesía de Jorge Guillén*. Madrid: Gredos, 1973.

DERRIDA, Jacques. *Espolones: los estilos de Nietzsche*. Valencia: Pre-Textos, 1981.

— *Márgenes de la Filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989.

FREUD, Sigmund. *Obras completas. Vol. 4-5. La interpretación de los sueños*. Buenos Aires: Amorrortu, 1994.

HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas. Volumen I*. Madrid: Revista de Occidente, 1967a.

— *Investigaciones lógicas. Volumen II*. Madrid: Revista de Occidente, 1967b.

— *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1985.

JUNG, Carl Gustav. *Realidad del alma: aplicación y progreso de la nueva psicología*. Buenos Aires: Losada, 1968.

— "Sobre los arquetipos y el inconsciente colectivo", en Jung, Carl Gustav, et al., *Círculo Eranos. Vol. 3, Hombre y sentido*. Barcelona: Anthropos, 2004, págs. 9-45.

LACAN, Jacques. *Escritos. Vol. I.* México: Siglo XXI, 1972.

LEVIN, Samuel R. *Metaphorical world: conceptions of a romantic nature*. New Haven: Yale University Press, 1988.

LIZARAZU Arias, Diego. *Iconos, figuraciones, sueños. La hermenéutica de las imágenes*. México: Siglo XXI, 2004.

LOCKE, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1985.

NEUMANN, Erich. "El hombre creador y la transformación" en Neumann, Erich, et al., *Círculo Eranos. Vol. 2, Los dioses ocultos*. Barcelona: Anthropos, 1997, págs. 19-66.

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1962.

— *Escritos sobre retórica*. Madrid: Trotta, 2000.

PIAGET, Jean. *El nacimiento de la inteligencia del niño*. Madrid: Aguilar, 1969.

— *L'épistémologie génétique***.** París: Presses Universitaires de France, 1970.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Madrid: Akal, 1980.

SASTRE, Jean Paul. *Lo imaginario*. Buenos Aires: Losada, 1964.

TREVI, Mario. *Metáforas del símbolo*. Barcelona: Anthropos, 1996.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. *La vida de las imágenes*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General San Martín, 2005.

Investigaciones Fenomenológicas, n. 13, 2016, 65-87.
e-ISSN: 1885-1088

CONTRIBUCIONES DE LA FENOMENOLOGÍA DE EDITH STEIN AL PROBLEMA MENTE-CUERPO: APUNTES PARA LA PSICOLOGÍA

CONTRIBUTIONS OF EDITH STEIN'S PHENOMENOLOGY TO THE MIND-BODY PROBLEM: NOTES FOR PSYCHOLOGY

Tommy Akira Goto
Universidade Federal de Uberlândia
Uberlândia (Minas Gerais, Brasil)
Mak Alisson Borges de Moraes
Universidade Federal do Triangulo Mineiro
Uberaba (Minas Gerais, Brasil)
prof-tommy@hotmail.com
makalisson@hotmail.com

Resumen: La psicología es una rama científica relativamente nueva y a la que todavía le faltan bases metodológicas consistentes para fundamentar sus investigaciones. Dada su inmadurez, tal ciencia tiene dificultades para delimitar su estatuto ontológico, lo que genera diversos equívocos epistemológicos y metodológicos. Así, se impone una cuestión fundamental para la aclaración del objeto de la psicología: el problema mente-cuerpo. En ese sentido, el objetivo de este artículo, basado en la fenomenología de Edith Stein, es analizar algunos trabajos de la filósofa, a saber: "Causalidad Psíquica" e "Introducción a la Filosofía". De esa manera, a través de las investigaciones de Stein acerca de la psique (que puede situarse en la cercanía de lo que se entiende por mente en el ámbito de las ciencias de la mente) y del cuerpo, se concluye que es posible concebir la cuestión psique/mente-cuerpo como una unidad-dual que se instancia en el *Leib*.

Palabras clave: Problema mente-cuerpo, fenomenología, Edith Stein

Abstract: Psychology is a relatively new scientific branch that still lacks consistent methodological foundations to support their investigations. Given their immaturity, that science still faces difficulties to delimit its ontological status, which raises various epistemological and methodological misconceptions. Thus, there is a fundamental question for an elucidation of the object of Psychology: the mind-body problem. The proposal of this article, in this sense, is to discuss the mind-body problem in the light of the Phenomenology of Edith Stein, seeking from there lay the fundation of Psychology. For this, some works of the philosopher was analysed, namely: "Psychic Causality" and "Introduction to Philosophy". In this way, through the investigations of Stein about the psyche (which can be approximated to what is meant by mind in the context of the Sciences of the mind) and body, concluded that it is possible to conceive the psyche/mind-body issue while a dual-unit that instantiates in the Leib.

Keywords: Mind-body problem, phenomenology, Edith Stein

Fecha de recepción: 15-IV-2016 *Fecha de aceptación: 17-XII-2016*

INTRODUCCIÓN

Cuando se ponen de manifiesto las fragilidades epistemológicas y ontológicas de la psicología científica expuestas por Edmund Husserl (1859-1938), se constata que la fenomenología se caracteriza como la base metodológica que provee un fundamento seguro para esa ciencia. La metodología fenomenológica pone las bases para un esclarecimiento riguroso del objeto de estudio de la psicología, diseñando, de esa manera, su estatuto ontológico. Husserl propuso una refundación de la psicología por medio de su proyecto de una psicología fenomenológica, posibilitando la constitución de una especialidad auténticamente científica.

Al proponerse como el fundamento metodológico de la psicología, la fenomenología se dispone a su vez a afrontar el problema mente-cuerpo. En el actual contexto de las ciencias cognitivas, la fenomenología ha sido requerida para contribuir a pensar sobre esa cuestión, cuya dificultad ha propiciado la evolución hacia el proyecto de naturalización de la fenomenología, que presenta equívocos que acaban poniendo ese programa en jaque, como lo han destacado Bello (2012, p. 14), Depraz (1999, p. 471), Goto (2015, p. 140), Simanke (2012, p. 328), Sidoncha (2008, 371) y Zahavi (2010, p. 04). Es por ello necesario cuestionarse la posibilidad de una reflexión desde la fenomenología acerca del problema mente-cuerpo que no desemboque en una naturalización del proyecto fenomenológico que lo aborda.

La fenomenología de Edith Stein (1891-1942) puede ser incluida en el ámbito de las discusiones del problema mente-cuerpo. En este trabajo intentaremos abordar esa problemática a partir de las reflexiones de Stein sobre la psicología y sus investigaciones sobre la persona humana. Desencantada con la psicología científica naturalista de su época, a la que llamó "psicología sin alma", Stein comprobó que a esa ciencia le faltaban bases adecuadas para llegar a sus conocimientos, por lo que se interesó en la fundamentación de la psicología, cuestión que era una de sus grandes preocupaciones, para la que utilizó la fenomenología de su maestro.

Es necesario aclarar, en primer lugar, que, aunque Stein no ha tratado de modo directo en sus escritos la cuestión mente-cuerpo, no por ello se ha de concluir que las ideas esbozadas por su fenomenología no puedan auxiliar a pensar ese dilema; al contrario, no solo es posible, sino necesario contribuir con

el rico pensamiento de Stein a esas discusiones actuales. Teniéndolo en cuenta, y antes de empezar la discusión, son indispensables algunas clarificaciones de los términos que aparecen en su análisis. Se señala que la filósofa no empleó el término mente (*mind*) en el sentido en que ha sido aplicado en las discusiones actuales acerca del problema mente-cuerpo en el ámbito de la Filosofía de la Mente y de las ciencias cognitivas. Al referirse a la mente, utilizó la palabra latina *Mens/Spiritus*, la cual nombra, siguiendo la tradición aristotélico-tomista, la parte superior del alma (Stein, 2002a, p. 120).

En virtud de ello, para resaltar las posibles contribuciones de la fenomenología de Stein al problema mente-cuerpo, se realizará aquí un acercamiento terminológico entre los términos *mente*, tal y como es comprendido en el área de las ciencias de la mente, y *psique*, que, en el pensamiento de la filósofa, alude a la dimensión del ser humano relativa a los fenómenos psicológicos. Se entiende que los dos términos indican el objeto de estudio de la psicología. Así, aunque existan diferencias entre la investigación fenomenológica y las investigaciones en el ámbito de las ciencias de la mente, se subraya que ambas quieren esclarecer el objeto psicológico (Mangarano, 2012, p. 329).

Además, es indispensable destacar también una cuestión lingüística que justifica ese acercamiento. En la lengua alemana no se encuentra un vocablo correspondiente directo para el término 'mente'. Al referirse al objeto de la psicología, los pensadores alemanes suelen utilizar la palabra *Seele* (alma) o *Psyche* (psíque). Por consiguiente, además de las diferencias epistemológicas, la fenomenología y las ciencias de la mente asimismo presentan disparidades lingüísticas, las cuales, empero, no impiden una interlocución entre ellas. Teniendo en cuenta esa circunstancia, es legítimo hacer una aproximación de léxico entre los vocablos mente y *psique* (Araujo, 2007, p. 95). Se puede suponer, entonces, que el dilema mente-cuerpo en el ámbito de la fenomenología de Stein puede manifestarse como un problema *psique*-cuerpo.

Por consiguiente, para comprender la cuestión *psique*/mente-cuerpo basándonos en el pensamiento de Stein, recurriremos a la antropología fenomenológica trazada por la filósofa, exponiendo sus investigaciones acerca de la psique, del cuerpo y de cómo se puede engendrar el vínculo entre esas dos estructuras. Con el fin de mantener la discusión, serán analizadas aquellas obras en que la fenomenóloga inspira una investigación fecunda sobre el ser humano a través del método fenomenológico, contribuyendo de manera significativa a

una fundamentación de la psicología: "Causalidad psíquica" (*Psychische Kausalität),* presente en su obra *Contribuciones a una fundamentación filosófica de la Psicología y las Ciencias del espíritu* (*Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften,* 1922); *Introducción a la filosofia* (*Einführung in die Philosophie*, 1920) y *La estrutura de la persona humana* (*Der Aufbau der menschlichen person*, 1932).

1. LA DIMENSIÓN PSÍQUICA

Al comienzo de su vida académica, Stein se interesó por la psicología, asistiendo a las clases del psicólogo William Stern (1871-1938). Sin embargo, inmediatamente vio las limitaciones de esa ciencia, que, a causa de su impostación naturalista, no lograba investigar adecuadamente la esencia de la psique, necesitando todavía de bases seguras para obtener sus conocimientos. Tras sus estudios de Psicología en Breslau, la filósofa concluyó que: "Todos mis estudios de psicología me habían llevado al convencimiento de que esta ciencia estaba todavía en pañales; que le faltaba el necesario fundamento de ideas básicas claras, y que esta misma ciencia era incapaz de elaborar esos presupuestos" (Stein, 2002b. p. 331).

Debido a su impronta naturalista, la psicología excluyó las cuestiones concernientes al mundo anímico, reduciendo lo psíquico a algo solamente material y entendiéndolo como un simple conjunto de sensaciones sin ningún sentido para la vida humana. De acuerdo con Stein (2007, p. 1130), la psicología se apartó del flujo de la vida anímica, renunciando a su sentido originario de investigar el "mundo interior", lo que la condujo a una crisis que la mostraba desprovista de apoyos seguros.

En consecuencia, para reconocerse como una verdadera ciencia, la psicología necesitaba primeramente clarificar qué es su objeto de estudio, es decir, lo psíquico. Se puede percibir que a lo largo de la historia de la psicología moderna la cuestión de la elucidación de su objeto no ha sido tratada de forma sistemática y rigurosa, lo que llevó a diversos equívocos acerca de la cuestión. Y en consecuencia, surgieron distintas *psicologías*, lo que dio lugar a una variedad desordenada de concepciones sobre lo psíquico. Era relevante volver a iniciar una investigación auténtica acerca de la dimensión psíquica, buscando una

aclaración adecuada del objeto de estudio de la psicología, lo que sobrepasaba los equívocos metodológico-epistemológicos de esa ciencia.

Es suma, había que constatar que el método fenomenológico se erigía en una herramienta apropiada para esa investigación de lo psíquico. De ahí que, siguiendo los análisis de Husserl en cuanto a la psicología, Stein delinease una psicología fenomenológica con el objeto de clarificar qué es lo psíquico o, de manera más precisa, cómo el individuo psíquico se presenta. De ese modo, se estaría en condiciones de establecer una psicología auténticamente científica y de subrayar su lugar en relación con las demás ciencias (naturales y del espíritu).

1.1. Psique y Conciencia

La investigación de Stein (2005a, p. 217) respecto a la psique empezó desde un análisis de la llamada causalidad psíquica. Ese tema remite a la antigua disputa entre determinismo e indeterminismo, o en otros términos, entre necesidad y libertad. ¿Sería la voluntad dependiente de una legalidad causal? ¿O se tiene una ilimitada libertad de la voluntad, de manera que no sea posible concebir ninguna especie de necesidad? La filósofa afronta esas cuestiones, buscando analizar cómo la psique ingresa en el ámbito de la legalidad causal.

Edith Stein pretendió investigar si lo psíquico presenta su vínculo propio ineludible de manera análoga al vínculo causal en el ámbito de la naturaleza física. Entregándose a la investigación de esta problemática, afrontaba el problema de la relación o enlace entre lo psíquico y lo físico. En lo que respecta a esa cuestión, históricamente aparecen las soluciones clásicas del paralelismo psicofísico y la teoría de la interacción; pero ambas posiciones, tanto el paralelismo como la mirada interaccionista, presentan un carácter dual.

En su investigación acerca, por un lado, de la relación entre lo psíquico y lo físico y, por otro, del vínculo causal en el ámbito psicológico, Stein comprobó la falta de claridad respecto a lo qué es lo psíquico. Aunque los manuales de psicología hayan tratado esa cuestión, lo han hecho de forma superficial, cayendo en un equívoco fundamental: la confusión entre conciencia y psique. Según la fenomenóloga, lo psíquico se refiere al "Yo – real" (empírico), o sea, el yo constituido por estados y cualidades reales, mientras que la psique debe ser entendida como una realidad trascendente.

En este punto Stein estaría de acuerdo con la idea propuesta por Husserl (2005, p. 159) en el segundo tomo de *Ideas*, a saber, que lo psíquico se constituye como una realidad anímica, de manera que se tienen dos especies de experiencia real: de un lado, la de las cosas materiales en cuanto realidades materiales y, de otro, la experiencia anímica como experiencia de una realidad anímica. Así, Stein señala que lo psíquico (realidad anímica) es el "Yo – real" o psicológico, es decir, el individuo real dotado de una posición empírica en el mundo, conforme lo que escribió la filósofa: "Como un *óv* [ente] del mundo real, la psique se inserta, lo mismo que la cosa material, en las categorías supremas de la realidad" (Stein, 2005a, p. 799).

En cambio, de modo distinto a lo psíquico, se encuentra la conciencia como el dominio de las vivencias puras, libres de cualquier impostación empírica. Lo que se sabe de la conciencia pura viene del *residuo* fenomenológico producto de la reducción trascendental. Al buscar un soporte seguro para el conocimiento, Husserl, aplicando el método fenomenológico, redujo el "Yo-empírico" (psicológico), accediendo de esa manera a la esfera pura de lo trascendental. La conciencia trascendental no presenta cualidades empíricas, sino trascendentales, y revela al "Yo-Puro" (*Reines Ich*), punto de irradiación de las experiencias puras (Stein, 2005a, p. 220).

En definitiva, mientras la psique se refiere al "Yo-empírico", es decir, al individuo poseedor de cualidades reales (realidad anímica), la conciencia se refiere al "Yo-puro", a la esfera trascendental que produce las vivencias puras. A pesar de ser diferenciables, la *psique* y la conciencia tienen un vínculo. La conciencia, a causa de su carácter constitutivo, constituye la realidad anímica. Utilizando la metáfora de Bello (2015, p. 28), la conciencia puede equipararse con un vidrio: por medio de ese vidrio se aprehende todo lo que está fuera de él y, de esa forma, la *psique*, en cuanto realidad anímica, está fuera del vidrio/conciencia, se capta y constituye por medio de él.

En la diferencia establecida por Husserl y Stein entre psique y conciencia está el origen de otra importante distinción: la disparidad entre psicología y fenomenología. De acuerdo con lo que mostró la filósofa, los manuales de Psicología confunden el concepto de lo psíquico con el de conciencia, lo que causa graves errores metodológicos en el ámbito de la investigación psicológica. De ahí que, al establecer las diferencias entre *psique* y conciencia, sea posible aclarar de manera precisa las áreas de investigación de la psicología y de la

fenomenología (Stein, 2005a. p. 221). Pese al hecho de que Husserl, en la primera edición de las *Investigaciones Lógicas*, haya identificado la fenomenología con una psicología descriptiva, posteriormente, en la segunda edición de 1913, en las *Ideas* y en el artículo "La filosofía como ciencia estricta", promovió una separación entre las investigaciones fenomenológica y psicológica.

Ciñéndonos a sus propuestas, la psicología tiene como objeto de estudio lo psíquico; su tarea consiste en investigar la dimensión psíquica y las leyes que la rigen. Por otro parte, la fenomenología trascendental se responsabiliza del estudio de la conciencia, puesto que pretende hacer una aclaración de la legalidad del proceso de constitución en el ámbito de la conciencia pura (Husserl, 1965, p.4; 2006, p.116). A partir de esas especificaciones, Stein comentó que:

> La diferencia entre fenomenología y psicología, exigida por Husserl en las *Ideen* y anteriormente en el artículo *Philosophie als strenge Wissenschaft*, publicado en la revista "Logos", se fundamenta en la separación requerida entre la conciencia y lo psíquico. La psicología, en el sentido de este deslinde y a la vez en el sentido que le dan los psicólogos que la practican con ingenuidad, sin consideraciones epistemológicas sobre el método adoptado, es una ciencia "natural" o "dogmática", una investigación teórica de determinados objetos que hallamos en "el mundo", en nuestro mundo, en el que vivimos y cuya existencia es el primer dogma y el presupuesto más evidente no indagado de todas nuestras reflexiones. En este mundo, además de cosas naturales y organismos vivos, encontramos seres humanos y animales, que, aparte de lo que tienen en común con las cosas y con los simples seres vivos, muestran también ciertas características que los distinguen singularmente. A la totalidad de esas características la denominamos lo psíquico, y su investigación es tarea de la psicología. (Stein, 2005a, p. 221).

Una vez establecida esa distinción entre conciencia y psique, resulta ya posible ahora investigar la dimensión psíquica por sí misma, sin incurrir en confusiones conceptuales. No obstante, como se evidenció anteriormente, la psique es una realidad anímica trascendente constituida por lo que es captado por la conciencia. Dicho de otro modo, solamente es posible conocer la psique por medio de la actividad de la conciencia. La investigación fenomenológica, al tomar la conciencia constituyente como fundamento, posee las vivencias como punto de partida.

De esa manera, la investigación de Stein con respecto a lo psíquico se inicia en la última conciencia constituyente, a saber, en la corriente de conciencia originaria o corriente de experiencias. Ese análisis presenta una gran vinculación con las lecciones husserlianas acerca del tiempo, con las que la filósofa estuvo en contacto directo. De acuerdo con lo que destacó Stein, la corriente originaria de la conciencia se establece como un puro devenir, un flujo continuo en el cual no hay una sucesión de fases de manera que la precedente cause la subsiguiente. Por lo tanto, se concluye que la corriente originaria de la conciencia no presenta un nexo causal entre las fases, ya que ocurren en un flujo en que en el momento actual se encuentra tanto lo que ya transcurrió, como lo que está porvenir.

1.2. El mecanismo psíquico

Al comprobar que en el dominio de la corriente originaria de la conciencia no hay vínculo causal, Stein quiso verificar si podría haber una causalidad en el ámbito de las vivencias psíquicas. En sus reflexiones, la filósofa constató que existe una conexión entre las experiencias, puesto que los cambios en la esfera de los sentimientos vitales acarrean cambios en los transcursos de aquellas.

Parece razonable, pues, que cupiese preguntar si esas alteraciones de lo vivido responden a una relación causal. ¿Posee la esfera psíquica una causalidad? En caso de que la contestación sea positiva, ¿cómo se establece? ¿Es idéntica a la causalidad física o presentaría matices propios? Para contestar a esas preguntas, Stein profundizó en su investigación de la psique, con el objeto de desvelar su mecanismo. En su opinión, se pueden comprender esas modificaciones en el ámbito de lo vivido como una causalidad en la esfera de las vivencias. De manera análoga a los nexos causales en el mundo físico, hay en el ámbito de la psique una causalidad psíquica. En el campo de la realidad física, se explican los vínculos causales de manera que un acontecimiento causal está compuesto por un suceso causante y un suceso causado, de modo que se produzca un sobrevenir que promueva el pasaje del primero al segundo. Es en ese sentido como al liberar un objeto a una determinada altura (sobrevenir causante), él será atraído en dirección al suelo (sobrevenir causado) debido a la fuerza de la gravedad (causa).

A semejanza de lo que sucede en el mundo físico, en el dominio psíquico también hay relaciones causales. Por consiguiente, como subrayó Stein (2005a, p. 246), un impulso puede generar una serie de cambios en el trascurso de las

experiencias, lo que determina no solo la calidad, sino también la intensidad del efecto resultante. Sin embargo, la filósofa señala que, aunque haya analogía con el mundo físico, la causalidad psíquica posee aspectos propios que la diferencian de la causalidad natural. Esa cuestión es importante para la comprensión de la esencia de lo psíquico, ya que evidencia que la *psique*, aunque forme parte de la realidad como también lo hace el mundo material, se distingue de él al presentar un carácter *eidético* propio.

Acabamos de exponer uno de los argumentos que hizo a Stein (2005a, p. 220) oponerse a la Psicología de su época que, al adoptar una concepción naturalista de la dimensión psíquica, buscaba conocer los fenómenos psíquicos por su medición. Desde esa perspectiva, la psicofísica (psicología experimental), por ejemplo, investigaba el vínculo entre estímulos físicos y experiencia sensorial, utilizando la metodología de las ciencias naturales, tratando de alcanzar la exactitud mediante la medida. Ese tratamiento manifiesta la falta de claridad respecto al objeto de estudio de la psicología (lo psíquico) y los consecuentes errores metodológicos subsiguientes.

Tras la argumentación expuesta respecto a la primera cuestión sobre la existencia o no de una causalidad en la esfera de lo psíquico, es conveniente aclarar el mecanismo de esa causalidad. Las relaciones causales en el ámbito de la *psique* se presentan como una concatenación de experiencias; y para aprehender cómo sucede, es necesario analizar detalladamente la manera en que ese proceso se estructura.

Para Stein (2005a, p. 240), el vínculo causal entre las vivencias sobreviene desde los cambios en la esfera vital: se señala aquí la existencia de una esfera vital que influye causalmente en las vivencias. Stein apuntó el cansancio y el frescor como dos límites extremos de esa vitalidad, que, desde esos dos climas, presenta diversos grados de variaciones, recorriéndose como un *continuum*.

La esfera vital, fundamento de la dimensión psíquica, exhibe una amplia variedad de grados de vitalidad. Se puede ir desde un estado de fuerte excitación hasta uno de extremo letargo, con lo que tales modificaciones exhiben cambios causales en las vivencias, indicando la existencia de un mecanismo causal en la dimensión psíquica. Así, para comprender rigurosamente la causalidad psíquica, es indispensable lanzarse a una investigación de la esfera vital. ¿Qué es esa esfera y cómo funciona? ¿De qué manera influencia los nexos causales del vivenciar?

En el entorno de la esfera vital se encuentran los estados vitales y los sentimientos vitales que, según Stein (2005a, p. 236), tienen el mismo significado. Los estados vitales hablan del modo actual en que se encuentra la esfera vital y, a su vez, los sentimientos vitales componen la vivencia de esos estados, en otras palabras, son manifestaciones en la conciencia. No obstante, es primordial resaltar la posibilidad de que se den estados vitales que no se expresan en sentimientos vitales. En resumen, que no se expongan a la conciencia y por eso no sean vivenciados; por ejemplo, puede existir un estado de cansancio sin que se sepa de su existencia.

En virtud de ello, se indica que la esfera vital expresa las cualidades de una realidad. Los distintos sentimientos vitales hablan respecto a las condiciones momentáneas de la esfera vital (estados vitales) y manifiestan, de esa manera, una cualidad real fija: la fuerza vital. Así, la realidad psíquica, eso es, la dimensión psíquica, está compuesta por una cualidad real que Stein nombró como *energía vital*. En las palabras de la filósofa:

> En los sentimientos vitales como contenidos inmanentes se manifiestan —de manera parecida a como sucede con los datos extraños al yo— las condiciones de una realidad, sus estados y cualidades. Así como en las sensaciones de colores el color de una cosa se manifiesta como su estado óptico momentáneo, y en el cambio de tales estados se manifiesta la permanente cualidad óptica, así también en el sentimiento vital se manifiesta una condición momentánea de mi yo —su estado vital—, y en el cambio de tales condiciones se manifiesta una cualidad real permanente: la energía vital (Stein, 2005a, p. 237).

En síntesis, la esfera vital (psíquica) exhibe distintos estados y sentimientos vitales, de manera que esas variaciones desvelan la existencia de una fuerza vital. Así, al darse cuenta de que ahora se está agotado y, poco tiempo después, excitado, se confirma como sustrato de esos distintos estados la presencia de la fuerza vital. En el estadio de agotamiento, la fuerza vital se muestra reducida mientras que en el frescor está elevada. De ahí que la aclaración del mecanismo psíquico dependa de un entendimiento de la función de esa fuerza en la esfera psíquica.

Según Stein (2005a, p. 239), los distintos *modus* en que la fuerza vital se presenta apelan al suceso causal en la esfera psíquica. Cuando suceden, los cambios en la esfera vital se definen como las alteraciones de esa fuerza, los distintos estados vitales son consecuencia de un incremento o disminución de la

fuerza vital. La filósofa explica el funcionamiento de la causalidad en el ámbito psíquico:

> El hecho de que se proporcionen o se sustraigan energías a la energía vital es la "causa" del acontecer psíquico. El "efecto" consiste en los cambios de las demás cualidades psíquicas. No existe una dependencia causal directa entre otras cualidades entre sí, sin que exista una mediación de la energía vital. Por ejemplo, la receptividad para los colores no puede quedar intensificada ni reducida por la receptividad para los sonidos. Pero ambas pueden quedar intensificadas conjuntamente por medio de una intensificación, independiente de ambas, de la energía vital (Stein, 2005a, p. 239).

Tras esclarecer cómo ocurre la causalidad en la esfera psíquica, ahora es posible entender cómo sucede el mecanismo psíquico. Sin embargo, es necesario subrayar también el polo opuesto de esa causalidad, que no es otro que el suceso de que los estados psíquicos consumen la fuerza vital, lo que provoca, a su vez, cambios en la esfera vital. Así, si por un lado el vivenciar presenta una dependencia causal de la fuerza vital, por otro lado se señala que los estados psíquicos dependen de un consumo de esa fuerza, ocasionando modificaciones en la dimensión psíquica. Stein afirma que: "Tenemos aquí en realidad una especie de «retroacción», pero que no representa nada nuevo con respecto a otras relaciones causales. (...). Se trata de una bilateralidad que es propia de todo acontecer causal" (Stein, 2005a, p. 240).

En el estado de frescura, hay una aplicación de la fuerza vital, visto que las experiencias se encadenan con vivacidad, de manera que la lectura de un libro, por ejemplo, es capaz de volverse una actividad entusiasta y agradable. No obstante, el propio acto de leer exige un uso de la fuerza vital que posibilita un cambio de la frescura al cansancio. Aunque la lectura sea placentera, al final de la actividad se puede estar con cansancio debido al gasto de la fuerza vital utilizada. De ahí que todo el hecho causal psíquico involucra una transposición de fuerza vital al acto de vivir, al mismo tiempo en que el propio vivir promueve un consumo de ella. Así, la demanda elevada de energía de una determinada cualidad ocasiona una fragilidad de las otras. De esa manera, por ejemplo, si alguien se concentra demasiado en algo, esa actividad exige gran cantidad de fuerza vital, llevando consigo que las otras tareas sean perjudicadas.

En cambio, sí hay una situación en la que la actividad psíquica puede ocurrir "sin esfuerzo", es decir, sin dispendio de fuerza vital. Sobreviene en el mo-

mento en que la receptividad de la esfera psíquica se aplica a determinados contenidos por medio de la ampliación en el ámbito de la vivencia o por la intensificación de esos contenidos en las experiencias. La receptividad se muestra como una cualidad de la *psique*, que presenta, según Stein (2005a, p. 244), el siguiente mecanismo: amplificar el vivir o intensificar los contenidos de las vivencias exige, en un primer momento, una adquisición de fuerza vital, pero, si esa amplificación e intensificación se mantienen fijas, se crea una receptividad en la esfera psíquica de manera que el vivenciar surge sin esfuerzo. En resumen, cuanto mayor sea la receptividad, menor es el consumo de fuerza dependiente (Stein, 2005a, p. 244).

Una situación que ejemplifica ese mecanismo psíquico son los procesos de aprendizaje: al aprender algo nuevo se utiliza gran cantidad de fuerza vital, ya que la receptividad para aquella actividad es mínima. Con la práctica frecuente de lo que se ha aprendido, la receptividad crece, haciendo que la acción sea hecha sin esfuerzo. Cuando se aprende a tocar algún instrumento musical, al principio está claro el gran uso de la fuerza vital, pero, cuando se adquiere la práctica, la actividad ocurre de manera automática y espontánea (Stein, 2005a, p. 244).

En definitiva, cuando una acción se ejecuta sin esfuerzo, la fuerza vital que ha sido desprendida anteriormente, se queda disponible para la elaboración de otra actividad. En caso de que no hubiera ese mecanismo, la actividad psíquica requeriría una gran cantidad de fuerza, causando intenso deterioro de la esfera vital. Se concluye que la dimensión psíquica, en cuanto esfera pasiva, se pone como un mecanismo que se regula automáticamente.

Stein (2005a, p. 245) concluye que "no hay realidad psíquica sin causalidad" y que el mecanismo causal de la esfera vital está en la base de toda la actividad psíquica. De esa manera, la constitución de la *psique* con sus calidades y estados reales acontece por medio de ese proceso causal psíquico. La fenomenóloga constató que no solo hay una causalidad en la dimensión psíquica, cuyo sustrato es la fuerza vital, sino que el propio mecanismo psíquico se fundamenta en ese suceso causal.

2. LA DIMENSIÓN CORPÓREA: CUERPO FÍSICO Y CUERPO VIVIDO

Tras la descripción fenomenológica que Stein hace de la dimensión psíquica es relevante seguir la investigación, teniendo en cuenta la transición de lo psí-

quico a lo psicofísico. En la concpeción de Stein (2005b, p.789), la psique no existe de manera aislada, sino solamente asociada al cuerpo. Por consiguiente, para la filósofa no es posible un entendimiento adecuado de la psique si la psicología no tiene en cuenta su íntimo vínculo con la dimensión corpórea. El "Yo-empírico", dotado de una posición real, solo ingresa al mundo natural por medio del cuerpo, a saber, constituyéndose como un sujeto psicofísico.

Por esta razón, y para un examen riguroso del problema *psique*/mente-cuerpo, es preciso emprender también un análisis fenomenológico del cuerpo, permitiendo así una adecuada aclaración de su asociación con la *psique*. Así pues, una psicología que pretenda asentarse sobre bases sólidas no puede rechazar la dimensión del cuerpo.

Ante todo, se entiende el cuerpo en cuanto cosa material. Para captar ese matiz de la corporeidad, Stein realiza la abstracción de los aspectos vividos del cuerpo. Se hace necesario, pues, para imaginar al hombre en su peculiaridad corporal, señalar el carácter material del cuerpo. Así como los demás objetos de la realidad natural, el cuerpo es una cosa espacial dotada de extensión. Esa faceta simplemente material del cuerpo se hace patente en el cuerpo sin vida, esto es, el cadáver, que no se diferencia de las demás cosas materiales (Stein, 2002a, p. 39; 2005b, p. 788).

En el análisis fenomenológico, la dimensión corpórea tenida en cuenta solamente en su carácter material-físico es lo que Husserl (2005, p.183) denominó *Körper*. En la lengua alemana hay dos palabras distintas para referirse al cuerpo: *Körper* y *Leib.* El *Körper se* refiere a la dimensión material, física de la corporeidad. Por su parte, el *Leib* alude a la materialidad del cuerpo en cuanto algo animado, con vida, de hecho, un cuerpo vivido. Entonces resulta que puede decir que el Leib es un *Körper* animado, pues se manifiesta por medio de la materialidad y, sin embargo, no se reduce a ella, ya que se presenta como algo vivo. Stein prolonga esa distinción de Husserl acentuando ambos matices de la dimensión corpórea.

La constitución material del cuerpo presenta una figura determinada. El *Körper* no está enmarañado y desordenado en sus distintas partes materiales, pues manifiesta una composición bien demarcada, convirtiendo al hombre en un ejemplo de su especie. De ahí que el cuerpo material esté estructurado en partes como miembros, tronco y cabeza, que determinan una figura corporal concerniente a la especie hombre (Stein, 2002a, p.39).

Otro matiz del cuerpo material aclarado por Stein es que, así como las demás cosas materiales, también presenta cualidades sensoriales (color, textura, olor, etc.) que entran en conexión causal con los mismos elementos de la naturaleza. También se concibe que el cuerpo material no es algo fijo, pues puede moverse, teniendo en cuenta que está sujeto a cambios causales. Por esta razón, si el cuerpo forma parte del mundo material, él también participa de la legalidad causal de la naturaleza, como, por ejemplo: cuando el cuerpo sufre la acción de la gravedad del mismo modo que cualquier otro objeto físico (Stein, 2005b, p. 789).

En consecuencia, en su aspecto material, el cuerpo humano no tiene ninguna diferencia respecto de los otros objetos y seres. No obstante, se sabe que el cuerpo no es solo algo material, puesto que presenta una peculiaridad que lo distingue de los demás objetos de la naturaleza. De esa manera, hay que preguntar: ¿en qué consiste esa singularidad que diferencia el cuerpo de los otros objetos materiales? ¿Qué hace que él no sea solo material?

La abstracción hecha para investigar el cuerpo material llega así a un límite en que se debe concebir que el cuerpo es más que una simple materia. De esa manera, el cuerpo material no pertenece a un sujeto que tiene un cuerpo, sino que lo vivencia, dado que se presenta como un cuerpo vivido (*Leib*). De ahí que afirme Stein (2005b, p. 790): "con el vínculo del cuerpo físico vivo para un sujeto o una conciencia individual, se efectúan las peculiaridades que lo caracterizan como cuerpo vivo".

Entonces, el cuerpo vivo es una cosa corpórea material que presenta una íntima conexión con un sujeto consciente, estableciéndose como una materia animada por un sujeto. Husserl (1991, p. 182) nombró esa particularidad en el § 53 de *La crisis* como la "paradoja de la subjetividad humana", dado que el Yo (Ego) es al mismo tiempo sujeto y objeto para el mundo.

Por consiguiente, al investigar el cuerpo vivido, Stein (2005b, p.790) señaló un aspecto fundamental de su estructura: la impresionabilidad, a saber, la capacidad para tener sensaciones. Concerniente a sus cualidades sensoriales, el cuerpo vivo posee la peculiaridad de ser impresionado. Eso significa que la sensibilidad es una cualidad del cuerpo vivo, que se constituye, de esa manera, como un cuerpo sentiente.

Sin embargo, es posible percibir que el cuerpo vivo posee algo más allá de la facultad de la sensibilidad, ya que también está dotado de movimiento. Mien-

tras los demás objetos materiales se mueven a causa de algún factor externo, el cuerpo vivo presenta la cualidad de un movimiento propio, eso es, el impulso para su movilidad ocurre desde adentro (Stein, 2002a, p. 53). Antes bien, se constata que el *Leib* dispone de una configuración interna. Su figura externa se ordena desde dentro, de esa manera se señala una singularidad en el modo de ser de los seres vivos (Stein, 2002a, p. 53).

Aún más, se acentúa que el cuerpo vivo se instituye, de acuerdo con Husserl y Stein, como un órgano de la voluntad. La acción de la voluntad es corporeizada, es decir, solamente puede ser realizada por mediación del cuerpo vivo. Por ejemplo, ante la voluntad de leer un libro, es necesario ir al estante y cogerlo para empezar la lectura. La acción deseada únicamente puede ser llevada a cabo a través de la mediación del cuerpo vivo.

Además de esos aspectos, el cuerpo vivo presenta aún otra singularidad esencial: la capacidad de expresar la vida interior. La vida anímica se caracteriza por seguir la dirección de lo interior al exterior, de modo que ella se explicita por medio del cuerpo vivo. De esa manera, además de posibilitar la expresión de la voluntad, el cuerpo vivo se forma asimismo como un órgano de expresión. La vida se muestra en el cuerpo vivo, imprimiéndole sus peculiaridades. Por eso, es posible aprehender el estado psíquico de una persona por medio de su expresión corporal. Un individuo alegre va a presentarse sonriendo, con el cuerpo afilado y radiante, de manera que empáticamente se capta el estado vital suyo (Stein, 2002a, p. 90; 2005a, p. 240).

Se concluye, así, que el cuerpo vivo, lleno de vitalidad, sensibilidad y movimiento, se presenta como un órgano volitivo y expresivo. Por consiguiente, como apuntó Stein, el *Leib* es fundamento, expresión e instrumento de vida anímica, puesto que esa vida anímica únicamente puede ocurrir corporalmente, es decir, por intermedio de la estructura corporal, comprendida en cuanto cuerpo-vivo.

Tras el abordaje de la cuestión de la psique y del cuerpo en el análisis fenomenológico de Stein, se está ahora en condiciones de acercarse al problema psique/mente-cuerpo, de la misma manera que se ha anunciado en las ciencias cognitivas. ¿Hay una interacción entre el cuerpo y la *psique*? ¿Lo corpóreo y lo psíquico son dos substancias distintas? ¿La psique puede ser reducida al cuerpo? Esas son preguntas que se desprenden de tal problema. Por esa razón, tras los análisis que han sido discutidos anteriormente, se trata de exponer cómo se

establece la cuestión psique/mente-cuerpo a la luz de las reflexiones fenomenológicas hechas por Stein. Hay que señalar que, frente a la complejidad del problema y las limitaciones del presente trabajo, nuestra propuesta no va a ser ofrecer respuestas definitivas, sino reflexionar acerca de esas cuestiones.

3. EL PROBLEMA PSIQUE/MENTE-CUERPO EN LA FENOMENOLOGÍA DE EDITH STEIN: LA UNIDAD CUERPO Y PSIQUE

Como consecuencia de las limitaciones presentadas en el ámbito de las ciencias de la mente y de la propia psicología, que ofrecen fundamentalmente una mirada fisicalista de la persona, muchos investigadores buscan, por medio de los recursos metodológicos de la fenomenología, considerar la experiencia directa de la persona (subjetiva). Al situar como eje de la investigación al sujeto consciente, la fenomenología se propuso como la base metodológica adecuada para una investigación auténticamente científica de la cuestión.

Con todo, la introducción de la fenomenología en ese debate, en el intento de mantener el ideario científico, ha ocurrido por medio del proyecto de naturalización, que presenta serios equívocos. Naturalizar la fenomenología parece quitarle su carácter genuinamente trascendental, algo propio de ella. Por tanto, si el proyecto de naturalización demostró que no es la vía adecuada para la inserción de la fenomenología en las discusiones sobre la cuestión mente-cuerpo, es necesario subrayar cómo es posible esa interlocución. ¿Cómo el carácter trascendental de la fenomenología puede ayudar en la investigación científica del problema *psique*/mente-cuerpo? Aunque parezca contradictorio, la interlocución de la fenomenología trascendental con el sujeto empírico ocurre, primeramente, por una vía negativa (Sidoncha, 2011, p. 60). A causa del carácter encarnado del "Yo-empírico", se hace, ante todo, una suspensión de su inscripción en el mundo natural. Como destacó Husserl (2006, p. 73) y Stein (2005a, p. 224), a fin de alcanzar la esfera de las vivencias puras es necesario interrumpir cualquier resquicio de la orientación natural. Así, se promueve una abstracción del "Yo-empírico", buscando alcanzar el sujeto trascendental.

Por eso, puede cuestionarse si esa abstracción implica una exclusión del "Yo-empírico". A pesar de las acusaciones de idealismo trascendental de los propios discípulos del Fenomenólogo, Husserl (2005, p. 133) y Stein (2005a, p. 236) mostraron que, fuera de excluir, las investigaciones fenomenológicas bus-

can exponer las condiciones de posibilidad de lo que ha sido suspendido. Al comprender el sujeto trascendental como condición de posibilidad del "Yo-empírico", es inevitable que este sea en primer momento suspendido para luego ser recuperado por aquel, ahora de manera originaria.

Más aún, al explicitar el carácter constitutivo de la conciencia, Husserl (2005, p. 133) y Stein (2005a, p. 236) trataron de analizar el proceso de constitución. Todo lo que ha sido suspendido por medio de las herramientas del método fenomenológico (*Epoché*, reducción) se restauró de modo originario a través del proceso constitutivo. Ante lo expuesto, se concluye que el análisis constitutivo se establece como el camino más adecuado con el fin de la investigación fenomenológica del sujeto empírico y, en consecuencia, de la *cuestión* psique/mente-cuerpo. Como se explicitó, al seguir las reflexiones de su maestro, Stein (2005a, p. 236) emprendió un provechoso análisis de la *psique* y del cuerpo.

En su investigación, la filósofa (2005a, p. 224; 2005b, p. 778) analizó, desde el "Yo-puro", cómo se constituye el "Yo-empírico" (psicológico). Sin embargo, ¿en qué consiste ese "Yo-empírico" o real? ¿Él se forma por dos sustancias distintas (cuerpo y mente) como afirmó Descartes? ¿O, por otro lado, es solamente algo físico tal como lo han propuesto las teorías fisicalistas? Con objeto de contestar a esas cuestiones, se recurre a las investigaciones fenomenológicas hechas por Stein acerca de la *psique* y del cuerpo.

Según Stein (2005a, p. 236; 2005b, p. 787) y Husserl (2005, p. 125) evidenciaron, la realidad presenta dos matices distintos: la naturaleza material y la naturaleza animal (psíquica); en otras palabras, hay una realidad material y otra psíquica. No obstante, se acepta una concepción unitaria de la realidad, la que es comprendida como la totalidad de las cosas reales. De esa totalidad se destaca el aspecto únicamente material y también lo psíquico, por ejemplo, el ámbito de las cosas animadas.

Así, el cuerpo presenta un aspecto distintivo, pues comparte dos características distintas. Al mismo tiempo que es algo material, exhibe un carácter vivo, pues es una cosa animada. Corroborando lo que había escrito Stein (2002a, p. 39; 2005a, p. 293; 2005b, p. 788), el cuerpo es simultáneamente una simple materia (*Körper)* y organismo vivo (*Leib*). De ahí que el cuerpo vivo, animado por la *psique*, muestre la peculiaridad de compartir tanto la naturaleza material como la psíquica. Es relevante resaltar que la distinción que hizo Stein entre los

diferentes aspectos de la corporeidad, *Körper* y *Leib,* no establece un dualismo en la dimensión corpórea como se podría equivocadamente pensar. *Körper* y *Leib* no son cuerpos distintos, sino distintas cualidades de un mismo cuerpo.

El cuerpo vivo (*Leib*) es simultáneamente objeto y sujeto para el mundo, pues es una materia animada, a causa de su íntimo vínculo con un sujeto. Stein (2005b, p. 815) afirmó que el *Leib* se pone como el origen o el marco cero de orientación del sujeto (*Nullpunkt*). Así, no se percibe el cuerpo de la misma manera que las demás cosas materiales, ya que él es el punto en que sucede la percepción y la autopercepción.

Al tomar un objeto material se concluye que él es distinto del cuerpo, ya que está fuera del sujeto, a saber, es algo trascendente. Ahora bien, el sentido del tacto tiene una importancia fundamental a ese respecto, puesto que a través de él es posible delimitar los límites del cuerpo. Por ejemplo, en el momento en que un niño explora un ambiente, cuando tantea los objetos, todas esas operaciones le ayudan a establecer las fronteras de su Yo, en cuanto lo que es tanteado es percibido como distinto de él. De ahí que el cuerpo es el punto desde el cual el sujeto se orienta.

El sujeto no es una *psique* que se ubica en un cuerpo, sino un individuo corpóreo-psíquico. El cuerpo vivo solamente se constituye como una materia animada a causa de su íntima conexión con la *psique*. En contrapartida, Stein (2005b, p. 815) destacó que la psique solamente se manifiesta a través de su relación con lo material, lo que constituye así el cuerpo vivo. Entonces, se entiende la imposibilidad para que los fenómenos psíquicos ocurran aisladamente, fuera del dominio del *Leib*.

De esa manera, en consonancia con Husserl, Stein concibe el *Leib* como una unidad entre materia y *psique.* Como destacaron Bello & Manganaro (2012, p. 13), ese enlace puede ser entendido, como sugirió Stein, a modo de una "unidad-dual". Lo que quiere decir que, aunque el cuerpo y la psique sean dos estructuras distintas y que no se mezclan, se entrelazan y ambos solamente se constituyen desde una unidad.

La comprensión del vínculo cuerpo-*psique* como una unidad-dual, al mismo tiempo que busca resaltar el dual aspecto del problema, eso es, el cuerpo y la *psique*, entiende que ambos interactúan de cara a formar una unidad. Así, se comprende que el cuerpo y la psique no se manifiesten aisladamente, pues se constituyen solamente en el ámbito de esa unidad. De esa manera, a través de

la noción de *Leib*, se entiende que la unidad-dual posee como fundamento el cuerpo vivo, pues es en él donde se establece la unión corpóreo-psíquica. (Bello & Manganaro, 2012, p. 13).

A través de esa mirada, se busca conservar ambos elementos del problema, considerando la peculiaridad de cada uno y, de esa manera, evitar una concepción reduccionista. Sin embargo, se puede objetar que una unidad-dual consiste en una posición dualista, al considerar dos dominios distintos, cuerpo y *psique*. Con todo, aunque evidencie un aspecto dual, esa mirada no implica un dualismo, ya que en el análisis fenomenológico de las experiencias en Stein (2002a, p. 126; 2005a, p. 293; 2005b, p. 815) es posible identificar que esa dualidad únicamente se manifiesta por medio de una unidad. Incluso se destaca que ambos elementos (cuerpo y *psique*) no se presentan como cosas, como *res*, o sea, una sustancia, sino como distintos aspectos esenciales de una misma realidad.

Además, se puede resaltar, respecto a esa perspectiva, que, al concebir una unidad, se desencadena una faceta monista. Con todo, la unidad-dual tampoco señala que la realidad esté formada por solamente un matiz, como el monismo entiende. De acuerdo con lo destacado, la posición monista subraya la existencia de un solo dominio, tanto físico como mental, lo que depende de la modalidad asumida, el fisicalismo o el idealismo respectivamente. Se nota que, en esa postura, uno de los elementos del problema *psique/*mente-cuerpo es desdeñado; en el fisicalismo, el aspecto mental es devaluado mientras que en el idealismo se desvalúa el elemento físico.

No obstante, a través de la noción de una unidad-dual, sugerido en la acepción de *Leib* en Stein (2002a, p. 126; 2005b, p. 815), se comprende que esa unidad no indica la consideración de que la realidad esté formada únicamente por un elemento. Ante eso, se destaca que en esa concepción, aunque se presente una unidad, se busca considerar los distintos aspectos que la forman (cuerpo y *psique*). Así, no se permite entender la perspectiva de una unidad-dual como un monismo, sea este fisicalista, sea idealista. En consecuencia, se busca valorar ambos elementos de la cuestión, en el sentido de una armonía de esos distintos aspectos. Aunque sean distintos, esos dominios, cuerpo y *psique*, se armonizan en una unidad que los constituyen (Bello, 2015, p. 51).

Esa comprensión posibilita establecer una prioridad de lo psíquico o, mejor, del *Leib*, puesto que la psique no se manifiesta además del cuerpo vivo, y este

solamente se constituye como algo vivo a causa de su vínculo con un sujeto psíquico. De esa manera, como apuntan Bello & Mangarano (2012, p. 23), es necesario establecer una distinción entre lo que es la fuente, o sea, lo originario, y lo que es la base, que da soporte. Las investigaciones de la neurociencia, por ejemplo, afirman que el cerebro es la fuente originaria de las experiencias y, al afirmar que determinado fenómeno psíquico se identifica con una región del cerebro, se entiende que esa ubicación cerebral es lo que da origen a la experiencia psíquica. La hipótesis básica de las ciencias del cerebro es que el sustrato material se reconoce como la fuente originaria de la vivencia psíquica.

Al mismo tiempo, es esencial cuestionar ese enfoque, indagando si esa base material es, en realidad, la fuente de la vida anímica. Ante las limitaciones de las ciencias de la mente, se comprueba que la perspectiva fisicalista no engloba la experiencia subjetiva (primera persona), ya que el lenguaje impersonal de las neurociencias no dice nada respecto a las cualidades subjetivas de la experiencia. Se percibe, así, que hay elementos que van más allá del aspecto material.

Dicho de otra manera, resulta que el sustrato material no es la fuente originaria de las experiencias psíquicas, sino su base. Es evidente que, como mostró la teoría de la superveniencia, los fenómenos mentales son soportados por una estructura material, puesto que sería inconcebible la realización de estados mentales sin el cerebro. Sin embargo, el sustrato material no constituye su fuente, sino la base de las vivencias.

Desde esos apuntes, se constata que la fuente originaria de la vida anímica es la *psique*, pues el cuerpo es su sustrato, su sustentación, su base. El cerebro participa de la vida anímica de manera secundaria, ya que su funcionamiento ocurre debido al hecho de constituirse como parte de un cuerpo animado por un sujeto psíquico. Lejos de desvalorar, la fenomenología busca resaltar el carácter originario de lo psíquico, no obstante, sin ignorar su sustrato material. Desde la noción de unidad-dual se considera tanto el aspecto material como el psíquico, señalando el carácter de ambos. Mientras este constituye la fuente de la vida anímica, aquel se establece como la base (Bello & Mangarano, 2012, p. 23).

La comprensión del vínculo cuerpo-psique como una unidad-dual aceptada explícitamente por la fenomenología de Stein cuestiona y pone en jaque el modelo reduccionista de lo mental. Según el fisicalismo reduccionista, toda ocurrencia psíquica se reduce al sustrato físico, el cual dice respecto a su base ex-

plicativa u ontológica que depende del tipo de reduccionismo. De esa manera, la tesis principal del modelo reduccionista es que toda la vida psíquica se agota en las estructuras biológicas del cuerpo material, a saber, el *Körper*.

Por esta razón, en contra de la preponderancia del material defendido por las teorías reduccionistas, la fenomenología sostiene una inequívoca prioridad del *Leib*, de la unidad-dual corpóreo-psíquica. Desde esa concepción, se está en situación de superar el modelo reduccionista, el que comprende el cuerpo como algo únicamente material, promoviendo una devaluación de la *psique*. Con todo, las investigaciones fenomenológicas evidencian que el cuerpo no es una simple materia, visto que es animado a causa de su enlace con la *psique* (Sidoncha, 2011, p. 120).

Por estas razones resulta viable constatar los errores de los análisis hechos por la psicología y las ciencias cognitivas acerca de la mente. Ante la falta de aclaración respecto a lo psíquico, esas áreas de investigación lo conciben equívocamente, lo que hace percibir la necesidad de una investigación rigurosa de la *psique* (Stein, 2005a, p. 217). De manera general, las investigaciones psicológicas y cognitivas entienden lo psíquico desde una concepción fisicalista, reduccionista y cuantitativa, expresando sus conclusiones por medio de un lenguaje impersonal.

Sin embargo, la cuestión es si ese tipo de investigación logra abarcar eficazmente la totalidad del ser humano. Así, hay que subrayar que la psicología y las ciencias cognitivas piensan al ser humano como algo únicamente material y a lo psíquico con matices físicos. Según los análisis de Husserl (2005, p. 125) y Stein (2002a, p. 34; 2005a, p. 236; 2005b, p. 787), el ser humano comparte con las demás cosas de la naturaleza una dimensión material, es decir, el cuerpo, entendido como *Körper.* Sin embargo, se distingue de los demás objetos, pues el cuerpo no es algo solamente material. El *Körper* está animado por una dimensión psíquica, constituyendo así una unidad-dual corpóreo-psíquica que se instaura desde el cuerpo vivo (*Leib*).

Por ende, se comprende que una psicología verdaderamente científica necesite hacer una rigurosa investigación del *Leib*, entendiendo que la *psique* se manifiesta solamente por medio de la unidad-dual corpóreo-psíquica. Con esos fundamentos se infiere que todas estas distinciones pueden contribuir notablemente a una adecuada aclaración del problema *psique*/mente-cuerpo. La noción de *Leib*, comprendido este como una unidad-dual, aparenta constituirse como

una propuesta pertinente para la discusión de esa cuestión. No obstante, lejos de haber agotado aquí el tema, se requeriría una investigación posterior con el objetivo de alcanzar una comprensión rigurosa y fundamentada del problema *psique*/mente-cuerpo.

REFERENCIAS

ARAÚJO, S. d. (2007), "Wilhelm Wundt e o estudo da experiência imediata", en: A. M. Jacó-Vilela, A. A. Ferreira, & F. T. Portugal, *História da Psicologia: rumos e percursos*, pp. 93-104. Rio de Janeiro: Nau Editora.

BELLO, A. A. (2015), *Pessoa e Comunidade,* trads I. J. Garcia, & M. Mahfoud. Belo Horizonte: Artesão.

— (2012). "Status quaestionis". en A. A. Bello, & P. Manganaro 2102, pp. 13-38.

— & Manganaro, P. (2012), *E La Coscienza? fenomenología Psico-Patologia Neuroscienze.* Bari: Edizione Giuseppe Laterza.

DEPRAZ, N. (1999), "When Transcendental Genesis Encounters the Naturalization Project". en J. Petitot, F. J. Varela, B. Pachoud, & R. Jean-Michel, *Naturalizing Phenomenology,* pp. 464-489. Stanford: Stanford University Press.

GOTO, T. A. (2015), *Introdução à Psicologia Fenomenológica – A nova Psicologia de Edmund Husserl.* São Paulo: Paulus.

HUSSERL, E. (1965), *Filosofia como ciência de rigor,* trad A. Beau. Coimbra: Atlântida.

HUSSERL, E. (2005), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una Filosofia Fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución,* trad. de A. Z. Quijano. México: Fondo de Cultura Económica.

— (2006), *Ideias para uma fenomenología pura e para uma Filosofia Fenomenológica.* Aparecida: Ideias & Letras.

— (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental,* .trad. de J. Muñoz, & S. Mas. Barcelona: Editorial Crítica.

MANGANARO, P. (2012), "Materia (I) Mente? Le «ragioni» del corpo e l'empatia", en P. Manganaro, & A. A. Bello 2012, pp. 241-377. Roma: Edizioni Giuseppe Laterza.

SIDONCHA, U. M. (2011), *Do Empírico ao Transcendental: a consciência e o problema mente/corpo entre o materialismo reducionista e a fenomenologia de Husserl.* Beira Interior: Fundação Para a ciência e a Tecnologia.

— (2008). "O Debate - Possível - Entre Materialismo Reducionista e fenomenología", en *Estudos e Pesquisas em Psicologia , 8*, pp. 384 - 401.

SIMANKE, R. T. (2012). "Um ponto cego no programa de naturalização da fenomenologia", en S. d. (Org.), *História e Filosofia da Psicologia: perspectivas contemporâneas,* pp. 321-337. Juiz de Fora: Editoria UFJF.

STEIN, E. (2005a), *Causalidad psíquica*. en E. Stein, *Obras Completas II: Escritos Filosóficos - Etapa Fenomenológica,* trads. C. R. Garrido, & J. L. Bono, pp. 217-342. Burgos: Editorial Monte Carmelo.

— (2007), "El castillo Interior", en E. Stein, *Obras completas III: Escritos filosóficos - Etapa del pensamiento cristiano,* pp. 1113-1136. Burgos: Editorial Monte Carmelo.

— (2005b), *Introducición a la Filosofía*. en E. Stein, *Obras completas II: Escritos Filosóficos - Etapa Fenomenológica,* trads. C. R. Garrido, & J. L. Bono, , pp. 657-913. Burgos: Editorial Monte Carmelo.

— (2002a), *La Estructura de la Persona Humana.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

— (2002b), *Vida de una familia judía*. en E. Stein, *Obras Completas I: Escritos Autobiográficos y Cartas,* trads. J. G. Rojo, E. G. Rojo, J. Sancho, C. Ruiz-Garrido, & J. Urkiza. Burgos: Editorial Monte Carmelo.

ZAHAVI, D. (2010), "Naturalized Phenomenology", en S. Gallagher & D. Schmicking, *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science,* pp. 3-19. New York: Springer.

Investigaciones Fenomenológicas, n. 13, 2016, 89-106.
e-ISSN: 1885-1088

DOS INTERPRETACIONES SOBRE LA ACTIVIDAD ANALÓGICA EN LA PSICOLOGÍA Y ONTOLOGÍA FENOMENOLÓGICA DE J-P. SARTRE: DISTINCIÓN MATERIAL O FUNCIÓN ANALÓGICA

TWO INTERPRETATIONS ON THE ANALOGICAL ACTIVITY IN THE PSYCHOLOGY AND PHENOMENOLOGICAL ONTOLOGY OF J-P. SARTRE: MATERIAL DISTINCTION OR ANALOGICAL FUNCTION

Rodolfo Leiva
Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales
Universidad de Concepción del Uruguay
Universidad Nacional de Rosario
solamenterodolfo@gmail.com

Resumen: En el presente artículo presentaremos dos posibles enfoques sobre la actividad analógica de la conciencia en *L'imaginaire* de Jean-Paul Sartre: el primero, centrado en la composición ontológica del *analogon*, distinguirá el "*analogon* psíquico" del "*analogon* físico" y deducirá a partir de allí las dificultades y limitaciones del planteo sartreano y planteará a su vez los medios para dar respuesta a tales problemas. El segundo intentará explicar la función analógica de la conciencia imaginante como el resultado de un proceso de emancipación de la fenomenología de Husserl en la que la distinción material del *analogon* expresa el punto de partida de un desarrollo crítico que conducirá al abandono de la dimensión hylética del *analogon* a favor de la función analógica de la conciencia. Estas perspectivas nos brindarán un panorama de los límites legítimos de cada una, así como de la profundidad y el dinamismo del pensamiento sartreano.

Palabras clave: Sartre, *analogon* psíquico, *analogon* físico, función analógica.

Abstract: In this article we will present two possible approaches on the analogical activity of consciousness in *L'imaginaire* of Jean-Paul Sartre: the first one, focused on the ontological composition of the *analogon*, will distinguish the "psychological *analogon*" from "physical *analogon"* and will deduce the difficulties and limitations of Sartrean argument and the means to resolve them. The second one will try to explain the analogical function of imaginative consciousness as the result of a process of emancipation of Husserl's phenomenology in which the material distinction of the *analogon* expresses only the starting point of a critical development that will lead to the abandonment of the hyletic dimension of the *analogon* for the analogical function of consciousness. These perspectives will give us an overview of the legitimate limits of each one, as well as the depth and dynamism of Sartrean thought.

Keywords: Sartre, psychological *analogon*, physical *analogon,* analogical function.

Fecha de recepción: 9-VI-2016 *Fecha de aceptación: 9-XII-2016*

1. INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo estudiaremos dos posibles enfoques sobre la actividad analógica de la conciencia en la psicología fenomenológica de Jean-Paul Sartre, puntualmente en su obra *L'imaginaire*: el primero, centrado en la composición ontológica del *analogon*, distinguirá el "*analogon* psíquico" del "*analogon* físico" y deducirá a partir de allí las dificultades y limitaciones del planteo sartreano y planteará a su vez, los medios para dar respuesta a tales problemas. El segundo intentará explicar la función analógica de la conciencia imaginante como el resultado de un proceso de emancipación de la fenomenología de Husserl, en la que la distinción material del *analogon* representa el punto de partida de un desarrollo crítico que conducirá al abandono de la dimensión hylética del *analogon* a favor de la función analógica de la conciencia.

Para el primer enfoque analizaremos la propuesta de Edward Casey en su artículo "Sartre on imagination" (Casey, 1981) y las respuestas a las objeciones que surgen de la interpretación material del problema analógico dada por Cam Clyton en su artículo "The Physical *Analogon* in Sartre's Theory of the Imagination" (Clyton, 2011). Para el segundo enfoque, analizaremos el decurso del problema analógico en la obra sartreana en el período 1936-1940, distinguiendo a tal fin dos grandes momentos: el primero, signado aún por la influencia de su maestro Husserl y su distinción hylético/intencional, abarca el período 1936-1938 e incluye los primeros esbozos sobre el problema analógico trazados en *L'Imagination* hasta su formulación definitiva en el artículo la *Structure intentionnelle de l'image*. El segundo momento, fechado aproximadamente entre 1938-1940, tiene lugar en la obra *L'imaginaire* en la que retoma la distinción hylético/intencional de Husserl en sus primeros capítulos, para abandonarla luego gradualmente a favor del análisis de la función analógica de la conciencia imaginante en sus últimos capítulos. Finalmente, traeremos un testimonio del propio Sartre en sus *Carnets de la drôle de guerre* de febrero de 1940 en el que describe las razones de este cambio radical de orientación.

Estos enfoques, en apariencia antagónicos, nos brindarán un panorama completo del problema analógico y nos permitirán situar y valorar a cada uno en su propia dimensión.

2. LA CONCIENCIA IMAGINANTE EN *L'IMAGINAIRE*

La primera pregunta que cabe hacerse entonces es cómo se encuentra Sartre con el problema de la función analógica de la conciencia imaginante. En la primera parte de *L'imaginaire*, dedicada a investigar la "estructura intencional de la imagen" aplicando sólo su método fenomenológico descriptivo, Sartre extrae cuatro características esenciales de la imagen:

a) La imagen es una conciencia: la imagen es un modo que tiene la conciencia de darse un objeto. Frente al idealismo clásico que concibe a la imagen como una imagen-idea, es decir, como una re-presentación del objeto en la mente (la denominada "ilusión de la inmanencia") la fenomenología sartreana propone que es la conciencia la que alcanza un objeto que le es exterior trascendiéndose mediante una determinada síntesis que denominará imaginante.

b) Los modos en que un objeto puede darse a la experiencia en la conciencia son básicamente tres, [α] mediante la percepción, [β] la concepción y [γ] la imaginación. [α] Cuando la conciencia percibe un objeto o, mejor dicho, cuando se trasciende hacia las cualidades perceptibles de un objeto, éste sólo puede brindarse mediante una serie de "perfiles [*profils*]"[1] correlativos a los puntos de vista posibles que puede adoptar la conciencia. El "objeto percibido" es constituido entonces como una síntesis (en curso) de las cualidades o perfiles brindados a la conciencia, y en virtud de que los puntos de vista posibles sobre un fenómeno pueden multiplicarse indefinidamente, la conciencia percipiente permanecerá siempre en las inmediaciones, "explorando [dando vueltas a, *faire le tour*]" un objeto que la desborda. [β] Ahora, cuando la conciencia *piensa* o *concibe* un objeto, esa esencia concreta es aprehendida por completo por la conciencia: si en la percepción la conciencia *aprendía* a partir de los perfiles fenoménicos del objeto mediante una actividad sintética, cuando *concibe* un objeto se encuentra en este acto intuitivo de modo inmediato "en el centro del objeto" (Sartre, 2005, p. 18). El ejemplo clásico ilustra con precisión esta diferencia: un cubo se presenta a la vista sólo parcialmente, mostrando en todo momento sólo tres de sus caras, de modo que para conocerlo por completo es necesario explorarlo, darle vueltas [*faire le tour*] a todos sus perfiles posibles, mientras que al concebirlo se lo intuye o capta de inmediato en toda su realidad. [γ] La con-

[1] Sartre (1940, p. 19) alude expresamente al término husserliano *Abschattungen*.

ciencia imaginante combina de alguna manera estas dos actitudes fenomenológicas: en principio, la imagen carece de la riqueza esencial del objeto percibido y sus infinitos perfiles o puntos de vistas posibles; la imagen no puede brindarnos nada que no *sepamos* ya de antemano, de modo que en su propia constitución está implicada el *saber* del objeto o, lo que es lo mismo, "en el acto mismo que me da el objeto en imagen está incluido el conocimiento de lo que es" (Sartre, 2005, p. 20). Pero al imaginar adoptamos, simultáneamente, una posición de observación *como si* estuviésemos en presencia de una imagen que observamos y que debemos *aprehender* mediante una multiplicidad de actos sintéticos (análogamente a la conciencia percipiente). Este es el meollo de la "ilusión de la inmanencia", pues la imagen no es sino el correlato de una síntesis operada por la conciencia y no un fenómeno aprehensible, y por eso denomina Sartre a esta característica de la imagen la "casi-observación", es decir, una actitud sintética que siendo constitutiva del objeto *parece ser* constituida por este.

c) Esta ilusión de la inmanencia tiene origen en una confusión respecto de la estructura misma de la conciencia. "Toda conciencia es conciencia *de* algo" (Sartre, 2005, p. 22), dirá Sartre, y cuando se trasciende hacia un objeto determinado no pretende alcanzar una imagen o una idea sino un objeto, de modo que la relación trascendente es posicional (trascendente hacia un objeto exterior que no es ella misma) e irreflexiva, en virtud de que se dirige y agota en dicho acto trascendente, *en* el objeto mismo. Sin embargo, toda conciencia posicional es al mismo tiempo una conciencia no-posicional o reflexiva de sí misma, puede volverse sobre sí misma y preguntarse por la actividad que realiza. Ahora bien, no es lo mismo realizar un acto que reflexionar sobre él: podemos contar los cigarrillos que restan en el paquete y decir luego "he contado catorce", pero no es posible hacer ambas cosas simultáneamente. En la conciencia imaginante sucede algo similar, pues cuando imagino a mi amigo Pedro, no me formo una imagen y la observo mentalmente (como afirma el idealismo) sino que me trasciendo hacia un objeto real, que es Pedro, que se encuentra ausente y que hago de alguna manera presente, mediante "un acto sintético que une a unos elementos más propiamente representativos, un saber concreto" (Sartre, 2005, p. 18). Pero, ¿qué son estos "elementos representativos" a los que se une el saber en la conciencia imaginante?

PARTE PRIMERA: LA DISTINCIÓN MATERIAL DEL *ANALOGON*

3. LA DISTINCIÓN ANALÍTICA DEL "*ANALOGON* FÍSICO" Y EL "*ANALOGON* PSÍQUICO". LA CRÍTICA DE EDWARD CASEY

Hasta el momento hemos hablado de la imagen como si se tratase de un fenómeno unívoco. Sin embargo Sartre distingue toda una "familia" de la imagen a partir de las relaciones funcionales que puede establecer la conciencia con su objeto imaginario y las organiza en un espectro que va desde la "representación mental" (recuerdo, concepción imaginaria), pasando por los dibujos esquemáticos, las imágenes hipnagógicas y las caricaturas, hasta los retratos y fotografías. Estas relaciones funcionales con la imagen se dan *a través* de un *analogon*, es decir, mediante un elemento representativo del objeto ausente (o inexistente) en el que se conjugan una dimensión material (el substrato material del objeto imaginario, como la foto, la pintura o el dibujo esquemático considerados por sí mismos) y su intencionalidad transcendente (el objeto al que apuntan, la foto de Pedro es un objeto que me remite a otro objeto, que es Pedro).

Una primera clasificación que puede hacerse entre los *analoga* es, entonces, según su "materia". Tal es la tendencia que ha prevalecido entre los autores anglosajones,[2] entre los que se destaca el trabajo de Edward S. Casey *Sartre on imagination*. Allí plantea que la familia de la imagen puede diferenciarse según "sus *analoga* distintivos, [en] físicos o psíquicos" (Casey, 1981, p. 147): los *analoga* físicos son aquellas imágenes "entera o predominantemente externas" (Casey, 1981, p. 150), fotografías, retratos, dibujos esquemáticos, rostros en el fuego, etc., a través de las cuales la conciencia se trasciende hacia un objeto ausente (o inexistente), mientras que los *analoga* psíquicos se sirven únicamente de las "imágenes mentales" que, siendo inherentes al dominio de la propia mente, funcionan como "un equivalente de la percepción" (Sartre, 2005, p. 32) para representarse un objeto exterior y ausente.

Esta distinción analítica revela una serie de debilidades que tiene el *analogon* sartreano: respecto de a) el *analogon* psíquico, Casey, sugiere que el *ana-*

[2] Brann (1991, pp. 141-142), Hatzimoysis, (2011, p. 99), Kojima (2000, pp. 50 y 60), Suner (2006, pp. 279-280), Tims (2007, p. 195), etc.

logon psíquico conduce a Sartre de nuevo a la "ilusión de la inmanencia" al reificar un contenido puramente psicológico en "algo parecido a una cosa, es decir, en algo que puede ser objetivamente descripto y observado y por lo tanto, perceptible por sí mismo" (Casey, 1981, p. 148), presente realmente en la conciencia, a la vez que la naturaleza trascendente que le atribuye al *analogon* comporta la "paradoja" de referir a un objeto exterior al dominio de los actos de la conciencia, es decir, la paradójica condición de que "el *analogon* psíquico es tanto inmanente como trascendente, inmanente a la mente y sin embargo trascendente a los actos particulares de la mente" (Casey, 1981, p. 149). Del mismo modo, b) el *analogon* físico comporta el inconveniente de que el objeto presente y perceptible remite a un objeto no perceptible ausente, de modo que, por ejemplo una fotografía, no constituye por sí mismo un *analogon* de un objeto ausente (Pedro) sino el punto de partida de una intención que pretende alcanzar un objeto ausente. El acto por el cual se trasciende la conciencia, dirá Casey, no necesariamente se produce *a través* del *analogon*, sino que el objeto presente (la foto) constituye un mero punto de partida de una dirección intencional, revelando un hiato (argumentativo) entre el "elemento representativo" y el objeto imaginado.

4. LA DISTINCIÓN ANALÍTICA DEL "*ANALOGON* FÍSICO" Y EL "*ANALOGON* PSÍQUICO". LA RESPUESTA DE CAM CLYTON

Estas objeciones hechas al *analogon* sartreano encuentran su respuesta, dentro del mismo paradigma analítico, en el artículo de Cam Clyton *The Physical Analogon in Sartre's Theory of the Imagination*. Allí destaca Clyton que las presuntas paradojas vinculadas a la naturaleza inmanente y trascendente del *analogon* se resuelven atendiendo a una de las premisas fundamentales de la fenomenología sartreana, la distinción entre la conciencia reflexiva y la conciencia pre-reflexiva. Como ya hemos señalado (*Cf.* § 2, c), la conciencia se trasciende irreflexivamente hacia sus objetos y se agota en dicho acto trascendente: cuando veo o imagino una silla, me encuentro plenamente trascendido hacia el objeto. Sólo a través de un segundo acto reflexivo, la conciencia puede volverse hacia sí y afirmar que "me encuentro viendo o imaginando una silla", pero en ese instante ya no se encuentra trascendida hacia el objeto sino dirigida hacia sí misma. Por esta razón, para la conciencia imaginante el *analogon* (físico o psíquico) sirve irreflexivamente para trascenderse hacia un objeto ausente

o inexistente: cuando imagino a Pedro o veo su foto, me trasciendo *a través* del *analogon* a un objeto ausente y exterior "Pedro". Sólo cuando considero reflexivamente el acto imaginario, cuando tengo al *analogon* como objeto (y no como representante analógico de) puedo considerarlo como descriptible por sí mismo, inmanente a la conciencia, etc. La presunta paradoja que señala Casey en torno a la naturaleza trascendente e inmanente del *analogon* confunde, por tanto, el sentido reflexivo e irreflexivo de la conciencia.

El problema deviene cuando, al conservar la distinción analítica en "*analoga* físicos y psíquicos", tiene que dar cuenta de la dimensión ontológica del *analogon* psíquico, es decir, la naturaleza ontológica de la "materia" analógica mental. Semejante problema, dirá, excede el ámbito de la conciencia imaginante pues compromete la estructura temporal de la conciencia: cuando imagino o recuerdo a Pedro, invoco todas mis experiencias pasadas y la dimensión afectiva que me liga a él (Clyton, 2011, p. 24). El problema del *analogon* psíquico no se relaciona con la pura "imagen mental" sino que implica la temporalidad misma de la conciencia, su proyección hacia su futuro y sobre su pasado, de modo que su "realidad" sólo puede comprenderse en el marco de la ambigua condición ontológica humana de ser una facticidad trascendente, es decir, una cosa libre. De este modo, el *analogon* psíquico puede ser concebido como la "materialidad encarnada de la subjetividad pasada" (Clyton, 2011, p. 21), es decir, la "imagen" de Pedro no es un mero recuerdo sino que involucra mis vivencias afectivas con él y esta "realidad" pasada es, materialmente hablando, mi propia subjetividad corporalizada. Así concluye que "si la facticidad del cuerpo es la materialidad del *analogon* psíquico…entonces ésta es la facticidad que toda actividad consciente debe trascender. Imaginación y libertad son ambas situadas por una facticidad encarnada a través de la cual deben actuar para realizarse a sí mismas. (Clyton, 2011, p. 25).

La "materia" del *analogon* psíquico no puede ser otra que nuestra propia materialidad, el cuerpo, facticidad sobre la cual es posible la libertad y la conciencia imaginante.

PARTE SEGUNDA: LA FUNCIÓN ANALÓGICA

5. EL PROBLEMA DE LA DISTINCIÓN MATERIAL DEL *ANALOGON*

La distinción "material" de los *analoga* nos ha situado en una posición difícil: si aceptamos la distinción analítica de los *analoga* en psíquicos y físicos,

debemos aceptar que la "materia" de los *analoga* psíquicos depende ontológicamente de la "realidad" corporal como subjetividad corporalizada, lo que genera tantos o más interrogantes de los que pretende saldar. En efecto, podemos explicar ontológicamente el problema de la materialidad imaginaria en la "realidad humana" concebida como una "subjetividad encarnada", pero queda igualmente indeterminada la pregunta fundamental, a saber, ¿en qué sentido sería "corporal" la imagen que creo estar viendo cuando recuerdo a Pedro? ¿De qué "materia" está hecha *esa* imagen mental? La intención de Clyton, a decir verdad, es defender la coherencia del planteo sartreano frente a las objeciones de Casey, Kerney y Ricoeur fundamentando ontológicamente la distinción material del *analogon*, objetivos que cumple sobradamente. Sin embargo, el problema analógico persiste y el principal responsable es el propio Sartre.

En efecto, si analizamos detalladamente las obras y los testimonios sartreanos del período 1936-1940, encontraremos que tras las obras publicadas por el autor se encuentra una evolución intelectual que no necesariamente cuadra con la bibliografía editada: proyectos truncos, necesidades de coyuntura, "situaciones", como gustaba decir al propio Sartre, constituyen profundamente la forma definitiva, hoy canónica, de la bibliografía sartreana y la posibilidad de reconstruir, al menos en parte, estos avatares, nos revelará cómo conviven en un mismo texto, concepciones contradictorias sobre la dimensión hylética del *analogon*.

6. EL PROBLEMA HYLÉTICO DE LA IMAGEN MENTAL EN *L'IMAGINATION*

La serie de obras que tienen por objeto el problema de la imagen se inicia con *L'Imagination* de 1936. Esta pequeña obra pertenecía de hecho a una obra más extensa titulada *"L'image"* o *"Les mondes imaginaires"* (Contat y Ribalka, 1974, p. 9), escrita por consejo de su director de tesis para optar el *Diplôme d'Études Supérieures* y editor en la Librairie Félix Alcan, Henri Delacroix, que le recomendó publicar el extenso estudio de la imagen hecho para su tesis a lo que sumará las últimas investigaciones llevadas a cabo en Berlín sobre la fenomenología de Husserl y sus propias conclusiones al respecto. Desconocemos cuánto pudo avanzar en aquel proyecto, pues Alcan decidió publicar sólo la primera parte dedicada a la revisión crítica del problema de la imaginación en la filosofía clásica, la psicología contemporánea y en la filosofía de Husserl, aun-

que existen numerosos elementos en *L'Imagination* que nos señalan el modo en que Sartre se apropia y a la vez se diferencia del abordaje husserliano del problema imaginario y cómo en este proceso surge el concepto de "*analogon*".

El cuarto capítulo de *L'Imagination* lo dedica Sartre exclusivamente al estudio de la imagen en la fenomenología de Husserl, fundamentalmente en su obra *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Luego de destacar el enorme progreso que significa su conciencia trascendente respecto del idealismo clásico, que tiende a concebir a la imagen como una copia *en* la conciencia (*Cf.* § 2 "la ilusión de la inmanencia"), Sartre analiza el modo en que la percepción es posible en este marco de trascendencia y afirma que lejos de negar (Husserl) la existencia de elementos subjetivos inmanentes, lo que hace es establecer una "materia subjetiva, la hylé sobre la cual se aplica la intención, que se trasciende y procura atrapar al [objeto, por caso] rojo de afuera" (Sartre, 1967, p. 117). El objeto permanece siempre exterior a la conciencia porque tal es su naturaleza; sin embargo, existen ciertas cualidades trascendentes en dicho objeto, como su color rojo, su forma, etc. que "perfilan"[3] el objeto en la medida que constituyen una "impresión subjetiva que, sin dudas es '*analoga*' [*analogue*] al rojo [o a la forma, etc.] de la cosa" (Sartre, 1967, p. 117) pero sin ser *la cosa misma*. El entrecomillado de Sartre a la función analógica de esta impresión subjetiva, "*analoga*/*analogue*", remite al texto husserliano (*Ideen* I, § 41 [74]) cuando explica el modo en que se perfilan las cualidades de un objeto, usando el caso de su color (rojo), y dice que "algo semejante [o análogamente, *Ähnliches*] hay que decir de la cualidad sensible e igualmente de toda forma espacial. Una y la misma figura (dada en persona como la misma) aparece continuamente "de otra manera [*in anderer Weise*]", en siempre distintas matizaciones [o perfiles, *profils*] de figura [*Gestaltabschattungen*]" (Husserl, 2013, p. 166).

El término "análogo [*analogue*]" para indicar la relación entre la impresión subjetiva y la cosa se no encuentra explícitamente en el texto de Husserl, pero la doble alusión a "analogía" ("*Ähnliches/ in anderer Weise*") que hace al exponer el caso de la cualidad "color rojo" y las cualidades sensibles en general que perfilan el objeto, nos indica que el citado o, mejor dicho, la referencia de Sar-

[3] Sartre traduce el término alemán "*Abschattungen*" como «*profiler*», perfilar (Sartre, 1936, p. 146).

tre pertenece a dicho pasaje. La impresión subjetiva es "analoga" a la cualidad de la cosa porque la intencionalidad no actúa sobre el objeto o cosa exterior, sino sobre una materia o hylé subjetiva o, en otras palabras, la intencionalidad actúa sobre un elemento no intencional (material, hylético) pero subjetivo, de modo que al igual que en el caso de la percepción, Husserl "distinguirá una intención imaginante y una 'hylé' [subjetiva] que la intención viene a 'animar'" (Sartre, 1967, p. 117). Esta realidad psíquica concreta, explica Sartre, la denomina Husserl nóesis y su sentido (a lo que apunta, pero sin serlo) noema.

Es difícil establecer si Sartre hace propias las palabras de Husserl, pues si bien adopta los principios generales de su fenomenología (su crítica al idealismo, la trascendencia de la conciencia, etc.) es a la vez muy crítico respecto de los aspectos que, a su parecer, conducirían su fenomenología nuevamente al idealismo, como su distinción nóesis/noema. Sin embargo, hacia el final del capítulo anuncia los desafíos que surgen de las ambigüedades del planteo husserleano y afirma que "habrá que plantear también el problema nuevo y delicado de las relaciones entre la imagen mental y la imagen material (cuadros, fotos, etc.)" (Sartre, 1967, p. 126-127), anticipa algunos de los problemas centrales que se deducen de ello, como la relación de la imagen con el signo (que publicará recién en 1940 en su *L'imaginaire*) y "sobre todo [afirma] habrá que estudiar la hylé propia de la imagen mental" (Sartre, 1967, p. 127).

Se perfila así la estructura general del problema imaginario en esta primera etapa del pensamiento sartreano fuertemente inspirado por Husserl: la distinción entre "imagen mental" e "imagen material" se funda en la materia sobre la cual se produce la síntesis imaginaria, una hylé mental, subjetiva para la imagen mental y la materialidad de los objetos, "cuadros, fotos, etc." en la imagen material que, sin ser el objeto exterior (la cosa) es de algún modo "análoga" a él.

7. La dimensión hylética de la imagen mental en la "*Structure intentionnelle de l'image*" (1938)

Entre 1937 y 1938 Sartre se dedicó a escribir una obra de casi 400 páginas sobre la conciencia afectiva, "*La psykhé*" (Sartre, 1985, p. 189), de la que sólo publicará un fragmento en forma de artículo en diciembre de 1939 bajo el título "*Esquisse d'une théorie des émotions*" en la revista *Actualités scientifiques et*

industrielles n° 838. Este aparente giro en lo temático obedece a que ya hacia el final (Sartre, 1936, p. 127.) de en *L'Imagination*, Sartre reconoce que el problema imaginario excede la mera descripción fenomenológica de la psicología eidética y requiere de la "experiencia" y los "procedimientos inductivos", o como dirá más adelante, requiere de los procedimientos de una "psicología experimental" (Sartre, 2005, p. 82) que dé cuenta no sólo ya de las estructuras formales de la conciencia sino además de los fenómenos afectivos implicados en la síntesis imaginaria.

Entre tanto, en octubre de 1938 publica un artículo en la *Revue de Métaphysique et de Morale* titulado "*Structure intentionnelle de l'image*", que no es sino la Primera parte ("Lo cierto") de *L'imaginaire*, en donde desarrolla algunos de los problemas pendientes desde *L'Imagination*. Luego de describir la estructura intencional de la imagen (*Cf.* §1), Sartre explica que la síntesis imaginante requiere de alguna "materia" que sirva como equivalente de la percepción, es decir, un *analogon*, porque la imaginación, a diferencia de la concepción pura, refiere o apunta a un objeto sensible. Así, cuando una foto o un retrato nos remite a un amigo ausente, la materia que sirve de *analogon* puede ser percibida por sí misma, es una cosa exterior cuyos rasgos, figuras, colores, puedo describir por sí mismos independientemente de que me conduzcan o refieran a un objeto (mi amigo Pedro) ausente. La materia de la imagen mental no es tan fácil de identificar, pero Sartre señala sin dudar: "¿Puede existir fuera de la intención?...[y sentencia]…esta materia [mental] sólo tiene su sentido por la intención que la anima" (Sartre, 1938, p. 562 = Sartre, 2005, p. 32).

Esta primera aproximación nos brinda un claro panorama de la confusión en la que se encuentra Sartre en este período, luchando con y a la vez contra la herencia husserleana. En principio utiliza la distinción hylético/intencional de Husserl: habla de la "materia" de la imagen mental y del sentido que tiene en virtud de la "intención" que la anima. Sin embargo parece dudar respecto de que la hylé o materia de la imagen mental pueda "existir fuera de la intención", de modo que la intencionalidad del acto sintético aportaría, al menos en ciertos casos, el material sobre el cual se realiza la síntesis imaginaria. Esta doble posibilidad, a saber, de que el contenido hylético pertenezca por completo al propio acto intencional o que refiera además a un objeto material, es decir, que posea o no exterioridad, constituye los polos de un complejo espectro de actos sintéticos en los que se combinan en diverso grado estas variables. La intención

informadora, dirá, es siempre la misma, de modo que las especificaciones del acto imaginario serán según la materia, y así "[d]istinguiremos, pues, [a] las imágenes cuya materia se toma del mundo de las cosas (figuras de ilustración, fotos, caricaturas, imitaciones de actores, etc.) y [b] aquellas que toman su materia del mundo mental (conciencia de movimientos, sentimientos, etc.)" (Sartre, 1938, p. 565 = Sartre, 2005, p. 35).

Entre estos extremos existen, dirá Sartre, elementos intermedios, en parte exteriores, en parte psíquicos o mentales, tales como los rostros en las llamas, los arabescos en la tapicería, las imágenes hipnagógicas, etc. Pero la pregunta de rigor que ronda todo el artículo es, precisamente, en qué podría consistir la materia de las imágenes mentales, y Sartre distingue a tal fin, dos elementos que constituyen en diverso grado las síntesis imaginarias: materia y saber. La gama de síntesis posibles entre [a] y [b] estará dado sobre las distintas proporciones posibles de estos elementos, desde [a] una imagen casi-objeto, una foto o retrato, que se trasciende sobre el objeto ausente (mi amigo Pedro) pero bajo sus propias condiciones constitutivas (memorias, recuerdos, evocaciones, saberes que constituyen esas formas y colores en mi amigo Pedro), pasando por síntesis imaginarias intermedias en los que la degradación del elemento material da lugar a una intervención cada vez más activa de la intención imaginante (caricaturas, rostros en las llamas, imágenes hipnagógicas, etc.), hasta alcanzar una [b] imagen mental cuyo contenido es pura *representación*.

Consciente Sartre del peligro que corre de caer nuevamente en la ilusión de la inmanencia al establecer un contenido hylético en el acto imaginario, aclara que dicho contenido analógico es pura "trascendencia del representante" (Sartre, 1938, p. 608 = Sartre, 2005, p. 81), es decir, que las cualidades del objeto exterior se encuentran representadas en el *analogon* a modo de trascendencia, como una síntesis interior intencionada, trascendida hacia un objeto exterior.

8. *L'IMAGINAIRE*: FENOMENOLOGÍA, PSICOLOGÍA FENOMENOLÓGICA Y ONTOLOGÍA FENOMENOLÓGICA DE LA IMAGEN

En septiembre de 1939 Sartre es movilizado y la vida de este joven profesor cambiará para siempre. Para esa época ya ha adquirido una cierta notoriedad en el ambiente intelectual de la mano de sus novelas (*La Nausée* y *Le Mur*, publicadas en 1938 y 1939 respectivamente) y se perfila como una gran pro-

mesa literaria e intelectual. Sin embargo, apenas si ha publicado cuatro artículos propiamente filosóficos, todos ellos relacionados a la polémica o al diálogo con su maestro Husserl: *La Transcendance de l'Ego* publicada en agosto del 1937 en la revista *Recherches philosophiques* VI (1936-1937), escrita en Berlín en 1934, *L'Imagination*, la *Structure intentionnelle de l'image* y un breve artículo titulado *Une idée fondamentale de la Phénoménologie du Husserl: l'intentionnalité*, publicada en *La Nouvelle Revue française* nº 304 (enero de 1939) y reeditada en 1947 en las *Situations I*. La necesidad independizarse de los problemas y planteos de su maestro, sumada a la inminencia de la invasión alemana y la movilización general, conducen al joven Sartre a un período de escritura frenética y de publicación de trabajos pendientes desde hace tiempo: en diciembre de 1939 publica el *Esquisse d'une théorie des émotions* (breve recorte de aquella obra inconclusa *La psykhé*) y poco después, en marzo de 1940, publica *L'imaginaire*; a la vez, trabaja en varios proyectos simultáneos, principalmente en la redacción de su próximo ensayo sobre ontología fenomenológica, *L'Être et le Néant*, además de la primera novela de la serie *Les Chemins de la liberté*, *L'Âge de raison*, manteniendo, entretanto, una intensa correspondencia con Simone de Beauvoir, amigos y colegas, y registrando todas estas vivencias en un diario personal editado póstumamente como *Carnets de la drôle de guerre - Septembre 1939-mars 1940*, obra sobre la cual volveremos en breve.

Decíamos que en marzo de 1940 publica la obra más importante del período de pre-guerra, *L'imaginaire*, recogiendo las principales conclusiones del último lustro en torno al problema imaginario. La primera parte, hemos visto, trascribe literalmente la *Structure intentionnelle de l'image*, y el modo en que anticipa los temas a tratar a continuación nos permite especular que al menos la segunda parte, "Lo probable", haya sido concebida junto a la primera a mediados de 1938. Las primeras partes de *L'imaginaire* no aportan, entonces, nada nuevo a lo dicho ya en torno a la dimensión hylética del *analogon* descrita en la *Structure intentionnelle de l'image*, pero en las últimas se percibe un desplazamiento del interés sartreano por la naturaleza del *analogon* a favor de su función en la vida psíquica y en la experiencia estética. Amén de las obvias razones expositivas que a lo largo de la obra conducen la pregunta por la naturaleza del *analogon* a la investigación sobre su función en la vida psíquica, la desaparición abrupta de toda mención a la materialidad de la imagen mental y,

en general, a la materialidad de los *analoga* revela con claridad el cambio de orientación habido en estos dos años (1938-1940) en su fenomenología de la imaginación, de la descripción puramente formal de la conciencia imaginante en *L'Imagination*, pasando por los aportes de la psicología fenomenológica experimental (sus investigaciones en torno a la conciencia afectiva y de los movimientos) anticipada en la *Structure intentionnelle de l'image* y desarrolladas en profundidad en *L'imaginaire* hasta el análisis, en los últimos capítulos de la obra, de la *irrealidad* de los objetos de la conciencia imaginante y de las consecuencias estéticas que tiene la síntesis analógica operada sobre semejantes objetos irreales. Este desplazamiento temático en el trascurso de *L'imaginaire* de la materialidad de la imagen mental a la realidad/irrealidad del objeto revela con claridad cómo el interés por la fenomenología pura y la psicología fenomenológica condujeron a Sartre a la pregunta por la estructura ontológico fenomenológica de la conciencia desarrollada en su siguiente, y más importante obra, *L´être et le néant*.

Restaría entonces explicar el porqué de este cambio de interés y las consecuencias que ello comporta para la comprensión del problema analógico.

9. LOS *CARNETS DE LA DRÔLE DE GUERRE* Y LA FUNDAMENTACIÓN DEL ABANDONO HYLÉTICO

La explicación de este cambio de orientación en el problema analógico, de la naturaleza de la materialidad del objeto imaginario (hylé en la imagen mental, el objeto en la imagen material) a la reflexión sobre su irrealidad, se encuentra fuera de *L'imaginaire*, en una obra editada póstumamente como *Carnets de la drôle de guerre*, aquel diario personal escrito mientras se encontraba movilizado en el frente.

Allí explica cómo se encontró tempranamente con la obra de Heidegger durante su estadía en Berlín, y que no pudo comprender por ese entonces la importancia de sus aportes dado que se encontraba aun agotando la perspectiva de Husserl. En un breve párrafo de aquel diario encontraremos sintetizados todos los avatares que hemos descripto hasta el momento y fundamentalmente, las razones que lo condujeron a abandonar la perspectiva de Husserl. Cuenta allí que:

> Necesité cuatro años para agotar a Husserl. Bajo su inspiración escribí un libro entero (salvo los últimos capítulos): *Lo imaginario* [*L'imaginaire*]. A decir verdad,

> era un libro contra él, pero en la medida en que un discípulo puede escribir contra su maestro. También escribí un artículo contra él: "Ego trascendental" [refiere a *La Transcendance de l'Ego*]. A partir de lo cual, envalentonado, traté de poner de manifiesto mis ideas empezando en otoño de 1937 un libro extenso: *La psique*. Con el entusiasmo inicial escribí cuatrocientas páginas en tres meses, y después me detuve: quería terminar mi libro de cuentos [*Le mur*]. Estaba todavía tan penetrado por mis investigaciones que durante más de dos meses mi trabajo literario me pareció profundamente gratuito. Y poco a poco, sin que yo me diera mucha cuenta, las dificultades se acumulaban, un foso cada vez más profundo me separaba de Husserl: en el fondo su filosofía evolucionaba hacia el idealismo, cosa que yo no podía admitir, y sobre todo, como todo idealismo o como toda doctrina que simpatiza con él, su filosofía tenía su *materia pasiva*, su "Hylé", a la que una forma viene a moldear (categorías kantianas o intencionalidad). Pensaba escribir sobre esta noción de *pasividad* tan esencial en la filosofía moderna. Al mismo tiempo, a medida que me alejaba de *La psique*, dejaba de satisfacerme. Ante todo a causa de la "Hylé" a la que había esquivado, y también de las muchas deficiencias de que era responsable. (Sartre, 1985, p. 189).

Luego continúa explicando que de aquel callejón sin salida provino la necesidad de releer a Heidegger. Lo primero que llama la atención es que esta nota tiene como fecha el 1 de febrero de 1940, es decir, un mes antes de que se publicara *L'imaginaire*, de la que habla prácticamente en tiempo pasado, como tomando distancia de lo dicho en aquella obra y los sentimientos encontrados que describe, manifiestan el momento de transición en el que se encuentra: *L'imaginaire*, dice, es un libro inspirado en Husserl, pero contra él; o al menos en el sentido en que un discípulo corrige a su maestro. Afirmaba la necesidad de estudiar "la hylé propia de la imagen mental", la "materia" de la imagen mental y el sentido que tiene en virtud de la "intención" que la anima, pero admite que la existencia de una *pasividad* en el acto imaginario y en la conciencia en general, nos conduce a un callejón sin salida, pues si admitimos la existencia de una hylé en la imagen mental, ésta debe ser, a fin de no retornar al idealismo y a su ilusión de la inmanencia, necesariamente activa, es decir una materia "activa".

Oponer a la *materia pasiva* de Husserl, una *materia activa* parece ser el primer intento de Sartre por desandar la concepción idealista de la imagen. Presente en los escritos del período 1936-1938, *L'Imagination*, la *Structure intentionnelle de l'image* y las primeras partes de *L'imaginaire*, comporta no obstante, tantas dificultades y paradojas como las que pretende resolver, pero

principalmente, observa Sartre, nos conduce irremediablemente de nuevo al idealismo. El abandono de esta empresa en el transcurso de 1938-1940 se observa con claridad en el cambio de orientación habido en *L'imaginaire*, donde la descripción formal fenomenológica del *analogon* y la pregunta por la hylé de la imagen mental dan lugar a la investigación sobre la función analógica de la conciencia, de los medios sobre los cuales se opera dicha síntesis analógica (movimientos, la afectividad, etc.) y sus consecuencias ontológicas (su *irrealidad*) y estéticas, y el testimonio del diario personal de Sartre reconociendo las dificultades y deficiencias de la distinción hylético-intencional, sólo confirma lo que el trasfondo de *L'imaginaire* pone de manifiesto.

En esta función sintética reaparecerá el *analogon* en la *Critique de la raison dialectique* de 1960, cuando explique la noción de "totalidad" como el correlato imaginario de una praxis obrada sobre lo inerte y haciendo referencia explícita a *L'imaginaire* (Sartre, 1995, p. 177), describa cómo estos elementos inertes (los sonidos de la sinfonía, los trazos de un cuadro, dirá citándose a sí mismo en *L'imaginaire*) sirven de *analogon* de un correlato imaginario (*la* sinfonía, *el* cuadro) inerte pero producido "en curso [*en cours*]", es decir, práctico-inerte. Por obvias razones no podemos detenernos aquí en las consecuencias y derivaciones que esto trae, pero baste con decir que la función analógica es de significativa importancia para comprender nuestra relación con la materialidad, para poder comprender cómo las relaciones humanas se desarrollan en el seno de la materialidad y por tanto, cómo es la posible inteligibilidad dialéctica, es decir, una inteligibilidad de la historia.

10. CONCLUSIONES

Al comienzo del presente trabajo analizábamos la conciencia imaginante en la obra *L'imaginaire* de Jean-Paul Sartre, su particularidad en relación a la conciencia perceptiva y cognoscente y el modo en que utiliza ciertos elementos "representativos" para hacer presentes objetos ausentes o inexistentes, los *analoga*. Vimos luego cómo algunos autores anglosajones han utilizado para exponer con mayor claridad el problema analógico, una clasificación de los *analoga* basándose en su "materialidad", diferenciando así los "*analoga* materiales" (fotos, retratos, etc.) de los "*analoga* psíquicos" (imágenes mentales). Esta clasificación, sin dudas fundamentada en el propio texto sartreano, conduce a una

serie de dificultades formales y ontológicas cuya resolución, vimos, comporta tantos o más problemas que los que pretende resolver. Para dar respuesta al problema de la materialidad de los *analoga*, situamos el marco en que es planteado el problema para encontrar, en los propios textos primero y luego en el testimonio autobiográfico del autor, asociada la formulación sartreana de la materialidad analógica con la distinción hylético-intencional de Husserl, de la que en el período 1938-1940 toma creciente distancia hasta romper definitivamente tras encontrar, según decía, que lo conduciría nuevamente al idealismo del que pretendía escapar. Toda hylé, dice, conduce irremediablemente a una ilusión de la inmanencia, a una pasividad introducida en el seno de una conciencia puramente trascendente y activa, de modo que la distinción analítica sostenida por Casey y compañía en torno a los "*analoga* materiales" y los "*analoga* psíquicos", lejos de carecer de importancia, cabría circunscribirla a un período temprano del desarrollo fenomenológico sartreano del que tomará distancia prontamente en el transcurso de la redacción definitiva de *L'Imagination* y fundamentalmente en su siguiente obra, *L´être et le néant*.

En la Introducción (*Cf.* § 1) anticipábamos que estos enfoques aparentemente divergentes nos ofrecerían un panorama completo, en la medida de las finalidades del presente trabajo, del problema analógico. Ahora podemos ver con mayor claridad los fundamentos y los alcances legítimos de cada uno, lo que nos brinda una cabal comprensión de la profundidad y el dinamismo del pensamiento sartreano.

BIBLIOGRAFÍA

BRANN, E. T. H. (1991), *The World of the Imagination: Sum and Substance*. Lanham, Rowman & Littefield Publishers INC.

CASEY, E. S. (1981), "Sartre on imagination". En Schilpp, Paul Arthur, (ed.). *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*. (pp.139-166). La Salle, Illinois: Southern Illinois University.

CLYTON, C. (2011), "The Physical *Analogon* in Sartre's Theory of the Imagination". En *Sartre Studies International* (pp.16-27). Volume 17, Issue 2.

CONTAT, M. y RIBALKA, M. (1974). *The Writings of Jean-Paul Sartre*, *Vol.1 A Bibliographical Life*. Evanston: Northwestern University Press.

GOLDTHORPE, R. (1984), *Sartre: Literature and Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

HATZIMOYSIS, A. (2011), *The Philosophy of Sartre*. New York: Routledge.

HUSSERL, E. (2013). *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*. México: UNAM - Fondo de Cultura Económica, traducción de Antonio Zirión Quijano.

KOJIMA, H. (2000), *Monad and Thou: Phenomenological Ontology of Human Being*. Ohio: Ohio University Press.

SARTRE, J-P. (1936), *L'imagination*. Paris: Presses Universitaires de France. [trad. castellana *La imaginación*. Buenos Aires: Sudamericana, 1967]

— (1938). "Structure intentionnelle de l'image". En *Revue de Métaphysique et de Morale* (pp. 543-609). T. 45, No. 4,

— (1940). *L'imaginaire – Psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris: Librairie Gallimard. [trad. castellana *Lo imaginario*, Buenos Aires: Losada S.A., 2005].

— (1960), *Critique de la raison dialectique*. Paris: Librairie Gallimard. [trad. castellana *Crítica de la razón dialéctica*, *Tomo I*, 2 vols., Buenos Aires: Editorial Losada S.A., 1995].

_— (1983). *Carnets de la drôle de guerre*. Paris: Librairie Gallimard. [*Diarios de guerra. Noviembre de 1936-marzo de 1940*, Buenos Aires: Losada S.A., 1985].

SUNER, M. A. (2006). *Words Pictured, Pictures Read: Imagination, Literary Language and Visuality in Wittgenstein, Heidegger and Sartre*. Ann Arbor: University Microfilms International.

TIMS, K. W. (2007). *Mask and Sartre's imaginary: masked performance and the imaging consciousness*. Dissertation, Georgia: Georgia State University.

Investigaciones Fenomenológicas, n. 13, 2016, 107-126.
e-ISSN: 1885-1088

LA TEORÍA HISTÓRICO-CULTURAL DE VYGOTSKI DESDE UNA PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA

VYGOTSKI'S CULTURAL-HISTORICAL THEORY FROM A PHENOMENOLOGICAL PERSPECTIVE

Jorge Montesó Ventura
UNED(España)
jordimonteso@gmail.com

Resumen: Mucho se ha discutido sobre la idoneidad de situar a Vygotski en el Olimpo de la psicología. Todavía hoy, 80 años después, sus teorías siguen despertando tantos partidarios, defensores de su originalidad, como efusivos detractores que abrazan las insuficiencias metodológicas de sus trabajos. Una de las insuficiencias que, a nuestro juicio, más ha acusado es la falta de una sólida fundamentación teórica que dote de sentido el gran cúmulo de datos y resultados de que dispone. Por ello, el objetivo del presente artículo es mostrar una factible salida que pasaría por el encuentro, reencuentro en ocasiones, con ciertas proposiciones fenomenológicas, para el caso, desde los estudios fenomenológicos de la percepción y su atención al peso de los predicados culturales, donde el lenguaje se erige como elemento principal y, a la vez, punto de unión con Vygotski, lo que ayudará a reforzar los fundamentos de su propuesta.

Palabras clave: Vygotski, psicología histórico-cultural, fenomenología, percepción.

Abstract: Many times we have discussed about the appropriateness of situating to Vygotski in the Olympus of psychology. Even today, 80 years later, his theories continue creating as many supporters, defenders of his originality, as effusive critics who accuse the methodological shortcomings of his work. In our view, one of the shortcomings that have accused more his work is the lack of a solid theoretical foundation that endows meaning with the available host of data and results. Therefore, the objective of this article is to show a feasible solution that would be to approach, sometimes encounter with certain phenomenological propositions, for that matter, from the phenomenological studies of perception and its attention to the weight of cultural predicates, where the language is the main element and, at the same time, the meeting point with Vygotski which will help strengthen the foundations of its proposal.

Keywords: Vygotski, cultural-historical psychology, phenomenology, perception.

Fecha de recepción: 12-III-2016 *Fecha de aceptación: 23-XI-2016*

Recientemente revisaba el que, con toda probabilidad, fue uno de los últimos artículos que el profesor Siguán publicase en vida.[1] El artículo, bajo el título "Relectura de Luria", eran unas reflexiones, con tintes de reconocimiento, sobre el alcance que tuvo para la psicología española el descubrimiento de Vygotski y, con él, de su teoría histórico-cultural.[2] De facto, el artículo se convertía en una especie de llamada de atención sobre la actualidad que todavía hoy pudiera mantener, o al menos debiera, la teoría histórico-cultural dado el interés que sigue despertando la comprensión del ser humano en tanto ser social o cultural. Teniendo en cuenta que, como decía el propio Siguán —y aquí compartimos—, "el problema principal para el estudio científico del comportamiento humano es explicar cómo un sujeto puramente biológico […] se convierte a la vez en subjetivo y en social" (Siguán 2010, 57), el pensamiento vyogotskiano, con sus aciertos e inconvenientes, destinado fundamentalmente a responder a semejante problema, debería situarse en una relativa centralidad dentro de los estudios del comportamiento humano. Sin embargo, pese al reconocimiento prestado por el profesor, el artículo no escondía cierto halo melancólico en sus conclusiones. Y es que, en ocasiones, los inconvenientes pesan más que los aciertos aun pudiendo ser estos más leves o coyunturales, pero cuando las ambiciones son elevadas, y las de Vygotski sin duda lo fueron, el juicio no suele ser menos severo.[3] El caso es que la actual situación del pensamiento vygotskiano, comparado con el de otros modelos, no parece alcanzar ese lugar que desearía el profesor Siguán —aunque mantuvo una esperanza que hoy alentamos—, pues el interés general de la psicología, si es que hay algo que se pueda llamar así, parece no querer anidar sobre él, un hecho que, a nuestro humilde juicio, entre otras faltas, evidencia cierto despiste, sostenido, en las ciencias del comportamiento para con sus asuntos.

El principal reto de Vygotski, al que alude el profesor y que desglosaremos en este artículo, fue dar razón de cómo la sociedad ejerce de elemento coexistente al sujeto, en síntesis y sin exclusiones, en la determinación de su

[1] Hablamos de "Relectura de Luria". *Revista de historia de la psicología*, núm. 33, vol. 1, 2010, pp. 51-64. Publicado en marzo de 2010, solo dos meses antes de su fallecimiento.
[2] Sobre cómo se introdujeron las obras de Vygotski en España: García, Luciano. N. "La 'canonización' de Vigotski en España y Argentina (1978-1991)". *Revista de historia de la psicología*, núm. 36, vol. 2, 2015, pp. 7-30; para testear su impacto: VV.AA. *Actualidad de Lev. S. Vygotski*. Siguán, Miguel (coord.). Barcelona: Anthropos, 1987.
[3] Para una visión crítica sobre la originalidad vygotskiana: Perinat, Adolfo. "Mis desencuentros y mi reencuentro con Vygotsky". *Quaderns de Psicologia*, núm. 11, vol. 1/2, 2009, pp. 51-60.

comportamiento. Estudiar semejante vínculo prestaría la comprensión de los mecanismos subyacentes a todo acto a la vez que ofrecería una comprensión más integral del comportamiento humano, un comportamiento que, por ser socialmente modulado, definiría al agente como un sujeto intencional y proyectivo. Algo tan elemental como esto es lo que el profesor Siguán llevaba siguiendo y analizando desde que descubriese a Vygotski a finales de los sesenta, tan elemental que, hoy día y salvando algunas diferencias, a nadie le costaría conectar con gran parte de las ideas fenomenológicas vigentes. Y en ello yace la justificación de nuestro artículo: en ese intento por establecer y reforzar puentes de unión entre las ideas vygotskianas y la fenomenología, así como la idea de avivar una corriente, la histórico-cultural, que, bien conectada con otras escuelas, podría desatar un conjunto de sinergias que facilitasen una necesaria y más amplia comprensión del comportamiento humano, motivo para el que se postuló.

Un acercamiento comparativo semejante lo esbozó, en 1996, Igor Klyukanov. En un artículo sobre las semejanzas entre los estudios fenomenológicos y la psicolingüística, apuntaba a ciertos puentes de conexión entre ambas disciplinas que, necesariamente, implicaban las ideas vygostkianas. Klyukanov hablaba de la intencionalidad de la conciencia defendida por la fenomenología y su similitud con la idea de mediación semiótica en Vygotski; aludía al paralelismo dado en la dicotomía existente entre conciencia pre-reflexiva y reflexiva con las funciones mentales elementales y complejas del ruso; la intersubjetividad como elemento necesario para el reconocimiento de la propia humanidad en cada sujeto; o la relación entre cuerpo y lenguaje que nos conduce a hablar de un lenguaje contextualizado, esto es, históricamente aprehendido. Como vemos, los puentes son importantes y de substancial recorrido, tal que el propio autor cerraba su artículo afirmando que "los esfuerzos fenomenológicos y psicolingüísticos deberían considerarse como perspectivas diferentes del mismo objeto, que le añaden densidad" (Klyukanov 1996, 327).

Pues en esa labor de añadir densidad ubicamos el presente artículo. Labor a la que debemos añadir los trabajos de MacDonald (2000) en los que fundamentó históricamente la influencia de Husserl en el pensamiento del psicólogo ruso. Para MacDonald, esta se sustenta en dos puntos fundamentales (2000, 70): la teoría de la parte y el todo defendida en *Investigaciones lógicas*; y el carácter pre-teorético y descriptivo de la psicología husserliana. De la primera defiende

(*Ibid.*, 91) que Vygostki siempre mantuvo "la idea fundamental de que todas las experiencias perceptivas destapan 'objetos' […] dentro de un marco horizontal […] y que las transformaciones de estas totalidades [perceptivas] pueden tener lugar independientemente de cualquier cambio en los 'objetos'". De la segunda, alega que "para la antropología crítica, el método fenomenológico reveló un mundo pre-teórico de la física ingenua y relaciones prelógicas […] no susceptibles de explicación o de clasificación en términos racionales, científico-naturales" (MacDonald 2000, 91), idea de la Vygotski se vio fuertemente impregnado.

Tal influencia, comenta MacDonald (2000, 76-77), alcanzó al ruso, en primer lugar, a través de las teorías lingüísticas de Jakobson —con quien Husserl mantuvo estrechos vínculos a través del Circulo Lingüístico de Praga[4]— como también mediante la obra de Gustav Shpet, quien fuera alumno de Husserl en Gotinga y, después, profesor de Vygotski en Moscú. Otra fuente vendría a través de los seminarios que Chelpanov, director del Instituto de Psicología moscovita, organizó entre 1915 y 1916 en los que se abordó la fenomenología husserliana[5] y el análisis de las ideas de Koffka, donde el moravo se halla muy presente (*Ibid*., 77). Otras vías indirectas a las que alude MacDonald son, precisamente, la simpatía del ruso por los teóricos de la forma, a través de los cuales recibió fuertes dosis de fenomenología; la antropología de Lévy-Bruhl, quien marcó mucho el pensamiento filogenetista del ruso; y, finalmente, por los trabajos de psicología infantil de Piaget (*Ibid.*, 80), todos ellos, autores con reconocidas influencias husserlianas.

Las huellas de tal influjo las podemos hallar fundamentalmente en *Pensamiento y lenguaje* y en *La crisis de la psicología* (MacDonald 2000, 88 y sig.). En el primero, se observan en el despliegue de las aplicaciones de la teoría de la parte y el todo en los estudios gestálticos; también cuando alude a la idea del "habla interna" y de los dos planos del lenguaje —fonético y semántico—, que retomaremos en adelante y que albergan muchas resonancias con la fenomenología más allá de Husserl. En el segundo texto, vemos cómo Vygotski resume las tres tendencias, para él dominantes, en la psicología coetánea si-

[4] Holenstein, Elmar. "Jakobson and Husserl". *Human Context*, núm. 7, 1975, pp. 61-83.
[5] MacDonald (2000, 77-78) comenta cómo el propio Vygotski, en su abordaje de la crisis de la psicología, criticó las distorsionadas interpretaciones que Chelpanov realizó de la obra husserliana.

guiendo un esquema que recuerda mucho al esbozado por Husserl en "La filosofía como ciencia estricta", el de las etapas conceptuales situadas históricamente en la evolución de las ideas científicas naturales.

Recientemente, otro estudio (Veer y Yasnitski 2015) ha puesto a la vista otro nexo entre la fenomenología y Vygotski que ya se advertía con bastante facilidad en sus lecturas: el papel de Erich Jaensch. Los autores reparan en las distintas discusiones que el ruso mantuvo sobre las ideas del breslavo sugiriendo incluso que ambos podrían haber mantenido correspondencia, con lo que el conocimiento de Vygotski sobre fenomenología, con todo lo dicho, queda más que acreditado.

Dicho lo cual, en el presente artículo, para no rehacer caminos, nos centraremos en un aspecto diferencial que nos permita ampliar los lazos de unión entre ambas corrientes: los estudios perceptivos. Fundamentalmente nos interesa esta vía por entender que la percepción es una de las ocupaciones más elementales en todo ser vivo, una ocupación que se sitúa, dado su estado de primaria disposición, en la base de toda conducta humana, incluso de la lingüística y, por tanto, un buen modelo para dar razón de todo tipo de comportamiento. Dentro de la percepción, el análisis de atención y su capacidad selectiva resultará crucial, pues posibilita que dicha percepción sea, en todo caso, consciente y, por mediación de los intereses que la mueven, históricamente circunscrita, culturalmente modulada, lo que nos acercará mucho a las teorías del ruso. Este, pues, será el contenido del presente artículo y la aportación que realicemos en ese incremento de densidad conectiva.

1. LA TEORÍA HISTÓRICO-CULTURAL

Sobre la teoría histórico-cultural y los postulados generales de Vygotski se ha escrito ya suficientemente como para pretender aportar nada insólito. Fácilmente nos podemos remitir a los propios trabajos de Vygotski o Luria —que se defienden por sí mismos—, o a las revisiones críticas de René van der Veer (2007), Anton Yasnitsky (2016), o los trabajos bibliográficos de Ekaterina Zavershneva (2010). En nuestro caso nos limitaremos a exponer, someramente, los postulados fundamentales de su teoría para encuadrar el siguiente apartado, centrado en el análisis de la percepción, desde el que daremos el salto a la fenomenología.

Así diremos que, lo que fundamentalmente pretendió Vygotski, fue ofrecer una explicación, lo más integral posible, del comportamiento humano sin caer en las parcialidades de algunas corrientes psicológicas del momento que, bien por su exacerbado idealismo, bien por su empirismo radical, se mostraban incompletas para consumar la deseada explicación.[6] Dada su pretensión de compleción, Vygotski no podía adherirse a ninguna de ellas, pero tampoco renunciar a las mismas; así, quizá influenciado por los teóricos de la forma, entendió que ambas corrientes debían estar presentes en síntesis dialéctica para una adecuada explicación del comportamiento.[7] Por ello, para el ruso, el contexto social en el que vive el sujeto humano, a través de sus usos culturales, resultaría tan importante como su propia biología para explicar su *modus operandi* y, a través de él, su *modus essendi*. Por este motivo, sus trabajos se encaminaron a dar razón científica de cómo el ser humano transita de ese ser que en su génesis es meramente biológico a un ser que se define culturalmente, esto es, "explicar cómo un individuo fisiológico se convertía en una realidad social" (Siguán 2010, 57). Él mismo afirmaba que la historia de la conducta del niño nace a partir de la interrelación de procesos elementales, de origen biológico, y las funciones psicológicas superiores, de origen sociocultural (cfr. Vygotski y Luria 2007).[8] Tal síntesis, en esencia, se daba mediante la adquisición del signo como herramienta, esto es, mediante la apropiación e interiorización del lenguaje. Según Vygotski, el sujeto humano va recorriendo, desde su nacimiento hasta su adultez, un proceso de socialización o "desarrollo histórico" en el que el habla se adquiere e interioriza hasta vincularse, tras una serie de cambios cuantitativos y cualitativos, al pensamiento. Ello sucede a partir de los dos años de

[6] Lo explicita el propio Vygotski en su comunicación al Congreso Nacional de Psiconeurología de Leningrado, en enero de 1924. Cfr. Vygotski, Lev S. "El método de investigación reflexológica y psicológica". *Problemas de la psicología contemporánea*, núm. 2, 1930, pp. 26-46.

[7] Vygotski sentía simpatía por las teorías de Köhler y Lewin siendo muy probable que fuese a través de ellos que retomara algunas posiciones de raíz marcadamente fenomenológica. Cfr. Yasnitsky, Anton. "A transnational history of "the beginning of a beautiful friendship"the birth of the cultural-historical Gestalt psychology of Alexander Luria, Kurt Lewin, Lev Vygotsky, and others". En Yasnitsky, Anton y van der veer, René (Eds.) *Revisionist Revolution in Vygotsky Studies*. Londres: Routledge, 2016, pp. 201-226.

[8] Aprovechamos la primera cita del autor para advertir las necesarias precauciones que se deben mantener cuando abordemos sus obras, fundamentalmente a la hora de otorgar validez a su autoría. Existen muchas obras atribuidas al autor que son fruto de compilaciones posteriores o bien obras marcadamente censuradas por el gobierno soviético. Para conocer tales avatares, resulta imprescindible leer: Van der Veer, René y Yasnitsky, Anton. "Vygotsky in English: What still needs to be done". *Integrative Psychological and Behavioral Science*, núm. 45, vol. 4, 2011, pp. 475- 493; van der veer, René y Yasnitsky, Anton. "Vygotsky the published. Who wrote Vygotsky and what Vygotsky actually wrote". En Yasnitsky, Anton y Van der Veer, René (Eds.) *Revisionist Revolution in Vygotsky Studies*. Londres: Routledge, 2016, pp. 73-93.

edad, cuando "las líneas de desarrollo del pensamiento y el habla, que hasta el momento avanzaban separadamente, se cruzan, coinciden y dan comienzo a una forma completamente nueva de comportamiento, solo característica del hombre" (Vygotski y Luria 2007, 146), una conducta paulatinamente más elaborada que irá posibilitando nuevos procesos mentales, los llamados "superiores".[9]

Estos estudios, de evolución ontogenética, fueron complementados en Vygotski por otros de traza filogenética, trabajos que se acercaron a los antropológicos de Lévy-Bruhl o a la sociología de Thurnwald y que gravitaron sobre los estudios de Köhler, Bühler, Stern o el propio Engels. En ellos, Vygotski defendió que el desarrollo cultural del ser humano, en tanto especie, venía acompañado de un mayor control o domino de sus procesos cognitivos, donde el elemento crítico de progreso era el uso del habla, el modo en que esta interrelacionaba con el pensamiento:[10] "La diferencia específica entre la operación realizada por el niño y la propia de los animales superiores estriba en que este campo atencional […] selecciona mediante el habla, de entre todos los elementos del campo perceptivo, aquellos que compondrán propiamente el «campo futuro.»" (Vygotski y Luria 2007, 44-45).

Así mismo, defendía —lo que le valió, y sigue valiendo, de centro de numerosas críticas— que, como sucede a nivel filogenético, el niño "'recapitula' en su socialización-educación los pasos (algunos) que ha efectuado la humanidad en su progreso cultural" (Perinat 2007, 24), un progreso en sus capacidades que se da gracias a esa interrelación cultura-conciencia desembocando en el ser cultural que es el sujeto.

En sus axiomas, Vygotski puso siempre el acento en la aparición del lenguaje como momento crítico dentro del proceso de crecimiento humano, y a nuestro juicio no herró en su dictamen, sin embargo, como ya hemos apuntado, a nosotros nos interesará ponerlo en una esfera diferente aunque, como el propio Vygotski afirmase, complementaria al uso lingüístico: la percepción. "La unidad de percepción, lenguaje y acción, que conduce a la reconstrucción de las

[9] Cuando aludamos a la distinción entre procesos elementales y superiores, debemos tener en cuenta que, a partir de los años 30, el propio Vygotski cuestionó la radicalidad de tal diferenciación, optando por un enfoque más sistémico e integral, siendo las funciones superiores un dominio de las inferiores (cfr. Zavershneva, 2010, 42).
[10] Los estadios por los que, según Vygotski, transita el niño en su interiorización del habla los despliega el ruso en su obra *Pensamiento y habla*.

leyes del campo visual, constituye el auténtico y vital objeto de análisis de la investigación dirigida a estudiar el origen de las formas específicamente humanas de comportamiento" (Vygotski y Luria 2007, 23).

El elemento perceptivo se erige, pues, junto al lenguaje, como fundamental para la comprensión de la acción; una acción que entendemos en cuanto ocupación, como gesto planificado destinado a alcanzar un fin, un objeto; un gesto poseedor de sentido, tan significativo para el desarrollo humano que es capaz de definir su ser como un ser-proyectivo que tiende-a (*atiende*) un mundo cultural del que forma parte y com-parte, su mundo vivido.

2. LA PERCEPCIÓN EN LOS PLANTEAMIENTOS VYGOTSKIANOS

Lo que inicialmente apremió a Vygotski en sus estudios sobre percepción fue remarcar la singularidad del proceso perceptivo humano frente al seguido por otras especies animales. Ello le ofrecería, debido al carácter elemental de la percepción, argumentos sólidos para justificar lo distintivo del comportamiento humano en su conjunto. Para él, la percepción humana no era el mero desarrollo continuo y directo de la percepción animal en una escala evolutiva, sino que, en su despliegue, se producía un salto cualitativo, una diferenciación esencial que marcaba la particularidad de dicha percepción. Aislar el elemento responsable de semejante salto era su principal objetivo y, este, como ya intuía por sus trabajos precedentes, subyacía en el uso del lenguaje.

Vygotski coincidía con Köhler[11] en que la percepción era un elemento esencial y determinante para la comprensión del comportamiento de todo ser, humano o no. Ahora bien, a diferencia del humano, al animal parecía faltarle un ingrediente en la ecuación que, según él, explicaba el comportamiento —percepción-lenguaje-acción—, faltaba el ingrediente central. En el animal, sin la presencia del elemento lingüístico, percepción y acción se enlazan de manera inmediata, siendo el comportamiento resultante un acto directamente motivado por el objeto o entorno percibido. En términos orteguianos diríamos que, a diferencia del ser humano, el animal vive "alterado", "agarrado con la atención al escenario cósmico" (OC. VIII, 322). El ser humano, por el contrario, añadiendo

[11] Köhler, Wolfgang. "Zur Psychologie des Schimpansen". *Aus der Anthropoidenstation auf Teneriffa*, vol. 5. Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1921.

a la unidad el elemento lingüístico, lo cambia todo, pues desde una etapa muy temprana del desarrollo, y a diferencia del animal, "el niño comienza a percibir el mundo no solo a través de sus ojos, sino también a través del habla" (Vygotski y Luria 2007, 38), percibe a través de conceptos y, por ello, consigue descubrir el mundo a través del sentido de las cosas, de su *logos*. Desde muy temprano, el niño percibe su entorno no como un agregado de meras impresiones, sino como algo que para él posee sentido, que es comprensible y alberga significado. La realidad como tal se percibe a través de un conjunto de estructuras de significación posibilitadas, precisamente, por el uso de conceptos, de palabras, esto es, no me limito a percibir el mundo de un modo fisiológico como haría un chimpancé, sino que además lo hago de un modo biográfico, histórico, a través de predicados culturales, mediante ese acervo conceptual que obtengo de mi comunidad en mi crecimiento. Así, decía Vygotski que el proceso de "interiorización" de las formas culturales de comportamiento:

> está vinculado con cambios profundos en la actividad de las funciones psíquicas más importantes y con la reconstrucción de la actividad psíquica sobre la base de operaciones con signos. Por una parte, dejan de existir los procesos psíquicos naturales tales como los vemos en los animales, para ser incorporados a este sistema de comportamiento ahora reconstruido desde una base psico-cultural de modo que constituye una entidad nueva [que] debe incluir las anteriores funciones elementales que siguen existiendo de forma subordinada (Vygotski y Luria 2007, 69).

Esa "interiorización" de elementos culturales, fundamentalmente del habla, es la base del salto cualitativo entre el humano y el resto de animales. Gracias al uso del lenguaje, el sujeto consigue, entre otros avances, *percibir objetos reales*, percibe el mundo en tanto lo vive, mediante estructuras significativas. Veremos en el siguiente apartado las numerosas analogías que, en este aspecto, se dan con los estudios fenomenológicos de la percepción, especialmente con los de Schapp y Ortega.

Un paso más en los estudios perceptivos lo realizó el ruso a través de los procesos de selección. Comenzamos a especificar el papel activo, y necesario, de la atención en la percepción humana, del que Vygotski no dudó en afirmar que "por la importancia de su papel en este tipo de operaciones debería concederse a la *atención* el primer lugar entre estas funciones" (Vygotski y Luria 2007, 44).

Vygotski analizó cómo el niño, en un proceso de toma de decisiones, no actuaba como lo hace un adulto. El niño seleccionaba a la par que actuaba, esto

es, el gesto atencional siempre iba acompañado del gesto activo de sus manos, del movimiento de su cuerpo como conjunto. En el niño, percepción y acción aún se dan muy próximas, casi paralelamente. En el adulto, empero, esta vinculación se ve dilatada, la atención se distancia del movimiento posibilitando que el sujeto se atienda a sí mismo, abriendo un tiempo para la reflexión previa a la acción. Si, como advertíamos, en el animal se aprecia una directa relación entre percepción-acción, vemos cómo en el niño esta pronto comienza a distanciarse hasta tomar, en el adulto, una disociación ostensible. Ello es debido, según Vygotski, a la aparición de funciones psicológicas complejas en el interfaz entre percepción-acción como son el pensamiento o la reflexión, o lo que es lo mismo, el uso interiorizado de signos. Lo que sucede, afirmaba, es que "al despegarse el movimiento de la percepción directa y al someterse a las funciones simbólicas incorporadas al acto reactivo, se rompe con la historia natural de la conducta y se pasa a una nueva página: la de la actividad intelectual superior del ser humano" (Vygotski y Luria 2007, 43).

En definitiva, lo que parece suceder es que, con la ayuda del lenguaje, de una creciente capacidad de interpretar lo percibido, el ser humano comienza a comprender y a dominar su cuerpo, sus reacciones, también su atención, domina su mente en general y aprende a dirigirla a su voluntad hasta poder desvincularla del espacio vivido. Frente al *campo visual*, el ser humano es capaz de crear un *campo temporal* —potencial e imaginario— que, para él, resulta tan perceptible y real como el primero; un campo creado mediante reflexión, mediante pensamiento; un campo que, a diferencia del meramente visual, le permite planificar la acción a desempeñar. Por ello, un modo fundamental de definir al ser humano es como "ser proyectivo", pues mediante ese gesto de abstracción, la conducta humana deja de estar únicamente determinada por el contexto, como sucede con el resto de animales, y nos permite añadir la evaluación y planificación de nuestra acción. A diferencia, pues, del animal que, como diría Ortega, siempre vive "alterado", el humano es capaz de flexionar su atención sobre sí mismo, distanciarse del entorno perceptivo y "ensimismarse" para concebir la acción futura. Así, si el mono necesita ver para atender, el humano —y esto es lo específicamente humano— puede prestar atención para ver (cfr. Vygotski y Luria 2007, 45). En esto, el psicólogo ruso y los estudios fenomenológicos, tal y como ahora veremos, coinciden plenamente.

3. LA PERCEPCIÓN EN LOS PLANTEAMIENTOS FENOMENOLÓGICOS

Los estudios perceptivos fenomenológicos arrancan con el propio Husserl[12] y se despliegan, a partir de sus trabajos, por los de sus innumerables prosélitos y seguidores. Con facilidad encontramos los trabajos del grupo de investigadores de Gotinga que, en línea husserliana, analizaron distintos aspectos de la percepción como el color, la profundidad, los elementos apriorísticos, el papel de las emociones. Hablamos de autores como Schapp, Jaensch, Katz, Hofmann, Pfänder o Scheler.[13] Pero para nada se agotan en Gotinga los análisis fenomenológicos de la percepción. En posteriores generaciones hallamos nombres como los de Gurwitsch, Merleau-Ponty o Levinas y, aunque menos vinculado, pero gozando de mayor originalidad e interés para nuestro asunto, nuestro Ortega y Gasset, el primero en abordar los predicados culturales de la percepción dentro de esta corriente.

Pero más allá de enmarcar el conjunto de autores, nos interesa aquí remarcar las líneas generales del acercamiento de la fenomenología al estudio de la percepción para luego advertir las semejanzas con el trabajo vygotskiano, y este acercamiento se funda, precisamente, sobre el interés primigenio de la fenomenología por el estudio de las esencias. A la fenomenología le apremia el estudio de las esencias de toda cosa, pero comprendiendo a estas dentro de su existencia, a partir de su facticidad.[14] Dado que es mediante la percepción —a través del cuerpo y los sentidos— que todo sujeto alcanza a tomar conciencia de ese mundo en el que se halla y desenvuelve, donde se despliega toda facticidad, la percepción resultará un aspecto ineludible para sus estudios. Es interesante que, como lo fuera para Vygotski, el entorno o mundo en el que el sujeto se desenvuelve y percibe cobra un peso substancial tanto para explicar el comportamiento humano, como para dar sentido al término mismo de lo que significa ser humano. No en vano, ese espacio donde las esencias se dan de manera fáctica fue llamado por Husserl "mundo de la vida" (*Lebenswelt*), el

[12] Fundamentalmente: Husserl, Edmund. *Investigaciones lógicas.* Madrid: Alianza, 2014; y Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México DF: FCE, UNAM, IIF, 2013.
[13] Sobre estos autores y su influencia en el campo de la fenomenología de la percepción ver: Montesó, Jorge. "Las fuentes orteguianas en su idea de 'atención'". *Investigaciones fenomenológicas*, núm. 12, 2015, pp. 137-156.
[14] Cfr. Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción.* Barcelona: Planeta, 1985, p. 7.

mundo donde vivimos y que es vivido por nosotros, del que formamos parte y nos complementa, pues co-existimos en él y con él. Dado que ese mundo-de-la-vida es, para el sujeto humano, un mundo en comunidad, forjado en el seno de una cultura, de tradiciones, el peso de la misma en nuestro desarrollo resultará decisivo. Y no es menester enfatizar que dicha influencia se producirá, fundamentalmente, a través de la adquisición de conceptos, del lenguaje en tanto elemento nuclear de toda cultura. Así, es fácil advertir cuan cerca estamos de los postulados vygotskianos. Tal llega a ser el influjo del lenguaje para la fenomenología de la percepción que, para ellos, este alcanza a definir nuestra comprensión misma del mundo delimitando qué aspectos de la realidad alcanzaremos a atender (a percibir cognoscitivamente) y cuáles no. Como podría haber dicho Vygotski, aunque esta vez lo diremos en términos orteguianos, "si devolvemos a la palabra percepción su valor etimológico —donde se alude a coger, apresar— el concepto será el verdadero instrumento u órgano de la percepción y apresamiento de las cosas" (OC. I, 784). Es mediante conceptos que percibimos el mundo; y en semejante lógica: cada cultura será "un órgano de percepción distinto de todos los demás" (OC. II, 163), pues cada cultura, cada acervo conceptual, permitirá una visión del mundo, su *Weltanschauung*, el fruto de su propia perspectiva.

Como apuntábamos, hay tantos caminos como autores para abordar el estudio fenomenológico de la percepción, pero dado el objeto de nuestro artículo, interesados en rescatar el valor que la fenomenología da al lenguaje en el acto perceptivo, restringiremos el abanico a poco más de un par —siempre sin despistar la constante sombra husserliana que sobrevuela a cada uno de ellos—, para el caso hablamos de Schapp y de nuestro ya citado Ortega.

Sobre los trabajos de Schapp, aludiremos principalmente a su tesis *Contribuciones a la fenomenología de la percepción.*[15] En ella, el germano aborda los elementos apriorísticos de la percepción, a saber, el papel que desempeñan las ideas o conceptos en tanto elementos directrices de nuestra atención para, con ellos, descubrir en el entorno los distintos objetos o elementos de la realidad. Schapp alude a la idea de *claridad mental* (*Deutlichkeit*) que se produce cuando hallamos, guiados por una idea preconcebida, ciertos elementos sensibles (co-

[15] Schapp, Wilhelm. *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*. Gotinga: M. Niemeyer, Halle/S, 1910.

lor, luz, forma) en el entorno. Sin las ideas (o conceptos) que posibilitan la aprehensión de las cosas a través de su sentido, afirma Schapp que la percepción sería ciega, pues es guiados por ellas que otorgamos orden al caos de impresiones en que se nos presenta originalmente la realidad, y lo hacemos mediante la posibilidad que nos ofrecen para demarcar límites entre impresiones, para agruparlas en estructuras de significado descubriendo, así, los diferentes objetos de nuestro entorno o, como diría Vygotski, *percibiendo objetos reales*.

Schapp trata de explicar el funcionamiento de la percepción sensorial como un acto de interpretación, de atribución de sentido a las impresiones recibidas; impresiones que solo tras la aplicación del tamiz conceptual son comprehendidas, captadas. Las ideas, cual órganos de visión, posibilitan ese efecto de *claridad mental* que ofrece la captación de figuras, de objetos en el horizonte. De este modo, Schapp abre el camino a esas pre-visiones de las que nos hablará Ortega, necesarias para toda percepción cognoscitiva, en su caso motivadas por intereses y preferencias, en todo caso fundamentales para percibir en sentido pleno, pues de la realidad toda, solo alcanzaremos a percibir aquello de lo que ya tengamos cierta idea previa, cierta afinidad. Para ello, de un modo más o menos sentimental o cognoscitivo, deberán las cosas participar de nuestro proyecto de vida, de nuestra experiencia y, puesto que esta se despliega en el seno de una comunidad, lo harán a través de un lenguaje o patrimonio conceptual compartido.

En definitiva, lo que nos indica Schapp, y reafirmará Ortega, es que el lenguaje crea realidades y es generativo, y lo hace concediendo oportunidades al descubrimiento, mediante la percepción atenta, de fracciones de la realidad antes ignoradas, posibilitando nuevas perspectivas. Dijo Ortega en sus *Meditaciones del Quijote*: "cada concepto es literalmente un órgano con que captamos las cosas. Solo la visión mediante el concepto es una visión completa" (OC. I, 785). El acercamiento de Ortega a las ideas vygotskianas en este punto es indudable, como afirma de la Corte (1997, 100): "Ortega esboza una idea de la adquisición del lenguaje muy cercana a la de Mead […] y Vygotski […]: la de una función comunicativa que acaba transformándose en una función puramente intelectual y de reestructuración del pensamiento", hasta el punto de determinar nuestra percepción del mundo y, con ella, nuestra comprensión plena del mismo.

Quedándonos ya en Ortega, decía San Martín (cfr. 2012, 179) que la mayor aportación del madrileño a la fenomenología fue la de ofrecer una descripción sorprendentemente completa de las distintas capas o dimensiones que conforman la realidad en tanto vivida. Dicho a grandes trazos —pues adentrarnos en ello excedería el propósito del presente artículo[16]—, Ortega aprehende la realidad desde una doble dimensión: en tanto se nos da a los sentidos como *impresión*, desde lo sensible y superficial de las cosas, lo que designa como *patente* y podríamos expresar como "ver los árboles"; pero también desde el *sentido*, desde lo profundo o conceptual de la cosa percibida, que implica la red de conexiones y limites que conecta cada cosa con el resto, con el todo (cfr. OC. I, 749), es lo que llamaríamos lo *latente*, lo virtual o cultural: "el bosque".[17] Lo que hacía de Ortega un pensador original era justamente que entendió que toda percepción del mundo, en esa síntesis o amalgama entre patente y latente, de lo impresionista y lo cultural, es "siempre percepción de algo enmarcado en un contexto vital desde el que lo percibido tiene su sentido" (San Martín 2012, 178), pues fuera de él nada sabemos. Dado que ese contexto vital en el que se desenvuelve el sujeto humano es siempre un contexto cultural, lo reseñable en la percepción humana será, precisamente, el conjunto de predicados que esta traiga consigo, en su caso, productos de la cultura en la que vive, predicados culturales. De aquí el acercamiento a Vygotski.

Cabe reseñar en este punto que, aunque salvando las distancias pues transitamos alegremente de una esfera perceptiva a otra lingüística, se halla cierto paralelismo entre la doble expresión de la realidad descrita por Ortega y la noción del habla vygotskiana. El ruso, en *Pensamiento y lenguaje* (cfr. 2007, 438), distingue entre dos planos del habla: el fonético y el semántico. No cuesta hallar importantes paralelismos entre el plano fonético del habla y el plano *patente* que describe Ortega; y, a su vez, otras tantas entre el plano semántico —vinculado al sentido, a lo profundo o relacional— con el *latente*. Del mismo modo, ambos coinciden en que dichas dimensiones, pese a la distinción, se dan

[16] La mejor descripción de esta doble estructura de la realidad la esboza Ortega en sus *Meditaciones del Quijote*. Para ampliar el tema, se puede consultar la obra citada de San Martín o también San Martín, Javier. *Fenomenología y cultura en Ortega*. *Ensayos de Interpretación*. Madrid: Tecnos, 1998.

[17] San Martín no duda en apostillar este gesto como la mayor aportación de Ortega a la fenomenología avanzando en años las críticas heideggerianas a Husserl sobre el "olvido" de los predicados culturales en su despliegue argumental sobre la percepción en *Ideas.* Cfr. San Martín, Javier. "La percepción como interpretación". *Investigaciones fenomenológicas*, núm. 6, 2008, pp. 13-32.

íntimamente relacionadas entre sí, como si de un mismo proceso se tratase aunque a niveles o direcciones diferenciadas. No hablamos del mismo tipo de procesos, pero la similitud es, como poco, reseñable, ahora bien, tampoco casual. Ortega despliega esta distinción basándose en sus lecturas fenomenológicas y ya vimos, cuando repasamos el conocimiento que tenía Vygotski de los trabajos fenomenológicos, que la idea de que los dos planos del lenguaje forman una unidad proviene de las lecturas husserlianas, "una unidad que en términos de Husserl comprende los dos polos del acto psíquico total: el aspecto interno, significativo, semántico de la palabra; y el aspecto auditivo externo" (MacDonald 2000, 82).

Dicho lo cual, retomando la noción orteguiana de percepción, advertimos cómo su acento se volcó en la idea de "perspectiva". Para el madrileño, de la realidad toda, alcanzamos solo a conocer o percibir comprensiblemente una exigua fracción de la misma, la que nos permite nuestra perspectiva, tanto física como, en general, vital (de ahí que sea también cultural), pues esta perspectiva, posibilitada por nuestra atención, vendrá especialmente influenciada por el contexto cultural en el que el sujeto viva.[18] Veámoslo con detenimiento.

La realidad en la que vivimos, decía Ortega, es una y la misma para todos, pero sucede que, de ella, cada cual acaba obteniendo su propia fracción, su propio paisaje. Esto no ocurre porque la realidad sea diferente para cada sujeto, ni porque este ejerza algún tipo de elaboración constructiva sobre la realidad percibida. Nuestro conocimiento, indica Ortega, no es una cuestión ni de la realidad —como afirmaba el realismo— ni del sujeto —que defendía el idealismo—, sino del modo en que ambos correlacionan, esto es, de perspectiva, de *selección*. Nuestro conocimiento de la realidad, afirma, vendrá marcado por un proceso de selección, un proceso de filtrado atencional mediante el que desplegar nuestra perspectiva, donde la cultura, a través del lenguaje, ejercerá un peso fundamental. Recordemos que el mismo Vygotski estudió la percepción humana a través de los procesos de selección.

El proceso de selección, para Ortega, es un proceso de doble disposición.[19] En él se produce un primer filtrado que bien podríamos calificar de fisiológico,

[18] Sobre cómo los cambios culturales en un mismo pueblo modifican la perspectiva del sujeto en tanto espectador: *Las Atlántidas* (OC. III, 743) y "Sobre el punto de vista en las artes" (OC. V, 160).
[19] Cfr. "Biología y pedagogía" (OC. II, 399) o "Dios a la vista" (OC. II, 605).

compartido por toda la especie y que vendrá determinado por la complexión de nuestros sentidos y cerebro (v. g. los humanos no alcanzamos a percibir radiaciones ultravioletas o infrarrojas). Este proceso bien armonizaría con la idea de función elemental vygotskiana. Pues bien, por él decía Ortega que: "cada especie, merced de su sensibilidad, selecciona del mundo infinito un repertorio de objetos, únicos que para el animal existirán, y articulados en admirable arquitectura, formarán su contorno. Hay un mundo para el hombre y otro para el águila, y otro para la araña" (OC. II, 422-423).

Sobre este filtrado elemental se produce otro más sofisticado, "más complejo". Este será un filtrado ya no orgánico, sino proveniente de nuestra intimidad, de nuestra biografía o experiencia, motivado por preferencias e intereses, resultado de una elección que, en consecuencia, implicará en su manifestación sentimientos, creencias, valores, tradiciones. En definitiva, hablamos de un filtrado cultural en la base del cual se hallará, como fundamento de todo predicado, el uso de signos, los conceptos que el sujeto, en tanto miembro de una comunidad, emplee.

La cercanía con los postulados vygotskianos es palmaria, tanto que también Ortega llegará a afirmar, jugando entre el ver y el mirar, que, como humanos "no podemos ver sin mirar" (OC. II, 605-606). Cierto que Ortega va más allá en sus determinaciones de lo aquí visto en Vygotski,[20] pues el ruso se centra más en el papel del lenguaje, en cambio Ortega apela a una percepción culturalmente mediada entendiendo "cultura" en sentido más amplio, implicando en su seno las disposiciones del espíritu, las emociones, lo biográfico en general, pues lo que en el fondo se implica es la vida en su conjunto. Evidentemente, el fundamento de esa determinación gravita sobre el uso de signos, de ahí que Ortega hable siempre de una percepción cultural, porque en el ejercicio perceptivo, cada cultura, cada pueblo, mediante sus conceptos, cederá a sus miem-

[20] ¡Aunque quizá no tanto! Llega a decir Vygotski que "para comprender el habla ajena, nunca es suficiente comprender solo algunas palabras: debemos comprender el pensamiento del interlocutor. Pero incluso la comprensión del pensamiento del interlocutor, si no se comprende su motivo, aquello por lo cual expresa el pensamiento, resulta una comprensión incompleta" (2007, 510), necesitamos de los motivos, de los intereses. Vygotski estudiará el papel de las emociones a partir de los años 30. En 1934, en la conferencia *El problema del entorno* —cabe decir que su transcripción es muy cuestionada— hace referencia a la "experiencia emocional" mediante el término ruso *perezhivanie*. Van der Veer y Valsiner (1994, 354) defienden que *perezhivanie* "sirve para expresar la idea de que una y la misma situación objetiva puede ser interpretada, percibida, experimentada o vivida por diferentes niños de modo diferente. Ni la 'experiencia emocional' […], ni 'interpretación' […] son traducciones totalmente adecuadas del sustantivo. Su significado está íntimamente ligado al verbo alemán 'erleben' (cf. 'Erlebnis', 'Erlebte Wirklichkeit')". Las semejanzas con la fenomenología son más que notables.

bros un modo particular de dar sentido a las cosas, pues, en términos vygotskianos, la palabra "es la expresión directa de la naturaleza histórica de la conciencia humana" (Vygotski 2007, 515).

Como vemos, las semejanzas entre Vygotski y Ortega son perspicuas. Pero no concluyen aquí. También Ortega se vistió de filogenetista, como lo hiciese Vygotski, y lo hizo para hablarnos de evolución humana, esta vez, en términos perceptivos. Así, Ortega analizó cómo el sujeto pasa, en su evolución, por tres etapas que, según el grado de control atencional del que se disponga, dividen su curso entre un ser que inicialmente vive "alterado" hasta, tras obtener la capacidad de "ensimismarse", convertirse en un ser que retorna al mundo conocedor de su intimidad y capaz de trazar una serie de planes de acción con los que dominar su circunstancia,[21] a saber, "con un *sí mismo* que antes no tenía" (OC. X, 145). Establecía Ortega, usando como parámetro la dirección que la atención toma en cada momento (centrífuga o centrípeta), un horizonte desde el que contemplar todo el continuum de complejidad progresiva desde una percepción "alterada" o gestionada por el entorno, hasta alcanzar un respetable grado de complejidad cuando la atención se orienta voluntariamente a la tarea, pretendiendo su óptima ejecución, esto es, hasta que provoca que todo nuestro ser se disponga frente a lo otro desde una actitud *cuidadosa* e intencionada.

Este itinerario progresivo se alcanza tras un laborioso proceso de adiestramiento de la atención para conseguir, en un determinado momento de madurez cognitiva, la capacidad atender a nuestra intimidad —de re-flexionar—, de poder ensimismarse y generar un instante de abstracción en el que planificar, mediante el pensamiento, toda acción futura —"el pensamiento no es un don del hombre, sino adquisición laboriosa" (OC. X, 150)—. Se repite, de algún modo, el esquema vygotskiano que ve en el animal a un ser que vincula percepción a acción de un modo franco para situar, en sus antípodas, al hombre contemporáneo, adulto, en quien el esquema percepción-lenguaje-acción se despliega con plenitud. No en vano definía Ortega la *acción* como un "actuar sobre el contorno de las cosas materiales o de los otros hombres conforme a un plan preconcebido en una previa contemplación o pensamiento" (OC. X, 151). Como

[21] Sobre ello: *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica* (OC. V, 529); "El mito del hombre allende la técnica" (OC. VI, 811); *Ideas y Creencias* (OC. V, 672); Lecciones VII y VIII de *¿Qué es filosofía?* (OC. VIII, 235 y sig.); o *Sobre ensimismarse y alterarse* (OC. V, 251).

bien compartiría Vygotski, y con ello finalizamos nuestra alígera comparativa, ofrecía Ortega un horizonte filogenético donde el hombre se daba como una laboriosa excepción dentro del reino animal, aceptando como momento crítico esa posibilidad de torcer la atención y reflexionar, un gesto posibilitado, entre otros factores de maduración, por la capacidad de usar signos. Esta idea, armonizada con la comprensión ontológica ya revisada, demuestran hasta qué punto las ideas de Ortega, de los estudios perceptivos de la fenomenología en general, pueden llegar a entroncar con los postulados vygotskianos aquí desplegados.

BIBLIOGRAFÍA

DE LA CORTE, Luís. "Acción y convivencia: algunas implicaciones del pensamiento de Ortega y Gasset para la psicología social y las ciencias humanas". *Revista de historia de la psicología*, núm. 18, vol. 1-2, 1997, pp. 97-102.

GARCÍA, Luciano. N. "La 'canonización' de Vigotski en España y Argentina (1978-1991)". *Revista de historia de la psicología*, núm. 36, vol. 2, 2015, pp. 7-30.

HOLENSTEIN, Elmar. "Jakobson and Husserl". *Human Context*, núm. 7, 1975, pp. 61-83.

HUSSERL, Edmund. *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Terramar, 2007.

— *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México DF: FCE, 2013.

— *Investigaciones lógicas.* Madrid: Alianza, 2014.

KÖHLER, Wolfgang. "Zur Psychologie des Schimpansen". *Aus der Anthropoidenstation auf Teneriffa*, 5, Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1921.

KLYUKANOV, Igor E. "La fenomenología en el espejo de la psicolingüística: una perspectiva vygotskiana". *Contrastes. Revista interdisciplinar de filosofía*, núm. 1, 1996, pp. 319-327.

MACDONALD, Paul. "Phenomenological factors in Vygotsky's mature psychology". *History of the Human Sciences,* núm. 13, vol. 3, 2000, pp. 69-93.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta, 1985.

MONTESÓ, Jorge. "Las fuentes orteguianas en su idea de 'atención'". *Investigaciones fenomenológicas*, núm. 12, 2015, pp. 137-156.

PERINAT, Adolfo. "La teoría histórico-cultural de Vygotsky: algunas acotaciones a su origen y su alcance". *Revista de Historia de la Psicología*, núm. 28, vol. 2/3, 2007, pp. 19-25.

— "Mis desencuentros y mi reencuentro con Vygotsky". *Quaderns de Psicologia*, núm. 11, vol. 1/2, 2009, pp. 51-60.

ORTEGA y GASSET. José. *Obras Completas,* Madrid: Taurus, 2004-2010.

SAN MARTÍN, Javier. *Fenomenología y cultura en Ortega*. *Ensayos de Interpretación*. Madrid: Tecnos, 1998.

— "La percepción como interpretación". *Investigaciones fenomenológicas*, núm. 6, 2008, pp. 13-32.

— *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.

SCHAPP, Wilhelm. *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*. Gotinga: M. Niemeyer, Halle/S., 1910.

SIGUÁN, Miguel. "Relectura de Luria". *Revista de historia de la psicología*, núm. 33, vol. 1, 2010, pp. 51-64.

VAN der VEER, René. *Lev Vygotsky*. Londres: Continuum Intr. Publishing G., 2007.

— *Vygotsky in context: 1900-1935.* En DANIELS, H., COLE, M. y WERTCH, J. V. (Eds.). *The Cambridge Companion to Vygotsky*. Nueva York: Cambridge University Press, 2007, pp. 21-49.

— y VALSINER, Jaan. (Eds.). *The Vygotsky reader*. Oxford: Blackwell, 1994.

— y YASNITSKY, Anton. "Vygotsky in English: What still needs to be done". *Integrative Psychological and Behavioral Science*, núm. 45, vol. 4, 2011, pp. 475- 493.

— "Vygotsky the published. Who wrote Vygotsky and what Vygotsky actually wrote". En YASNITSKY, A. y VAN der VEER, R. (Eds.) *Revisionist Revolution in Vygotsky Studies*. Londres: Routledge, 2016, pp. 73-93.

— VV.AA. *Actualidad de Lev. S. Vygotski*. SIGUÁN, M. (coord.). Barcelona: Anthropos, 1987.

— VYGOTSKI, Lev S. "El método de investigación reflexológica y psicológica". *Problemas de la psicología contemporánea*, núm. 2, 1930, pp. 26-46.

— *Collected Works. vol. 3, Problems of the theory and history of psychology. Including the chapter on the crisis in psychology*. En RIEBER, T. W. y WOLLOCH, J. (Eds.). Nueva York y Londres: Plenum Press, 1987.

— *Pensamiento y habla*. Buenos Aires: Colihue, 2007.

— VYGOTSKI, Lev S. y LURIA, Alexander R. *El instrumento y el signo en el desarrollo del niño*. Madrid: Fundación Infancia y aprendizaje, 2007.

YASNITSKY, Anton. "A transnational history of "the beginning of a beautiful friendship"the birth of the cultural-historical Gestalt psychology of Alexander Luria, Kurt Lewin, Lev Vygotsky, and others". En YASNITSKY, A. y VAN der VEER, R. (Eds.) *Revisionist Revolution in Vygotsky Studies*. Londres: Routledge, 2016, pp. 201-226.

YASNITSKY, Anton y VAN der VEER, René. *Revisionist Revolution in Vygotsky Studies*. Londres: Routledge, 2016.

ZAVERSHNEVA, Ekaterina. "The Vygotsky Family Archive: New Findings. Notebooks, Notes, and Scientific Journals of L.S. Vygotsky (1912-1934)". *Journal of the Russian and East European Psychology*, núm. 48, vol. 1, 2010.

Investigaciones Fenomenológicas, n. 13, 2016, 127-147.
e-ISSN: 1885-1088

LENGUAJE, FORMA INTERNA Y EXISTENCIA: LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE DE ANTON MARTY

LANGUAGE, INTERNAL FORM AND EXISTENCE: ANTON MARTY'S PHILOSOPHY OF LANGUAGE

Luis Niel
CONICET / Universidad Nacional del Litoral
luisniel@yahoo.com

Resumen: El artículo analiza ciertos temas centrales de la filosofía del lenguaje de Anton Marty: primero, su teoría genética del origen casual del lenguaje; segundo, su descripción de los componentes mereológicos y semánticos del lenguaje, en particular del concepto de forma inter-na; tercero, su crítica del juicio categórico, basada en sus análisis de las oraciones impersonales y existenciales; cuarto, la importancia del concepto de existencia para aclarar problemas ontológicos. El trabajo hace además hincapié en señalar las conexiones entre su pensamiento y el de Edmund Husserl, ambos discípulos de Franz Brentano.

Palabras clave: Anton Marty, lenguaje, forma interna, existencia.

Abstract: The article addresses some essential issues of Anton Marty's philosophy of language: first, its genetic theory of the random origin of language; second, his description of the mereological and the semantic components of language, focused on the concept of internal form; third, its criticism of the categorical judgment, based on its analyses of impersonal and existential sentences; fourth, the importance of the concept of existence in order shed light upon ontological problems. The paper also focuses on emphasizing the connections between his thought and that of Edmund Husserl, both disciples of Franz Brentano.

Keywords: Anton Marty, language, internal form, existence.

INTRODUCCIÓN

Anton Marty fue uno de los tantos filósofos del siglo XIX olvidados por la tradición filosófica. Nacido en Schwyz, Suiza, en 1847, se formó al lado de grandes figuras de su época, como Trendelenburg y Lotze, pero fue fundamentalmente Brentano quien dejó la huella más profunda en su pensamiento; de

Fecha de recepción: 12-III-2016 *Fecha de aceptación: 14-XI-2016*

hecho, Marty fue uno de sus discípulos más cercanos. Tras ser docente en la Universidad de Praga durante muchos años, muere en dicha ciudad en 1914.

Tomando como punto de partida numerosos elementos de la psicología descriptiva de Brentano, su filosofía se inscribe en el marco de los debates del siglo XIX en torno al problema del lenguaje, siendo, entre otros, von Humboldt, Steinthal, Miklosich, Prantl, Wundt y Sigwart sus principales interlocutores.[1] Como veremos, no es osado considerar a Marty como uno de los padres de la filosofía del lenguaje contemporánea. Si bien con el correr del siglo XX su obra cayó en el olvido, ésta tuvo una relevancia considerable en el mundo intelectual de su época.[2] Pese a su importancia histórica, su obra es casi desconocida en el mundo hispanoparlante. En tal sentido, una de las intenciones generales del presente artículo es introducir algunos de los temas centrales de su primera obra a la filosofía en lengua castellana, considerando además su enorme cercanía a la primera fenomenología, en particular a la obra de Edmund Husserl.

En el presente artículo nos concentraremos en algunos de sus principales escritos editados en el siglo XIX, i.e. con anterioridad al surgimiento de la fenomenología y de la filosofía analítica. Los ejes temáticos centrales serán el origen y el análisis del lenguaje (Caps. 1 y 2) y su crítica a la teoría del juicio y a la ontología (Caps. 3 y 4). Nuestro recorrido será el siguiente: primero, presentaremos su teoría del origen casual del lenguaje (i.e., no teleológico, ni fisiológico, ni sujeto a la lógica); segundo, analizaremos los componentes mereológicos (nombres y oraciones) y semánticos (forma externa, forma interna y significado) del lenguaje,[3] y en particular el concepto de 'forma interna del lenguaje', en tanto componente psicológico-lingüístico que no se puede traducir en términos lógicos; tercero, evaluaremos su crítica al 'dogma del juicio categórico' (i.e., el error de tomar al 'juicio doble' en tanto modelo de todo juicio), la cual se sustenta en un análisis de las oraciones impersonales (que no tienen sujeto)

[1] Como era costumbre en su época, Marty bosqueja su filosofía a partir de intensos debates con posiciones adversarias (cf. Marty 1908, p. XII).

[2] Tanto el círculo lingüístico de Praga, como varios de los miembros de la escuela de Brentano tuvieron muy presente la obra de Marty, como por ejemplo Husserl. Es probable que también Frege haya tenido algún contacto con su filosofía. En cualquier caso, este tema excede los propósitos del presente artículo.

[3] La caracterización de los componentes del lenguaje en términos 'mereológicos' (teoría de todos y partes) y 'semánticos' (teoría del significado) es nuestra. No obstante, nuestra intención es simplemente dar nombre a distinciones que operan de modo tácito en la obra de Marty.

y de las oraciones existenciales (que no tienen predicado), ninguna de las cuales puede interpretarse en términos de juicios categóricos; cuarto, mostraremos cómo su concepción del lenguaje (y del juicio) da un nuevo significado a las categorías ontológicas clásicas de 'realidad' y 'existencia', aclarando así malentendidos conceptuales tradicionales.

Son dos los propósitos de este recorrido. El primero es mostrar el carácter *descriptivo* de la filosofía de Marty, que permite diferenciar conceptualmente lógica y gramática, pensamiento y lenguaje, juicio (*Urteil*) y oración (*Satz*)[4] —o enunciado (*Aussage*)—, significado (*Bedeutung*) y forma interna (*innere Form*), etc., y así dilucidar la esfera propia y específica del lenguaje, mostrando su irreductibilidad a la lógica o a la teoría del juicio, sin por ello negar que en la facticidad hay un entrecruzamiento (*Verflechtung*) entre lógica y gramática, entre pensamiento y lenguaje (cf. Marty 1918, p. 302). El segundo consiste en presentar el carácter *prescriptivo* de su filosofía (que se sustenta en el descriptivo), que lo lleva a afirmar la necesidad de emancipar la gramática de la lógica (y así el lenguaje del pensamiento), delimitando el ámbito temático y objetivo específico de cada una. Dicha demarcación tiene como meta evitar un error muy común en la tradición filosófica: la sobredimensión de una de estas disciplinas por sobre la otra (cf. Marty 1918, pp. 302-305); la complementación metodológica entre gramática y lógica sólo es posible sobre la base de una auténtica emancipación de la primera con respecto a la segunda.

1. LA DIMENSIÓN PROPIA DEL LENGUAJE DESDE UNA PERSPECTIVA GENÉTICA

Para entender el carácter específico del fenómeno del lenguaje, Marty estudia sus manifestaciones históricas, evolutivas, estructurales, etc. En el marco de dichos análisis se pueden distinguir una perspectiva *genética*, i.e., el estudio empírico del origen y evolución del lenguaje, y una perspectiva *descriptiva*, i.e., el análisis (mereológico y semántico) de las estructuras y de los componentes

[4] En lo que sigue traduciremos la palabra alemana '*Satz*' por 'oración', respetando la connotación lingüística que Marty otorga a este término. En tal sentido, no utilizaremos el concepto más bien lógico de 'proposición', en tanto acercaría la traducción justamente a aquello que Marty quiere evitar: la interpretación lógica del lenguaje.

del lenguaje (significado, forma interna, etc.).[5] En este primer punto nos concentraremos en su análisis genético del surgimiento (*Entstehung*) del lenguaje.

1.1. La manifestación como función esencial del lenguaje

En uno de sus primeros escritos, *Über den Ursprung der Sprache* (*Sobre el origen del lenguaje*) de 1875, Marty sienta *in statu nascendi* las bases fundamentales de su filosofía. Utilizando —y a veces incluso abusando de— un recurso muy común en su época, toma como punto de partida la crítica de la obra de algunos de sus contemporáneos; en particular cuestiona duramente la concepción nativista del lenguaje (sea ya en sentido teológico, como en sentido fisiológico natural). Sobre la base de una documentada explicación empírica y genética define el lenguaje a partir de su función más elemental: la comunicación. El lenguaje (*Sprache*) es así, en sentido amplio, "toda comunicación intencional (*absichtliche Mittheilung*)" a través de signos; en sentido estricto, es "una forma especial de manifestación (*Kundgabe*)" (Marty 1875, pp. 62-63; cf. p. 68).

Según una idea que recorre todo el pensamiento de Marty, el lenguaje es en primer lugar una herramienta de comunicación que tiene dos funciones: la manifestación de estados internos (*innere Zustände*) y la comunicación de hechos externos (*Mittheilung äusserer Thatsachen*) (cf. Marty 1875, p. 68).[6] Es a partir de la capacidad de servirse de esta herramienta en diferentes circunstancias que surgen nuevas funciones del lenguaje.

[5] La distinción (brentaniana) entre *descriptivo* y *genético* puede encontrarse a lo largo de su obra, pero se torna más explícita en escritos posteriores, cuando Marty alude a cuestiones *descriptivas* y *genéticas* de la semasiología (cf. Marty 1908, p. vi). Mientras que la perspectiva *genética* nos explica el surgimiento del lenguaje, la *descripción* nos ayuda a entender los componentes y estructuras del mismo. Así como para Brentano, la instancia descriptiva es más simple y fundamental que la genética (cf. Marty 1908, pp. 52-53).

[6] En su posterior *opus magnum*, Marty analiza detenidamente esta idea y sostiene que la primera intención del lenguaje es influir en la vida mental externa y la segunda manifestar o señalar los propios procesos internos (cf. Marty 1908, p. 284). Dicha concepción del lenguaje en términos de manifestación o de comunicación marca una diferencia fundamental con la posición de la primera investigación lógica de Husserl, según la cual lo que define la esencia del lenguaje es el significado (*Bedeutung*) ideal en el 'discurso solitario del alma', aún con total independencia de la comunicación (cf. Husserl, E., *Logische Untersuchungen*, *Tomo II: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Nijhoff, The Hague, 1984, § 8).

Marty considera tres hipótesis históricas sobre el origen del lenguaje: 1) viene dado al hombre por Dios; 2) es el resultado de instintos innatos; 3) es el producto de un esfuerzo de progresiva adquisición del mismo en la experiencia humana (cf. Marty 1875, p. 59). Por supuesto, se inclina por esta última opción. El enfoque genético —que tiene claras resonancias humeanas— le permite explicar la constitución, el origen y el surgimiento del lenguaje en términos de percepciones, asociaciones de circunstancias similares, hábitos estandarizados, costumbres, etc. (cf. Marty 1875, pp. 63 y ss.). El recorrido de la génesis del lenguaje nos muestra así que las herramientas lingüísticas que disponemos no son ni estructuras innatas, ni prefiguraciones fisiológicas impuestas por la naturaleza (nativismo), sino que son el resultado de la experiencia individual e intersubjetiva de los pueblos, fundadas o instituidas (*gestiftet*) a partir de repeticiones voluntarias e involuntarias, convertidas en hábitos a través de la costumbre (*Gewohnheit*) (cf. Marty 1875, pp. 79-80).

1.2. El origen casual (ni instintivo, ni teleológicamente planificado) del lenguaje

A partir de lo dicho, queda claro que para Marty el fenómeno del lenguaje es algo que surge y crece esencialmente en la experiencia, en el uso diario de la comunicación, y que por eso mismo no debe entenderse en términos teleológicos o metafísicos (nativismo metafísico), ni tampoco en tanto una suerte de prefiguración fisiológica prenatal (nativismo naturalista). El lenguaje es una auténtica "adquisición humana (*menschliche Erwerbung*)" (Marty 1875, p. 60; cf. pp. 135-136). Sus funciones se imponen por la misma necesidad de la experiencia del hombre en su interacción en el seno de una comunidad y en su relación con otros pueblos.[7] En base a esto, formula su tesis del origen casual del lenguaje según la cual éste es un producto *contingente* de la evolución humana, que se dio de un determinado modo, pero que podría haberse dado de otro

[7] Marty es consciente de los peligros 'metafísicos' que acechan al hablar de 'hombre' o de 'pueblos': "De hecho, no se debe entender por pueblo o por espíritu del pueblo una unidad mitológica y nebulosa, una *vis oculta*, sino una multiplicidad de individuos vivos, que se desarrollan sólo bajo condiciones de vida similares en tendencias emparentadas. Esta multiplicidad de hombres ha aportado, de un modo independiente, su grano de arena al tesoro del lenguaje, guiado sólo por las necesidades momentáneas de la comprensión" (Marty 1918, pp. 18-19).

modo distinto, en otras palabras, es contingente, i.e., tiene un "origen no planificado (*planlose Entstehung*)" (Marty 1918, p. 19).[8]

Los primeros seres humanos asociaron natural e involuntariamente determinados sonidos a pensamientos e intuiciones (cf. Marty 1875, p. 18). Así, el lenguaje es el resultado de una evolución histórica a partir de una multiplicidad de individuos en viva interacción, los cuales se sirven de analogías que generan anomalías, en donde lo que se impone por sobre todas las cosas es la necesidad de comunicación (siempre coyuntural) y no una planificación teleológica en aras de alcanzar una gramática lógica perfecta. Es por esto que en su seno coexisten elementos con sentido y otros que carecen de él, i.e., no intencionales, contradictorios, etc., que no hacen mella al valor semántico del lenguaje.

La contingencia del lenguaje se explica tanto por su origen, que conjuga elementos racionales, intencionales, con intereses, deseos, esperanzas, miedos, etc. (cf. Marty 1918, p. 17 ss.), como por sus fines, en tanto las herramientas lingüísticas sirven a múltiples objetivos (*vielfache Zwecke*), relacionados con las necesidades circunstanciales de la experiencia. Es por esto que no puede decirse que el lenguaje dependa exclusivamente de la lógica.

1.3. La independencia del lenguaje con respecto a la lógica

En un conocido artículo de 1893, Marty sostiene las siguientes tesis: i) el lenguaje no se reduce a la dimensión cognitiva, en tanto se compone de elementos de la esfera de lo anímico, de lo volitivo, de la dimensión poética, etc. Por ello, no debemos caer en la tentación "de intentar construir una gramática que deba ser 'lógica', fundada en la falsa presuposición de un paralelismo continuo y necesario entre el pensar y el hablar; esto debe ser rechazado en tanto una "violación del lenguaje (*Vergewaltigung der Sprache*)" (Marty 1893, p. 101). ii) El lenguaje no es algo creado metódicamente a partir de un sistema o plan premeditado y acabado, sino que está completo de inconsecuencias, fallas, agujeros, etc. Por ello, Marty caracteriza al lenguaje en términos 'disteleológi-

[8] Como señala correctamente Mulligan, la carencia de planificación del lenguaje no lo transforma *ipso facto* en algo arbitrario; por el contrario, dicha contingencia surge siempre en interacción con elementos intencionales y voluntarios (cf. Mulligan, "Marty's Philosophical Grammar", en Mulligan 1990, p. 23).

cos', es decir, que carecen de teleología, punto que también marca "el carácter no lógico del lenguaje (*der unlogische Charakter der Sprache*)" (Marty 1893, p. 101, n.3). iii) El lenguaje puede estar correctamente estructurado y ser no obstante algo lógicamente incorrecto (*logisch unrichtig*), entendiendo por 'lógico' las reglas del juzgar de un modo correcto y evidente (Marty 1893, pp. 99-103; cf. Marty 1918, p. 16 y ss.).[9]

La conclusión es que el lenguaje es independiente de la lógica. En efecto, hay numerosos ejemplos que muestran la discrepancia y la ausencia de paralelismo entre las categorías gramaticales y las lógicas. El lenguaje no se reduce a formas categóricas aseverativas y no es algo estructurado de un modo necesariamente lógico (i.e., siguiendo estrictamente las reglas de la lógica); sus metas son más amplias y heterogéneas que las de la lógica, y no se limita a ser una mera expresión del pensamiento (que es sólo una función del lenguaje), en tanto sirve además para expresar sentimientos, intereses, deseos, etc. En la concepción de Marty, muchas de estas expresiones lingüísticas no tienen una equivalencia lógica (cf. Marty 1918, pp. 17-18).

La desatención de estas diferencias generó a lo largo de la historia el recurrente error de interpretar el lenguaje (consciente o inconscientemente) a partir de la lógica y considerar al juicio categórico (de la forma predicativa 'S es P') en tanto modelo de todo lenguaje, como veremos luego (Cap. 3). Así, observamos que el lenguaje no sólo no se circunscribe a la lógica (en sentido descriptivo), sino que tampoco debe hacerlo (en sentido prescriptivo). En este marco, una auténtica reflexión filosófica debe separar lenguaje (y gramática) de la lógica y de sus leyes del pensamiento. Hay que señalar que Marty también advierte sobre los peligros de caer en la errónea visión opuesta, que consiste en reducir el pensamiento (o la lógica) al lenguaje (cf. Marty 1918, pp. 80 y ss.). Su firme intención es, en tal sentido, respetar cada esfera propia y no reducir una a la otra.

[9] La relación entre el lenguaje y la lógica fue también, *mutatis mutandis*, un tema central en las *Investigaciones lógicas* de Husserl, en particular en la cuarta investigación (cf. Husserl, *op.cit.*). Si bien Marty plantea, en escritos posteriores, la posibilidad de una 'gramática general' (*allgemeine Grammatik*), rechaza la idea de Husserl de una gramática 'lógica' y 'pura' (cf. Marty 1908, pp. 53 y ss.).

2. DIVERSOS COMPONENTES DEL LENGUAJE. LA 'FORMA INTERNA'

2.1. Los componentes mereológicos y los componentes semánticos del lenguaje[10]

En aras de mostrar dicha diferencia específica del lenguaje más allá del enfoque estrictamente genético, Marty propone un análisis descriptivo de los 'componentes del lenguaje' (*Sprachbestandtheile*) (cf. Marty 1893, p. 107). En el marco de los escritos que analizamos, podemos encontrar (al menos) una distinción en términos 'mereológicos',[11] y otra en términos 'semánticos'.

La primera distinción (mereológica) es la que encontramos en el ámbito de la sintaxis, entre partes y todos del lenguaje: (I) el 'nombre' (*Name*) es el signo (*Zeichen*) de una representación (*Vorstellung*), es decir, la categoría lingüística que remite a la categoría psicológica de representación. (II) El 'enunciado' (*Aussage*) o la 'oración' (*Satz*) es la categoría lingüística que remite a la categoría psicológica de juicio (*Urteil*) (cf. Marty 1918, pp. 68 y ss., 221). Volveremos sobre este tema en el Cap. 3.

La otra distinción (semántica) —que se aplica tanto al caso del nombre (I), como al de la oración (II)— es la que encontramos cuando analizamos la función de significación del lenguaje. Podemos distinguir tres componentes: (1) la forma externa del signo, es decir, la exteriorización lingüística (*sprachliche Äußerung*); (2) el significado (*Bedeutung*), que no es otra cosa que un contenido mental (una representación, en el caso del nombre, y un juicio en el caso del enunciado); y (3) la forma interna, que analizaremos a continuación.

Es importante tener en consideración una serie de cuestiones fundamentales sobre este esquema semántico: a) si bien se trata aquí de la función semán-

[10] Cf. *supra*, nota 3.

[11] Se pueden encontrar diferentes caracterizaciones mereológicas (de todos y partes) en la teoría del lenguaje de Marty. Tal es sin dudas, por ejemplo, la distinción clásica entre 'signos categoremáticos', i.e., autónomos, de significación independiente (ej. Juan, casa, etc.), y 'signos sincategoremáticos', i.e., aquéllos que dependen de otros signos para tener significado (ej. el, y, tan, etc.) (cf. Marty 1875, p. 107, n. 2; 1893, p. 121, n. 2; 1918, p. 63, n. 2). En escritos posteriores, en el marco de una teoría más compleja de todos y partes lingüísticas, Marty llamará 'autosemánticos' a los signos categoremáticos y 'sinsemánticos' a los signos sincategoremáticos (cf. Marty 1909, pp. 205 y ss.). Dicha distinción será retomada por Husserl en la cuarta investigación lógica (*op.cit.*), con explícitas referencias a la obra de Marty.

tica, referencial del lenguaje, su análisis muestra además ciertas funciones pragmáticas concomitantes, como ser la efectividad de la comunicación;[12] en tal sentido, todo signo lingüístico tiene dos funciones complementarias: la manifestación (*Kundgabe*) de los estados mentales y el despertar un significado (*Bedeutung*) en el otro en tanto meta final;[13] b) no se hace alusión a la referencia externa, i.e. al referente extralingüístico del lenguaje;[14] c) mientras que la 'forma externa' es un componente estrictamente lingüístico (un signo o un conjunto de signos: nombre o enunciado), y el 'significado' un componente psicológico (una representación o un juicio), la 'forma interna' es un nexo entre lo lingüístico y lo psicológico; d) la *forma interna* es una representación secundaria (*Nebenvorstellung*), en tanto acompaña y ayuda a la comprensión del *significado*, que es la representación principal (*Hauptvorstellung*), sin por ello ser parte de esta última (cf. Marty 1918, p. 69).

2.2. La forma interna del lenguaje

El concepto de 'forma interna' (*innere Form*) o 'forma interna del lenguaje' (*innere Sprachform*) —ocasionalmente también denominada 'etymon'— ocupa un lugar central en la filosofía de Marty y permite entender que el lenguaje humano es mucho más que un conjunto de significados. Desde una perspectiva *genética*, dicha forma interna no es otra cosa que una consecuencia del carácter no planificado lenguaje, es decir, de su carácter asociativo, circunstancial, consuetudinario, etc. (cf. Marty 1908, p. 139). En términos *descriptivos*, decimos que es una representación (*Vorstellung*) intermediaria entre el significado

[12] Según Liedtke, Marty anticipa la teoría del significado de Paul Grice y la teoría de los actos de habla de John Searle (cf. Liedtke, F., "Meaning and Expression: Marty and Grice on Intentional Semantics", en Mulligan 1990).

[13] "La manifestación de mi representar es siempre el medio (*das Mittel*) para despertar la representación en el oyente" (Marty 1918, p. 69).

[14] El problema del referente (externo al lenguaje) no ocupa un lugar central en los textos que analizamos aquí. No obstante, ocasionalmente, Marty hace eco de la distinción de Brentano entre el objeto 'inmanente' y el objeto 'en tanto tal'. Esto es conocido como 'inmanentismo', puesto que postula un objeto inmanente a la conciencia, diferente del objeto externo: el externo puede o no existir, pero el inmanente existe siempre en la medida en que se da en correlación con un acto de la conciencia (cf. Marty 1918, pp. 164-166). Como señala Rollinger, Marty (al igual que Brentano) abandonará luego dicha posición (cf. Marty 1908, §§ 95 y ss.; Rollinger 1999, pp. 217 y ss.). El tema excede el marco del presente trabajo.

(*Bedeutung*) y la expresión lingüística (*sprachlicher Ausdruck*) o forma externa. Para comprender su sentido, debemos pues entender su relación y diferencia con los demás componentes del acto lingüístico.

(1) La *forma externa* del lenguaje es el signo exterior, i.e., la expresión o faceta externa, 'material' del lenguaje; en el lenguaje hablado sería el sonido (*Laut*). A diferencia de ésta, la forma interna no es algo externo, sino mental.

(2) El *significado* es una representación interna, mental,[15] que es aquello a lo que tiende una expresión lingüística, i.e., aquello que se quiere decir y se pretende alcanzar con el lenguaje: "el significado de una expresión (*die Bedeutung eines Ausdrucks*) [es] aquel contenido mental (*Seeleninhalt*) que encuentra su función auténtica o meta final en el despertar [algo] en aquél a quien se dirige" (Marty 1918, p. 69).

(3) La *forma interna* es una representación mental, pero que es sólo un medio auxiliar que facilita el acceso al significado:[16] "La 'forma interna del lenguaje' de una expresión es una representación que sirve en tanto ligamento de asociación entre el signo exterior perceptible y su significado, i.e. el contenido psíquico que se quiere despertar en aquél a quien se dirige [la expresión]" (Marty 1918, p. 67).[17] En general, la forma interna es una representación (o un conjunto de representaciones) con carácter asociativo, que se genera a partir de un acto de lenguaje y que colabora con la comprensión, facilitando el acceso o ayudando a entender mejor un significado, que, en última instancia, es la meta a la que se quiere llegar. En tal sentido, no es un producto del pensamiento,

[15] Cabe mencionar sucintamente que dicho concepto no coincide ni con el concepto de sentido de Frege, ni con el de significación de Husserl (de las *Investigaciones Lógicas*), a los que Marty rechazaría por su marcado sesgo platónico. A diferencia de Husserl, Frege y otros 'realistas' de tipo platónico (tales como Bolzano o Lotze), el significado no es para Marty una entidad ideal, independiente, sino que es un contenido mental. En tal sentido, su posición fue tildada de 'psicologista', situación que lo llevó en 1908 a tomar posición al respecto y rechazar las acusaciones (cf. 1908, pp. 6-20). El tema excede el presente trabajo.

[16] Para un análisis detenido de las diferentes relaciones que pueden darse entre el significado y la forma interna, cf. Marty 1918, pp. 222-223.

[17] "Esta 'forma interna' consiste en ciertas representaciones que se despiertan a través de nuestras expresiones lingüísticas, pero que ellas mismas no constituyen su significado, sino que sólo sirven para despertar [los significados] conforme a las leyes de asociación" (Marty 1893, p. 105).

sino un mero "medio de ayuda del entendimiento (*Hülfsmittel des Verständnisses*)" (Marty 1918, p. 101).[18]

Son muchos y heterogéneos los ejemplos de 'forma interna' que da Marty a lo largo de su obra. En el mentado artículo de 1893, relaciona la forma interna al uso de metáforas y metonimias en el lenguaje natural, que ayudan (con imágenes) a comprender, pero que no pueden interpretarse literalmente, como cuando decimos el 'astuto zorro' o el 'sol dorado'. También menciona ciertas expresiones como, por ejemplo, en castellano 'tomar el pelo'. Este último caso es importante, en tanto muestra que la forma interna suele ser algo propio de cada idioma en particular, e incluso a veces propio de regionalismos con variaciones dentro de un mismo grupo idiomático; por ello, suelen ser intraducibles literalmente (cf. Marty 1893, pp. 114-115). Así, traducir 'tomar el pelo' a otro idioma de un modo literal es algo absurdo; en tal sentido, sólo podemos traducir su *significado* ('burlarse de alguien'), y eventualmente sólo explicar de un modo indirecto qué quiere decir la *forma interna*.

Por lo general, la forma interna suele ser el resultado de expresiones que en algún momento tuvieron una significación literal que se perdió con el correr del tiempo, y que sedimentó en el uso de un idioma en tanto medio para la comprensión —de hecho, el significado originario suele ser en muchos casos totalmente ignorado—. En palabras de Marty: "una representación, que no era la significada, se une a un sonido y cuya única función es facilitar el [acceso al] significado" (Marty 1893, p. 106). Marty enumera varios casos de 'formas internas' que aparecen como transferencias (*Übertragungen*) de significaciones (cf. Marty 1908, pp. 136 y ss.). Así, por ejemplo, cuando tomamos expresiones de la esfera física y las llevamos a otros ámbitos, y decimos que 'una teoría "oscila" entre dos interpretaciones distintas' (cf. Marty 1918, p. 225), o cuando decimos 'el sol "sale" por el este y "se oculta" por el oeste'. En cuanto a expresiones que han perdido su significado originario, podemos mencionar, por ejemplo, un caso muy habitual en Argentina cuando decimos 'tirar la cadena' para referirnos a apretar el botón de desagüe del inodoro. Literalmente, la ex-

[18] Como señala correctamente Kiesow, si bien el concepto de 'forma interna del lenguaje' ya había sido utilizado por otros (v.Humboldt, Steinthal y Wundt), no obstante, la originalidad de Marty radica en que la 'forma interna' no es el contenido semántico del lenguaje, i.e., el significado (cf. Kiesow, K.-F., "Marty on Form and Content in Language", en Mulligan 1990, p. 53).

presión remite a los viejos inodoros que tenían de hecho una cadena y que hoy ya casi no existen, pero la 'forma interna' permanece y su meta es la significación que debe inducirnos a desagotar el inodoro, aun cuando su sentido literal se haya perdido casi por completo.

Genéticamente, la forma interna es el resultado de procesos asociativos —en muchos casos casuales— que generan costumbres que configuran nuestro modo de ver el mundo (cf. Marty 1893, pp. 107, 113). Semánticamente, la forma interna introduce una mediación entre la expresión externa (dimensión propia del lenguaje) y el significado (dimensión psicológica) (cf. Marty 1918, pp. 70-71). Ahora, no hay que olvidar que para Marty dicha mediación no es algo que deba ser considerado un problema, sino que es algo positivo en tanto suele posibilitar y facilitar la comprensión entre los hablantes.

Mirando detenidamente, podemos observar que todo nuestro lenguaje está 'atravesado' por la forma interna, por lo que la exposición no debe circunscribirse a la esfera de los nombres (representaciones). En efecto, Marty extiende su análisis de los componentes semánticos del lenguaje a niveles de combinación más complejos (i.e., sintácticos), como es el de las oraciones (juicios) (cf. Marty 1918, p. 221).

3. CRÍTICA A LA TEORÍA CLÁSICA DEL JUICIO: JUICIO CATEGÓRICO, ORACIONES IMPERSONALES Y ORACIONES EXISTENCIALES

3.1. El 'dogma' del juicio categórico como modelo

Como dijimos en un comienzo, la principal intención de Marty es delimitar la dimensión propia del lenguaje. En tal sentido, el gran error que detecta es que históricamente se interpretó al lenguaje a partir de la lógica —y su clásica división en concepto, juicio y razonamiento— y de un 'dogma' impuesto por ésta: el juicio categórico (o juicio doble (*Doppelurteil*) de la forma 'S es P') es el modelo y base de todo tipo de juicio. Dicha concepción define al juicio como la conexión o relación de representaciones (*Vorstellungen*), una de las cuales refiere al *qué* se dice (el predicado), mientras que la otra remite al *de qué* o *de quién* se dice (el sujeto) (cf. Marty 1918, p. 3).

El problema que Marty detecta no tiene tanto que ver con el juicio categórico mismo, sino con el lugar y el valor que se le otorga al mismo. Siguiendo a

Brentano,[19] señala que el error consiste en creer que todo juicio tiene la forma predicativo-categórica 'S es P'[20] y, en función de esto, tomar al juicio categórico como base de toda forma judicativa, i.e., creer que toda forma de juicio es o presupone un juicio categórico. Esto es lo que Marty denomina el 'dogma de los dos elementos del juicio' (*Dogma der Zweigliedrigkeit des Urteils*), que consiste en la creencia errónea de que todo 'juicio' es un pensamiento compuesto (*zusammengesetzter Gedanke*), es decir, una conexión o relación de dos conceptos: un sujeto y un predicado (cf. Marty 1918, p. 20).

3.2. El problema de las oraciones impersonales y existenciales

La crítica a dicho dogma se basa en un argumento que consiste en presentar dos casos que no pueden analizarse como juicios categóricos, i.e., en términos de sujeto, cópula y predicado: las oraciones impersonales y las existenciales. Las primeras carecen de sujeto y las segundas de predicado. En función de esto, concluye que, a diferencia de lo afirmado por el ´dogma', el enunciado existencial es la base de todo juicio.

El punto de partida son las oraciones impersonales (*subjektlose Sätze*), es decir, oraciones ('juicios') que carecen de sujeto y por ende no pueden interpretarse en términos categóricos (S es P). Un caso paradigmático es el clásico ejemplo de 'llueve' (*es regnet*) (cf. Marty 1918, p. 1). Marty presenta diversas interpretaciones basadas en el 'dogma' que varían en su consideración del sujeto: un concepto individual indeterminado, un 'algo' (*Etwas*) indeterminado general, un pronombre indeterminado, etc. Según algunas de estas versiones, la oración impersonal, por ejemplo, 'está relampagueando' (*es blitzt*) se podría traducir en el juicio existencial 'el relámpago es' (*ein Blitz ist*). El razonamiento (criticado por Marty) sería así: los juicios impersonales son el fondo juicios existenciales que, a su vez, en su base son juicios categóricos de la forma 'S es P', en tanto el predicado de dichos juicios es la 'existencia' misma. Marty conside-

[19] Como el mismo Marty reconoce explícitamente, su teoría debe mucho a la concepción del juicio de Brentano (cf. en particular Brentano 1874/1911). Pero, a diferencia de su maestro que aún hablaba de 'juicios', Marty se aleja de dicho concepto psicológico, reemplazándolo por el concepto más lingüístico de 'oración' (*Satz*) que es la expresión de un juicio (cf. Marty 1893, p. 100).

[20] "No es correcto [sostener] que en todos los juicios tiene lugar una conexión o separación de características representadas" (Brentano 1874/1911, p. 48).

rada a esta interpretación (y en general todas las versiones del 'dogma') "completamente errónea (*völlig irrig*)" (Marty 1918, pp. 32-33).[21]

Esto nos lleva al otro caso problemático: las oraciones existenciales. Siguiendo nuevamente a Brentano, Marty afirma que 'existencia' no es un atributo o característica de un determinado sujeto, y que sólo a través de un acto de reflexión llegamos al concepto de existencia.[22] En tal sentido, le reconoce cierto mérito a Kant cuando afirma que el ser no es un predicado real, en tanto 'realidad' (en el sentido de 'existencia') no es una característica predicativa que agregue algo al concepto (su conocida tesis de que 100 táleros *reales* no agrega nada al concepto de 100 táleros *posibles* o *imaginarios*), pero, por otra parte, lo critica por subestimar el valor del juicio existencial, puesto que para Marty (así como para Brentano) el juicio existencial es aquél que está en la base de todo juicio.

3.3. Materia y forma de los juicios

Nos encontramos así con una reinterpretación fundamental de la concepción tradicional del juicio a partir de un análisis del lenguaje: Marty (y Brentano) no toma más como modelo y referencia al juicio categórico y su constitución tripartita (sujeto, predicado y cópula), sino al juicio existencial de estructura bipartita (materia y forma).

La *materia* es el contenido del juicio (el 'qué'), es decir, aquello que es aceptado o rechazado en el juicio. La *forma* (ocasionalmente denominada *cualidad*) es la aceptación (*Anerkennung*) o rechazo (*Verwerfung*) de dicho contenido (cf. Marty 1918, pp. 36 y ss.; 1893, p. 100). Así, para predicar algo (P) de algo (S), primero necesitamos aceptar (o rechazar) ese algo en tanto tal: la materia o contenido juzgado presupone la forma, i.e., su previa aceptación o

[21] "Evidentemente, hay oraciones que no expresan la combinación de conceptos y a las cuales no se les puede quitar el estatuto de verdaderos enunciados". Así, hay que renunciar al dogma y "admitir otro momento en su definición al cual le sean propios no sólo los enunciados con sujetos, sino asimismo los 'sin sujetos'" (Marty 1918, p. 36).

[22] "Cuando decimos 'A es', esta oración no es –como muchos han creído y aún creen– una predicación, en la cual la existencia en tanto predicado se conecta con la A en tanto sujeto. No es la conexión de una característica 'existencia' con 'A', sino 'A' misma es el objeto que aceptamos (*anerkennen*)" (Brentano 1874/1911, p. 49).

eventual rechazo. En términos de Marty: "Si describimos la naturaleza del juicio conforme al modelo del pensamiento contenido en la oración existencial (*Existentialsatz*), entonces debemos decir sin problemas junto con Brentano que ésta es la aceptación o rechazo de un contenido representado" (Marty 1918, p. 39). En función de esto, Marty reconoce una preeminencia de la aceptación (o rechazo) de un determinado contenido por sobre la predicación de algo del mismo: lo primero es así un comportamiento básico del alma (de aceptación o rechazo) con respecto a aquello recibido en la conciencia (cf. Marty 1918, p. 61).[23] En síntesis, el enunciado existencial —en tanto reconocimiento o rechazo de la existencia de un contenido— es la base de todo juicio.[24]

Esta nueva concepción del juicio permite explicar sin inconvenientes las oraciones sin sujeto; ya no hay que inventar o introducir un sujeto que no está (como reclamaría la concepción clásica), sino que cambian los términos del análisis: así, una oración impersonal del tipo 'llueve' no es otra cosa que la aceptación existencial (*forma*) de dicho contenido (*materia*). "A pesar de que no haya un sujeto, esto no impide que sean verdaderos juicios. [Este tipo de oraciones] aceptan o rechazan una materia que no se puede dividir en sujeto y predicado" (Marty 1918, p. 62).

3.4. Juicios categóricos y enunciados téticos

En base a esto, Marty define dos tipos de juicio: el *juicio categórico* (o 'juicio doble'), i.e., la 'forma enunciativa categórica o de dos miembros' (*kategorische oder zweigliedrige Aussageform*), como por ejemplo, 'la flor es azul' (cf.

[23] "[S]ólo (…) la aceptación o el rechazo es lo esencial al juicio en tanto tal; sólo esto constituye (…) la *forma*. Por el contrario, es completamente irrelevante si lo aceptado o rechazado —i.e. lo que se llama la *materia* del juicio— es un contenido simple, como *A*, o bien compuesto y articulado como *AB*. Esto quiere decir que la diferenciación de sujeto y predicado no es algo esencial al juicio, sino sólo la expresión de una determinada clase de juicios, los cuales tienen una materia compuesta y articulada como *AB*. Los componentes necesarios de todo enunciado (*Aussage*) son: un nombre en sentido amplio, i.e. un signo (*Zeichen*) que despierta un cierta representación, y un signo que manifiesta lo representado en tanto lo acepta o lo rechaza" (Marty 1918, pp. 55-56).

[24] Es interesante mencionar (no podemos detenernos aquí) dos puntos que Marty critica a la primera obra de Frege: el privilegio del contenido (la materia) por sobre la forma, y la primacía de la afirmación (del contenido) por sobre la negación o rechazo (pues para Marty afirmación y negación son igualmente originarias) (cf. Marty 1918, pp. 56-58).

Marty 1918, p. 227), y el *juicio* o *enunciado tético*, i.e., el enunciado existencial simple que sólo acepta o rechaza (forma / cualidad) un determinado contenido (materia). Fiel a su idea de que el enunciado existencial está en la base de todo juicio, Marty entiende que el juicio categórico se compone de enunciados téticos subyacentes.

El análisis de dichos enunciados es algo complejo, puesto que es efectuado en términos de 'todos y partes' dependientes e independientes. Considerando el ejemplo 'la flor es azul', Marty sostiene que no se trata ni de una mera suma de representaciones o conceptos (flor + azul) unidos por la cópula 'es', ni de una mera suma de juicios (existenciales). La explicación es la siguiente: lo primero es la aceptación de algo dado (la flor azul) en un enunciado tético o existencial. El segundo enunciado (predicativo) sólo es posible sobre la base del primero, i.e., el enunciado predicativo presupone "el reconocimiento de un objeto dado" (Marty 1918, p. 227). Mientras que el primer enunciado es una parte o juicio parcial (*Teilurteil*) *independiente*, i.e., fundante, el segundo es *dependiente*, i.e., fundado en el primero. Vemos entonces que hay "hay sólo una separabilidad unilateral (*einseitige Abtrennbarkeit*)" (cf. Marty 1918, p. 228), es decir, la parte (o juicio parcial) predicativa no puede pensarse si no es sobre la base del enunciado existencial.

La conclusión es que en la base de todo juicio y lenguaje hay un enunciado existencial (tético). Ahora, ¿no se puede hablar y predicar de cosas que no existen? Es precisamente aquí donde se presenta un error muy común que consiste en creer que el reconocimiento tético equivale *eo ipso* a una afirmación ontológica de realidad, de ser. Como veremos a continuación, para Marty 'existir' y 'ser real' no significan lo mismo.

4. CUESTIONES ONTOLÓGICAS: LA DIFERENCIA ENTRE 'EXISTENCIA' Y 'REALIDAD'

Consciente de los inconvenientes que puede llegar a suscitar su teoría de los enunciados téticos o existenciales, Marty dedica una serie de páginas a precisar el concepto de 'existencia', que le permite además aclarar una serie de malentendidos ontológicos.

En consonancia con la vieja cuestión aristotélica, se pregunta por los usos del verbo 'ser' en diferentes tipos de juicios. El verbo 'ser' puede ser utilizado tanto en sentido copulativo (juicios categóricos del tipo 'S es P'), como en sen-

tido existencial (juicios téticos del tipo 'S es'). El problema se presenta en este último caso con el concepto de existencia. Marty señala como un error habitual de la tradición (entre otros de Hegel, Herbart y Lotze) la confusión entre los conceptos de existencia, por un lado, y de realidad (*Wirklichkeit*) o de cosa (*Ding*), por el otro (cf. Marty 1918, p. 43). Para Marty (así como para Brentano, Twardowski, Meinong y otros) 'existencia' no significa otra cosa que aceptación o reconocimiento (*Anerkennung*) del contenido de un enunciado (o juicio). Esto quiere decir que el juicio existencial (y por extensión el juicio categórico) no implica necesariamente una afirmación sobre la realidad de lo juzgado.

4.1. El concepto de 'real' y de 'realidad'

Marty reconoce la imposibilidad de una definición del concepto de realidad (*Realität*), y aclara que sólo a través de ejemplos de determinaciones reales podemos entender de algún modo su significado. Así, 'real' es toda "cualidad física (*physische Qualität*) como color, sonido, etc., intensidad, extensión", pero también los "procesos psíquicos (*psychische Vorgänge*) como representar, juzgar, temer, esperar, desear, etc. A través de una abstracción del momento[25] que le es común a todas las determinaciones, obtenemos el concepto de lo real o del ente (*Begriff des Realen oder des Seienden*), en el sentido en el que según Aristóteles se dividían las categorías o era el objeto propio de la 'filosofía primera'" (Marty 1918, p. 44).

En síntesis, 'real' es todo aquello que es y esto incluye no sólo lo dado externamente, sino además los procesos mentales (como representaciones y juicios). Lo opuesto a lo real es la 'carencia de algo real' (*Mangel eines Realen*)

[25] En alemán el sustantivo '*Moment*' puede ser o bien masculino (*der Moment*), cuyo significado es el habitual, es decir, el de la connotación temporal, pero también puede ser neutro (*das Moment*), en cuyo caso su significado es el '*Gesichtspunkt*', que atendiendo a nuestro caso podríamos traducir por 'aspecto'. En la teoría de todos y partes (mereología) el 'momento' (*das Moment*) es una parte dependiente de un todo, es decir, que no puede separarse de dicho todo sino a través de una abstracción fruto de un acto reflexivo.

como un agujero, un límite, lo pasado, lo futuro, lo imposible, lo representado, etc.[26]

4.2. 'Ser en sentido de lo real' y 'ser en sentido de lo existente'

Así, 'existir' no significa ser real, sino 'tener-por-verdadero' (*Fürwahrhalten*), i.e., afirmar que algo existe no es otra cosa que aceptar o reconocer algo como verdadero, por lo que 'existencia' es 'lo-que-se-tiene-por-verdadero' (*Fürwahrzuhaltendes*). Decimos así que algo existe cuando un juicio acepta (o reconoce) algo (*etwas anerkennt*), i.e., dice que es verdadero (*wahr*) o correcto (*richtig*). Esto nos permite observar que el concepto de existencia se circunscribe a la dimensión judicativa.[27] En tal sentido, siguiendo a Aristóteles,[28] Marty distingue entre el 'ser en el sentido de las categorías (de lo real)' y 'ser en el sentido de la verdad y (…) no-ser en el sentido de lo falso' (cf. Marty 1918, p. 45).

Aquí se presentan una serie de diferencias importantes a nivel semántico (pero con consecuencias a nivel ontológico) entre los conceptos de existencia y de realidad. Una cuestión fundamental es que se trata de conceptos que corresponden a diferentes órdenes categoriales: 'existencia' pertenece al ámbito del lenguaje y del juicio, y 'realidad' es un concepto ontológico que se aplica a todo lo que es; en otras palabras: no son conceptos equivalentes. De hecho, en algunas circunstancias podemos decir que algo no-real (entitativamente) es (existe), por ejemplo, una ausencia, como cuando decimos 'la ausencia de agua es un problema para los seres vivos'. Vemos así que algo *ontológicamente irreal* (una ausencia) tiene no obstante una *existencia semántica*, que no signi-

[26] "[M]ucho (…) de lo que es, no es en absoluto una realidad: así una falta, una posibilidad, una imposibilidad, algo representado en tanto tal, algo pasado (…). 'Ser' en el sentido de la existencia (…) no quiere decir otra cosa que: poder ser objeto de un juicio de aceptación verdadero" (Marty 1918, p. 163).

[27] El concepto de existencia (*Existenz*) "se obtiene a través de la reflexión sobre la base de una determinada clase de fenómenos psíquicos: el juicio. Si no hubiésemos tenido nunca un juicio de aceptación (*anerkennendes Urteil*), no tendríamos dicho concepto, pues este nombre [existencia] no designa otra cosa que la relación de un objeto (y aquí nos referimos a todo lo representado) a un juicio posible" (Marty 1918, p. 45).

[28] La referencia dada es a *Metafísica*, E 2, 1026 a.

fica otra cosa que ser aceptado en un juicio, o, en otras palabras, que se puede decir con sentido en un enunciado (cf. Marty 1918, p. 45).[29]

Quizás la conclusión más importante que podemos sacar de este último punto es que la dimensión semántica del lenguaje no sólo es independiente de la lógica (como vimos arriba), sino que también lo es de la ontología. La teoría del juicio de Marty, que en el fondo es más bien una teoría de los enunciados y oraciones lingüísticos (existenciales), nos muestra que se puede decir algo con sentido no sólo de lo que es (real), sino asimismo de lo que no es (real).

REFLEXIÓN FINAL: EL LENGUAJE Y SU DIMENSIÓN PROPIA

Es innegable que la obra de Marty presenta dificultades teóricas y algunas de sus doctrinas son algo confusas e incompletas. Pero también es importante subrayar que la filosofía de Marty con su enfoque genético-descriptivo —desarrollada antes del nacimiento de la fenomenología y de la filosofía analítica— representa una auténtica revolución en el modo de entender el lenguaje. El recorrido que realizamos arriba, nos deja una serie de enseñanzas de un valor histórico-filosófico fundamental. En primer lugar, nos muestra cómo a partir de una detenida caracterización genética del origen del lenguaje se hace presente su dimensión específica en tanto algo no (necesariamente) lógico ni planificado. En segundo lugar, su análisis descriptivo nos permite diferenciar los componentes mereológicos y semánticos del lenguaje, y observar que el lenguaje no es sólo una relación directa entre signos y significación, sino que está constituido además por la 'forma interna', que refleja el carácter asociativo y genético de su origen. En tercer lugar, dichas categorías mereológico-semánticas nos llevan a observar cómo el dogma que absolutiza el juicio categórico se cae a partir de la consideración de la dimensión existencial de los enunciados del lenguaje. Por último, dichas consideraciones de los enunciados existenciales ayudan a corregir errores categoriales tradicionales, fruto de ciertos malentendidos ontológicos, a partir de la diferenciación conceptual entre existencia y realidad.

Quizás las reflexiones y análisis que hemos presentado aquí puedan parecer de Perogrullo para muchos de los lectores del siglo XXI. Ahora, debemos consi-

[29] Para un interesante análisis en torno a la diferencia entre entes reales e irreales, y la dimensión judicativa existencial en la filosofía de Marty y de Brentano, cf. Smith 1994, pp. 84 y ss.

derar que entre nosotros y la obra del suizo median más de cien años de intensos debates y avances en el área de la filosofía del lenguaje, y es justamente la conciencia de todo este recorrido a lo largo del siglo XX y de comienzos del XXI, la que debe permitirnos entender el valor de los resultados de la filosofía de Marty por el momento histórico en el que fueron presentados. En una época en donde el tema del *lenguaje* caía bajo la esfera de la teoría del juicio, o bien era sólo un anexo minúsculo en un programa filosófico más amplio, o bien se interpretaba a la luz del prisma de un análisis biologicista, fisiologicista o logicista,[30] fue quizás Anton Marty uno de los primeros filósofos en pensar el lenguaje desde sí mismo. Apropiándose del aparato conceptual 'proto-fenomenológico' de la psicología descriptiva de Brentano, logró delinear el fenómeno del lenguaje en su especificidad, al deslindarlo de otras dimensiones concomitantes tales como la lógica, la teoría del juicio, o la ontología. Lo dicho nos coloca ante dos aportes fundamentales de su filosofía: por un lado, en sentido 'negativo' su análisis permite descubrir confusiones, errores, y superposiciones categoriales entre distintas dimensiones (gramatical, lógica y ontológica), que suelen conducir a una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος; por otro lado, en un sentido 'positivo' su obra nos permite entender el lenguaje en su esfera de sentido propia, más amplia y quizás más rica que las esferas de la lógica y de la ontología.

BIBLIOGRAFÍA

ALBERTAZZI, Liliana (1996), "Anton Marty (1847-1914)", en Albertazzi, L. / Libardi, M. / Poli, R. (eds.), *The School of Franz Brentano*, Dordrecht: Kluwer 83-108.

BRENTANO, Franz (1874/1911), *Psychologie vom empirischen Standpunkt, Bd. II. Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, Meiner, Leipzig.

MARTY, Anton (1875), *Über den Ursprung der Sprache*, Würzburg: Stuber.

MARTY, Anton (1893), "Über das Verhältnis von Grammatik und Logik", *Symbolae Pragenses*, Wien, 99-126.

[30] Aquí podríamos ubicar en general a todos los defensores de la idea de una gramática lógica (*logische Grammatik*), que, según Marty, cometen el error de transferir estructuras lógicas del pensamiento a la esfera del lenguaje, en particular a la forma interna (cf. Marty 1908, p. 306).

— (1918)[31] (1884-1896), 'Über subjektlose Sätze und das Verhältnis der Grammatik zur Logik', en *Gesammelte Schriften*, Vol. II, 1ª Sección, Halle: Niemeyer, 1-307.

— (1908), *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*, Halle: Niemeyer.

MULLIGAN, Kevin (1990), *Mind, Meaning and Metaphysics. The Philosophy and Theory of Language of Anton Marty*, Dordrecht; Kluwer.

ROLLINGER, Robin (1999), "Husserl and Marty", en *Husserl's Position in the School of Brentano*, Dordrecht: Kluwer, 209-244.

ROLLINGER, Robin (2008), "Marty on Linguistic Expressions and Mind-Functions", en *Austrian Phenomenology*, Frankfurt: Ontos Verlag, 73-86.

SMITH, Barry (1994), *Austrian Philosophy. The Legacy of Franz Brentano*, Chicago / La Salle: Open Court.

[31] El texto consiste en siete artículos publicados en diferentes años en la *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie* (del primero al tercero en 1884, del cuarto al sexto entre 1894 y 1895, y el séptimo en 1896). Dado que los artículos fueron publicados con diversas paginaciones, por cuestiones de practicidad, seguiremos la paginación de los *Gesammelte Schriften*, editados por Eisenmeier, Kastil y Kraus en 1918.

Investigaciones Fenomenológicas, n. 13, 2016, 149-172.
e-ISSN: 1885-1088

FUERZA, MUNDO SUPRASENSIBLE Y LEY: SOBRE EL CONCEPTO DE FENÓMENO (*ERSCHEINUNG*) EN EL CAPÍTULO III DE LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU* DE HEGEL

FORCE, SUPERSENSIBLE WORLD AND LAW: ON THE CONCEPT OF APPEARANCE (*ERSCHEINUNG*) IN CHAPTER III OF HEGEL'S PHENOMENOLOGY OF MIND

Agustín Palomar Torralbo
Universidad de Granada
agupalomar@yahoo.es

Resumen: Este artículo tiene como objetivo aclarar desde una perspectiva fenomenológica el concepto de fenómeno en el capítulo de la *Fenomenología del espíritu* dedicado al entendimiento. En primer lugar, el texto muestra de qué modo el fenómeno se define como la totalidad de lo que aparece en el contexto del concepto de fuerza de la filosofía de la naturaleza. El artículo explicita a continuación cómo, a través de este concepto de fenómeno, el mundo suprasensible devine en objeto para el entendimiento y nombrado, por ello, como el verdadero fenómeno. A partir de aquí, en tercer lugar, el texto muestra, a su vez, cómo a través del mundo suprasensible, el mundo de las leyes de la naturaleza se constituye en objeto para el entendimiento y cómo estas leyes no pueden dar cuenta efectivamente del surgimiento de lo que aparece, mostrando, por tanto, ya desde aquí, la necesidad de un concepto filosófico de fenómeno.

Palabras clave: fenómeno, fuerza, mundo suprasensible, entendimiento

Abstract: The purpose of this article is to clarify from a phenomenological perspective the concept of appearance in the chapter of the *Phenomenology of Mind* dedicated to the concept of understanding. Firstly, the text shows how the concept of appearance is defined as the totality of seeming in the context of the concept of force within the philosophy of nature. Secondly, the article explains how the supersensible world, through this concept of appearance, turns into an object for understanding and now it is designated as the authentic appearance. Finally, the text shows how through the supersensible world, the world of the laws of nature is turned into an object for understanding and how these laws cannot effectively account for the emergence of what appears, thus, exhibiting since here the need for a philosophical concept of appearance.

Keywords: appearance**,** force**,** supersensible world, understanding

Fecha de recepción: 16-VII-2016 *Fecha de aceptación: 22-XI-2016*

No puede leerse *un* capítulo de la *Fenomenología del espíritu.* Leer *un* capítulo es leer la *Fenomenología* entera. Se dice que cuando uno ha terminado y ha cerrado el libro, si antes no capitulado en la empresa, está en el mejor momento para empezar de nuevo, y se dice que en el comienzo ya está de alguna manera su final. Pero, el problema de leer la *Fenomenología*, avanzando esta obra algunos de los temas que luego sistematizará la hermenéutica, es que quien la lee tiene que entrar en el juego de las perspectivas en las que va desarrollándose el saber. Leer fenomenológicamente la *Fenomenología* es tener la experiencia de ir superando cada una de las experiencias que tiene la conciencia en su camino hacia el saber absoluto. Y es, en este sentido, en el cabe decir que no puede leerse la *Fenomenología* como si este camino estuviera trazado capítulo a capítulo. El mismo Hegel no lo hizo, y no quiso facilitar la tarea al lector, porque, en su lectura, la conciencia tiene más una experiencia del tiempo de la narración que de las partes en las que la obra se divide. En la *Fenomenología*, más que de capítulos que empiezan y terminan, nos las vemos con el tiempo y sus momentos, y cada momento ha de tomarse —esta es la exigencia específica— como un tiempo *completo*. Pero, aquí "completo" más que hacer referencia a todo el tiempo necesario para leerla, significa que cada uno de esos momentos no se sostiene ni puede sostenerse en sí mismo pero tampoco puede tomarse como tal si de alguna manera no se mantienen presentes los momentos precedentes y, desde esos momentos que se recapitulan en el acto de la lectura, no se avanza en la perspectiva de los que vendrán. Por ello, si tenemos que dar cuenta de uno de estos momentos hemos de re-iterar como lectores al menos el hilo que anuda los momentos en el tiempo de la lectura. Pero Hegel, que exige al lector la experiencia del camino de la fenomenología, lo ayuda, sin embargo, en su trabajo con esos textos escritos para *nosotros* —*für uns*— en los cuales se recapitula lo ya alcanzado en la experiencia de la conciencia y se vislumbra lo que va a ser experienciado.

Para la lectura de nuestro capítulo, Hegel nos da el hilo con el que está formado el tejido que hemos de seguir para desovillar el texto: lo universal incondicionado (*Unbedingt-Allgemeinen*) como objeto del entendimiento. Esta expresión, en el primero de sus términos, nos recuerda esas primeras palabras

del Prólogo donde Hegel sostiene que la filosofía existe en el elemento de lo universal que lleva dentro de sí lo particular.[1]

La filosofía nos descubre cómo en lo particular estaba ya lo universal, pero este saber de la filosofía sólo llega *verdaderamente*, como bien sabemos, al final. Es penoso el camino de la conciencia por llegar a este final y, sin embargo, es este esfuerzo, que tiene en su inicio sólo la inquietud por saber, el que dará el contenido de experiencia a la conciencia. La conciencia adquiere el saber de la experiencia en la medida en que encuentra la verdad de lo universal en lo particular que va apareciendo ante ella. De este modo, la marcha hacia el saber, que se describe en la *Fenomenología*, traza el camino de la experiencia de la conciencia, como superación de la experiencia inmediata en su particularidad, en la constatación de que en esta experiencia ya estaba presente el elemento universal que, en su mediación, la atravesaba. Esta superación, que va definiendo las diferentes figuras del saber, se hace lógicamente posible porque la conciencia, como conciencia intencional, va tomando como objeto de experiencia las relaciones que median entre las cosas hasta llegar a ver-se en ellas como la que las constituye, y, por tanto, como la que ya estaba presente mediando en aquellas relaciones que, por ello, ahora son vistas para la propia conciencia como inmediatas. Así puede decirse que la experiencia que la conciencia va haciendo en el camino de la fenomenología es la que corresponde a las relaciones constituyentes de lo que toma en cada momento como objeto suyo, un objeto que va *tras-figurándose* hasta la completa mediación de sí mismo que se da en el saber absoluto. En nuestro estudio veremos cómo, en el paso de la conciencia a la autoconciencia, tiene lugar una primera definición del fenómeno que podemos adjetivar de "fenomenológica".[2]

[1] Cf. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. W. Roces, , México D.F.: F.C.E., 1996, p. 7. [Se cita por esta traducción si no se dice otra cosa. También se tendrán en cuenta las otras dos ediciones y traducciones que existen en castellano: G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu,* trad. A. Gómez Ramos, Madrid: Abada Editores, 2010; G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad., M. Jiménez Redondo, Valencia: Pretextos, 2006. Para el texto en alemán se ha utilizado: G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1970.]

[2] Un estudio de la fenomenología de Heidegger y de Hegel a partir de los conceptos de *Phänomen* y *Erscheinung*, puede encontrarse en: Á. Xolocotzi Yañez, "Aparecer y mostrarse. Notas en torno a la fenomenología´ en Hegel y Heidegger", *Eidos*, 12, (2010), pp. 10-27.

1. LO UNIVERSAL INCONDICIONADO Y LA FUERZA

Efectivamente, como hemos apuntado, el concepto de fenómeno se pone en juego para la conciencia en la correlación entre lo universal incondicionado y el entendimiento. Pero, antes de entrar en la experiencia de la conciencia con este objeto, recordemos que la universalidad ya estaba presente en la conciencia de la certeza sensible como la universalidad del lenguaje: "Como un universal —dice allí Hegel— *enunciamos* también lo sensible".[3] Y recordemos que también estaba presente en la figura de la percepción en tanto que el objeto de la conciencia que es la cosa, considerado en su unidad, en lo que es para sí, se nos mostraba como lo contrario de sí mismo, esto es, como un objeto que es "para sí en tanto que es para otro y para otro en tanto que es para sí".[4] Pero, es de este modo como la cosa en su relación con otras cosas deviene un algo universal, es decir, un objeto que se constituye como tal en una relación universal que trasciende las determinaciones de cada cosa singularmente considerada. La cosa, objeto de la percepción, se presenta así para la conciencia en una determinación universal bajo la que antes no era vista, y con ello, se nos figura en una unidad que no podía ser captada en la percepción particular. Por esta razón puede Hegel afirmar que la universalidad *nace* para nosotros como principio general de la percepción.[5]

Ahora bien, esta universalidad de la conciencia en la percepción ha de dejar paso a la universalidad de la relación de las cosas en su respectividad plural, donde la relación es vista través de la unidad que liga en sí la pluralidad de un modo menos general, esto es, de un modo menos abstracto que la pura relación de contraposición en la que están las cosas en el mundo sensible. La cuestión, como ya dijo Hegel en el capítulo II, es que la universalidad de la percepción está afectada por la sensibilidad, condicionada por ella, y, por tanto, no era todavía verdadera universalidad.[6] Esta sólo aparece cuando la conciencia tiene como objeto suyo uno cuya universalidad ya no venga afectada por la relación de contra-posición de los objetos sensibles. Tal cosa tiene su lugar en la figura del entendimiento que, a diferencia de la de la figura de la percepción, tiene la

[3] *Fenomenología del espíritu, cit*., p. 65.
[4] Ibíd., p. 79.
[5] *Cf.* Ibíd., p. 71.
[6] *Cf.* Ibíd., p. 80.

capacidad de ver, tras esa relación de contraposición, una unidad subyacente, una unidad que se presenta ante la conciencia como una universalidad incondicionada.

Pues bien, este re-cuerdo o re-iteración de la experiencia de la conciencia en torno a la constitución de la cosa, que se expone en los dos primeros capítulos, se hace presente en los cuatro primeros párrafos del capítulo III: el ser para sí y el relacionarse hacia otro en general —*zu Anderem sich zu verhalten überhaupt*— constituye la esencia del contenido que tiene como verdad la de ser un universal incondicionado. Ahora bien, este resultado que se producía como consecuencia de la contraposición absoluta del ser para sí y del ser para otro, parece que es meramente formal: una cosa es para sí misma en tanto que es para otra, y esta es con respecto a otra anterior y esta, a su vez, respecto a otra, y así sucesiva e infinitamente. Pero, esta no es sólo una relación formal, sino también de contenido que da su objeto a la conciencia o, mejor dicho, es una relación en la que, a través de la mera relación de contraposición del ser para sí en tanto que ser para otro, se pone en juego el contenido mismo de la conciencia como el modo en el que se nos muestran los entes. Se trata de un contenido universal porque "no puede haber allí ningún otro contenido que por su especial constitución se sustraiga al retorno a esta universalidad incondicionada".[7] Ningún objeto puede ser tomado para la conciencia como más universal que la relacionabilidad misma en la que los entes están referidos y vinculados entre sí en su oposición. Pero, ¿a qué aludimos aquí? ¿Cuál es el contenido que aparece mediando esa aparente relación formal de la conciencia? ¿Hay alguna esencia que nos haga comprender ontológicamente cómo se constituyen la relación de las cosas en su respectividad?

Tal esencia viene dada por el movimiento. Efectivamente, en el movimiento el ser para sí de otro, es decir, la esencia está en ser uno paso del otro, en ser uno tránsito del otro. Es la fuerza la que nos hace ver la relacionabilidad en su dinamismo interno. En este sentido, Fink ha escrito que "con el concepto de fuerza Hegel puede referirse a la interna movilidad en la estructura del ente y, ante todo, puede hacer comprensible la multiplicidad de las determinaciones

[7] Ibíd., p. 83.

categoriales a partir de un principio organizador".[8] En la tradición metafísica, la cuestión del principio organizador de la multiplicidad en la que se nos presenta la realidad fue enunciada bajo el problema de las categorías. Según Fink, para Hegel la fuerza es la categoría fundamental en la constitución de la cosa, de tal modo que todas las demás categorías son sólo "formas configuradas a partir de este principio fundamental".[9] Hegel ganaría con ella fundamentalmente tres cosas: superar la concepción estática de la cosa, conjugar los pensamientos contradictorios en torno a ella, y, sobre todo, abrir una "dimensión profunda en la constitución del ser de la cosa".[10] Que el ser de la cosa, su entidad, sea fuerza y no substancia (*hypokeimenon*) implica que el ser mismo de la cosa es movimiento. Bajo esta interpretación ontológica, Fink llega a decir lo siguiente: "El ser del ente acontece, ocurre. Es el acontecer de un movimiento, un ejercer la fuerza, un juego-de-fuerzas".[11] Ya antes Heidegger, partiendo de las categorías denominadas "dinámicas" de la *Crítica de la razón pura*, había sostenido en su lectura de la *Fenomenología del espíritu*, en un sentido próximo al de Fink, que la coseidad de lo que se muestra a la conciencia en la percepción aparece como objeto del entendimiento en la relación de fuerza de la acción recíproca. "El rótulo de la *relación* —afirma Heidegger— es la expresión `*fuerza*´".[12] Pero esta interpretación, que pone en el centro de la comprensión del ser a la fuerza, contradice nuestra manera natural de considerar el ser del ente. De forma natural, el movimiento es considerado en referencia a algo quieto o en reposo, lo cual siempre ha sido visto como la verdadera esencia del ente. Sin embargo, aquí el ser es *esencialmente* relación que se da en un movimiento que no tiene *una* referencia o quietud en su constitución interna. Pero, ¿de dónde surge esta comprensión del ser en su interna motilidad?

Aunque se ha señalado que no es fácil localizar las referencias históricas que están presentes en este capítulo,[13] está claro que Hegel la hace surgir del nuevo paradigma científico "marcado por el desarrollo de la biología, la electri-

[8] E. Fink, *Hegel. Interpretaciones fenomenológicas de la* Fenomenología del Espíritu, Barcelona: Herder, 2011, p. 156.
[9] Ibíd.
[10] Ibíd., p. 167.
[11] Ibíd.
[12] M. Heidegger, *La fenomenología del espíritu de Hegel*, Madrid: Alianza Universalidad, 1992, p. 188.
[13] *Cf.* J. Stewart, *La unidad de la* Fenomenología del espíritu *de Hegel*, México D. F.: Universidad Iberoamericana, 2014, p. 127.

cidad y la química",[14] pero también del pensamiento en torno a la naturaleza de filósofos como Locke, Leibniz, Kant y Schelling.[15] La conciencia entra en el *capítulo* del entendimiento con la experiencia que ella tiene en la modernidad de los fenómenos de la naturaleza. Hegel toma este saber en torno a la naturaleza para hacer de él objeto de experiencia de la conciencia como un fenómeno que se le muestra a la conciencia según las leyes de la ciencia física moderna que tiene en la fuerza su concepto central. La fuerza permite a Hegel pensar los fenómenos naturales como lo universal dado al entendimiento que ya no está sometido a la condición sensible de la cosa particular. Pero, de todas las referencias históricas señaladas, esta tesis de Hegel tiene su origen más cercano en el modo en el que Leibniz, para salir al paso de las aporías de la mecánica cartesiana, concibe la substancia como fuerza.[16] Efectivamente, se ha señalado que la dinámica de Leibniz es más próxima a Hegel que la mecánica de Newton y está "profundamente vinculada a una proyección ontológica que Hegel integra sin mayores dificultades en su propia ontología".[17] Por tanto, lo que Hegel expondría en este capítulo de la *Fenomenología* sería una concepción de la substancia caracterizada como fuerza y potencia, como actividad y proceso, haciendo suya la noción axial de la dinámica de Leibniz que es la de fuerza.[18]

Pero, a pesar de esta proximidad, habría una notable diferencia: Hegel llevaría a cabo una radicalización de la propia concepción de la dinámica en Leibniz. Como afirma A. Pérez Quintana, en la dinámica no es necesario recurrir a una fundamentación extrínseca de la fuerza misma: "Hegel señala una y otra vez que con la armonía preestablecida el protagonismo en la actividad pasa a ser prerrogativa de un principio transcendente".[19] La crítica, por tanto, de Hegel

[14] J. M. Ripalda, "Fuerza y entendimiento. El conflicto de la especulación y la realidad", en F. Duque, *Hegel. La odisea del espíritu*, Madrid: Círculo Bellas Artes, 2010, p. 77.
[15] L. Siep, *El camino de la Fenomenología del espíritu*. *Un comentario introductorio al* Escrito sobre la Diferencia *y la* Fenomenología del Espíritu *de Hegel*, Madrid: Anthropos, 2014, p. 92. Ripalda ha señalado, por su parte, que el problema de la fuerza dentro de la filosofía idealista de la naturaleza tiene su origen en el Apéndice de la *Crítica de la razón pura* donde Kant utiliza la noción de fuerza para explicar la causalidad (*cf*. J. M. Ripalda, *op. cit*., p. 77).
[16] *Cf.* G. W. Leibniz,"Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de la substancias así como de la unión que hay entre alma y cuerpo" en Id., *Antología*, Barcelona: Círculo de Lectores, 1997, p. 255.
[17] A. Pérez Quintana, "Teoría leibniziana de la fuerza y vicisitudes de la metafísica en la modernidad según la *Fenomenología del espíritu* de Hegel", en M. Sánchez Rodríguez y S. Rodero Cilleros (coord.), *Leibniz en la filosofía y en la ciencia modernas*, Granada: Comares, 2010, p. 560-561.
[18] *Cf.* A. Cardoso, "La fundación leibniziana de la dinámica", en N. Marín y S. Toledo (ed.), *Leibniz y las ciencias empíricas*, Granada: Editorial Comares, 2011, p. 266. Para la crítica de Leibniz al mecanicismo desde el concepto de fuerza viva –energía cinética–, puede verse: E. Álvarez Martino, *El laberinto de la continuidad en G. W. Leibniz. El filósofo de los principios*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2011, pp. 39-80.
[19] *Cf.* Á. Pérez Quintana, *op. cit*., p. 563.

a Leibniz se basa, en este punto, en que no deriva la relación entre las fuerzas de su recíproca y mutua oposición. Para ello, Leibniz tendría que haber tenido una concepción dialéctica de las fuerzas, según la cual, el dinamismo de la substancia se genera en la relación por oposición de unas substancias con otras. En su concepción de la fuerza, Hegel pondrá en el interior de la relación entre las substancias el fundamento que Leibniz pone fuera como armonía preestablecida. Pero, en segundo lugar, también el leibnizismo representa, a juicio de Hegel, un límite para el desarrollo del saber filosófico. Efectivamente, en la filosofía de Leibniz el espíritu se detendría en la figura de la conciencia del entendimiento sin poder transitar para llegar a saber-*se* como autoconciencia y como una autoconciencia que se despliega como tal en el enfrentamiento con lo otro extraño y negativo de ella misma que no puede verse representado en la conciencia, aunque, lo representado en ella, tenga su origen en el interior de la propia substancia concebida dinámicamente como fuerza viva.[20]

Pues bien, en la *Fenomenología* se encuentra el concepto de fuerza en el siguiente texto:

> De donde se desprende que el concepto de fuerza deviene *real* al desdoblarse en dos fuerzas y también cómo llega a esto. Estas dos fuerzas existen como esencia que son para sí; pero su existencia es ese movimiento de la una con respecto a la otra en cuanto su ser es más bien un puro *ser puesto por otro*, es decir, en cuanto su ser tiene más bien la pura significación del *desaparecer*.[21]

El concepto de fuerza es realidad efectiva —*wirklich*— cuando la fuerza se desdobla en dos fuerzas, en un juego de ambas fuerzas (*Spiel der beiden Kräfte*). Aunque cada fuerza esté contenida para sí, su existencia es en la medida en que está una con respecto a la otra, o mejor dicho, sólo existe como fuerza en tanto que una está en movimiento con respecto a la otra. De este modo, la relación absoluta de alteridad, presente en la percepción, aparece ahora en la fuerza que se desdobla en un movimiento de fuerzas que se requieren respectivamente para ser tanto *una* como *ambas.* Una fuerza existe sólo como referencia a otra en el movimiento de una con otra. La fuerza es movimiento y el mo-

[20] La noción de fuerza viva en Leibniz hace posible comprender el tránsito de la física estática a la dinámica y la interrelación entre las categorías físicas y las metafísicas. *Cf*. F. León Florido, "Orígenes y génesis del concepto de `fuerza viva´ en la dinámica leibniziana", en Q. Racionero y C. Roldán (comp.), *G. W. Leibniz. Analogía y expresión*, Madrid: Editorial Complutense, 1994, pp. 325-326.
[21] *Fenomenología del espíritu, cit.*, p. 87.

vimiento, en la naturaleza, es fuerza. Pero, ¿cuál es el ser de la fuerza si esta es movimiento, si esta es, en la naturaleza, *dýnamis*? Pues bien, el ser de una fuerza es puesto por el ser de otra de tal modo que puede afirmarse que el ser de la fuerza reside o, más bien, *es* en la relación misma. Fenomenológicamente, esto significa que el ser de una fuerza que nos aparece es al mismo tiempo su desaparecer en otra o, mejor dicho, que en su aparecer una lleva ya dentro de sí el que sea un desaparecer en otra. Este "dentro de sí" alude a que en su esencia lleva ya la fuerza el ser fuerza a través de otra fuerza, que, a su vez, lleva en otra su aparecer o bien su desparecer. No hay, podríamos decir, nada más interno o esencial al objeto de la fuerza que el tener su modo de existencia propio en el modo de la existencia de otra.[22] Pero, con ello, su aparecer es en virtud de otro aparecer y, por tanto, el primer aparecer es con respecto al segundo un desaparecer. Y lo mismo cabría decir del segundo y así sucesivamente. Por tanto, termina Hegel diciendo "no tienen de hecho ninguna substancia que las sostengan y mantengan".[23] Bajo la fuerza, como el continuo y permanente movimiento, la experiencia que la conciencia tiene de la naturaleza es la de un constante y permanente aparecer y desaparecer. Y esta es, hay que apuntarlo, la concepción primera del fenómeno como manifestación que responde a una concepción *física* de la naturaleza en la que los fenómenos naturales mismos se nos muestran reducidos a la fuerza como una aparecer y un desaparecer. Aquí, aunque la conciencia se ha superado como percepción —recuérdese que en la percepción la conciencia mantiene la tesis de que el movimiento de las cosas tiene una permanencia y un asiento en las substancias—, tiene la experiencia *natural* de que los entes aparecen y desaparecen por su intrínseca relacionabilidad. Sin embargo, en su deseo por saber, el espíritu qui-

[22] No hay en el pensamiento de Hegel una síntesis resultante de la oposición de las fuerzas, lo que sí encontramos es que las fuerzas, el juego de fuerzas, conforma una ontología y que, por tanto, alcanza a todo ente, abarcando la totalidad de lo que se da como "cosa" a la conciencia. En este sentido, la confrontación del pensamiento de Hegel con el de Deleuze no puede restringirse a señalar, como ha hecho Lucas Diel, que las fuerzas en Deleuze, siguiendo este a Nietzsche, están en un continuo combate mientras en Hegel esta oposición da como resultado una síntesis y una reconciliación. *Cf*. L. Diel, "La teoría de las fuerzas de Gilles Deleuze como alternativa al pensamiento dialéctico de Hegel", *A Parte Rei,* 70 (2010), pp. 1 y ss. Si hay una "superación" de las fuerzas esta estaría más bien en el poder de una ley universal que las hace aparecer en su oposición. La prueba de que no hay un tránsito de cuño dialéctico entre las cuestiones tratadas en este capítulo y las tratadas en el siguiente, dedicado a la autoconciencia, ha sido precisamente uno de los mayores escollos en la comprensión de este capítulo de la *Fenomenología, cf*. J. Stewart, *op. cit*., p. 127. Más que de una superación dialéctica, la concepción dinámica del ser lo que muestra *finalmente* es la inversión de la intencionalidad de la conciencia que pasa de apuntar a lo otro de sí a apuntar a ella misma, a descubrir-*se* como autoconciencia. *Cf*. L. Siep, *op. cit.*, p. 94.
[23] *Fenomenología del espíritu, cit*., p. 88.

siera hallar un principio o una ley subyacente que explicara o diera razón de ese aparecer y/o desaparecer. El espíritu, podríamos decir, requiere, en esta experiencia fenomenológica de la naturaleza, de *Logos*. Con una expresión de C. Moreno Márquez, podemos decir que la naturaleza se nos da primeramente como "nuestro *espacio-de-Logos*", el cual se nos ofrece "como apertura a un campo-de-presencia donde se hace luz para un pensamiento, un lenguaje o la praxis".[24]

Pero, previamente a la búsqueda de una legalidad para la naturaleza, la conciencia, ante ese abismo de una realidad convertida en puro fenómeno, en puro aparecer y desaparecer, se pregunta si no hay en el fondo del propio fenómeno una verdad, algo que no sea llevado por el movimiento de las fuerzas. ¿Qué verdad puede haber en tal concepción del ser de las cosas? Si toda la realidad es puro movimiento, si la conversión de todo el ámbito del ser objetivo se ha reducido, por mor de la fuerza, a puro fenómeno, ¿qué puede mantenerse en medio de ese movimiento? La respuesta de Hegel, en una expresión que Fink tilda de "giro sorprendente"[25] es: "La verdad de la fuerza se mantiene, pues, solamente como el *pensamiento* de ella".[26] No se trata creo aquí principalmente, como dice el propio Fink, de que la fuerza real se desvele como pensamiento, ni que la fuerza sea sólo pensamiento en tanto que ella misma no puede ser captada de manera sensible, ni siquiera de que el entendimiento "penetre la apariencia superficial en la que el ente aparece al principio"[27] concibiendo entonces que a la fuerza ha de subyacerle oculta una interioridad entre las cosas. Se trata más bien, de que la experiencia del carácter fenoménico del mundo lleva a la conciencia a plantearse la verdad de eso que aparece y desaparece. Pues bien, lo único que se mantiene en el movimiento de una realidad pensada a través de la fuerza es el propio pensamiento (*Gedanke*) de la fuerza, es decir, su contenido noématico. Del noema de árbol dice Husserl, para hacer ver su contenido ideal y no sensible, que no puede quemarse.[28] Del noema de fuerza, análogamente, podría decirse que no puede moverse. La verdad de la

[24] C. Moreno Márquez, "El aparecer clausurado", en M. del Carmen Paredes Martín (ed.), *Intencionalidad, mundo y sentido. Problemas de fenomenología y metafísica*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2003, p. 144.
[25] E. Fink, *op. cit*., p. 173.
[26] *Fenomenología del espíritu, cit*., p. 88.
[27] E. Fink, *op. cit*., p. 174.
[28] *Cf.* J. San Martín, *Fenomenología y cultura en Ortega*, Madrid: Tecnos, 1998, p. 128.

realidad efectiva está en el propio pensamiento que la concibe. No puede pensarse la fuerza en su diferencia a las fases de su movimiento si no es en el concepto. Por tanto, *la* fuerza tiene su realidad sólo en el concepto. "Concepto y realidad de la fuerza —ha escrito Siep— se muestran tan indiferenciables como el dentro de sí o la disposición y exteriorización de la fuerza".[29] El pensamiento de la fuerza ya no es simplemente la unidad que se mantiene en el concepto del juego de la fuerza, sino la unidad que es "su concepto como concepto"[30] (*ihr Begriff als Begriff*). Hegel habla, como vemos, de esta verdad como de una unidad (*Einheit)*. Esta unidad, en la que es pensada la categoría de fuerza, se constituye ahora en el verdadero objeto del entendimiento (*Gegenstand des Verstandes*), por cuanto supone que este ver es un ver que, penetrando a través de las fuerzas, contempla el interior de las cosas como lo que está en las diferentes fuerzas y, sin embargo, más allá de esta diferencia, en el concepto mismo. El fondo verdadero de las cosas, paradójicamente, es su concepto. Sólo en el concepto el aparecer de las fuerzas puede ser clausurado. Podría decirse que en la experiencia de la fuerza hace la conciencia una anticipación de lo que será para el espíritu el saber de lo absoluto: el contenido de lo que es *sin más*, no de lo que es de una manera u otra, de una perspectiva u otra, sino lo que *simpliciter* es, se da en el concepto. Sólo el ser puede ser lo que es en tu todo su aparecer en el concepto, puesto que solamente en él se rompe el vaivén de la experiencia como un aparecer que es un desaparecer y viceversa.

2. EL FENÓMENO Y EL MUNDO SUPRASENSIBLE

Por tanto, si el entendimiento tenía antes su objeto en la fuerza de forma inmediata, ahora, a través de ella, va a mirar, a leer dentro, de las cosas. Así, tras la exposición del concepto de fuerza, puede decir Hegel lo siguiente: "El término medio que enlaza los dos extremos, el entendimiento y lo interior, es el *ser* desarrollado de la fuerza que de ahora en adelante es para el entendimiento un *desaparecer*".[31] Ahora bien, la pregunta es: ¿pero qué es entonces lo que aparece en cada aparecer? ¿Puede un aparecer ser aparecer si no desaparece? ¿Cómo hemos de entender el concepto de fenómeno desde el interior de la

[29] L. Siep, *op. cit.*, p. 93.
[30] *Fenomenología del espíritu, cit*., p. 88.
[31] Ibíd., p. 89

fuerza que es su concepto? Pues bien, en primer lugar, lo que hay que afirmar es que el fenómeno, como aparecer, no es una apariencia (*Schein*). La apariencia, la mera apariencia, es de inmediato un no-ser (*Nitchtsein*). Pues bien, Hegel llama fenómeno (*Erscheinung)* a "la totalidad de lo que aparece" (*Ganzes des Scheins*).[32] En esta especial caracterización de Hegel, el fenómeno, por tanto, no está vinculado a lo que aparece para luego desaparecer en un momento particular sino a una totalidad. El verdadero aparecer nos permite ver no un aparecer y luego un desaparecer, sino *el* aparecer como desaparecer y viceversa. Se trata, por tanto, de un aparecer que nos muestra la constitución íntima o interna por la que las cosas aparecen y desaparecen y, por tanto, del aparecer que está en todo aparecer pero también en todo desaparecer. Si no pudiera verse, en su extremo, el aparecer del desaparecer no se podría dar cuenta de la totalidad de lo que aparece. Fink, en su lectura fenomenológica de la *Fenomenología*, llega a identificar el fenómeno en Hegel como "el mostrarse mismo del ente" o como "el exponerse-a-la-conciencia".[33] El fenómeno no es lo que aparece, sino aquello que hace posible la aparición de eso que aparece, conpareciendo, por ello, en todo aparecer y permaneciendo en su desparecer. En este sentido es la totalidad cuyo modo de ser sólo es visible al entendimiento.

Este concepto de fenómeno, que podríamos adjetivar de "fenomenológico", es ahora el verdadero objeto del entendimiento y constituye lo interior o la reflexión del juego de fuerzas para la conciencia. El juego de fuerzas se descubría ya en los momentos en los que se truecan respectivamente "sin descanso ni ser" inmediatamente en lo contrario de sí y, por ello, era "lo negativo desarrollado".[34] Sin embargo, ahora, en la fuerza como manifestación de la totalidad que aparece, se muestra algo positivo: "lo universal, el objeto que es *en sí*".[35] Podríamos aludir a esta manifestación como al *Entre* del aparecer y desaparecer que hace posible ontológicamente, como hemos señalado, tanto lo uno como lo otro y que, fenomenológicamente, bien pudiera considerarse el mundo como objeto de experiencia en tanto que mundo *natural* para la conciencia. Ahora bien, en Hegel, este mundo-es-el-aparecer que sólo se da como tal para la con-

[32] Ibíd.
[33] E. Fink, *op. cit.*, p. 186-187.
[34] *Fenomenología del espíritu, cit*., p. 89.
[35] Ibíd.

ciencia en la *reducción* de la experiencia de la naturaleza a su concepto[36]. O dicho de otra manera, en este concepto, para la propia conciencia, el mundo se da como un mundo suprasensible o un mundo verdadero. He aquí el pasaje decisivo de la *Fenomenología*:

> En este *verdadero interior*, como lo *universal absoluto* depurado de la *contraposición* de lo universal y lo singular y devenido *para el entendimiento*, se revela ahora por vez primera, más allá del mundo sensible como el mundo que se manifiesta, un mundo *suprasensible* como el mundo *verdadero*, por encima del *más acá* llamado a desaparecer el *más allá* permanente; un en sí que es la manifestación primera de la razón, manifestación todavía, por tanto, imperfecta o solamente el puro elemento en que la verdad tiene su *esencia*.[37]

Efectivamente, Hegel habla en este texto, siguiendo a Platón, de mundo *(Welt*) como *noēton eidos*.[38] El mundo, considerado al modo platónico, es el concepto que recoge dentro de sí la estructura o el cómo de lo que se da a la conciencia como experiencia de la naturaleza. El mundo es la manifestación desde la que se da el aparecer y el desaparecer mostrando tanto lo uno como lo otro. Pero este es, justamente, el concepto fenomenológico de mundo que la tradición metafísica puso —por seguir con la metáfora espacial— "por encima del *más acá*"[39] y que adjetivó como "suprasensible", porque, en definitiva, bien miradas las cosas, todo aparecer y todo desaparecer siempre está condicionado a lo sensible pero el mundo que hace posible lo uno y lo otro, ha de ser puro, es decir, no ha de estar afectado por el contenido de la sensibilidad. El mundo supra-sensible es el mundo opuesto al mundo sensible. Pero, al afirmar esto, sólo estamos dando una descripción negativa del mundo suprasensible en tanto que decimos de él lo que no es. Es, en este sentido, un "*puro* más allá para la conciencia".[40] Como señala Hyppolite, Hegel toma aquí el noúmeno en sentido negativo.[41]

[36] Esta comprensión del texto de Hegel me ha sido sugerida en: C. Moreno Márquez, *op. cit.*, pp. 148-151.
[37] *Fenomenología del espíritu, cit*., p. 89-90.
[38] *Cf.* H. G., Gadamer, "Hegel y el mundo invertido" en Id., *La dialéctica de Hegel*, Madrid: Cátedra, 1988, p. 56.
[39] *Fenomenología del espíritu*, *cit*., p. 89.
[40] Ibíd., p. 90.
[41] *Cf.* J. Hyppolite, *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona: Península, 1991, p. 115.

Pero también aquí está la ocasión para el pensador suabo de llevar a cabo una crítica a este concepto de noúmeno que se sitúa para el entendimiento como el límite para los fenómenos, más allá del cual no es posible que la conciencia penetre para ver el modo como estos aparecen positivamente desde el noúmeno. El concepto negativo de noúmeno muestra aquí para el entendimiento un interior vacío, "pues es solamente la nada del fenómeno"[42] y esta forma de concebir los fenómenos corresponde, refiriéndose Hegel evidentemente a Kant, "a quienes dicen que el interior de las cosas es incognoscible".[43] Se trata, por tanto, de una manifestación de la razón que es incognoscible para el entendimiento. Si la razón es incapaz de conocer este interior y el entendimiento actúa para la razón como el límite del conocimiento, es porque, por principio, se ha situado el conocimiento en un terreno donde nada puede verse. No puede apresarse el contenido de lo universal incondicionado si el noúmeno sólo puede ser pensado negativamente como el resto de lo que no lleva en sí sensibilidad alguna. La determinación de este mundo como un más allá lleva ya en sí que el entendimiento se sitúe en él, en una maravillosa imagen de Hegel, como un "ciego en medio de la riqueza de ese mundo".[44] Sin embargo, con esa finura que Hegel tiene para elaborar metáforas, en este bello texto, dice algo más: si el noúmeno es en sí pura manifestación inmediata o "pura luz",[45] entonces tampoco podrá verse "la plétora de riquezas desplegadas ante él".[46] Si el noúmeno es pura manifestación inmediata, que llega a nuestro entendimiento de un más allá inaccesible al conocimiento, entonces esa manifestación será a lo sumo una pura luz que ciega la mirada del que quiere ver el verdadero mundo.

Pero hay que reparar que, a reglón seguido, Hegel dice lo siguiente: "Si no se pudiera hacer nada con lo interior y el entrelazamiento con él mediante el fenómeno, no quedaría más camino que atenerse al fenómeno mismo…".[47] Es decir, con lo interior, con ese fondo verdadero de las cosas que aparece abismarse en la nada, puede "hacerse" algo. No es, por tanto, un mundo inaccesible al entendimiento que sólo puede ser pensado mediante la vacía lógica de la no contradicción. El problema tal y como el kantismo lo dejó es que, establecida

[42] *Fenomenología del espíritu, cit*., p. 90.
[43] Ibíd.
[44] Ibíd.
[45] Ibíd.
[46] Ibíd.
[47] Ibíd.

la diferencia entre fenómeno y noúmeno y situado el noúmeno como el interior verdadero que, sin embargo, está más allá del alcance del conocimiento del entendimiento, no quedaba más remedio que atenerse al fenómeno como tal "tomando como verdadero algo de lo que sabemos que no lo es".[48] Si esto fuera así, tendríamos que conformarnos con un saber que no es tal saber y resignarnos a tolerar esa rotura irreconciliable entre la verdad incognoscible y su manifestación como fenómeno. Pero, a su vez, si este fuera el caso, entonces esa vaciedad terminaría llenándose de sueños y ensueños engendrados por la propia conciencia fuera ya del rigor del concepto, quedando, de este modo, rebajada de la altura filosófica en la que se reconoce en su dignidad. Sin embargo, ahora, en la fuerza como manifestación de la totalidad que aparece, se muestra algo positivo. Su contenido pasaría a ser llenado, ante este *horror vacui*, con fenómenos que *verdaderamente* no lo son. Este es el tipo de apariencia engañosa que corresponde, en el terreno del entendimiento, a aquella otra con la que Hegel cerraba el capítulo II y que nacía de la "inseguridad de las cosas".[49] Pero este engaño, ciertamente, nacido de la necesidad de dar *un* contenido al universal incondicionado, es mucho más grave que aquel otro, pues tiene su origen no ya en la falta de seguridad que la conciencia puede tener en las cosas, sino en una falsa apariencia de la que no puede determinarse su verdad. Bajo este texto, resuena explícitamente la crítica de Hegel a la separación kantiana entre la razón práctica y la razón teórica, y la necesidad de que el espacio para lo sagrado o para la fe tenga que venir dado de una sobreabundancia respecto a la de-limitación del saber en el conocimiento teórico.

Pero, dejemos a un lado la confrontación con Kant, que nos llevaría a estudiar este texto y este problema en el contexto de la dialéctica trascendental como una lógica de la ilusión, y pasemos a la cuestión que pende tras esta crítica a Kant: ¿De qué podría llenarse ese vacío? ¿Cómo es posible que lo interior, como fondo verdadero de las cosas, no esté vacío como una cáscara de nuez? ¿De qué está lleno lo suprasensible? O, como diríamos forzando de alguna manera la terminología husserliana, ¿en qué radicaría el cumplimiento de la intención de la conciencia en ese deseo de saber que ha quedado en nada? La respuesta de Hegel es la siguiente: lo suprasensible es aquello que se ha originado

[48] Ibíd.
[49] Ibíd., p. 81.

desde el fenómeno. Es el fenómeno lo que llena el mundo de lo suprasensible. Es el fenómeno lo que mediando entre el entendimiento y el interior de las cosas constituye lo suprasensible. Hay que subrayar que el fenómeno es la mediación que *hace* a lo suprasensible, es decir, lo suprasensible no es aquí un objeto inmediato a la conciencia, sino algo que se constituye en la mediación de su aparecer. Interpreta Hyppolite que aquí Hegel alude al "movimiento mediante el cual no cesa de desaparecer y de negarse a sí mismo —el mundo—".[50] "Lo que subsiste —dice a continuación— es la inestabilidad fenoménica, en el incesante cambio de sus momentos, es la diferencia, desde luego, pero la diferencia recibida en el pensamiento, convertida en universal".[51] Y, a partir de aquí, lo suprasensible es nombrado por él como "la ley del fenómeno".[52] Sin embargo, creo que aquí Hegel, más que referirse a lo suprasensible como aquello que subsiste *dentro* de la inestabilidad fenomenológica, alude a aquello que la hace posible y la constituye en su fondo: "la *verdad* de lo *sensible* y lo percibido es, empero, ser *fenómeno*",[53] dice Hegel. La verdad de las dos figuras anteriores de la conciencia está en que es fenómeno, es aparecer, y esto, justamente, es lo suprasensible: que hay un *lugar* desde el que se puede determinar el modo como las cosas puedan aparecer para la conciencia de la certeza sensible y para la conciencia percipiente. El fenómeno requiere para su aparecer de la concurrencia del concepto. Así Hegel concluye lo siguiente: "Lo suprasensible es el fenómeno en cuanto fenómeno (*Das Übersinniliche ist also die* Erscheinung *als* Erscheinung)".[54]

3. LA LEY Y LA DIFERENCIA UNIVERSAL

Ahora bien, que se dé ya el fenómeno en cuanto fenómeno tiene para Hegel una repuesta determinada, clara y definitiva en el contexto del objeto del entendimiento: es la fuerza y la descripción fenomenológica de cómo esta fuerza se hace efectiva al tiempo que desaparece como juego de fuerzas particulares lo que explica cómo se llena o se constituye ese interior que para Kant permanecía vacío. Hegel, retomando lo que ya había dicho acerca de la relación inter-

[50] J. Hyppolite, *op. cit*., p. 116.
[51] Ibíd.
[52] Ibíd.
[53] *Fenomenología del espíritu, cit*., p. 91.
[54] Ibíd. Edición alemana, p. 118.

na de las fuerzas, sostiene que el fenómeno se muestra como fenómeno porque la realidad es ya fuerza y como fuerza se da para la conciencia, y la fuerza no es sólo lo que, por decirlo metafóricamente, impulsa al fenómeno a aparecer, a empujarlo para que salga a escena, sino lo que constituye el "único contenido de lo que aparece":[55] en la mutación absoluta, el cambio constante y continuo, en el juego de las fuerzas, aparece lo que no cambia en todo cambio, en toda aparición y desaparición: la diferencia, no como una diferencia particular, lo cual llevaría de nuevo a la contraposición de fuerzas, sino la diferencia universal que resulta de la reducción —en el sentido más estrictamente fenomenológico— "de las múltiples contraposiciones".[56] Lo interior queda así colmado, constituido y re-llenado —el prefijo hace referencia al movimiento de la reflexión permanente de la realidad como fuerza— por la diferencia. Es el juego de la fuerza misma la que instituye la diferencia como diferencia de toda identidad y, por tanto, como diferencia universal. Esta diferencia universal se puede considerar, por ello, como "la ley de la fuerza"[57] (*Gesetz der Kraft*). La fuerza, que es continua y permanente contraposición que se supera entre ser medio universal y unidad negativa, sigue así en su aparecer una ley: la de la diferencia. No es el fenómeno puro caos en su aparecer, sino que, como fenómeno, está sujeto a una ley, pero una ley que no lo identifica con un algo en concreto, sino con la ley que lo diferencia de todo lo que sensiblemente aparece. La ley de la diferencia muestra así en la negación de toda identificación una identidad, a saber: la identidad de la diferencia como diferencia. Es esta identidad de la que todavía, como sabemos, no es consciente plenamente la conciencia, porque todavía la conciencia no es razón, la que se nos aparece como "la imagen *constante* del fenómeno inestable".[58] En un mundo lleno de fenómenos que aparecen y desaparecen, las leyes científicas de la naturaleza ofrecen para el entendimiento la posibilidad de que los fenómenos de la naturaleza aparezcan como estables y permanentes. Esto corresponde a la imagen de un "tranquilo reino de leyes"[59] que ahora, en el cenit de la ciencia moderna, ha ocupado el lugar que otrora ocuparon las simples ideas del mundo de las ideas. Será ahora, en este mundo

[55] Ibíd.
[56] Ibíd., p. 92.
[57] Ibíd.
[58] Ibíd.
[59] Ibíd.

conformado por las leyes de la naturaleza, en el que la conciencia tenga de otro modo que hacer experiencia de ese objeto del entendimiento que es el universal incondicionado.

Ahora bien, la ley, que aparece de modo absoluto y universal en la lógica, es de hecho *una* ley en la naturaleza que, a su vez, está en relación con una pluralidad de leyes. El objeto del entendimiento es ahora lo universal mismo en las leyes que rigen la naturaleza dándole orden. Sigue tratándose de un universal incondicionado —las leyes de la naturaleza no tienen contenido sensible alguno— pero, sin embargo, este universal ya no es tampoco el de la ley lógica de la pura diferencia que hace posible cualquier aparecer. Ahora se trata, más bien, del modo como se nos aparece la naturaleza como fenómeno en sí mismo a través de leyes científicas. Pero, al hablar de la naturaleza, ¿podemos considerarla *un* fenómeno o, por el contrario, hemos de asumir la radical diferencia de los fenómenos de la naturaleza? Esta cuestión se traduce, como puede verse, en la siguiente: ¿Pueden o no reducirse las diferentes leyes de la naturaleza descubiertas por el entendimiento a una única ley o, por el contrario, hemos de asumir que esa reducción no es posible? Si no lo es, ¿puede significar esto que esa pluralidad sea ya como tal lo que constituye el ámbito subyacente de los fenómenos naturales, o bien que nuestro entendimiento aún no ha sido capaz de penetrar suficientemente en las más duras capas de la naturaleza para ver cómo se origina todo fenómeno?

Pues bien, para Hegel, este conjunto de leyes que él piensa como un reino tranquilo es sólo la primera verdad del objeto del entendimiento. Ese reino de leyes no lleva a su cumplimiento el fenómeno o no agota totalmente la manifestación. La ley de la fuerza no puede llenar el fenómeno mismo. "La ley —dice Hegel— se halla presente en él, pero no es toda su presencia (*ihre ganze Gegenwart*)".[60] La ley está en el fenómeno constituyéndolo *qua* fenómeno, pero la ley *per se* no lo llena de presencia. Bajo la lógica hegeliana, esa primera verdad, por ser todavía demasiado abstracta, está necesitada, a su vez, de otra que, de alguna manera, la niegue, supere y retenga. Que se da esta otra, viene recogido en la siguiente afirmación de Hegel: "Bajo circunstancias sin cesar distintas, tiene una realidad siempre otra".[61] El fenómeno en circunstancias distin-

[60] *Fenomenología del espíritu, cit.*, p. 92.
[61] Ibíd.

tas (*anderen Umständen*) tiene siempre otra realidad efectiva (*Wirklichkeit*). La efectividad del fenómeno, de su aparición, depende también de las circunstancias en la que aparece. Esta apelación a las circunstancias es lo que nos hace pensar que estamos en el reino o mundo de la naturaleza: la naturaleza, en su manifestación, está sujeta a las circunstancias. Por tanto, aquella ley del fenómeno como ley de la fuerza no puede por sí sola dar cuenta del fenómeno como fenómeno y de todo el contenido de su presencia. La realidad efectiva del fenómeno en su aparición no obedece sólo a la determinación de la ley. Y esta menesterosidad de la ley, este no poder describir cabalmente cómo el fenómeno se manifiesta, ha de tener, según Hegel, un reflejo en la ley misma. Efectivamente, esto que le falta a la ley para dar razón del fenómeno, viene expresado, en un nuevo momento para la conciencia, como el paso para el entendimiento de la consideración de *la* ley a *una* ley, es decir como una ley que no puede determinarse como *la* ley. Positivamente, si hay *una* ley, hay multiplicidad de leyes: si se toma *una* también puede tomarse *otra*. Pero, esto mismo, el introducir de nuevo la multiplicidad como objeto del entendimiento, es algo que contradice el principio del entendimiento, que como tal tiene que ver *simplemente* el objeto, esto es, verlo como lo universal incondicionado. A diferencia de la sensibilidad, como ya sabemos, el entendimiento no puede ver la multiplicidad sino a través de la unidad subyacente de esa multiplicad. En el terreno de las leyes de la naturaleza, la búsqueda de esta unidad lleva al entendimiento a querer reducir las leyes a *una sola ley.* La conciencia parece encontrarla en la ley de la gravitación de Newton: "El entendimiento supone haber descubierto aquí una ley universal que expresa la realidad universal *como tal*, pero sólo ha descubierto, de hecho, el concepto de la ley misma, algo así como si declara que *toda* realidad es *en ella misma* conforme a la ley".[62]

La importancia de esta ley concreta es que en ella la conciencia ha hecho experiencia del concepto mismo de ley en el ámbito de la naturaleza y ha hecho concepto en tanto que esta ley expresa en sí misma que la naturaleza es conforme a la ley o "que toda realidad efectiva es legaliforme en ella misma".[63] La realidad es conforme a ley, está sujeta a *una* ley que pertenece y obra dentro de la naturaleza misma y que ha sido expuesta desde el trato mismo de la con-

[62] Ibíd., p. 93.
[63] *Fenomenología del espíritu*, traducción de A. Gómez Ramos, *op. cit*., p. 223.

ciencia con los fenómenos de la naturaleza. Nunca antes de Newton se tuvo, como señala Hegel en los ejemplos, una ley que explicara, a partir de la fuerza, el movimiento de manera universal. Por ello, la importancia de esta ley está en que con ella se destruye toda "*representación* carente de pensamiento para la que todo se presenta bajo la figura contingente y según la cual la determinabilidad tiene la forma de la independencia sensible".[64] Efectivamente, la mecánica de Newton rompe con la formulación de las leyes que se apoyaban en lo sensible o empírico y, sin embargo, ello no le lleva a pro-poner un mundo metafísico. Esta ruptura se produce cuando las leyes concretas, que explicaban fragmentariamente la naturaleza, fueron negadas en su determinidad por una única ley universal que no pertenece, como decimos, al terreno del noúmeno, de lo suprasensible, sino al terreno del fenómeno sin dejar de ser por ello necesaria. Efectivamente, la conciencia tiene aquí la experiencia de que las diferencias en la ley "regresan ellas mismas a lo *interior en cuanto unidad simple*".[65] En este retorno a la unidad simple se cifra la necesidad de la ley. En lo que, sin duda, es la parte más extraña de este texto, aquí Hegel intentará buscar en la ley los mismos momentos de la diferencia que aquellos que ya aparecieron en la fuerza. Hegel toma el ejemplo de la electricidad como una fuerza simple pero que aparece al mismo tiempo en dos momentos diferentes: el polo positivo y el polo negativo. La diferencia de la ley aparece ahora de forma inmediata en estos dos lados: de uno, en la fuerza como la forma simple de lo que ya ha vuelto dentro sí y lo que, por tanto, permanece en la identidad; pero, de otro, como los momentos en sí diferentes cuando sale fuera de sí. ¿Hay una necesidad entre estos momentos expresados por la ley y la simplicidad de fuerza? ¿Hay en la ley que expresa esta diferencia un vínculo necesario entre la identidad y la diferencia? ¿Hay necesidad entre la simplicidad de la fuerza como tal y los polos en que se exterioriza? Parece que tal necesidad se da en tanto que la fuerza, de exteriorizarse, de desdoblarse, sólo puede hacerlo así y no de otra manera.

Pero, ahora bien, esta argumentación de Hegel está encaminada a mostrar que aquí no hay una verdadera necesidad, y no la hay porque esa relación que se expresa en la ley es sólo un *factum* físico: "la fuerza *debe* desdoblarse así

[64] Ibíd., p. 93.
[65] *Fenomenología del espíritu*, trad. de A. Gómez Ramos, *op. cit*., p. 223..

sencillamente porque debe".[66] No hay necesidad lógica entre la simple fuerza y los momentos en que se despliega. Para la electricidad como fuerza *simple* es indiferente que aparezca como positiva y negativa. Por ello, la verdadera necesidad, el verdadero vínculo necesario sólo puede venir dado como exigencia del concepto, pero de un concepto que ya lleva dentro de sí, como su esencia, el ser de la cosa. Y esto no se da en el concepto según la ley de la naturaleza. El entendimiento conoce esta diferencia, tiene el concepto de esta diferencia, pero, todavía, como sabemos *nosotros*, no tiene el concepto de este concepto, y no conoce, por tanto, la "*diferencia de la cosa misma*".[67] Por ello, en la explicación (*Erklären*), como clarificación, se expone sólo "la descripción de los momentos que forman el círculo de la necesidad".[68] De esta manera, se hace coincidir la cosa, la fuerza, con el contenido mismo de la ley. Así puede decir Hegel que las explicaciones no dejan de tener, vistas desde la necesidad del concepto, un carácter tautológico: "En la cosa misma no nace con este movimiento nada nuevo".[69] Las diferencias que se ponen en este movimiento no son diferencias de la *cosa* en sí misma, no son realmente efectivas y, en tanto que no lo son, pueden ser consideradas como diferencias que en sí mismas están llamadas a ser canceladas y superadas.

Verdaderamente, en el ámbito de las leyes de la naturaleza no se da una verdadera necesidad. Esto queda ejemplarmente expuesto en las críticas que Hegel lleva a cabo a propósito de la ley de la gravedad de Newton. Como ha señalado Ihmig, la crítica de Hegel a Newton —no a sus seguidores británicos como Martin y Maclaurin o los fisicistas franceses como D´Alembert, Laplace o Lagrange— no está totalmente injustificada. Efectivamente, Hegel habría señalado el uso no siempre consistente de los conceptos en el propio Newton, como, por ejemplo, el de la fuerza de la inercia que concibe como una fuerza innata similar al concepto de *impetus* postulado en la Edad Media,[70] o como la aleatoria identificación que hace Newton entre la fuerza centrípeta o fuerza atractiva y la gravitación.[71] Detengámonos un momento aquí.

[66] Ibíd., p. 94.
[67] Ibíd., p. 96.
[68] Ibíd.
[69] Ibíd.
[70] *Cf.* K-N. Ihmig, "Hegel´s rejection of the concept of force" en M. J. Petry (ed.), *Hegel and Newtonanism.* Dordrecht: Springer Netherlands, p.405.
[71] *Cf.* Ibíd., p. 404.

El problema surge en torno a la reconstrucción del movimiento de los planetas sobre la base del paralelogramo de fuerzas en la primera proposición de la sección segunda de los *Principia* donde Newton establece la relación entre la segunda ley de Kepler y la fuerza centrípeta. Hegel rechaza el concepto de fuerza que aquí Newton pone en juego en tanto que este no distinguiría "entre la construcción matemático-geométrica de la prueba y su aspecto físico-dinámico".[72] Para Hegel, habría que distinguir ontológicamente la reconstrucción matemática del movimiento de la interpretación física del mismo para no acabar deduciendo, en este caso, las fuerzas físicas efectivas de las líneas geométricas en la construcción del paralelogramo de las fuerzas. Como señala Ihmig, Newton no trazó esta diferencia fundamental "entre la medida empírica de la constante de la caída sobre la superficie de la tierra y la determinación cuantitativa de la gravitación universal…".[73] Y es que para Hegel la ley de la gravitación ha de ser diferente a una constatación empírica, es decir, ha de ser considerada universalmente, esto es, filosófica o especulativamente, sin que quede rebajada a ser la expresión de una medida. En la *Enciclopedia,* en el parágrafo 269, afirmará esta tesis con las siguientes palabras: "La gravitación es el *concepto* verdadero y determinado de la corporeidad material que se ha *realizado* hasta [alcanzar] la *idea*".[74] En la *Ciencia de la lógica*, llegará a decir Hegel que las pruebas newtonianas constituyen un armazón vacío porque las matemáticas en general no pueden probar las determinaciones de la magnitud de la física en tanto que estas determinaciones tienen como fundamento una naturaleza cualitativa —no cuantitativa— que sólo puede venir dada mediante el concepto, es decir, mediante el saber de la filosofía.[75] Por ello, para Hegel, sólo si la ley de la gravitación como una ley de la fuerza se da según el concepto, puede la conciencia hacer experiencia en ella de lo universal como aquello absoluto que mantiene en relación todo lo que hay desde sí mismo, desde su interior como la fuerza que lo constituye. En este sentido lo universal tiene que darse con la necesidad propia del concepto.

CONCLUSIÓN

[72] Ibíd., p. 402.
[73] Ibíd., p. 408.
[74] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 331.
[75] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, Madrid: Abada Editores/UAM Ediciones, 2011, p. 369.

Hemos visto que, con la dialéctica de las leyes en el terreno del entendimiento y con la dialéctica de la ley en el interior de ella misma, el movimiento, que antes parecía pertenecer solamente al mundo sensible, ha llegado al mundo inteligible o al interior del fenómeno. Vemos, por tanto, ahora, en el objeto del entendimiento, en sus diferentes momentos, el mismo problema con el que antes nos habíamos encontrado en el terreno del mundo sensible: ese reino tranquilo e inmarcesible de las leyes ha sido derrumbado por este movimiento que amenazaba ya desde su cuna la supuesta soberanía absoluta en la que la ley parecía descansar. Por tanto, se hace necesario otro concepto de ley desarrollado por el saber de la filosofía que pueda dar cuenta de lo que efectivamente hace posible todo aparecer. Las leyes de la naturaleza son un momento necesario, pero un momento al fin y al cabo, que tiene que ser visto, negado, elevado e integrado por el saber de la filosofía como un saber lógico/metafísico. Pero, para ello, volviendo al texto que abría este capítulo, donde *nosotros* reiterábamos la experiencia anterior y vislumbrábamos la venidera, vemos que hay que pasar de la conciencia en la figura del entendimiento a la figura de la autoconciencia. "La conciencia —dice Hegel— no es todavía para sí misma el concepto, por lo cual no se reconoce en aquel objeto reflejado".[76] El entendimiento lleva a cabo su tarea de penetrar en su objeto como aquello que constituye la relacionabilidad en la que están todas las cosas, pero todavía el entendimiento no es conciencia de sí mismo, o, mejor expresado, todavía no es conciencia que tiene conciencia de sí como de un *cierto* saber. Ahora bien, el paso a la autoconciencia requiere todavía de un momento más que aquí ya no puede ser desarrollado: aquel en el que la conciencia experiencia que aquel mundo suprasensible, que está animado por el cambio en el interior de sí mismo en virtud de la diferencia pero que no obedece todavía a un principio lógico que da razón de lo efectivamente real en su aparecer, se con-vierte en lo otro de sí, en lo contrario de sí, en la contraimagen de ese mundo suprasensible donde la ley del aparecer torna o cambia lo que aparece en su contrario, y de tal modo que cada imagen del mundo suprasensible tiene su *igual* imagen contrapuesta en el mundo invertido (*werkehrte Welt*) y no puede, por ello, ser considerado como una simple manifestación del mundo suprasensible, sino como otro mundo de

[76] *Fenomenología del espíritu*, *cit*., p. 82.

igual rango ontológico que este y que viene, por tanto, a negar la diferencia misma entre un mundo verdadero y otro falso, pero que reafirma, en el interior del mundo suprasensible mismo, una diferencia absoluta que es irreductible para la conciencia y que es experienciada por ella como la infinitud de la vida simple de la naturaleza.[77] Es de este hundimiento de la conciencia en el entendimiento de esta infinitud de donde surgirá la diferencia de la propia conciencia como conciencia que apunta intencionalmente a lo otro de sí de la naturaleza: a un concepto de vida, ya no perteneciente al mundo natural sino al espíritu, el cual tiene su origen, como ya hemos señalado, en el desarrollo de la figura de la autoconciencia. Pero para ello, como dice en una bella imagen Hegel,[78] hay cerrar el telón que se alza sobre lo interior, pues en este interior ya no hay nada que ver a menos que *nosotros* mismos entremos en él. Ciertamente, en la experiencia del mundo invertido, el fenómeno, como concepto de la totalidad de lo que aparece, se consuma[79] y con él el contenido de lo que se *nos* muestra en el fenómeno se niega, se supera y se abre a las manifestaciones del espíritu que apuntan a la necesidad de un concepto lógico de fenómeno que dé razón de la totalidad de lo que aparece, tanto en la ya siempre naciente pero reglada naturaleza como en el ya siempre naciente y libérrimo espíritu.

[77] Para la cuestión del mundo invertido y el paso a la infinitud de la vida véase: H. G. Gadamer, *op. cit.*, pp. 49-74; M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 214-218.
[78] *Cf. Fenomenología del espíritu*, *cit.*, p. 104.
[79] *Cf.* Ibíd.

Investigaciones Fenomenológicas, n. 13, 2016, 173-192.
e-ISSN: 1885-1088

LA FUNCIÓN DEL ARTE EN LA FENOMENOLOGÍA DE LA DONACIÓN DE J.-L. MARION[1]

THE ROLE OF ART IN J.-L. MARION'S PHENOMENOLOGY OF GIVENNESS

Jorge Luis Roggero
Universidad de Buenos Aires
Instituto de Filosofía Alejandro Korn
jorgeluisroggero@gmail.com

Resumen: Este artículo se propone indagar en la función del arte en la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion y su relación con la hermenéutica. La pintura desempeña un papel fundamental pues constituye el "modelo" que permite entender el carácter radicalmente pasivo de la administración hermenéutica de la distancia entre lo que se da y lo que se muestra.

Palabras clave: Marion, arte, hermenéutica.

Abstract: This article aims to investigate the role of art in Jean-Luc Marion's phenomenology of givenness and its relationship with hermeneutics. Painting plays a fundamental role because it constitutes the "model" that facilitates understanding the radically passive character of the hermeneutic management of the gap between what gives itself and what shows itself.

Keywords: Marion, art, hermeneutics.

Al comienzo de *La croisée du visible*, Jean-Luc Marion sostiene: "La cuestión de la pintura no pertenece ni de entrada, ni únicamente a los pintores, menos aún sólo a los estetas. Ella pertenece a la visibilidad misma y, por lo tanto, a todos, a la sensación común".[2] La "cuestión de la pintura" es una cuestión deci-

[1] Este artículo recoge los resultados de mi estancia de investigación en el Institut Catholique de París: bajo la dirección de E. Falque, en enero y febrero de 2015. Una versión resumida de este texto fue presentada como ponencia en la Conference "Breached Horizons: The Work of Jean-Luc Marion", Londres, Canadá, 27 al 29 de marzo de 2015.
[2] Marion, J.-L. (1991), *La croisée du visible*, Paris: Éditions de la Différence, 7. Todas las traducciones castellanas de las citas de textos originales en francés, alemán o inglés son de mi autoría. En los casos en que existen traducciones al español disponibles, han sido consultadas.

Fecha de recepción: 15-VII-2016 *Fecha de aceptación: 10-XII-2016*

siva que excede el marco de análisis de la estética o la teoría del arte pues en ella se decide la visibilidad misma, la manifestación del fenómeno. En su reciente libro sobre Courbet, Marion vuelve sobre esta idea y aclara en qué consiste la importancia fundamental del arte: "Concebir este privilegio del fenómeno —hacer aparecer la cosa en sí, el *en-sí* de la cosa— constituye la única tarea de la fenomenología. Pero la pintura, más que cualquier otra actividad del espíritu, tiene a su cargo llevar a cabo, poner en obra este prodigio".[3]

La pintura es la encargada de "hacer aparecer", de "hacer ver", de mostrar lo que se da. En términos de *La croisée du visible*, el pintor es el "guardián de los límites del aparecer",[4] pues es quien "filtra el acceso de lo invisto (*l'invu*) a lo visible".[5] Esta es la función del pintor: mostrar lo que sin él permanecería invisto.[6]

En febrero de 2013, Marion dicta la conferencia "Donation et herméneutique" en el marco de la *Père Marquette Lectures in Theology*.[7] Allí aborda una cuestión largamente esperada por los comentaristas de su obra: finalmente, explicita cuál es la función de la hermenéutica en la fenomenología de la donación.[8] "La hermenéutica administra la distancia entre lo que se da y lo que se muestra, interpretando la llamada (o intuición) por medio de la respuesta (concepto o significación)."[9]

[3] Marion, J.-L. (2014), *Courbet ou la peinture à l'œil*, París: Flammarion, 10.
[4] Marion, J.-L., *La croisée du visible*, 52.
[5] *Idem*.
[6] Marion distingue el concepto de "invisto" (*invu*) del concepto de "invisible" (*invisible*). "Lo invisto depende ciertamente de lo invisible, pero no se confunde con él, puesto que puede transgredirlo deviniendo precisamente visible; mientras que lo invisible permanece para siempre invisible –irreductible recalcitrante a la puesta en escena, a la aparición, a la entrada en lo visible–, lo invisto, invisible solo provisionalmente, ejerce toda su exigencia de visibilidad para, a veces por la fuerza, hacer irrupción. Lo invisto no deja de surgir incesantemente en lo visible." *Ibid.*, 51.
[7] Marion, J.-L. (2013), *Givenness and Hermeneutics*, Milwaukee, Marquette University Press. Esta conferencia es una ampliación del texto: "Quelques précisions sur la réduction, le donné, l'herméneutique et la donation", leído en marzo de 2011 con ocasión del Coloquio "Nouvelles phénoménologies en France", publicado posteriormente en Sommer, Ch. (ed.) (2014), *Nouvelles phénoménologies en France. Actes des journées d'étude autour de Hans-Dieter Gondek et László Tengelyi* Neue Phänomenologie in Frankreich, París: Hermann, 215-234.
[8] Desde la publicación de *Réduction et donation*, diversos autores han señalado la necesidad de esclarecer este punto. Cfr. entre otros, Greisch, J., "L'herméneutique dans la 'phénoménologie comme telle': trois questions à propos de 'Réduction et donation'", *Revue de métaphysique et de morale*, 96 (1991), 43-63; Grondin, J., "La phénoménologie sans herméneutique: Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*", *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1 (1992), 146-153; MacKinlay, Sh. (2010), *Interpreting Excess. Jean-Luc Marion, satured phenomena, and hermeneutics,* New York, Fordham University Press; Serban, C., "La méthode phénoménologique, entre réduction et herméneutique", *Les études philosophiques*, 1, n° 100 (2012), 81-100.
[9] Marion, J.-L., *Givenness and Hermeneutics*, 54.

Como ya había sido aclarado en § 30 de *Étant donné*, si bien "todo lo que se muestra debe primero darse, sucede a veces que lo que se da no logra, sin embargo, mostrarse".[10] No todo lo que se da, se muestra. La mostración del fenómeno depende de la recepción del adonado (*adonné*) finito. Y es esta misma finitud la que demanda entender esta recepción como una hermenéutica. Pero, ¿no es esta misma tarea la que Marion había asignado al arte? ¿La labor de administrar el pasaje de lo que se da a lo que se muestra no había sido otorgada al pintor como el encargado de hacer visible lo invisto? ¿Cómo hay que entender esta superposición de funciones entre la hermenéutica y la pintura? ¿Es posible una articulación entre ambas?

Intentaré demostrar en este artículo que no hay contradicción ni superposición: la figura del artista permite entender el modo en que opera la hermenéutica marioniana, la pintura desempeña un papel fundamental pues constituye un modelo paradigmático, una vía de acceso al particular modo en que la instancia interpretativa opera en la fenomenología de la donación.

Con este objetivo, en un primer apartado me detendré en la función que Marion asigna a la hermenéutica en su fenomenología de la donación, según es introducida en "Donation et herméneutique". En un segundo apartado, indagaré en el rol que Marion le asigna a la pintura en su obra. En un tercer apartado, examinaré los rasgos de la tarea del pintor. En un cuarto apartado, me detendré en la importancia otorgada a la figura del pintor. Finalmente propondré algunas conclusiones en torno a la función de la pintura y su relación con el carácter radical de la hermenéutica marioniana.

LA HERMENÉUTICA DE LA DONACIÓN

En la conferencia de 2013, Marion postula el carácter enigmático de la donación: ella no es ni inmediata (como *sense data* subjetivos), ni mediata (como objetividad). Marion recuerda la pregunta del joven Heidegger: "¿Qué quiere decir 'dado', 'donación', esta palabra mágica de la fenomenología y 'piedra de tropiezo' para los otros?".[11] El fenomenólogo francés ensaya una respuesta en-

[10] Marion, J.-L. (1997), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, París: PUF, 425.
[11] Heidegger, M. (1992), *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 58. Grundprobleme der Phänomenologie,* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 5. En adelante, me referiré a la

fatizando la particularidad de su carácter indeterminado: "La indeterminación de lo dado quizás ofrece su única determinación correcta, la que la distingue de todo lo que la sigue: los *sense data*, los objetos, los conocimientos, los frutos de su acontecimiento."[12]

La donación es indeterminada y enigmática. Ahora bien, frente al "enigma de la donación" interviene un segundo enigma: el de la hermenéutica. Según Marion, la hermenéutica también constituye un enigma, pues —como bien indica Heidegger—[13] la interpretación depende del comprender (*Verstehen*), y el comprender participa del carácter enigmático de lo dado (ni inmediato, ni mediato).[14] El carácter de enigma nos previene de considerar a la hermenéutica como la simple solución para la determinación del sentido de lo dado. El acto interpretativo es tan complejo como la recepción de lo dado. La hermenéutica no debe ser entendida como una operación arbitraria capaz de modificar objetos o *sense data* a voluntad. "La hermenéutica no da un sentido a lo dado, fijándolo y decidiéndolo, sino que, cada vez, da *su* sentido, es decir, da lo que hace aparecer a esto dado como él mismo, como un fenómeno que se muestra en sí y para sí."[15]

Se trata entonces, más que de dar sentido, de darle *su* sentido, de recibir el sentido dado por el fenómeno mismo. Es más, el hermeneuta sólo puede interpretar lo dado en un fenómeno si él mismo se deja interpretar por lo dado a fenomenalizar. La recepción y la interpretación se coimplican. Marion destaca que Hans-Georg Gadamer acierta al señalar la imbricación entre lo dado y el hermeneuta en una estructura de interpretación recíproca: la estructura pregunta-respuesta o llamada-respuesta.[16] Esta estructura permite postular una primera tesis: "la hermenéutica debe comprenderse de acuerdo con lo dado, bajo las figuras de la llamada y la respuesta. Lejos de que la hermenéutica sobrepase la donación o la sustituya, ella se despliega en la donación casi

edición de la obra completa de Martin Heidegger con las siglas GA (*Gesamtausgabe*), agregando el número de tomo en cada caso.

[12] Marion, J.-L., *Givenness and Hermeneutics*, 38.

[13] Cfr. GA 2, 190-213.

[14] Cfr. Marion, J.-L., *Givenness and Hermeneutics*, 38.

[15] *Ibid.*, 40.

[16] Cfr. Gadamer, H.-G. (1990), *Gesammelte Werke. Band 1. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 375-384.

como un caso particular de la relación originaria entre lo que se da y lo que se muestra."[17]

Por este motivo, Marion sostiene que puede hablarse de un estatuto fenomenológico de la hermenéutica, pero nunca de un estatuto hermenéutico de la fenomenología. Este punto es decisivo pues es fundamental entender que la interpretación depende de la comprensión, que comprender algo no consiste nunca en decidir de manera arbitraria sobre el sentido de un objeto. El error de entender la hermenéutica como mera enunciación arbitraria implica un ceder frente a la apariencia de la anterioridad incondicionada del "en tanto que" apofántico (*apophantischer "Als"*).[18] Marion formula una segunda tesis:

> si la hermenéutica se origina en la comprensión, si la comprensión siempre quiere decir pre-comprensión y, por lo tanto, apertura del *Dasein* a su posibilidad, pero si, por otra parte, la posibilidad abre al juego de la llamada y la respuesta, entonces se entrevé cómo la hermenéutica puede articularse sobre la cuestión de la donación. No es sino cuando la recepción y la identificación de lo dado implican que esto dado permanezca siempre pendiente de interpretación en tanto que fenómeno, que la instancia hermenéutica fija el lugar de lo dado, porque ella misma [la instancia hermenéutica] se fija allí.[19]

La necesaria participación del adonado introduce una finitud que demanda una hermenéutica. Lo dado sólo se muestra en la respuesta del adonado y el adonado es capaz de ver lo dado en tanto él mismo se recibe como adonado de esto dado. La infinitud de la donación debe pasar por el tamiz de la finitud del adonado para alcanzar su manifestación. Existe una distancia entre lo que se da y lo que se muestra que no es más que el resultado de la finitud misma del adonado.

Marion concluye la conferencia afirmando que esta tarea gestora de la hermenéutica ya se encuentra operando en sus obras, de cuatro maneras diversas.

1) En primer lugar, la hermenéutica tiene a su cargo interpretar no sólo el contenido de la llamada, sino su realidad misma. Al interpretar si la llamada dada se muestra o no, la hermenéutica decide si hay algo dado o no.

[17] Marion, J.-L., *Givenness and Hermeneutics*, 44-46.
[18] Cfr. GA 2, 210.
[19] Marion, J.-L., *Givenness and Hermeneutics*, 50.

2) En segundo lugar, la hermenéutica es necesaria para recorrer la distancia entre el "fenómeno saturado" (*phénomène saturé*) y sus significaciones. En *De surcroît*, Marion invoca una "hermenéutica infinita" ante las infinitas interpretaciones posibles que demanda la intuición saturante del fenómeno del rostro. "El rostro del otro requiere una hermenéutica infinita, equivalente al 'progreso al infinito' de la moralidad según Kant. Pues todo rostro exige la inmortalidad."[20]

3) En tercer lugar, la hermenéutica actúa para distinguir los diversos grados de intuición. La "respuesta hermenéutica" del adonado, presentada en *Le visible et le révélé*, devela la "banalidad" de la saturación. "El adonado no es pasivo en absoluto, puesto que por su respuesta (hermenéutica) a la llamada (intuitiva), él y sólo él, permite a lo que se da devenir, en parte solamente pero realmente, lo que se muestra."[21]

4) En cuarto lugar, radicalizando la banalidad de la saturación, la hermenéutica hace posible la distinción última entre objetos y acontecimientos introducida en *Certitudes négatives*, haciéndola depender de "variaciones hermenéuticas". "La distinción de los modos de la fenomenicidad (para nosotros entre objeto y acontecimiento) puede articularse sobre variaciones hermenéuticas".[22]

Con esta enumeración de "cuatro momentos hermenéuticos de la donación", Marion establece de manera explícita la función de la hermenéutica en su fenomenología de la donación. Ella cumple un papel decisivo: ser la encargada de administrar, de gestionar el pasaje de lo que se da a lo que se muestra. Ahora bien, ¿cómo funciona esta hermenéutica? ¿Cómo opera esta interpretación que es también un dejarse interpretar? ¿Cómo debe entenderse esta tarea "creativa" que se limita a "descubrir" lo ya dado?

LA FUNCIÓN DE LA PINTURA

La tarea de administrar la distancia entre lo que se da y lo que se muestra no es un tópico nuevo en la obra de Marion, introducido con la mención a la hermenéutica en la conferencia de 2013. Hacer visible lo invisto, fenomenalizar

[20] Marion, J.-L. (2001), *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, París: PUF, 152.
[21] Marion, J.-L. (2005), *Le visible et le révélé*, París: Cerf, 181.
[22] Marion, J.-L. (2010), *Certitudes négatives*, París: Grasset, 307.

lo dado es la función que Marion asigna a la pintura desde la publicación de los estudios que componen *La croisée du visible* en 1991.

En "Ce que cela donne", Marion se pregunta para qué necesitamos de los pintores, cuál es su función específica. Está claro que "para ver, no tenemos ninguna necesidad de los pintores",[23] vemos "el espectáculo visible" de la cotidianeidad sin necesidad de recurrir a la pintura: "sabemos lo que vemos y lo que debemos ver";[24] evitamos cualquier tipo de sorpresa: procuramos que lo que vemos sea lo que tenemos que ver; nos aseguramos tan sólo de que lo que vemos coincida con lo que debemos ver. Pero entonces, ¿qué puede aportar la pintura respecto de esta visibilidad?

Y en este punto, la respuesta de Marion es terminante: la pintura pone en jaque la apacible "coincidencia" entre lo que creemos que tenemos que ver y lo que vemos. La pintura nos muestra otra cosa: "El cuadro —el verdadero— expone un fenómeno absolutamente original, descubierto por primera vez, sin precedente ni genealogía, surgido con una violencia tal que hace explotar los límites del repertorio de lo visible hasta el momento."[25]

En *De surcroît*, Marion indaga en las características fenomenológicas del cuadro a partir de una frase de Blaise Pascal: "¡Qué vanidad la de la pintura que atrae la admiración por su semejanza con cosas cuyos originales no son admirados!"[26] ¿Cómo deben interpretarse estas palabras? Marion se detiene en la "semejanza" (*ressemblance*) entendida, no como una relación, sino como uno de los términos de la relación con el original. La "semejanza" de la pintura tiene la particularidad de confiscar el resplandor del original, de devenir ella misma el original. Éste es el poder de la pintura: 1) desplazar la admiración[27] del mundo físico al arte: "la admiración se concentra pues en la semejanza, justamente porque ella ya no se asemeja a nada",[28] y 2) confiscar la fenomenicidad:[29] "La pintura no redobló o adecuó la fenomenicidad, la dominó (en

[23] Marion, J.-L., *La croisée du visible*, 49.
[24] *Idem*
[25] *Ibid.*, 50.
[26] Pascal, B. (1963), *Pensées*, París: Seuil, 508.
[27] Marion define la "admiración" (*admiration*) como "el más potente ejercicio posible de la mirada." El ejercicio que "fija [la mirada] de forma estable, casi fascinada, sobre lo que encuentra, o más bien, le adviene, en lugar de vagar a la manera de la simple vista, que erra de un visible a otro sin retrasarse". Marion, J.-L. (2001), *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, París: PUF, 2001, 71.
[28] *Ibid.*, 70.
[29] Sigo la sugerencia de Javier Bassas Vila respecto de la traducción de phénoménalité por "fenomenicidad". Bassas Vila, J. "Glosario" en Marion, J.-L. (2008), *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, Madrid: Síntesis, 506.

detrimento de la naturaleza, del original), la produjo (instituyendo el privilegio de la semejanza) y finalmente la consagró desplazando el centro de gravedad de la semblanza pura."[30]

La pintura se apropia de la fenomenicidad, pero, ¿cómo es esto posible?

Marion responde que esto se logra por medio de dos características del cuadro. 1) En primer lugar, el marco, el enmarcamiento propio del cuadro permite hacer un recorte en lo visible. 2) En segundo lugar, precisamente a partir de este encuadramiento, la mirada queda presa de su ídolo,[31] queda presa de una visibilidad que la excede, la satura y acapara toda su admiración. Esto es posible pues, a diferencia de lo que aparece en el mundo, que se compone siempre de presentación y apresentación, el cuadro

> reduce el objeto a presentable en sí, excluye de él lo apresentable; resumiendo, [el cuadro] desmonta el objeto para reducirlo a lo visible en sí, a lo visible puro y sin resto; en el cuadro, no queda más que lo visible enteramente presentado, sin ya prometer nada más para ver que lo que ya se ofrece. Ese visible reducido, presentado en estado puro, sin ningún resto de apresentación, logra una intensidad tal que frecuentemente satura la capacidad de mi mirada, incluso la excede.[32]

Este visible reducido tiene la intensidad de un nuevo visible, de un invisto que asciende por primera vez a la visibilidad. La pintura "produce […] un visible que antes no había sido visto por nadie".[33]

En su libro sobre Courbet, Marion reitera la idea de una reducción del cuadro a lo visible,[34] que permite lograr un acceso a "lo que se da realmente", a las "cosas reales y existentes".[35] Pero para poner en práctica esta tarea, la pintura de Courbet debe "destruir lo que obstaculiza el ver 'de inmediato', [debe] atravesar el velo de transparencia oscura que disimula las cosas tal como son".[36]

[30] Marion, J.-L., *De surcroît*, 71.
[31] En *Étant donné*, Marion postula el estatuto de fenómeno saturado del cuadro. Marion, J.-L., *Étant donné*, 320. En *De surcroît*, Marion examina la especificidad de los fenómenos saturados presentados en *Étant donné*. El tercer estudio se aboca al análisis del ídolo (*idole*) en la figura del cuadro. "El ídolo se define aquí como el primer término indiscutiblemente visible porque su esplendor detiene por vez primera la intencionalidad; y ese primer visible la colma, la detiene e incluso la bloquea hasta el punto de volverla contra ella misma, a la manera de un obstáculo –o un espejo– invisible". Marion, J.-L., *De surcroît*, 71.
[32] Marion, J.-L., *De surcroît*, 76-77.
[33] *Ibid*., 82.
[34] Marion, J.-L., *Courbet*, 163.
[35] "La pintura es un arte esencialmente concreto y no puede consistir más que en la representación de las cosas reales y existentes". Courbet, G., "Aux jeunes artistes de Paris" en Ten-Doesschate Chu, P. (éd.) (1996), *Correspondance de Courbet*, París: Flammarion, 183.
[36] Marion, J.-L., *Courbet*, 46.

Courbet pone en práctica una suerte de heideggeriana *Destruktion* hermenéutica[37] que le permite ejecutar la reducción. Cotidianamente no "vemos" las cosas. Vemos objetos, pero no cosas: "…los objetos son concebidos "desde la idea" [à l'idée], por una mirada que los domina totalmente y los produce a voluntad, mientras que la cosa se impone desde ella misma al pintor tanto como al espectador."[38]

Marion sostiene que el arte tiene la función de "cumplir" (*accomplir*) la cosa. Este "cumplir" no equivale a imponer una forma, sino a "cumplir la forma que le falta a lo invisto para que él ascienda desde sí mismo a lo visible. Esto implica que una mirada distinga esta forma aún escondida en lo invisto de la cosa y la libere".[39] Es necesario pues liberar a la cosa, quitarle el "velo" "objetivo" que la disimula para que ésta advenga en tanto tal.

LOS RASGOS DE LA FUNCIÓN DEL PINTOR

Marion sostiene que el pintor es el indicado para "filtrar" el acceso de lo invisto a lo visible pues no se trata simplemente de la visión de lo visible, sino de la adivinación de lo invisto (*divination de l'invu*). Como un ciego (*aveugle*) o un vidente (*voyant*), "el pintor ve más que lo visible".[40] Y puede "ver más" porque asume el riesgo de "descender a la frontera indecisa de lo visible y lo invisto", de internarse en la oscuridad hasta perderse a sí mismo. El pintor va al encuentro de lo invisto, al encuentro de aquello que no tiene modelo ni precedente. Y esto implica exponerse al peligro más extremo. Marion compara al pintor con la figura de Cristo:"El pintor debe perderse para salvar (y salvarse). Como Cristo, él sólo acoge y salva porque él se da primero, sin saber jamás por adelantado si él se pierde o se salva a sí mismo."[41]

La "mirada ciega" (*regard aveugle*) del pintor se aparta de toda previsión, de toda operación que provenga de su sí mismo, para entregarse a lo imprevisible por definición: lo invisto. Esta entrega implica un "perderse" a partir de una pasividad radical.

[37] "¡Hermenéutica es destrucción!" GA 63, 105.
[38] Marion, J.-L. Marion, *Courbet*, 128.
[39] *Ibid.*, 132.
[40] Marion, J.-L., *La croisée du visible*, 52.
[41] *Ibid.*, 54.

Ahora bien, paradójicamente, esta pasividad no implica que su tarea consista en un mero "reproducir" (*reproduire*), sino que, por el contrario, su función debe ser entendida como un "producir" (*produire*). El pintor "produce" y no simplemente "reproduce" algo ya visible, porque introduce un invisto en el campo de lo visible: "Producir el cuadro no equivale pues jamás a hacer efectiva una visibilidad prevista, preconcebida y ya vista antes incluso de que surja sensiblemente a la luz. Bajo esta acepción, toda producción se rebajaría al rango de una reproducción, en el que lo efectivamente visible se limita a imitar lo visible en potencia."[42]

Pero, ¿cuál es el estatuto de esta "producción"? ¿Puede hablarse de "creación"? Marion afirma que "el verdadero pintor participa del simple misterio de la única Creación, por el hecho de que no reproduce nada, sino que produce".[43] Sin embargo, si bien puede sostenerse que hay una actividad "creadora" involucrada, no puede asignarse al pintor el rango de "creador". "El verdadero pintor no sabe lo que ha pintado".[44] Y esto es así, porque no es él quien crea, desde su "querer", la pintura.

> El pintor, al contrario, no se permite ni hacer ver lo que quiere ni dejar ver lo que no quiere, puesto que intenta no poder ya hacer (ni hacer ver) lo que aún podría querer o dominar. Él intenta dejar surgir mucho más que lo previsto, que lo visto, que lo querido. O, más bien, él sólo hace lo que quiere —dejar aparecer (desaparecer pues inmediatamente como tal) un invisto en lo visible— si renuncia a hacer lo que podría, sin embargo, perfectamente efectuar, un objeto previsto.[45]

El "verdadero" pintor crea de un modo particular, crea deshaciéndose de su voluntad, deshaciéndose de sí mismo. Su "creación" tiene un carácter paradójico pues no es activa, sino pasiva: "El pintor verdaderamente creador no se caracteriza tanto por una inventiva plástica que impone su elección, sino por una pasividad receptiva que, entre mil trazos igualmente posibles, sabe elegir el que se impone por su necesidad propia."[46]

[42] *Ibid.*, 54-55.
[43] *Ibid.*, 55-56.
[44] *Ibid.*, 60.
[45] *Ibid.*, 61.
[46] *Ibid.*, 66-67.

Sólo a partir de esta "pasividad receptiva" el pintor puede asegurarse que la creación no sea arbitraria. "El pintor registra, no inventa nada".[47] El pintor no imita una realidad existente pero tampoco la "inventa", sino que descubre la huella (*trace*) que lo invisto impone. "En el cuadro, y a la medida de la sensibilidad fiel y resistente del pintor, se consignan los estigmas [*stigmates*] de lo invisto a partir de ellos mismos".[48] Marion llama a estos estigmas "ectipos" (*ectypes*), marcas internas que ascienden desde el "fondo del cuadro". El creador del cuadro es el propio cuadro que se organiza y surge a la visibilidad en sus ectipos, según el registro del pintor.[49] Marion resume la labor de este pintor: "El pintor no tiene que producir formas. Él debe registrar, mediante una segunda y difícil pasividad (la del arte de no hacer nada), el surgimiento de los ectipos a partir de su fondo, el ascenso de lo invisto hacia el aparecer."[50] El registro pasivo, el seguimiento de las huellas de lo invisto como el tanteo de un ciego con su bastón,[51] caracterizan la labor "creativa" del pintor, pues "pintar quiere decir: esperar una donación".[52]

En su libro de 2014, Marion presenta la figura de Courbet como una suerte de pintor paradigmático. "Así como ciertos músicos tienen el oído absoluto, ciertos pintores tendría el ojo absoluto [*l'œil absolu*]: ellos verían mejor, con más nitidez las formas, con más exactitud la intensidad de los colores, más lúcidamente las composiciones, etc."[53] Según Marion, Courbet no sólo tenía un ojo absoluto, sino que "era un ojo": "*ser* (no solamente tener) un ojo no significa ver primero, y después pintar (o no pintar), pintar viendo, pintar *después* de haber visto; sino que ser un ojo significa ver *pintando* [*voir en peignant*], ver *al mismo tiempo*, en el mismo gesto y con la misma *energía* que se pinta; dicho de otro modo, ver *en tanto que* pintando."[54]

Courbet "ve pintando". El gesto de pintar precede toda mirada identificadora de la cosa. Courbet pinta lo que ve antes aún de saber de qué objeto se tra-

[47] *Ibid.*, 67.
[48] *Ibid.*, 68.
[49] Cfr. *Ibid.*, 69.
[50] *Ibid.*, 74.
[51] Cfr. *Ibid.*, 67.
[52] *Ibid.*, 80.
[53] Marion, J.-L., *Courbet*, 25.
[54] *Ibid.*, 25.

ta. Courbet pinta "desde el ojo" (*à l'œil*).[55] "Ver pintando" implica pintar "desde el ojo" y no "desde la idea". La pintura "desde la idea" —representada paradigmáticamente por Ingres en tiempos de Courbet— no parte del surgimiento del fenómeno desde sí mismo y que es recibido como tal por el "ojo", sino de un concepción previa, de una idea que pretende pintar antes de ver, que pretende imponer una forma, por medio del dibujo, o constituir un objeto según la composición en lugar de entregarse al advenimiento a la visibilidad de lo invisto. No se trata pues, para el pintor, de duplicar con "arte", con "técnica", la aparición de la cosa, sino de "dejar surgir lo visible y cumplirse con él en una única energía, haciendo accesible para el espectador el ver lo que no había *previsto*".[56] El pintor debe "ver pintando" sin modelo pre-visto, sin pre-ver. Se trata de "pintar para ver" (*peindre pour voir*). En este sentido, Courbet (como todos los pintores dignos de ese nombre) se inscribe entre los practicantes del fenómeno saturado, de la aparición de un fenómeno donde el exceso y la prioridad de la intuición no pueden jamás dejarse reglar por uno o varios conceptos, significaciones o concepciones que los precedan.[57] Contraponiéndose a la lógica cartesiana, Marion podría afirmar: "pinto, luego no existo". Pintar exige neutralizar el *ego*, suspender la conciencia objetivante, abandonar la función dominadora y constitutiva del sujeto para someterse a la cosa. "Si yo no soy más que en tanto que pienso, desde el momento en que no pinto más que a condición de no pensar nada (ni teoría, ni interpretación, ni voluntad de intervención), casi de no pensar, no pinto correctamente más que en tanto que no soy."[58] Courbet, el pintor por excelencia, pone en práctica una suerte de "ascesis activa" (*ascèse active*)[59] que le permite ver y hacer ver la cosa misma, dejándose afectar por ella.

Hasta aquí, la función asignada a la pintura y el modo en el que el pintor desempeña su labor parecen constituir un modelo adecuado para pensar la tara hermenéutica. Sin embargo, Marion dice algo más. Marion inviste al pintor con

[55] Esta expresión es de difícil traducción, opto por la preposición "desde" para indicar la procedencia, en contraposición a la pintura hecha "desde la idea" (*à l'idée*), pero es importante tener en cuenta el doble sentido del sintagma que Marion pretende conservar. Se trata de pensar un fenómeno que surge *à l'œil*, "en el doble sentido de lo que se impone, lo que captura la atención (¿lo que seduce? [*fait de l'œil?*]) y [lo que] se da desde sí mismo, por su pura y propia gracia (gratuitamente [*à l'œil*], gratis). *Ibid.*, 27.
[56] *Ibid.*, 28-29.
[57] *Ibid.*, 29.
[58] *Ibid.*, 191.
[59] Cfr. *Ibid.*, 165.

un poder especial. Pareciera que su función no es meramente la de servir de modelo, sino la de ser el único adonado capaz de realizar efectivamente la reducción de lo visible:

> El cuadro no ofrece un ejemplo, interesante, pero eventualmente facultativo, del método fenomenológico de la reducción. El cuadro lo realiza radicalmente según la cualidad (la intensidad o la magnitud intensiva) del aparecer. Reduciendo lo visible a su quintaesencia atómica, conteniendo en su marco la energía demencial de lo visible, el cuadro reduce lo que se da a lo que se muestra, bajo el régimen del ídolo.[60]

EL PODER DEL PINTOR

En "Ce que cela donne", Marion contrapone el pintor al filósofo. Platón advirtió con claridad el enorme poder del artista. "Platón no estaba equivocado al denunciar ese poder telúrico y apolíneo a la vez, que arrebata de antemano al filósofo su más alto oficio: decidir la presencia. Sólo el pintor da la *venia apparendi*, el permiso de aparecer, el derecho a la presencia."[61] Es el pintor, y no el filósofo, quien tiene a su cargo velar en la frontera de lo visible. Él es el "portero que filtra el acceso de lo invisto a lo visible […] el guardián de los límites del aparecer".[62]

En *De surcroît*, Marion vuelve sobre esta idea. El pintor es el "cazador de invistos insospechados" (*chasseur d'invus insoupçonnés*), en este sentido, sus obras tienen una función fundamental: "Son ellas [las obras en tanto ídolos] quienes, en cada época, reinan sobre los visibles naturales, sobre la apariencia de los objetos constituidos y nos obligan a ver todo a partir de los paradigmas que imponen su fascinación. El pintor es rey, tanto y sin duda más inmediatamente que ningún filósofo."[63] El "rey-pintor" tiene una función más importante que la del "rey-filósofo", pues tiene a su cargo "hacernos ver". El pintor, en tanto "practicante del fenómeno saturado",[64] es un entrenador de la vista. Ver el ídolo de la obra de arte ejercita nuestro ojo para ver lo que no vemos cotidianamente, para sospechar de la apacible "coincidencia" entre lo que creemos

[60] Marion, J.-L., *De surcroît*, 82.
[61] Marion, J.-L., *La croisée du visible*, 52.
[62] *Ibid.*, 52.
[63] Marion, J.-L., *De surcroît*, 84.
[64] *Ibid.*, 29.

que tenemos que ver y lo que vemos, para ver sin pre-ver, para ver lo invisto, para esperar la donación de la cosa a partir de sí misma.

Como ya hemos mencionado en la introducción, al comienzo de *Courbet…*, Marion confirma este aserto de *De surcroît*, proponiendo una suerte de articulación entre filosofía y arte. La tarea de la filosofía es "comprender el fenómeno como aparece, o dicho de otro modo, como se da".[65] Y en tanto el fenómeno es aquello que se da haciendo posible la aparición de la cosa en sí, la labor de la fenomenología no es otra que la de "concebir este privilegio del fenómeno".[66] Pero para realizar esta tarea es necesaria la pintura. "La pintura, más que cualquier otra actividad del espíritu, tiene a su cargo poner en obra este privilegio [del fenómeno]".[67] El pintor es el encargado de poner en obra el "privilegio del fenómeno", es quien permite que el fenómeno se dé haciendo posible la aparición de la cosa en sí, es quien "administra la distancia entre lo que se da y lo que se muestra". En este sentido, el pintor es el hermeneuta por excelencia, quien hace posible el despliegue de la fenomenología de la donación en el pasaje de la donación a la mostración.

Pero, esto implica que para ver las "cosas reales y existentes", para acceder a la cosa en sí, ¿debemos devenir pintores o acaso debemos aceptar la guía del rey-pintor? ¿Solo un pintor puede ver y dar a ver?

A estos interrogantes se suma el problema de que ya no hay "pintores". Marion utiliza siempre los términos "pintura" (*peinture*) y "pintor" (*peintre*), y nunca "arte" (*art*) y "artista" (*artiste*) porque considera que el arte de nuestro tiempo, el "arte conceptual", ha perdido la capacidad de hacer ver lo invisto, pues en él lo visible es definido de antemano por el concepto y la obra no aparece en tanto tal.[68]

ARTE Y HERMENÉUTICA

En el § 1 de *Étant donné*, Marion distingue entre el enfoque metafísico y el enfoque fenomenológico. El enfoque metafísico —como el enfoque de toda ciencia— asume una metodología que, para alcanzar el conocimiento, debe "fun-

[65] Marion, J.-L., *Courbet*, 10.
[66] *Idem*.
[67] *Idem*.
[68] Cfr. Marion, J.-L., *La croisée du visible*, 55 y 64, y Marion, J.-L., *Courbet*, 134. Hice una lectura de esta problemática en Roggero, J. L., "Arte y concepto. La crítica de Jean-Luc Marion al arte conceptual", *Eikasia. Revista de Filosofía*, 66 (2015), 205-222.

damentar la apariencia", debe "reconducirla al fundamento". El enfoque metafísico se propone, entonces, "demostrar". Frente a este planteo, Marion señala que el enfoque fenomenológico tiene un propósito distinto, su objetivo no es "demostrar", sino simplemente "mostrar". "Mostrar implica dejar que la apariencia aparezca de tal manera que cumpla su plena aparición, para recibirla exactamente como se da".[69] La pintura —y el arte en general— cumplen plenamente este propósito fenomenológico de "mostrar" en lugar de "demostrar". Como ya hemos destacado, Marion señala esta superioridad de la pintura respecto de la fenomenología y la hermenéutica: el poder del pintor es mayor al del filósofo porque sólo él puede "mostrar" sin más. ¿Pero cuál es el estatuto de este poder? Marion destaca que la "cuestión de la pintura" no pertenece sólo a los pintores sino a *todos* porque ésta decide la visibilidad misma. En este sentido, todos debemos devenir "pintores", todos debemos hacernos cargo de la "cuestión de la pintura" en tanto todos debemos asumir el poder de desarrollar un "ojo absoluto", el poder de hacer visible lo invisto. No se trata de aceptar la guía del "rey-pintor", tampoco —de más está decir— de realizar efectivamente la tarea de pintar un cuadro, se trata más bien de devenir "pintores" en el sentido de ser capaces de imitar su pasividad radical, su entrega al acontecer del fenómeno.

Por otra parte, la obras de arte nos "obligan a ver todo a partir de los paradigmas que imponen su fascinación"[70] porque ellas constituyen fenómenos saturados. Como bien destaca Alain Bonfand, la experiencia estética es el espacio privilegiado en el que la supuesta igualdad entre intención e intuición se vuelve insostenible,[71] la experiencia estética es la experiencia paradigmática del fenómeno saturado o, al menos, constituye una de las vías privilegiadas de acceso al aparecer hermenéutico del fenómeno, la vía del fenómeno saturado del ídolo. Y este punto es decisivo porque la pintura como modelo paradigmático da cuenta de la imbricación entre hermenéutica y fenómeno saturado: lo que se muestra, si proviene de lo dado, si proviene de una reducción a la donación, sólo puede mostrarse como fenómeno saturado. Realizar la tarea hermenéutica implica devenir "practicantes del fenómeno saturado". Si —como indica Ma-

[69] Marion, J.-L., *Étant donné*, 13.
[70] Marion, J.-L., *De surcroît*, 84.
[71] Cfr. Bonfand, A. (2009), *Histoire de l'art et phénoménologie*, París: Vrin, 28.

rion— la hermenéutica se pone en práctica bajo cuatro modalidades, si ella conlleva 1) decidir si hay algo dado, 2) reconocer el carácter infinito de la tarea interpretativa, 3) asumir la respuesta que devela la banalidad de la saturación y 4) disponer la "variación hermenéutica", su actividad se relaciona en todos los casos, de un modo fundamental, con el fenómeno saturado. Gestar el pasaje de lo que se da a lo que se muestra implica mostrar un fenómeno saturado.

Respecto de esta tarea, la pintura, pues, cumple una función decisiva porque ofrece el modelo a seguir para la filosofía. Si la fenomenología de la donación se realiza por medio de un trabajo hermenéutico que hace posible la mostración de lo que se da, esa hermenéutica debe seguir los lineamientos de la pintura.

Así como la fenomenología de la donación ya no toma como punto de partida una instancia subjetiva constitutiva, sino que permite al fenómeno tomar la iniciativa, también la hermenéutica de la donación desplaza la intervención de algún tipo de ego trascendental a favor del advenimiento del fenómeno desde sí mismo. La conferencia de 2013 es clara al respecto: no es el sujeto hermeneuta el que decide sobre el sentido, sino que es el mismo "sí" del fenómeno quien se da *su* sentido.[72] La figura del pintor, en tanto figura del sujeto creador por excelencia, le permite a Marion dar cuenta de que aún en este caso, tampoco es cierto que originariamente opere una actividad de constitución por parte del sujeto. El caso extremo del pintor deviene el caso paradigmático, pues Marion demuestra que el sujeto-pintor también se comporta como un adonado.

El pintor-adonado deviene el modelo de hermeneuta porque permite entender en detalle las diversas aristas que componen la tarea hermenéutica de administrar la distancia entre lo que se da y lo que se muestra. El pintor da cuenta de la compleja imbricación entre recepción e interpretación. Lo que se recibe como dado, se recibe como indeterminado y, por lo tanto, como necesitado de interpretación. El "enigma de la donación" es el enigma de la indeterminación de lo dado que demanda la intervención de una hermenéutica. Ahora bien, esta necesidad de interpretación no implica la introducción de la arbitrariedad. La tarea del pintor da cuenta de una hermenéutica que se impone por la necesidad de la cosa misma. Pero, ¿cómo opera esta interpretación "necesaria"?

[72] Cfr. Marion, J.-L., *Givenness and Hermeneutics*, 40.

El pintor "filtra" el acceso de lo invisto a lo visible porque no hace nada, porque se entrega al fenómeno. La hermenéutica de la donación marioniana no parte de la voluntad creadora del sujeto intérprete, sino del "sí" del fenómeno. El pintor crea *sin querer*, interpreta dejando que el fenómeno se dé a sí mismo *su* sentido. El pintor-hermeneuta no inventa, no impone sentidos arbitrarios, no impone conceptos *a priori* (no pinta "desde la idea"), sino que registra el acontecer del fenómeno y *su* sentido. El pintor pone en obra esta actividad/pasividad que le permite hacer de la recepción una interpretación mejor que cualquier otra pues se trata del adonado dotado con mayor "pasividad receptiva", es quien tiene el ojo mejor entrenado. El pintor transforma lo invisto en visible porque ve mejor, más intensamente, desde un ojo que se deja afectar por el advenimiento de lo imprevisto.

Ahora bien, esta pasividad radical es también una acción. El pintor es un activista de la "pasividad receptiva" pues es esta pasividad la que le permite "destruir lo que obstaculiza el ver", atravesar el velo objetivo que disimula las cosas tal como son. Su acción radical consiste en no hacer, en dejar hacer al fenómeno. Analizando la noción de "variación hermenéutica" y la clasificación de los fenómenos en objetos y acontecimientos, introducidas en *Certitudes négatives*, Claudia Serban se pregunta: "¿Podemos aceptar que la mirada decide el acontecimiento y conservar el compromiso de *Étant donné* a favor del "sí" del fenómeno, compromiso que estatuye que la "iniciativa pertenece en principio al fenómeno y no a la mirada"?[73]

La respuesta está dada por la "ascesis activa" del pintor: no es la decisión del hermeneuta, sino la entrega absoluta a la iniciativa del "sí" del fenómeno la que da lugar a la "variación hermenéutica" que permite recibir la cosa como acontecimiento, en su fenomenicidad saturada. No es la mirada la que decide, sino el fenómeno mismo al que el hermeneuta "decide" entregarse.

Esta entrega, que conlleva una "neutralización del *ego*", es la permite operar a la hermenéutica marioniana. La interpretación pasivo/receptiva, la "ascesis activa", sólo se logra si el sujeto no hace nada. "No hacer nada" implica asumir el riesgo de perderse a sí mismo, de entregarse a lo que ya no puede

[73] Serban, C., "La méthode phénoménologique", 92.

prever ni controlar, de dejarse interpretar deviniendo testigo y no ya artífice de la "creación".

La pintura cumple una función fundamental pues constituye el "modelo" que permite entender el carácter radicalmente pasivo de la administración hermenéutica de la "distancia entre lo que se da y lo que se muestra", de la gestión del pasaje de lo invisto dado a lo visible. Ahora bien, de más está decir que nuestra hipótesis es sólo una interpretación posible que pretende explicar una cuestión que no ha sido explicitada, pues Marion no ha aclarado en qué consiste la relación entre el arte y la hermenéutica en su obra. La pregunta respecto del estatuto del pintor y de la pintura en el proyecto filosófico marioniano permanece pues a la espera del pronunciamiento del propio autor, y se vuelve más urgente aún si tenemos en cuenta que vivimos en los tiempos del "arte conceptual" que tan severamente ha sido condenado por Marion. ¿Cómo seguir el modelo de la pintura cuando ya no hay pintores? ¿Quién podrá establecer los paradigmas de la visibilidad para nuestro tiempo?

BIBLIOGRAFIA

BONFAND, A. (2009), *Histoire de l'art et phénoménologie*, Paris: Vrin.

COURBET, G. (1996), "Aux jeunes artistes de Paris" en TEN-DOESSCHATE CHU, P. (éd.), *Correspondance de Courbet*, Paris: Flammarion.

GADAMER, H.-G. (1990), *Gesammelte Werke. Band 1. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: J. C. B. Mohr. Traducción al español: GADAMER, H.-G. (1977), *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, trad. A. Agud Aparicio y R. de Agapito, Salamanca: Sígueme.

GREISCH, J. (1991), "L'herméneutique dans la 'phénoménologie comme telle': trois questions à propos de 'Réduction et donation'", *Revue de métaphysique et de morale*, 96, 43-63.

GRONDIN, J. (1992), "La phénoménologie sans herméneutique: Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*", *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1, 146-153.

HEIDEGGER, M. (1992), *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 58. Grundprobleme der Phänomenologie,* Frankfurt am Main: Vittorio

Klostermann (GA 58). Traducción al español: HEIDEGGER, M. (2014), *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, trad. F. de Lara, Madrid: Alianza.

— (1988), *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 63. Ontologie. Hermeneutik der Faktizität,* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (GA 63). Traducción al español: HEIDEGGER, M. (1998), *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. J. Aspiunza, Madrid: Alianza.

— (1977), *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910—1976. Band 2. Sein und Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (GA 2). Traducciones al español: Heidegger, M. (1951), *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, México, FCE, y Heidegger, M. (2003), *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, Madrid: Trotta.

MACKINLAY, Sh. (2010), *Interpreting Excess. Jean-Luc Marion, satured phenomena, and hermeneutics,* New York: Fordham University Press.

MARION, J.-L. (1991), *La croisée du visible*, Paris, Éditions de la Différence. Traducción al español: MARION, J.-L. (2006), *El cruce de lo visible*, trad. J. Bassas Vila y J. Masó, Castellón: Ellago Ediciones.

— (1997), *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF. Traducción al español: MARION, J.-L. (2008), *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, trad. J. Bassas Vila, Madrid: Editorial Síntesis.

— (2001), *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris: PUF.

— (2005), *Le visible et le révélé*, Paris: Cerf.

— (2010), *Certitudes négatives*, Paris: Grasset.

— (2013), *Givenness and Hermeneutics*, Milwaukee: Marquette University Press.

— (2014), *Courbet ou la peinture à l'œil*, Paris: Flammarion.

PASCAL, B. (1963), *Pensées*, Paris, Seuil. Traducción al español consultada: Pascal, B. (1981), *Pensamientos*, trad. J. Llansó, Madrid: Alianza.

ROGGERO, J. L., "Arte y concepto. La crítica de Jean-Luc Marion al arte conceptual", *Eikasia. Revista de Filosofía*, 66 (2015), 205-222.

SERBAN, C. (2012), "La méthode phénoménologique, entre réduction et herméneutique", *Les études philosophiques*, 1, n° 100, 81-100.

SOMMER, Ch. (éd.) (2014), *Nouvelles phénoménologies en France. Actes des journées d'étude autour de Hans-Dieter Gondek et László Tengelyi* Neue Phänomenologie in Frankreich, Paris: Hermann.

Investigaciones Fenomenológicas, n. 13, 2016, 193-216.
e-ISSN: 1885-1088

IMPROVISACIÓN PARA MEJORAR: LA IMPORTANCIA DE LA FILOSOFÍA EN LA UNIVERSIDAD

IMPROV TO IMPROVE: THE IMPORTANCE OF PHILOSOPHY IN THE UNIVERSITY

Kevin Stevenson
Sofia University (St. Kliment Ohridski)
kevinste13@hotmail.com

Resumen: El estatus de la filosofía nunca llega a ser completamente comprendido debido, en parte, a su inutilidad. En un mundo enfocado hacia las metas, filosofar no sirve si no produce resultados materialistas. Un aspecto del pensamiento filosófico es promover actividades que son exclusivamente humanas y por lo tanto imposibles de simular por una inteligencia artificial. La improvisación es capaz de revelar la importancia de la filosofía manteniendo la relevancia de la subjetividad. Con el fin de justificar la presencia de la filosofía en la universidad, una manera importante es que ésta mantenga la idea de que lo mental no puede ser reducido a lo material o a lo físico. Por lo tanto, la fenomenología, en defensa de la filosofía, llega a ser mas relevante cuanto más conscientes somos de que la filosofía está amenazada por la interdependencia del materialismo, la Inteligencia Artificial y la corporativización de la universidad.

Palabras clave: improvisación, materialismo, fenomenología, reduccionismo.

Abstract: The status of philosophy is contingent upon the civilizations that embrace or undermine its importance. Such status is never fully understood, nor clear, due in part to its inutility. In a goal-oriented world, philosophizing is pointless if it does not produce material results. One point of philosophy though is not only to recognize, but promote activities which are uniquely human and which therefore artificial intelligence could not possibly simulate. Improvisation, as one such activity, can reveal the importance of philosophy as a discipline by maintaining the relevance of subjectivity. In order to justify the presence of philosophy in the university, one important way is to have philosophy maintain the notion that the mental cannot be reduced to the material or physical. Consequently, phenomenology in philosophy's defense becomes more relevant the more we realize that philosophy is threatened by the interdependency of materialism, A.I. research, and the corporatization of the university.

Keywords: improvisation, materialism, phenomenology, reductionism.

1. INTRODUCTION: PHILOSOPHY'S PLACE IN THE UNIVERSITY

In the modern university, philosophy is a subject that is often overlooked. This is perhaps due to the label it receives as being 'useless'. Immanuel Kant, Moritz Schlick notes, thought that philosophy could not be taught as a science and so, it should be taught as an activity (Schlick 42). We can grip the current

Fecha de recepción: 5-V-2016 *Fecha de aceptación: 9-XII-2016*

distaste that educational institutions are adopting towards philosophy, in the example of a higher education institution in Ontario: the OISE (Ontario Institute for Studies in Education). It revealed the fate of philosophy as a specific graduate program in the Institute when the 'History and Philosophy of Education Program' synthesized with the 'Sociology in Education Program' to create the current 'Social Justice Education program' (Department of Social Justice Education). This shows one of the future possibilities for philosophy, that of being absorbed by already existing subjects or by new ones. The aim of being interdisciplinary for a university can either displace philosophy as a subject, labelling it as beyond any teachable discipline (supradisciplinary, as Kant hinted at above) or see it as already interdisciplinary. This latter notion can be seen particularly in the idea that there can be a philosophy of any type of discipline imaginable (i.e. the philosophy of science, of economics etc.). By not having philosophy explicitly taught and clearly present in a university as a program of study, however, does not guarantee that students will know how to engage in philosophy. They will not know when they are philosophizing or not, which is neither fair to their academic nor their self-development.

This paper will argue that philosophy should always be taught and studied as a distinct individual university subject. First this paper will argue for the importance of philosophy by showing that it promotes subjectivity, and this will be juxtaposed to science's materialist attitude which does not. To counter materialism, this paper will secondly defend subjectivity through a phenomenological acknowledgement of meaning and care, which will be framed as unique human attributes. Finally this paper will show that improvisation is an activity that helps us recognize our uniqueness as humans by confirming our subjectivity. To begin, we must first see how the argument for the reduction of the mental to the physical (henceforth: MR) aims to eliminate subjectivity in order to claim dominance for physicalism, materialism and science. This MR argument, if proven, would theoretically allow for artificial intelligence (henceforth A.I.: the research field that uses digital computers to simulate intelligent behaviour) to become truly intelligent (Dreyfus xxv). Consequently there would be sound claims to frame subjectivity as an illusion because there would be no mental states like self-consciousness to make humans the unique entities that they are. The MR considers everything in reality, even the mind, to merely contain physical properties.

2. SUBJECTIVITY'S DEFENCE AGAINST SCIENCE THROUGH PHENOMENOLOGY

The proof of the MR argument would decrease the need for philosophy and this would consider the study of subjectivity in the university to be in many ways superfluous. But through an analysis on subjectivity, meaning, care and improvisation, we can show that the mental is not likely to reduce to the physical. Despite the efforts and optimism of many scientists and philosophers of science who argue for this eventual reduction and resulting A.I., they also implicitly support a disregard for philosophy. Though much of philosophy's existence does not solely hinge on this MR argument, this argument is one of the most important protagonists assisting in the justification of the corporatization of the university. The university, the main promoter of philosophy, fulfills this role less the more corporate the university becomes. For that, the MR (and its materialism) is one of the pillars supporting the negative perceptions some individuals may have of philosophy.

The naive belief in science and technology can be witnessed through the ever increasing promotion of the MINT and STREM occupations we see today. Such naivety is also promoted through the intellectual and academic efforts that aim at proving A.I. as actually having consciousness. By using phenomenology to show that there are human capacities that A.I. will never be able to replicate, such as the care human's have for their existence, their value of meaning, and their capacity to improvise, it can be claimed that the MR is unachievable. A.I. under this phenomenological view will never be truly intelligent via any type of consciousness. Phenomenology maintains its relevance and the relevance of philosophy throughout this project, by providing 'ammunition' for philosophy's defence against encroaching materialism, not only in the university but in the world in general.

3. THE STATUS OF THE MENTAL UNDER MODERNITY

In philosophical anthropology and the philosophy of mind, dualism is usually equated with Cartesian substance mind-body dualism. This dualism supports an immaterial mind for the human person, since this mind can deal with an infinite amount of situations, whereas machines are limited by mechanisms (Dreyfus 144). Dualism has been important for understanding human identity and consciousness, and positions itself between the poles of idealism and re-

ductive materialism. Dualism is placed much closer to the idealist pole, however, in virtue of supporting the existence of a non-physical mind. One unsettled argument within this field of philosophy is whether or not mental states are mere epiphenomenal by-products of physical brain functions, and can thus be reduced to the physical or if mental states are essentially different substances and are irreducible to the physical. Jaegwon Kim for example considers mental states as mere epiphenomena that can provoke physical causation through supervenience, in which mental causation is reducible to a productive physical causation (211). The importance of this field of philosophy for this study is clear. This field allows us to consider that the more materialism is considered true (despite the MR not being proven to this day) through the belief in the MR, the less philosophy can be seen as a worthwhile discipline in the university. Such a demarcation of philosophy is due to materialism giving more relevance to science and A.I., which vouch for materialism's prominence for research in the university. Such materialism results in the framing of the mystery of consciousness, subjectivity, spirituality and even God to be on their way to being eventually 'debunked'. This will supposedly occur when the MR is finally proven.

The mindset that the modern world has adopted today, one of consumerism, capitalism and the value of the physical and material over any sort of spirituality or non-physical phenomena, coheres with a materialist view of consciousness. Hubert Dreyfus considers the West as having blindly accepted the idea that human behaviour is to be explained via a theory of practice, considering the human being an objective device merely responding to the influences of other objects via universal laws (144). Dreyfus explicates his issue with this sort of thinking; a mentality that has existed for over two thousand years, culminating in the mindset we contain in the modern world we have today. This manner of thinking for Dreyfus: "assumes that an explanation of human behaviour can and must take the Platonic form, successful in physical explanation; that situations can be treated like physical states; that the human world can be treated like the physical universe" (144). The naivety involved in considering that science will one day reduce the mental to the physical is a product of the natural attitude (Husserl 168). This attitude holds a faith in science's eventual explanation of everything. Such a faith overlooks phenomenological description and method. Its extreme optimism as a modern form of imperialism of 'matter over mind' and 'physical over mental' has become justified through today's

technological domination over nature. The natural scientific attitude aims to prove that science can define consciousness, hoping to clarify that nothing (not anything) and 'nothing' (every void or phenomena) are inescapable from objectivity's reach. What this scientific mode of thinking seems to overlook is *meaning*. Meaning is something that is uniquely human, and it is promoted and detected by philosophy through phenomenology. More importantly, it is also something that cannot be explained scientifically as to why we need it or why it exists for humanity's sake.

4. MEANING THROUGH PHENOMENOLOGY

We can state that meaning is derived phenomenologically because according to the pioneer of phenomenology, Edmund Husserl, the meaning of actions as phenomena derive from description instead of explanation (May 287). By not attributing meaning only to scientific truth derived from the natural attitude, phenomenology, by treating all experience as the experience of meaning (Derrida 30), does not aim at any causal or reductive explanations of consciousness (May 307). Phenomenology aims rather to provide a descriptive account of phenomena, which involves distinctions that provide clear understandings of the foundations of knowledge (Siewert 78). The method of phenomenology supports a transcendental ego, which can be conceived as providing a locus for meaning without reducing the ego to matter (Gutting 12). The support for such a transcendental and pure ego aims to show that we can attain meaning without instigating any explanatory reductionism or initiating any complete decentering of the ego[1] (May 307). As a non-reductive method, phenomenology does not reduce other individuals to objects. The phenomenological experience of others is experienced rather through 'lived experience', so the experience of alterity and other individuals themselves are not conceived as just other objects in reality, but as psychophysically constituted (Donohoe 78). Meaning is thus intersubjectively attained through a horizontal openness to otherness and an inherent built-in experience which does not limit meaning to empirical reality (Moran 109).

[1] See structuralism, post-structuralism, and humanism for further insights on the centeredness of the ego/subject.

Human activity requires meaning or else it would have no reason to take place. If activity occurs without meaning, it is done so in a manner that is merely automatic. To protect meaning, we need to therefore protect the subjectivity from which it derives, which is to protect immaterial consciousness. This implies the support of philosophy, since it is perhaps the most important discipline for dealing specifically with issues on pure subjectivity and immateriality in secular and non-secular forms. Improvisation is an activity that justifies the need for philosophy and the existence of subjectivity. This allows us to frame improvisation as a uniquely human activity, in that it shows A.I. as incapable of replicating such action. And so improvisation can be understood as an activity that science will never be able to exactly explain. Science is unable to explain why we as human beings create and give meaning to life and its activities. We as humans 'care' to live, and philosophy, among many of its activities, is the only discipline found in the university that aims to understand why. In contrast, the science of the MR aims to eliminate any human notion of 'care' because such a reduction hopes to show we are merely physically determined as material beings.

Meaning reveals the notion that there are no fixed facts in the objective world to which computer programming could interpret as holding meaning. Philosophy makes this distinction between fixed objective facts and meaning, which allows us to see philosophy as always being relevant to the human condition. Humans create meaning phenomenologically through intentionality, and this requires an element of subjectivity (Stevenson 137). If there were only objectively fixed facts detectable by computer programming, computers would then have to eventually become artificially intelligent. But we do not have just fixed facts to be revealed objectively. Humans create meaningful facts which change when there are conceptual revolutions (whether scientific or cultural), and so A.I. cannot create, detect or engage with meaning as humans do (Dreyfus 194). Humans have the world organized by their interests and create facts based on their relevance (Dreyfus 212). Meaning, care and improvisation for example, along with interest and fact creation, are thus out of range for a computer's capacities.

Gestalt psychology, which has various ideas compatible with cognitive psychology, and which values the 'here and now' found in the experience of improvisation, supports the unique human attribute of meaning. We can see this

when we consider computer translation. Perception and thinking for Gestalt psychology are to be thought of as involving processes which are not only global, but which are not to be understood via sequences or operations. A.I.'s task of programming a computer to translate meaningful statements (semantics) to information (bits of syntax) for which a computer operates on, cannot therefore jettison the human translator who interprets for the computer (Dreyfus 78). A.I. thus needs humans to provide it with meaning, since it involves a cybernetics theory of information that in the end requires human interpretation. This theory was developed by Claude Shannon in 1948 to undermine meaning in favour of intelligence, by supporting a mathematical non-semantic theory of communication for data transmission (Dreyfus 77). Meaning can thus be considered the 'lynch pin' for A.I. Without meaning A.I. cannot be intelligent and on the flipside, without humans A.I. cannot have meaning.

Science and materialism aim at the obliteration of meaning and this can be seen in Stephen Hawking. For Hawking, if science develops a *string theory* 'to be' the unified theory of physics, we would prove the MR because we would be hypothetically 'smart' enough to prove this claim (131). We cannot escape, however, from humanity's 'cry' for meaning and this confronts Hawking's views. Hawking considers that discovering such a 'grand theory' of the universe would end an epoch in humanity's struggle to understand the universe (133). It would also undoubtedly change the landscape of university education and the value of philosophy, as such scientific reduction would undermine the need for philosophy in many areas, particularly in philosophy of science and mind. One consequence of the 'theory of everything', as mentioned above, would then have to be the proof of the MR, and thus the reduction of consciousness to the brain. After all, if such a theory is to provide humanity with the 'mind of God' (Hawking 136), then there are to be neither any 'gaps' between laws of physics nor between immateriality and its corresponding subjectivity. All supposed 'gaps' would be theoretically filled and all inconsistencies in physics eradicated with the 'theory of everything'. One such 'gap' that science naively takes to be eventually filled is the 'gap' brought on by the measurability between the mind and body. This dichotomy is a form of modern dualism that lies within the confines of the Cartesian spirit. It is a dualism which aspires to reduce the mind to the physical body and in turn forge a mentality that threatens philosophy's relevance by undermining subjectivity. How then should we 'mind the gap'?

Martin Heidegger claimed that the 'gap' for modern science between mind and body is a claim that is unjustified. This space for Heidegger is a result of adopting the scientific dogma that preaches treating only that which is measurable as being real, instead of the subject matter that is in question itself (*Zollikon Seminars* 80). Mark Letteri gives assent to Heidegger's notion and emphasizes that: "More strongly, science, because of its assumptions, tends to reduce phenomena to what is measurable. Science thus tends to reduce *psyche* to *soma*. Such a reduction deforms our understanding not only of *psyche* but *soma* as well (8)." Letteri sees Heidegger as maintaining a holistic and relational perception of human existence, demonstrating the one-sided rationale science endorses for understanding humanity. Letteri clarifies that for Heidegger the body is a mere object when treated by science, and so to avoid this treatment we should see that we exist as a sort of 'bodying forth'; a reality that is not measurable, and thus escapes scientific modernity's control, manipulation of measurement, calculability, and pre-calculability (8). Human behaviour therefore should not be reduced to A.I. and thus should not be considered explainable via physics nor by information processing mechanisms that merely receive and process inputs. Not only should we support this claim because physics and experience do not contain any 'reason' to provide meaning, but also because physically, energy is constantly changing, and phenomenologically, objects in reality are experienced in a field of experience that is already organized for us (Dreyfus 100).

5. SCIENCE IS A PHILOSOPHY

Now we have seen in depth the one-sidedness of science's perspective on humanity. The scientific monistic/materialist views on the mind-body relationship consider the idealistic views as their polar opposite. Materialistic views support the idea that the mental and thus consciousness are physical, whether by-products of the physical or not. It is no wonder that philosophy is considered an enemy of science when we see the latter's one-sided view of the world and humanity; however, it is also not surprising that universities which support their own corporatization coalesce with the materialist view of the world. This materialist view reduces the world, including mind, to objective calculations in order to justify the maximization of profit through university privatization

(Giroux 675). The link between materialism and corporatization is executed through increasing scientific research which aims to dominate the material world and allow those who support academic science to materially profit from it.[2]

When it comes to the science and philosophy divide, there are important insights into this dichotomy. When they are examined, they reveal philosophy's interdisciplinary nature. Rosenberg states that: "philosophy is a fundamental prerequisite for understanding the history, sociology and other studies of science, its methods, achievements and prospects [...] understanding science is crucial to our understanding of our civilization as a whole" (1). It is indubitable that this relationship would change if the MR was ever proven. The naive belief that it eventually will has already been sufficient to instigate the 'turf wars' we see between philosophy and science today. If the MR is indeed eventually proven, most philosophy would most likely become (to the delight of many anti-philosophers), 'swallowed up' by science. Such a dire situation would ironically be a form of 'cannibalism', since after all, science derived from natural philosophy.

Euclid's work in the third century B.C. commenced the separation of science from philosophy which led to a slow yet steady 'domino effect'. Newton gave birth to physics as a separate discipline from metaphysics in the seventeenth century A.D., Darwin separated biology from philosophy in 1859, psychology split from philosophy not long after, and finally logic eventually morphed into a separate branch called computer science (Rosenberg 3). The Greek creation of geometry and logic provided for the germ of A.I. and thus the MR. Since ancient times we have accepted the notion that reason could be reduced to a form of calculation, and so all meaning (semantics) could technically be reduced to rules (syntax); a notion that has dominated Western thought ever since (Dreyfus xv). Philosophers such as Leibniz and Kant even considered that science would eventually reach its zenith and its explanations would not leave anything unexplained. The completion of physical knowledge through science would allow each physical law to fit with the whole of a universal scientific theory to the extent that a change in one law would have to delegitimize the entire structure of

[2] The anti-psychiatry movement is an example of a reaction to materialism's pharmaceutical solution to mental illness.

such natural scientific theory; a notion that a fully evolved science could not permit (Rosenberg 62). Leibniz in particular thought that he could reduce thought to a manipulated system of numbers, and so the idea that reasoning equates with calculation was eventual expressed in the Calculus of George Boole and the 'Analytic Engine' of Charles Babbage (Dreyfus xviii). If the MR is ever successfully proven, philosophy runs the risk of losing any ground to stand on, and thus risks redundancy. Despite scientists and philosophers of science who may claim its importance to the field of science and humanity in general, how can philosophy defend itself against the ever increasing materialist view of the world?

A.I.'s competence involves a theory that proceeds without context, and so it is argued that A.I. cannot reproduce human performance. Human action involves 'moment-to-moment' behaviour, which by depending on context, reflects the impossibility of there ever being a complete theory of human behaviour (Dreyfus 103). As a result, subjectivity cannot be objectified; however, this does not prevent the monstrous amount of individuals who believe it can be. Despite humanity being faced with the possibility that it will never live to see the completion of science reaching its zenith, science is still considered today to be able to provide 'in principle' answers to all the meaningful questions in the world. We thus have a framing of science as destined to eventually reduce subjectivity to objectivity (Rosenberg 5). The naive optimism of science and the attitude that accompanies it considers science as already having all the answers and designates philosophy as merely dealing with pseudo-questions. This is the sort of perspective that can cause the university to justify its corporatization and undermine philosophy as a valuable discipline and activity.

The corporatization of the university is connected to the extension of a rationalist conception of objective knowledge or in other words, contemplative theory. This theory has been playing a part in the Western philosophical tradition since the time of Aristotle. David West informs that historically, a conception of theory as the contemplation of objectivity, thus of the unchanging and eternal, eventually combined with the Enlightenment and changed theory into: "an understanding of scientific knowledge as fundamentally instrumental" (119). From this, science and technology have become intertwined in order to manipulate the world, but to do so on a purely objective basis. As a result, idealism, meaning, context, and subjectivity must be eradicated for such objective

manipulation to flourish. West informs that modern theory today unfortunately aims to: "transcend all purely subjective points of view, in order to attain an intersubjective and eternal truth. Much of the Western tradition of epistemology sees its task as establishing [...] this goal" (119). Again, we see a connection between science, technology, and modernity, working together to theorize that no 'gaps' in knowledge or reality shall escape the wrath of the 'omniscient' power of scientific objectivity. This promotion of materialism encourages universities to 'sell out', by succumbing to the demands of such materialism and the natural attitude with which it complies through increasing investment in scientific research.

6. WHAT'S WRONG WITH SUBJECTIVITY?

Human value is dependent on the fact that unlike robots or animals, human beings care to exist and take part in the world because it has meaning. Such meaning is appreciated by philosophy, which in doing so, provides the means to promote the human activities that reveal the beliefs and desires that provoke action. These subjective beliefs and desires in turn allow us to grasp that which provides action with meaning; a meaning that is not found via natural scientific explanations (Rosenberg 59). For that, we can understand why science wants to reduce consciousness and the mental to the physical. Such a reduction would allow science to explain exactly why humans do what they do. Scientists would supposedly have the capacity to locate the origin of any action within the brain. This has caused a debate between psychology and social science over how beliefs and desires cause and explain actions and whether this is physically causal or not. The origins of this contemporary debate began when the mental started to become considered physically causal in the late 1950s. At this time, Herbert Simon propounded the idea that by the 1970s, psychology would involve theory based on computer programs and ideas on intelligent behaviour would be supported by heuristic rules which digital computers would be able replicate (Dreyfus 76). Alan Turing and Minsky contributed to the debate as they thought that humans could be considered 'Turing machines'. Digital computers would thus be able to replicate human behaviour through data processes received from reality (Dreyfus 108).

The relation between mental states and physical action, in light of the unproven MR and our defence of subjectivity, shows that human behaviour cannot be replicated by computers. Rather, our behaviour contains and acts on meanings which pertain uniquely to humans. Rosenberg states that the reason why the MR is unlikely is because: "if desire/belief–rational-choice explanation is after all non-causal, then [...] meanings cannot be captured causally, second, human action cannot be treated scientifically and, finally, the search for meanings beyond human affairs [...] must transcend natural science" (60). Despite the tendency of material (non-cognitive) psychologists describing the mind as an information processor, this needs to be taken in a metaphorical sense only. The mind does not actually process information like a digital computer, because this would omit meaning (Dreyfus 77). The non-scientifically discovered meanings humans prescribe to in life thus show how important philosophy is as a discipline. Philosophy does not neglect the subjectivity on which meaning depends or synonymously, stands. This does not imply that science cannot support subjectivity in its system. Idealist philosophy for example has shown that it can work with science by linking with science through cognitive psychology.[3]

For psychology to eventually become the sole authority on human behaviour, which is one goal the MR and A.I. research strive to reach, it needs to support materialist views on the self and see it as an object. However, we have seen that the self is not to be treated as a mere physical object if we want to understand it. The objectification of the self equates with treating its behaviour as acts that merely respond to other objects. The view of the self as object considers that the self is a device (a reflex machine) that responds to elements in accord with laws (a.k.a. David Hume's empiricist psychology which has evolved into stimulus-response psychology) (Dreyfus 90). To support a non-material psychology thus requires the support of idealist, intellectualist, or mentalist psychologies, which are placed today under the umbrella term cognitive psychology. Cognitive psychology is thus more compatible with philosophy in general and idealist philosophy in particular. It treats the human self as an entity that according to Dreyfus, is thought of: "as an information-processing

[3] The issue this paper uncovers is the one-sided progression of science and its undermining of philosophy, not vice-versa. Philosophy is an open discipline that can work in tandem with virtually any discipline or subject.

device (following) laws [...] understood on the Kantian model, as reasons, which are rules in the mind applied by the mind to the input" (90). It should be noted that empiricist psychology was valued quite intensively in the scientific world until it laid the groundwork for the introduction of the computer. The computer is the device that supports psychology without the need for an immaterial ego, which is why it is compatible with empiricist psychology. The idealist view of psychology on the other hand, does not involve a self that is to be perceived as a quantified object. For Dreyfus, this means that idealist psychology avoided the self's objectification by including subjectivity and thus an ego that was transcendental (90).

7. PHILOSOPHY'S POTENTIAL FATE

Philosophy can work with scientific disciplines to enhance their contribution to knowledge, but also to enhance itself. Whether supradisciplinary or interdisciplinary, such cooperation can take place, but such contact with philosophy is compromised the more the university succumbs to operating as a corporate business that adopts market values (Giroux 670). These values do not view philosophy as a lucrative discipline, and so we often see philosophy competing with new disciplines, which displace its interdisciplinary role. Cultural studies is one example of a competitor for philosophy. According to Gayatri Spivak, cultural studies, like philosophy, aims to be interdisciplinary as it: "must set up an active give-and-take with (history, anthropology, and comparative literature) [...] the educators must educate themselves in effective interdisciplinary teaching" (188). Philosophy's unique role is being undermined through this example, as its role of dealing with 'normative questions', an interdisciplinary task, is being taken over by other subjects. Though philosophy deals with the matters of what we should do, what ought to be the case in matters, good and evil, right and wrong, just and the unjust, all of which define cultures in terms of ethics through interdisciplinary means (Rosenberg 4), we see that other disciplines are taking over this role.

The biggest threat we see philosophy facing today has been the material worldview, which is a Newtonian mechanical view of the world. For this view the world is a mere mechanism and such a world functions in a way that allows science to explain the world through deterministic measures. We have seen above

that this determinism is limited today, however, by human behaviour's involvement of consciousness and subjectivity (Rosenberg 81). Consciousness and subjectivity prevent Newton's mechanical theory of the world from being able to complete itself through a method of 'reduction'. This method is responsible for the natural attitude Husserl warned about in his work and which seeks to prove the MR. Rosenberg informs, it came about when: "Newton showed how Galileo's and Kepler's laws could be derived from his own theories as special cases [...] this derivation of the laws of one theory from the laws of another [...] 'reduction'. Reduction requires that the laws of the reduced theory be derived from that of the reducing theory" (81). The threat philosophy faces from science can be derived from this 'reduction' of laws, which implies that there is the possibility philosophy can be reduced to or eliminated by science. But as we have seen, subjectivity will always retain a non-objective element which philosophy values, which means for science to successfully reduce philosophy, it would have to eliminate subjectivity. In physical terms, improvisation, we will see below, does not allow for such a reduction.

Reducing existing theories to theories that are more fundamental frames science as progressive and successively expanding its capacity to 'explain'. This reveals scientific change as progress via reduction (Rosenberg 81). Philosophy stands as a potential target of such reduction, due in part to its intimacy with subjectivity. For science, viewed through the extreme lens of reductive materialism, subjectivity is treated as just another 'stepping stone' for science to reduce. Such a reduction would permit science to complete its domination over knowledge, as the psychological sciences noted above would apparently be reduced to laws of biology. Philosophy can defend itself from the threat of science, through the reciprocal protection it shares with subjectivity. We will see below that this protection depends on human activities such as improvisation which engage with context rather than scientifically aim to liberate itself from it.

8. NO ESCAPE FROM SUBJECTIVITY

When we hold philosophical views on science that see science as based on paradigms, we see that science progresses and functions in a relative manner. For Thomas Kuhn, science works: "by discarding some previously standard be-

liefs or procedures and, simultaneously, by replacing those components of the previous paradigm with others. Shifts of this sort are [...] associated with all discoveries achieved through normal science" (66) Kuhn's conclusions concede that the history of science is really a history of change, not progress, since science is a creative undertaking just like other art forms. Rosenberg thinks Kuhn's ideas on scientific paradigm shifts lead us to see science as: "no more objectively progressive, correct, approximating to some truth about the world, than these other human activities" (145). When we view science in this light, we are left with room for subjectivity in the face of materialism and its supportive 'crew': naturalism, empiricism and logical positivism. This 'crew' aims to reject subjectivity and degrade philosophy by maintaining for Rosenberg the four claims of: "first, the rejection of philosophy as the foundation for science, the arbiter of its methods, or the determinant of its nature and limits; second, the relevance of science to the solution of philosophical problems; third, the special credibility of physics as among the most secure and well-founded portion of human knowledge; and fourth, the relevance of certain scientific theories as of particular importance to advancing our philosophical understanding, in particular, the Darwinian theory of natural selection" (161).

Scientific naturalism and materialism naturally find themselves at odds with philosophy because they do not cohere with subjectivity nor any sort of idealism. This is further understood when we contrast science with epistemic relativism. Epistemic relativism takes knowledge and truth to be relative to a scheme of concepts and perspectives, and just as Kuhn noted above, also paradigms. This coheres with the idea that there is no objective truth (Rosenberg 171). Rosenberg notes that for Paul Feyerabend, we should embrace subjectivity's role in science because science involves 'methodological anarchy' and cannot escape subjectivity because there is no way to choose a theory via cognitive bases (172). This in turn promotes subjective improvisation through creativity and originality. When we see that science is relative, we see that it is always subjective to a certain extent which promotes the presence of philosophy within the domain of science. In the social sciences, qualitative research is based on philosophical insights on subjectivity within the scientific method, and has successfully shown that natural science and quantitative research cannot be our only methods for investigation. The latter are not capable of providing explanations for semantic meaning or for human significance (Rosenberg 175). Mean-

ing was shown above to be problematic for A.I. research, and so subjectivity and the philosophy that contributes to its relevance should be considered inescapably essential to scientific research. Such importance usually goes unnoticed as we have seen; hence philosophy's struggle for relevance in the ever increasing corporate university of today.

9. CONTINENTAL OR ANALYTIC: WHICH ONE FOR SCIENCE?

Although philosophy is composed of many different schools, and set between analytic and continental strands for example, philosophy today seems to emit the mood of rejecting the idea of being intimately connected to or a continuation of science in the natural scientific sense (Glendinning 26). This indeed sets philosophy against science, but the analytic branch can be considered more compatible with science in virtue of its history. In the 1950s for example, the President of the University of Washington, Raymond B. Allan, expressed the benefits of philosophy aiming to be analytic, and so being strictly objective in its quest for 'truth' (Glendinning 98). This is a claim that characterizes the 'linguistic turn' in philosophy which has culminated in the emergence of analytic philosophy; the branch of philosophy that can be characterized as aiming to reach truth through the study of language, not through phenomena or studies of the mind (Flynn 124). Analytic philosophy discourages idealism, and so idealist philosophy often finds itself corroborating more with continental strands. For Enrico Berti, Fichte, Schelling, and Hegel, who were strong contributors to continental thought, allow us to see idealist philosophy as a philosophy that: "denies the existence of unchangeable essences and, resolving reality in thought, which is a continuous process, dissolves substances, essences and the bodies themselves in moments of a single major process" (68). The value of such idealist notions today counter the idea of there being only objective reality and has provided profound claims that display the impossibility of the MR.

In idealist philosophy, subjectivity is embraced, as we see in Berti it is a philosophy that involves the notion that: "thought itself is a form of life, as proved today by the fact that the Mind-Body Problem is no longer addressed by the cognitive sciences by means of information technology or computer science, but especially by recourse to the neurosciences" (72). Martin Heidegger had ideas that are also important for the defence of subjectivity (despite their over-

all aim at the 'Being' prior to subjectivity). Some of his ideas are useful for uncovering the self's illusions brought on by naturalism and modernity (Letteri 15). These ideas have been helpful for recognizing the importance of philosophy for understanding humanity and our existence, and so they are important for existentialism. Existentialism's Kierkegaardian ideas on subjectivity provide alternatives to objectivity by valuing subjectivity and its truths, but not irrationally. Thomas Flynn informs that existentialist philosophy rather, questions without denying the capacity of scientific reasoning to: "access the deep personal convictions that guide our lives" (9).

Although Heidegger's alternative to objectivity strays from subjectivity and objectivity, his existentialist tone allows us to counter objectivism. By not considering the human subject/self as a mere by-product of epiphenomenalism *derived from* language and culture, he gives credence to the subject as an equiprimordial phenomenon that *emerges through* language and culture (Mills 135). This highlights the importance of phenomenology for understanding subjectivity and consciousness. For Mark Letteri, Heiddeger's thinking of being through phenomenology: "touches a deeper level of reality than the sciences can reach on their own, limited as they are by their own historically determined and indeed occluded points of origin" (5). Science is guilty of objectifying the human self and hopes to 'seal' the fate of any subjectivity deriving from the self through the MR, but also through the A.I. research that is designed to make such a reduction a reality. For that, Heidegger, though involving a sort of thinking that aims to abandon subjectivity and objectivity altogether, still provides ideas that can be used to affirm subjectivity and idealist philosophy in the face of materialism.

10. WHY DO WE CARE TO EXIST?

The detrimental effects of science on our understanding of the self provoked Heidegger to claim that we need to reject all: "conventional objectifying representations of a capsule-like psyche, subject, person, ego, or consciousness in psychology, and psychopathology must be abandoned in favour of an entirely different understanding" (*Being and Time* 327). Though Heidegger was seeking a fundamental ontology that could be considered primordial to any sort of subjectivity and idealism, he still aimed to discover new perspectives on reality in

order to counter naturalist and modernist conceptions. Naturalism and modernism value science at all costs and thus threaten philosophy's place in the world, and more noteworthy, in the university. When we experience the 'worlding' character of things in reality through philosophical means, which is neither a naturalist nor a modern perspective, Rudiger Safranski explains that we: "slide into a different order that is no longer the order of perceiving [...] it (a thing) assembles a whole world, in terms of time and space" (95-96). This unique notion of reality is not how A.I. processes the world, as it cannot interpret reality as such. So the way we see things in reality as 'worlding' leads us, unlike A.I., to care to exist. Heidegger's human Dasein, in its facticity as a 'throwing thrownness', retrieves meaning from the world which provokes it to have a concern for the world in which it finds itself (Letteri 15).

The 'care' that the human being acquires through the world sets it apart from animals and robotic A.I., but also from a reducible modern Cartesian *cogito*. The *cogit*o involves a conception of the subject as one that fixes the mind as the centre of meaning in virtue of thinking, whereas Heidegger's idea of a non-fixed existence for the human is: "ahead-of-itself-already-being-in a world as Being-alongside entities encountered within-the-world" (*Being and Time* 327). The mechanized products of A.I. do not function in this transitory way, since they do not 'care'. A.I. does not interpret meaning, because such interpretation is needed for the 'care' that provides for the unique characteristic of the human condition. Only a being that perceives an open horizon ahead of itself to enter can be a caring creature that experiences an open time horizon, and so 'care' should be conceived as a lived temporality (Safranski 157). This manner in which humans perceive the world through 'care' not only encourages humans to realise the importance of improvising in the world, but allows improvisation to be framed as a uniquely human possibility.

11. IMPROVISATION AS PURE SUBJECTIVITY

Improvisation is a human activity that characterizes our 'way' of being in the world, but this is not realised through a natural, scientific or modern conception of the world. This distinction is important for self-discovery, since if we just focus on the uniqueness of human consciousness (the ego) and/or cognition (the *cogito*) we permit the possible objective reduction of the human self to

a mere animal or artificially intelligent robot to occur. Heidegger, though not rejecting the importance of the physical brain and existence, aims to interpret Dasein (the human *there-being*) in its own essential fullness not its mere technical and mechanical attributes (Letteri 33). Letteri claims that since consciousness is the presupposition for Dasein and not the reverse: "Consciousness and cognition [...] imply perspectives on the human being that Heidegger considers as unthought originally [...] Being there makes intelligible consciousness and cognition, whereas consciousness and cognition, even construed generously, cannot account for the elemental fact or truth of Da-sein as being t/here" (33). Such a notion propounds the impossibility of the MR, as it coheres with the idea that the use of memory for example (and we will also see below with the altered states brought on by improvisation), cannot be comprehended via any natural scientific method. The scientific method merely highlights a *tabula rasa* approach to consciousness in which the mind is considered an empty container waiting to be filled by and with knowledge instead of as a being-in-the-world (Letteri 51).

When we philosophically consider the bodily and mental attributes involved in the activity of improvisation, we can counter the scientific objectified conception of the human being. Heidegger underlies the importance of improvisation for being human, as he can be interpreted to frame existence as a 'prolonged and stretched' improvisation. Existence is to be conceptualized as a 'bodying forth', whereas for natural science the body merely exists as a physical object. Letteri frames Heideggerian existence as a: "dynamic and highly intricate expanse of "heres" and "theres" through which Da-sein sojourns [...] Da-sein eksists. Being-in-the-world is the sway of the human being as a pro-jective clearing in being. The body as gross matter is visible, but bodying forth through the world is invisible [...] human experience as bodying forth is meaningful in the first instance" (51-52). Improvisation, as an activity that A.I. cannot replicate, defends subjectivity from being reduced objectively in virtue of being a 'bodying forth'. Improvisation preserves human meaning from being explained by science through any MR, and this reveals the relevance of subjectivity's study in the university through philosophy. The unique relation humans have with meaning, in that they concomitantly create and recreate one another, can be understood through the *ad hoc* nature of improvisation, which is a nature philosophy aims to recognize and explore.

Improvisation shows that the human manner of thinking is much different from that of A.I. Gilbert Ryle states: "Unfortunately one over-dominant part of our everyday ideas about thinking is the assumption that since a stretch of calculating, say, or translating or anagram-tackling certainly does normally embody a succession of 'mental' moves, therefore to think is, always and essentially, to go through a sequence of 'mental' leapfrogging. This step-after-step picture of cogitation is then apt, though not bound, to be hardened up into the picture of a compulsory sequence of [...] steps individually admitting of no spontaneity, selection, initiative or imagination" (71). Ryle is frustrated with the notion that human beings think like computers, in the sense of thinking via mere sequences instead of depending on meaning and immediate wit (72). Consequently, he considers improvisation as an essential feature of human thinking in which the present moment, in its meaning, is crucial for human existence. Ryle states that to respond to the present moment, implies: "a union of some ad hockery with some know-how. If he (or she) is not at once improvising and improvising warily, he (or she) is not engaging his (or her) somewhat trained wits in some momentarily live issue, but perhaps acting from sheer unthinking habit" (77). Thinking for Ryle therefore becomes known as an engagement of wit under new situations, thus the application of a skill or competence within an opportunity, problem, or obstacle that is not programmed (77). Programming is what A.I. performs and so that which can distinguish humans from A.I. is improvisation. Philosophy is important for improvisation because it is the discipline that explicitly aims at producing thoughts on the uncovering of improvised meaning instead of just programmed responses to structural patterns from habit. The more the university undermines philosophy therefore, the more it produces students who are more artificially intelligent. This provokes the idea that perhaps we should be more worried about humans becoming more 'artificially intelligent' beings instead of vice-versa (artificial beings like computers becoming truly intelligent).

Through philosophy we have seen that A.I. will never attain human intelligence, which implies that we must not jettison the non-material mind that refers to subjectivity. Such an implication respects the notion that humans cannot be fully reduced to mere physical objects. Though this does not need to signify we have a theological spirit, it does signify that humans have rights that should protect that subjectivity. Such protection is essential to defend humanity

against the threat of being treated as slavish objects in a mere material/physical world. Philosophy stands up for these rights through its support of human capacities like improvisation, which defends subjectivity in particular by involving altered states of consciousness that further confirm such subjectivity. These states are subjective experiences which psychology has been unable to establish as having any objective manner in which to determine externally whether or not someone is indeed experiencing them (Farthing 206). Within improvisation, we attempt to escape our minds and thus our subjectivity, which involves an immediate experience that many different altered states of consciousness share (Scheiffele 14). Such immediate experience shows that idealism and subjectivity, which are expressed and studied through philosophy, are important for understanding humanity in the face of science's encroaching monopoly on this understanding. Such a non-scientific understanding can be interpreted through Schelling's ideas of God coming into existence within and through the human subject. This was a claim that considered that nature is able to open its eyes within the human and in turn realise that it indeed exists (Safranski 200). If the human is nature's medium to know itself, and the human knows itself through subjectivity, then it needs philosophy to accomplish its full understanding. Perhaps this is the manner we should view humanity, nature and reality, and the manner which the university should promote. Not as objects to be reduced to numbers for calculability and manipulation, but as involving an inescapable subjectivity that values improvisation's capacity to improve our self-understanding.

CONCLUSION

The future of philosophy in the university will be shaped by university corporatization and its vocationalization (Giroux 687). In many ways this materialist university model hinges on the MR., and though humans are becoming creative in new ways through technology, philosophy is not always thought of as a contributing factor. A.I. has been shown to require the human 'touch' in order to involve any sort of meaning, so we can negate the claim that computers actually do create meaning (Simon and Newell 6). The university was once responsible for constructing the intellectual and spiritual world (Ott 179), so per-

haps it should improvise to 're-think' the ways in which it can return to fulfilling this role.

WORKS CITED

BERTI, Enrico (2006), "The Classical Notion of Person in Today's Philosophical Debate", *Conceptualization of the Person in Social Sciences Pontifical Academy of Social Sciences, Acta 11*, 63-77.

Department of Social Justice Education, http://www.oise.utoronto.ca/sje/. Accessed 26 Nov 2016.

DERRIDA, Jacques (1981), *Positions,* (Trans. A. Bass). Chicago: University of Chicago Press, original work published 1972.

DONOHOE, Janet (2004), *Husserl on Ethics and Intersubjectivity: From Static to Genetic Phenomenology*, Amherst: Prometheus Books.

DREYFUS, Hubert L. (1972), *What Computers Can't Do: Of Artificial Reason,* New York: Harper & Row Publishers.

FARTHING, G.W. (1992), *The Psychology of Consciousness,* Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.

FLYNN, Thomas (2006), *Existentialism: A Very Short Introduction,* Oxford: Oxford University Press.

GIROUX, Henry (2009), "Democracy's Nemesis: The Rise of the Corporate University", *Cultural Studies <=> Critical Methodologies,* vol. 9, no. 5 (October), 669-695.

GLENDINNING, Simon (2006), *The Idea of Continental Philosophy,* Edinburgh: Edinburgh University Press.

GUTTING, Gary (2005), "Foucault and the History of Madness", *The Cambridge Companion to Foucault.* 2nd edition, edited by Gary Gutting, Cambridge USA: Cambridge UP, 49-73.

HAWKING, Stephen W (2005), *The Theory of Everything*. Beverly Hills: Phoenix Books.

HEIDEGGER, Martin (1962), *Sein und Zeit,* Tubingen, *Being and Time*, Trans. John Macquarrie and Edward ROBINSON, New York: Harper and Row.

— *Zollikon Seminars: Protocols-Conversations-Letters*. Ed. Medard BOSS, Trans. Franz Mayr and Richard Askay (2001), Evanston, IL: Northwestern University Press.

HUSSERL, Edmund (1935). "The Vienna Lecture", May 10th, Lecture at the Vienna Cultural Society. In the German edition as the third 'Abhandlung'. *Phenomenology and the crisis of philosophy*, English trans by Q. Lauer (1965), 314-48.

KIM, Jaegwon (1996), *Philosophy of Mind,* Boulder: Westview Press.

KUHN, Thomas (1996), *The Structure of Scientific Revolutions, 3rd ed*. Chicago: The University of Chicago Press, [1962].

LETTERI, Mark (2009), *Heidegger and the Question of Psychology Zollikon and Beyond,* Value Inquiry Book Series Volume 200, New York: Rodopi Amsterdam.

MAY, Todd (2005), ''Foucault's Relation to Phenomenology'', *The Cambridge Companion to Foucault.* 2nd edition, edited by Gary Gutting, Cambridge USA: Cambridge UP, 284-311.

MILLS, Jon (2003), "A Phenomenology of Becoming: Reflections of Authenticity". *Understanding Experience: Psychotherapy and Postmodernism*, edited by Roger Frie, Oxford, Routledge, 116-136.

MINSKY, Marvin (1968). ''Machines Are More Than They Seem.'' *Science Journal*, (October), 3-43.

MORAN, Dermot (2013), ''Let's Look at it Objectively: Why Phenomenology Cannot Be Naturalized'', *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 72, (July), 89-115.

OTT, Hugo (1994), *Martin Heidegger: A Political Life*. Trans. Allan Blunden, London, HarperCollins.

ROSENBERG, Alex (2000), *Philosophy of Science A Contemporary Introduction.* 2nd ed. N.Y.: Routledge.

RYLE, Gilbert (1976), ''Improvisation", *Mind,* Vol. 85, No. 337, 69-83.

SAFRANSKI, Rudiger (1998), *Martin Heidegger Between Good and Evil,* Trans. Ewald Osers, Harvard: Harvard University Press.

SCHEIFFELE, Eberhard, (2003), ''Alterations of Consciousness during Psychodrama and Sociodrama", *The British Journal of Psychodrama and Sociodrama,* Vol. 18, Number 2, 3-20.

SCHLICK, Moritz (1932), "The Future of Philosophy", *College of the Pacific Publications in Philosophy, I*, 45-62.

SIEWERT, Charles (2006), "Consciousness". *A Companion to Phenomenology and Existentialism,* edited by Hubert L. Dreyfus, Cornwall UK: Blackwell, 78-90.

SIMON, Herbert A. and Allen NEWELL. "Heuristic Problem Solving: The Next Advance in Operations Research", *Operations Research*, Vol. 6 (January-February 1958), 1-10.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1993), "Scattered Speculations on the question of Cultural Studies", *The Cultural Studies Reader*. 2nd Edition, edited by Simon During, London: Routledge, 169-188.

STEVENSON, Kevin (2016), "Phenomenological Bridge Building: Between Empathy and Archetypes in Fiction and Reality", *The Dovetail Journal,* Iss. 2, pp. 134-151

WEST, David (1996), *An Introduction to Continental Philosophy,* Cambridge: Polity Press/Blackwell.

PRESENTACIONES
y
COMENTARIOS

Investigaciones Fenomenológicas, n. 13, 2016, 219-227.
e-ISSN: 1885-1088

DEL MUNDO QUE APARECE EXISTIENDO AL MUNDO QUE EXISTE APARECIENDO. ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE *PASEO FILOSÓFICO EN MADRID. INTRODUCCIÓN A HUSSERL* DE AGUSTÍN SERRANO DE HARO*

As cousas sinten o pulso de todos os minutos
Manuel María

Jesús M. Díaz Álvarez
UNED (España)
jdiaz@fsof.uned.es

I. Cuando hace unos días, en plena sierra extremeña, terminé de leer el libro de Agustín Serrano de Haro que hoy presentamos, mirando de soslayo al cuantioso número de notas que había tomado, se me vinieron súbitamente a la cabeza dos cosas: 1ª) esto no es, en el sentido usual del término, una Introducción a Husserl; 2ª) estamos ante una obra mayor de la fenomenología hecha en español. Uno de esos textos que permanecerán como clásicos cuando se estudie en algún momento la recepción y reelaboración del pensamiento husserliano en el ámbito hispano.

* Este texto reproduce en su totalidad y sin cambios la intervención leída en la presentación del libro de Agustín Serrano de Haro *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husser*l. El acto, organizado por la editorial Trotta, tuvo lugar en la librería Marcial Pons el 18 de mayo de 2016. Participaron, aparte de quien esto escribe, el autor de la obra, Miguel García-Baró y Alejandro del Río. Como siempre, quiero agradecer a Gema y Antón "as horas roubadas".

Fecha de recepción: 20-IX-2016 *Fecha de aceptación: 2-X-2016*

En efecto, y yendo al subtítulo de este Paseo filosófico en Madrid, "Introducción a Husserl", yo, que soy un buen aficionado a la compra y exploración de Introducciones a la fenomenología, he de decir que hasta donde mi memoria alcanza, y hasta los límites infranqueables que trazan los idiomas en los que puedo leer, no se encuentra en este "género literario" nada semejante a lo que ha hecho el autor de esta obra.

Las introducciones, y aun en el caso de aquellas que son excelentes, suelen tener un tono más escolar, dicho esto en el mejor sentido del término. Tratan de explicar con cierta neutralidad, claridad y desapego los entresijos de los conceptos principales de Husserl engarzados en lo que se entiende que son sus tres etapas filosóficas principales: Halle, Gotinga y Friburgo. Algunas se acompañan, también, de ciertos datos biográficos y no suele faltar algún capítulo sobre la repercusión y los sucesores más o menos heterodoxos del maestro. En todas suelen abundar, además, las citas para corroborar aquello que se está tratando de mostrar

Pues bien, como ya dije, muy poco hay, creo, de ese noble espíritu escolar en la obra que hoy presentamos. Y la razón de ello es que este libro es mucho más que una introducción a Husserl, es, más bien, diría yo en una primera aproximación, la apropiación y asimilación extremadamente personal y creativa de la obra de un filósofo por parte de otro. Expresado de otra forma, el Husserl que aquí aparece no es más o menos intercambiable con cualquier otro. Recogiendo una de las categorías imprescindibles de la fenomenología, en la que Agustín Serrano de Haro insiste una y otra vez, es este un libro escrito, ante todo, en primera persona. No es otra buena nueva introducción más al genio alemán que envejecerá mejor o peor, sino un texto propiamente de autor en el que, a través del hilo conductor que proporciona la fenomenología husserliana, se ve la pasión y la tensión filosófica de un proyecto propio en el que se dibuja lo que yo llamaría la filosofía primera que hoy asume quien lo escribe.

Todo ello se hace, desde luego, de la mano de la fenomenología husserliana y, en tal medida, el texto es también una, y recojo palabras de su autor, "peculiar introducción" a su pensamiento. Quien desfile por sus páginas encontrará, es cierto, al mejor Husserl, aprenderá todas las piezas del rompecabezas fenomenológico y el sentido último de su filosofar, pero sobre todo descubrirá a un filósofo de raza dialogando con el que creo podría considerarse el más valioso y querido héroe de su panteón filosófico, ese Sócrates moderno al que interroga

y del que se apropia, en el sentido hermenéutico del término, para poder entender y cuidar el mundo que hoy nos aparece.

No estamos por tanto, insisto, ante una introducción al uso al pensamiento de Husserl, sino, como ya señalé, frente una obra mayor de la fenomenología sustantiva hecha en español. Y permítanme reparar un momento en este último aspecto.

En efecto, el libro que hoy presentamos tiene el gran interés de reapropiarse de Husserl desde el suelo de nuestra propia tradición fenomenológica, en particular, aunque no sólo, desde el modo en que la comprendieron y asimilaron para su propio pensamiento algunos de los más destacados filósofos de la llamada "Escuela de Madrid". El título, Paseo filosófico en Madrid, recoge precisamente este hecho al montar toda la meditación del volumen a partir de un paseo por la capital de España en el que un jovencísimo y recién doctorado Xavier Zubiri expone en mayo de 1921 la "fenomenología entera" a José Gaos y a otro grupo de distinguidos alumnos en el trayecto que va desde la sede de la antigua facultad de filosofía, en el Casón de San Bernardo, hasta la Residencia de Estudiantes sita en la Calle Pinar, lugar donde el gran maestro de todos ellos, Ortega, se disponía a dictar una conferencia sobre Don Juan.

Y es que esta ingeniosísima estrategia expositiva es mucho más que eso; no se trata, sin más, de un mero recurso retórico; o dicho en términos cinematográficos, no estamos ante un macguffin hitchckoniano, un motivo que propicia el desarrollo de la narración pero que carece de importancia en ella. Al contrario, en este caso, la conversación madrileña que dispara y articula la obra de Agustín, sirve para dialogar con, hacerse cargo de y criticar un modo de entender la fenomenología, el zubiriano, que al decir del autor, y en ellos estoy completamente de acuerdo, ha marcado la recepción española de la obra de Husserl en una dirección que termina no sólo por falsearla, sino que la desactiva en gran parte a la hora de dar respuesta a algunos de los problemas filosóficos, es decir, humanos, más acuciantes.

En resumidas cuentas, al leer la fenomenología en clave española, Agustín Serrano de Haro recrea nuestra propia tradición filosófico-fenomenológica. La somete a una mirada peculiar y creativa, dialoga de tú a tú con los dialogantes. De ahí mi afirmación inicial de que Paseo filosófico en Madrid en mucho más que una "introducción a Husserl", es una obra mayor sustantiva de la fenomenología hispana.

II. Pero sentada esta caracterización inicial, permítanme muy brevemente presentar algunos de los aspectos de este gran libro que me han llamado especialmente la atención. Su riqueza, la brevedad del tiempo y, sobre todo, la capacidad de quien les habla, impiden un análisis más detallado y meterse en las honduras que el texto exige. Quede eso para la lectura reposada de cada cual.

El libro está dividido en cuatro partes. En la primera, La fenomenología expuesta al paso, se narra la interpretación que Zubiri hace de la fenomenología y su consolidación, vía la influyente Historia de la filosofía de Julián Marías y el no menos excelente e influyente Diccionario de Filosofía de José Ferrater Mora. Esta manera zubiriana de comprender el pensamiento de Husserl, avalada por las dos grandes obras escolares citadas, cubrirá casi en régimen de monopolio unos 58 años de vida filosófica hecha en español, entre 1921, fecha de la enunciación inicial, y 1979, año de la primera edición impresa en España del diccionario de Ferrater.

Los dos textos del pensador Vasco decisivos al respecto serán su tesis doctoral, Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio, y las famosas *Cinco lecciones de filosofía* de 1963. Y si tuviéramos que elegir uno de ellos, sostiene Agustín Serrano de Haro, sería la tesis del 21 la que habría que apreciar como decisiva, pues las lecciones del 63 repetirán sustancialmente la comprensión hecha 42 años atrás.

Simplificando mucho la argumentación del autor, podría decirse que Zubiri hace una interpretación scheleriana de Husserl y entiende que la fenomenología es un pensamiento volcado a la intuición de esencias, una *Wessenslehre*. Expresado en jerga fenomenológica, Zubiri habría cometido en su comprensión del maestro alemán un error fatal que afecta a la intelección de la estructura misma de la filosofía husserliana, a saber, confundir la reducción transcendental con la reducción eidética.

A desmontar este error se dedica la parte segunda del libro, En busca de los fenómenos. En ella, y sin echar mano expresa de los conceptos de epojé y reducción, el autor nos va mostrando como la propia descripción de los fenómenos en los que está embarcada la fenomenología se sitúa, de entrada, en las antípodas de su comprensión zubiriana. Los fenómenos no son esencias desindividualizadas y atemporales captadas por una conciencia también universal y

supragenérica. Al contrario, son manifestaciones individuales acogidas con evidencia por una conciencia que también es individual.

Puesto de otro modo, el mundo se abre o se nos aparece siempre a cada uno de nosotros, y lo hace inequívocamente de forma perspectivista. Indagar esa aparición evidente y la manera en la que sucede es el cometido propio de la fenomenología. Que con posterioridad haya que establecer, siguiendo el propio sendero del aparecer, leyes estructurales del mismo, que haya, en suma, que describir eidéticamente, esencialmente, cómo se produce la apertura al mundo en sus modos más diversos, es algo necesario y exigido por la propia indagación fenomenológica, pero tal descripción estructural lo es siempre de mi vida evidencial y de mi mundo evidente. Por eso Agustín Serrano de Haro insistirá una y otra vez muy certeramente en que la fenomenología es una filosofía cuya protagonista suprema es la primera personal del singular, es decir, el viviente radicalmente individual que cada uno de nosotros somos. En este sentido, y ya hacia el final de esta parte segunda afirmará con rotundidad frente a Zubiri: "Ocurre además que el interés teórico por las esencias de los objetos no hace avanzar en lo más mínimo el esclarecimiento fenomenológico. Tomada por sí sola, la idealidad deja intacto el milagro de la obviedad del aparecer; quiero decir, que lo deja indescifrado, inanalizado, incomprendido. Acerca de las condiciones estructurales de que algo en general aparezca o sea mentado, de que esté dado en persona y con evidencia en tal o cual sentido, etc., acerca del acontecimiento mismo de la manifestación, es una ilusión teórica creer que el transito a la idealidad de los objetos trae consigo la claridad que está vetada en el plano de la realidad" (109).

Se trata en fenomenología, por tanto, de indagar sobre el aparecer del mundo a cada uno de los vivientes que somos, de seguir la estela de esa aparición, de ver cuáles son sus condiciones de posibilidad. De ese nudo esencial se ocupará en la parte tercera del libro, la más densa y creativa, que lleva por título Nueva andadura de la fenomenología.

A quienes inicien este tramo del paseo, y es inexcusable hacerlo, les aconsejo que lleven agua y comida altamente proteica; también harían bien en contar con cuerdas de alpinista y un piolet. La marcha tiene pronunciadas subidas que a veces quitan el resuello. Pero una vez que se llega a la cumbre, ocurre como en las buenas escaladas: uno da más que por bien empleado el esfuerzo

al contemplar las vistas. Es más, entiende que ese esfuerzo forma parte necesaria del deleite posterior y que no hay rutas alternativas.

En este sentido, la combinación que hace Agustín Serrano de Haro en esta tercera parte entre descripción pura de los fenómenos ––tomando para ello las estatuas, calles y plazas del recorrido–– y terminología husserliana me parece admirable por su claridad y rigor. Y es que la pretensión del autor es introducir la "teoría" husserliana, los conceptos clave y estructuras básicas de su pensamiento, al hilo de la propia descripción de los fenómenos, tratando de mostrar desde un plano meramente intuitivo, de descripción fenoménica, que la fenomenología no hace otra cosa que articular filosóficamente aquello que se nos aparece. Es decir, la fenomenología no hace otra cosa que ajustarse al aparecer mismo. En la medida en que esto es así, la filosofía de Husserl nos permite asistir al milagro de la manifestación del mundo, comprenderlo, y, junto a ello, desechar intelecciones alternativas (objetivistas, subjetivistas, constructivistas) que habría que catalogar como erróneas o insuficientes.

Teniendo esto presente, por estas páginas de la parte tercera desfilan, desde su mostración fenoménica, la conciencia interna del tiempo, la correlación intencional entre noesis y noema, los conceptos de evidencia, intuición, cinestesia, ubiestesia y horizonte, las tesis sobre el yo y el cuerpo, etc. La articulación madura de todos ellos formará lo que el autor denomina la hexarquía que preside el concepto de fenómeno, algo así como las seis formas fundamentales correlacionadas de entender qué es fenómeno, seis formas que configuran, de alguna manera, el todo de la fenomenología.

Sin entrar ahora en grandes honduras, si tuviera que elegir algunas de las descripciones y análisis que se hacen en esta sección, me quedaría con aquellos que desarrollan el fenómeno de la corporalidad. La gran delicadeza y filigrana descriptiva y teórica con la que se aborda este asunto, y su conclusión final que entiende la fenomenología como "egología encarnada" que hermana de modo inextricable al yo viviente con su cuerpo, muestra el gran talento filosófico de Agustín Serrano de Haro ––aparte de desterrar malas y vulgares interpretaciones cartesianas de Husserl––, abriendo el campo de la conciencia de un modo muy novedoso y diferente y reforzando hasta la extenuación esa idea, central en el texto, del carácter intransferiblemente individual e inintercambiable de la propia manifestación.

Pero si ustedes han reparado bien en los conceptos fundamentales que termino de señalar hace un momento y que recorren por extenso este grupo de páginas, esos que de alguna forma articulan la estructura del aparecer y conforman la que he considerado como la parte más sustantiva, decisiva y creativa de este Paseo filosófico en Madrid, verán que en ningún caso he mencionado dos que siempre se vinculan a la fenomenología husserliana de modo definitorio e inextricable. En efecto, me estoy refiriendo a los archiconocidos epojé y reducción. Y ustedes se preguntaran con buen criterio, ¿cómo es posible que ambos no estén todavía ampliamente desarrollados en el libro si los dos definen, por decirlo de alguna manera, la propia entraña de la fenomenología? Y tenderán a pensar, con buenas razones, que mi mala cabeza ha falseado una parte importante de la estructura del libro. ¡No es posible que epojé y reducción no hayan aparecido o sido explicados, aunque sea muy aproximadamente, en un libro sobre Husserl que se acerca ya a su conclusión! Y sin embargo, así es.

Por paradójico que pueda parecerles, creo que este "retraso" evidente en la incorporación de ese par de nociones cruciales es uno de los mayores méritos expositivos del libro. Sólo en la breve y última parte cuarta del Paseo hablará su autor de ambos.

Permítanme, decir unas breves palabras sobre ella y sobre el profundo sentido de esta colocación y explicación tardía de la epojé y la reducción. Me encamino con ello ya hacia el final de mi intervención.

Si miramos el título de esta parte, La crisis de la ontología natural, algunas pistas decisivas se vislumbran sobre por qué situar y explicar tan tardíamente la epojé y la reducción. Siguiendo el modelo de La crisis de las ciencias europeas, el autor ha preferido desplegar primero las descripciones y análisis intencionales en donde comparece fielmente la propia manifestación del mundo y sus objetos para, una vez allí, ver la aporía radical que supone no poner en práctica la epojé y la reducción.

En efecto, en las partes del libro precedentes, sobre todo en la tercera y nuclear, se había llegado a la conclusión de que el aparecer del mudo se sustenta en una correlación intencional perfecta entre éste y el viviente. Expresado de una manera bastante tosca, todo aparecer remite a un humano, sin éste y sus vivencias no hay mundo. Pero esto no significa en absoluto que el mundo esté en mi cabeza o que no me sea trascendente, es decir, que se muestre, al modo idealista, como un mero ingrediente de mi yo. Ahora bien esta trascen-

dencia del mundo, recogida en lo que acertadamente se califica en el libro como ontología del aparecer, tiene como efecto colateral que el propio mundo, como muy perspicazmente señala Agustín, se me aparece existiendo. Es decir, que el mundo, a pesar de vincularse inextricablemente con la apertura que supone todo viviente, termina compareciendo en una ontología natural que, por decirlo de alguna forma, se traga la propia apertura y, con ello, sitúa al sujeto como un ser más en el mundo explicable mundanamente, es decir, naturalmente. Expresado de otro modo, la filosofía que sitúa en lugar privilegiado a la primera persona termina enredándose paradójicamente en una ontología de tercera persona tan potente que se traga al viviente. De ahí al objetivismo y a los naturalismos de toda especie no hay más que un paso.

Se trata entonces de disolver la paradoja que traen consigo los propios análisis intencionales, de no olvidarse de la correlación que alumbra el origen del mundo, como señalaba Fink. Y es en ese contexto en el que, llevados por la propia coherencia y fidelidad a los fenómenos, y a fin de restaurar el propio carácter de tales y evitar su disolución como meros vínculos causales en el mundo, es en este contexto, repito, en el que aparecen exigidas la epojé y la reducción trascendental. Con ellas pasamos, y recupero de nuevo las esclarecedoras y bellas palabras de Agustín, de un mundo que aparece existiendo al mundo que existe apareciendo.

Una vez introducidas la epoje y la reducción, esta breve y última parte aborda de modo escueto y magistral el tema de la intersubjetividad y como ésta remodela la racionalidad fenomenológica. También trata de modo apretado y brillante lo que en algún momento denominé en un viejo escrito, la función práctica de la fenomenología. Con respecto a esta última, he de confesar que cuando cerré el libro me quedé con ganas de más. Enseguida se me vinieron a la cabeza viejas conversaciones con el autor sobre el sentido último de la fenomenología, sobe la excesiva potencia o no de la correlación intencional y de la teleología y la relación de todo ello con el espinoso tema del mal, sobre hasta qué punto es factible pensar que las descripciones fenomenológicas no presuponen nada y valen para todos los mundos posibles, en suma, y por formularlo de otra manera sobre si el Ortega maduro, bastante escéptico y descreído, que aparece justo en el último párrafo del texto no llevaba algo de razón cuando decía que toda filosofía es sólo el error al que cada época y cada filósofo tienen derecho.

Siempre que han salido esos temas, he sentido que el autor del libro me miraba con cierta curiosidad y algo de interés. Quizá con benevolencia pensara que me había dejado llevar demasiado por ese viejo Ortega y por el más extremado de sus discípulos, José Gaos. Puede que así sea y algún día de estos retorne al camino recto. Entre tanto, espero seguir disfrutando de la amistad filosófica y entrañable de a quien tengo como uno de los filósofos más importantes de su generación. Así que en tono algo sentimental permítanme concluir esta intervención remedando unas palabras que cierta filósofa le dijo a un buen amigo, también filósofo de renombre, cuando publicó un libro excelente como el que ahora nos concierne:

"Querido Agustín, este es el libro que el buen Dios te tenía reservado". Estoy seguro que será uno de muchos más.

Investigaciones Fenomenológicas, n. 13, 2016, 229-238.
e-ISSN: 1885-1088

*L'ETRE EN FORME. DIALECTIQUE ET PHENOMENOLOGIE DANS LA DERNIERE PHILOSOPHIE DE MERLEAU-*PONTY, FANO, MIMESIS, 2016, 310 PP. DE MARIANA LARISON

Esteban García
Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
baneste72@gmail.com

Los últimos desarrollos filosóficos de M. Merleau-Ponty, plasmados en cursos y escritos de carácter no pocas veces elusivo y fragmentario, manifiestan una diversidad de intereses aparentemente tan dispares como el estructuralismo lingüístico, el psicoanálisis, la literatura y la pintura contemporáneas, la historia filosófica de la noción de naturaleza o los desarrollos empíricos de la embriología y la etología. No sorprende entonces que en las últimas décadas haya crecido el interés académico en explorar aspectos específicos de este cuantioso y multifacético capital conceptual. Sin embargo, la obra de Mariana Larison —Doctora en Filosofía por la Universidad París I-Sorbonne y con una continuada labor docente e investigativa en las Universidades de São Paulo y Buenos Aires— realiza una tarea ambiciosa y singular en el contexto de los estudios merleau-pontianos: no solamente da cuenta de cada una de estas vertientes en las que se ramifica la última producción del filósofo, sino que logra develar los ne-

Fecha de recepción: 30-VI-2016 *Fecha de aceptación: 13-IX-2016*

xos que llevan de unas a otras integrándolas en un mismo proyecto filosófico. Otorgando especial atención a seminarios publicados e inéditos, la autora recorre el camino que lleva a Merleau-Ponty desde la poco explorada indagación del filósofo acerca de la dialéctica de mediados de los '50, hasta los últimos escritos en que aquella indagación seminal cristaliza en la formulación de una ontología de las formas sensibles que es a la vez una fenomenología —inscripta con pleno derecho en la línea de la investigación abierta por E. Husserl-.

El primer capítulo —"Le tournant de l'expérience"— se enfoca en el período que va desde principios de los años '50 hasta el seminario acerca de la dialéctica de los años 1955-56, años a los que corresponden los primeros cursos dictados por Merleau-Ponty en el Collège de France acerca de tópicos tales como la expresión, el lenguaje, la historia y la institución. La indagación de estas temáticas, que desde la década anterior el filósofo se había propuesto investigar como continuaciones o complementos necesarios de una fenomenología del cuerpo y la percepción expuesta en su obra más célebre, van a conducirlo a una radicalización y revisión de los conceptos básicos de su filosofía que, pasando por la historia, la dialéctica y la naturaleza, culminarán en el esbozo de una original ontología. Estos son asimismo los años de su alejamiento simultáneo del PCF y de su amigo Sartre, rupturas cuyo significado filosófico la autora precisa como el de un giro, "no hacia otra cosa que la historia, sino hacia otra manera de pensar la historia" (p. 36) más allá del supuesto de una lógica objetiva del acontecer hacia la concepción de un principio de inteligibilidad urdido en el seno mismo de los acontecimientos. Se trata a la vez y finalmente del período en el cual se gestan *Les aventures de la dialectique* (1955), donde la propuesta inicial de "revisar el hegelianismo" toma la forma de una crítica de la historia del marxismo. A través del análisis de conceptos antinómicos de Weber, Lukács, Lenin, Trotski o Sartre se trasluce la dificultad de pensar el problema de la *mediación* desde la interpretación marxista de la historia. Ciertamente, esto no lleva a Merleau-Ponty a recusar la dialéctica sino a purgarla de dogmatismo y redescubrirla más allá del hegelianismo y el marxismo tradicional, como "característica de *la* filosofía y no de *una* filosofía" (p. 43). Para comprender el problema de la historia, sintetiza así M. Larison, "sería necesario abandonar la dialéctica de la historia y dirigirse hacia la historia de la dialéctica" (p. 42). De este modo, los cursos de 1955-56 acerca de la dialéctica se revelan decisivos en el giro que definirá la última filosofía merleau-pontiana, y los problemas allí abor-

dados son retomados en el último curso dictado por el filósofo en 1960-61 ("Philosophie et non-philosophie depuis Hegel"). Indagando en estos dos cursos y un número de artículos y notas de trabajo redactados en el período que se extiende entre ambos, M. Larison acompaña la búsqueda merleau-pontiana de una "buena dialéctica" —aquella que será luego designada por el filósofo como "hiperdialéctica"— definida preliminarmente como aquella en que las diferencias no son nunca subsumidas por la síntesis o la identidad, ni tampoco se plasman en "una escisión ontológica radical entre el orden de Para-sí y el del En-sí" (p. 47). El cumplimiento de ambas exigencias posiciona a Merleau-Ponty en un lugar singular dentro del debate que enfrentara a fines de los años '50 las interpretaciones de la dialéctica propuestas por A. Kojève y Tran-Duc-Thao. Si Merleau-Ponty comparte con el segundo y a diferencia del primero la necesidad de reconocer una dialéctica de la naturaleza y un elemento de negatividad inherente desde siempre al Ser, intenta sin embargo pensar originalmente "el movimiento *sin síntesis* del Ser" (p. 53), en cuya dialéctica toda identidad se revela provisoria y abierta a nuevas negaciones.

Es así que partiendo de la urgencia epocal de repensar la historia Merleau-Ponty se ve llevado a redescubrir la dialéctica, empresa para la que a la vez se revela indispensable reflexionar sobre la noción de naturaleza, tema de los cursos dictados por el filósofo durante 1956-57 y en los que se detiene minuciosamente el segundo capítulo de esta obra: "L'ontologie voilée de la nature". En estos cursos Merleau-Ponty identifica el "giro de los cartesianos" en torno a la noción de naturaleza con la radicalización de la idea de infinito heredada de la tradición judeo-cristiana, movimiento que redunda en el concepto de una naturaleza exterior a Dios y al hombre y en una concepción objetiva del Ser. Tanto Descartes como Leibniz habrían enunciado así —con los vocabularios de la esencia y el hecho, lo posible y lo actual— la misma idea del infinito positivo, derivando la naturaleza de la Idea y de la perfección y estableciendo un ser excluyente del no-ser. Sin embargo, desde Descartes se reconoció simultáneamente que el ser de los organismos vivientes y del cuerpo se resistía a esta concepción objetiva y demandaba pensar la producción natural como infinito negativo. Si Kant formuló agudamente el problema en su tercera crítica, fue en cambio Schelling quien marcó, en la visión merleau-pontiana, un giro en la concepción moderna de la naturaleza, al pensar el infinito como Abismo y la naturaleza como "naturaleza primordial" y "principio bárbaro": una naturaleza vivida

en la experiencia perceptiva en estado de indivisión y a la que la reflexión filosófica retorna como hacia lo irreflejo. Con Schelling, constata la autora, Merleau-Ponty comienza el análisis de una nueva línea de pensamiento acerca de la naturaleza en la que el mismo filósofo se inscribirá, y que hará escala en Bergson, Whitehead y Husserl. En Bergson, por su parte, encuentra Merleau-Ponty formulada una clara crítica a la idea de nada como *pura nada* en términos de pseudo-problema o *flatus vocis*, y el consiguiente esbozo de la concepción de un ser como plenitud que dura y en el que se reconoce, no la ejecución de una producción infinita, sino una productividad natural que incorpora la negatividad. Esta propuesta bergsoniana es sin embargo traicionada por la persistencia de un cierto positivismo ontológico, y será sólo en el pensamiento de Husserl —examinado a continuación en los cursos del filósofo— que Merleau-Ponty encuentra efectivamente el vocabulario en el que entronca su propia reflexión. Ya desde el Prefacio a su *Phénoménologie de la perception* Merleau-Ponty había identificado —tal como lo hace en estos nuevos cursos— tendencias en conflicto en el pensamiento de Husserl, que hacían de la actitud natural, por un lado, un estado de ignorancia a superar, y por otro una dimensión rica de sentido a ser explicitada. La Naturaleza, concomitantemente, es o bien reducida a su dimensión noemática, o pensada "como dimensión anterior a todo trabajo teórico y como su condición de posibilidad" (p. 97). Sin embargo, M. Larison identifica la singularidad de esta relectura merleau-pontiana de Husserl respecto de la correspondiente a la década previa en que "no se limita a la sola evaluación de tendencias opuestas, sino que revela una tercera vía del pensar husserliano, menos explícita que sugerida, hacia una nueva ontología" (p. 107), cuyas figuras son el entrelazamiento, el *Ineinander*, la mediación. La autora complementa en este punto el análisis de los cursos sobre la naturaleza en Husserl (1956-57) con otros posteriores (1959-60: "Husserl aux limites de la phénoménologie"), para discernir prolijamente las diversas operaciones merleau-pontianas de lectura frente a los textos del maestro alemán. Por un lado, Merleau-Ponty persigue en Husserl "una concepción de la idealidad que permite pensar el sentido como unidad indisociable de trascendencia y encarnación, unidad de un ser-ahí y de un ser-a-distancia". Por otro lado, esta concepción de la idealidad habilita un pensamiento original de la "infinitud de la apertura del mundo como horizonte de todos los horizontes" o como horizonte de sentido en general (p. 110). La primera búsqueda, como advierte perspicazmente la autora, debe atravesar

el difícil escollo de la teleología histórica husserliana según la cual el horizonte, aun si infinito, no deja de ser una identidad a ser desplegada, mientras que Merleau-Ponty lo concibe como inagotable de derecho y sin un sentido predado. La segunda línea de análisis lleva a Merleau-Ponty a encontrar en la noción husserliana de la Tierra como "horizonte de todos los horizontes, apertura general al ser y a los otros, suelo de toda experiencia" (p. 119) la culminación de sus previos análisis histórico-filosóficos de la noción de Naturaleza. En la síntesis de la autora, "en el seno de las diversas dimensiones husserlianas del *Welt* —histórica, como entorno o, más originariamente, suelo— Merleau-Ponty halla finalmente una oposición determinante: la que apunta a la red conceptual de la Idea en tanto que infinitud positiva, a la cual se opondría la infinitud abierta e inacabada del mundo" (p. 119). El derrotero del análisis histórico-filosófico merleau-pontiano de la noción de naturaleza, a la luz de estos análisis, apunta no meramente a la elucidación de una dimensión regional sino "a la cuestión metafísica de la Naturaleza como preámbulo a una nueva ontología" (p. 121). Sin embargo, esta nueva ontología recibe hasta este punto una caracterización predominantemente negativa, por contraste con la "ontología del objeto, caracterizada por una concepción del ser como en-sí, del infinito como actualidad positiva, de lo real como actualidad y de la nada como *nichtiges Nichts*" (p. 122). Sólo se esboza para Merleau-Ponty con el análisis de los últimos autores un nuevo modo de pensar la dialéctica y la ontología caracterizado por la vía de la mediación, y nos conduce hacia el campo de lo percibido como dimensión privilegiada de esta mediación.

El tercer capítulo de la obra —"La construction de la nouvelle ontologie"— se divide en tres secciones, dedicándose la primera de ellas a la cuestión de la corporalidad de los seres vivos, tema que se vinculará en Merleau-Ponty a la idea de una vida intencional, y por esta vía, a la de una ontología de lo percibido. El recurso del filósofo a las ciencias biológicas le permite acercarse a una interrogación más profunda acerca de los seres vivos y de la vida misma como totalidades dinámicas en las que el sentido y lo sensible son inseparables, interrogación que los análisis de Larison ponen acertadamente en relación con las previas reflexiones de Merleau-Ponty acerca de la percepción del movimiento en su curso acerca de *Le Monde sensible et le monde de l'expression* (1952-53). El proceso vital hace necesario contar con un "no-ser operante", una "falta que impulsa" o una negatividad eficaz que no es nada, sin dotar a esta falta de

un contenido positivo ni reificarla como en las concepciones tradicionales de la vida. Así, en suma, "la vida puede ser definida como la estructuración de la auto-diferenciación, ya que su movimiento no es jamás finalizado, y que a la vida del viviente le resta siempre ser completada" (p. 139). La segunda sección se vuelve hacia la especificidad del cuerpo humano tal como es abordada en los cursos de 1959-60, donde tópicos característicos de los desarrollos previos del filósofo tales como el esquema corporal o el sentir se integran en el marco más amplio de una ontología de lo sensible. En este seminario, las dos cuestiones recién mentadas derivan y se articulan en una tercera que M. Larison explorará en profundidad: la de lo simbólico, anudada en una misma red conceptual con la de lo imaginario. La autora caracteriza tres fases —"fenomenológica", "psicológica" y "ontológica"— en la reflexión merleau-pontiana que va desde lo imaginario hacia lo simbólico. En contraste con la reflexión sartriana que escindía esencialmente la percepción de la imaginación, mediante el concepto de "esquema corporal" —deudor de la "imagen del cuerpo" de P. Schilder— la *Phénoménologie de la perception* realiza una "incorporación de la dimensión imaginaria en la conformación misma del cuerpo vivido, es decir, en el sujeto de la percepción en tanto tal" (p. 150). En sus posteriores cursos de psicología infantil Merleau-Ponty recurre a elementos psicoanalíticos para indagar en el rol clave que juega lo imaginario en la formación de sí mismo y los objetos, elementos que sin embargo no articulará en una reflexión original hasta una tercera fase que comienza a mediados de los años '50. En la visión de la autora, en esta última fase "ontológica" Merleau-Ponty escapa "de la dicotomía sartriana entre lo imaginario y lo real por vía de la introducción de un tercer orden [lo simbólico] que revelará la naturaleza de los dos primeros" (p. 159). El sujeto de la estructuración pre-objetiva del mundo es ahora el inconciente, considerado por Merleau-Ponty en su doble dimensión de "inconciente primordial" idéntico al sentir, y de matriz simbólica "incorporada en el mismo momento que todas las relaciones diferenciales al interior de las cuales se instituye el sí mismo" (p. 165). En una tercera y última sección del capítulo, la obra aborda la articulación entre el ser del cuerpo, objeto privilegiado de elucidación hasta este punto, y el Ser a secas, enfocándose a tal fin en la compleja e imprescindible noción merleau-pontiana de la *chair*. En este punto M. Larison examina en profundidad las más conocidas referencias al concepto en *Le visible et l'invisible* (1964), lado a lado con las más elípticas referencias de los seminarios contemporáneos a la

redacción del primer texto, allí donde la noción de carne hace su aparición cuando "la noción de incorporación (surgida de un simbolismo primario) y el carácter reflexivo del sensible-sentiente (surgido de los análisis husserlianos del cuerpo propio) son presentados como los rasgos distintivos del cuerpo humano" (p. 169). Desarrollando una apuesta hermenéutica compleja y original que logra integrar los múltiples acercamientos merleau-pontianos al concepto, los análisis de Larison muestran en primer término que la carne es una *forma* que adquiere el cuerpo humano, a saber, la de la reflexividad de lo visible, sólo cumplida mediante el pasaje por lo otro de sí mismo e instituyendo así una "forma subjetiva" inseparable del campo en el que opera. Ahora bien, como forma que encarna un cuerpo la carne no se reduce a él, y es desde estos términos que se ilumina el sentido propio del difícil concepto de una "carne del mundo" como "mundo en el sentido de una estructura humana": los cuerpos estesiológicos "son cuerpos humanos en el interior del horizonte del mundo humano, carne del mundo, articulación de visible y reflexividad. […] La relación del cuerpo al mundo se supera así en una relación del mundo a cada una de sus partes. Esta superación dialéctica provoca una inversión de perspectivas entre lo finito y lo infinito, y es ésta la que representa —en nuestra visión— la apuesta de la última filosofía merleau-pontiana: la apuesta de la afirmación simultánea y del pasaje en doble sentido de una fenomenología de la forma a una ontología de lo percibido" (p. 179).

El cuarto y último capítulo —"Ontologie, dialectique et phénoménologie de la forme"— culmina en una consideración conjunta y en integridad del último proyecto filosófico merleau-pontiano, comenzando con el examen del seminario que dictara el filósofo en los años 1955-56 acerca de la dialéctica, considerado en sí mismo por la autora como un programa de investigación que sería desarrollado en los años subsiguientes hasta llevar a los últimos desarrollos ontológicos. Desde esta perspectiva, la última ontología evidencia haber sido concebida desde el inicio como "una ontología de la mediación centrada en la idea del Ser como forma percibida" (p. 184), idea que se muestra así indisociable de la búsqueda de una "buena dialéctica" que ya atravesó hasta este punto la investigación de la noción de naturaleza y de la corporalidad viviente. Las relaciones entre la ontología de lo percibido y la dialéctica —entendida aquí por Merleau-Ponty a la vez como un "pensamiento de contradictorios", "subjetivo" y "circular"— son elucidadas mediante un minucioso análisis de este seminario, comen-

zando por desglosar tres contradictorios dialécticos. En primer lugar se aborda la dialéctica del ser y la cosa entendida como forma, figura sobre fondo, y mediación de finitud de aspectos e infinitud de despliegue de perspectivas. En segundo lugar se examina la dialéctica del ser y el mundo —signado por la tensión entre la individualidad extensiva y la generalidad comprehensiva de estilos de ser y de mundos-, y en tercer término, la dialéctica del ser y el universo tal como es atestiguada por la investigación científica contemporánea. A partir de estas dialécticas se delinea una original comprensión de la *trascendencia* de la cosa y del mundo como "ser a distancia", y una correlativa reformulación de la noción de *subjetividad* como a distancia de sí misma en tanto "no es una conciencia inmanente sino un campo de vida que permanece por debajo de la partición entre un orden de inmanencia y un orden de trascendencias" (p. 194), un momento inseparable del sistema que conforma con el mundo, la cosa y los otros. El carácter circular del pensamiento dialéctico es examinado por Merleau-Ponty atendiendo al retorno sin coincidencia de la reflexión sobre lo irreflejo, así como a las figuras temporales del ser total y parcial, la conservación y la novedad y, en suma, la "totalidad en movimiento que no subordina sus momentos a una identidad superior" (p. 197). Como advierte la autora, la relación dialéctica es entendida por Merleau-Ponty como relación perceptiva en un sentido "más próximo del lenguaje gestáltico de la figura y el fondo que de la concepción husserliana de la estructura de horizonte y de la síntesis subjetiva" (p. 198), abriéndose así el interrogante acerca de la posibilidad y la legitimidad de este singular deslizamiento teórico desde el registro ontológico de la dialéctica hacia el psicológico propio de la *Gestalttheorie*. Para dilucidar este punto, M. Larison precisa las oscilaciones que signaron los orígenes mismos de la escuela gestáltica y su recepción francesa, así como los diversos modos en los que Merleau-Ponty retomó aquellos desarrollos. Si en su *Phénoménologie de la perception* el filósofo vertió los análisis gestálticos en términos de esquema corporal y los encuadró en un marco intencional de carácter subjetivo, desde principios de los años '50 apostó en cambio a un retorno a la figura de la *Gestalt* en los términos mismos de la *Gestaltpsychologie*, sólo que depurados de su lastre realista e integrados originalmente con la noción saussureana de "estructura". En este punto, la atención concedida en los análisis de la autora al curso aún inédito acerca de "Le problème de la parole" (1953-54) aporta elementos de singular interés para comprender esta difícil amalgama. La noción de *Gestalt* podrá con-

sagrarse como una figura central de la última ontología merleau-pontiana sólo por medio de esta reformulación en términos de "una estructura fenomenal auto-regulada, de un sistema diacrítico de oposición que organiza tanto sus momentos subjetivos como fenomenales" (p. 221). La estructura del ser podrá ser designada así como "«*il y a*» originario, […] fenómeno visible sostenido por una estructura invisible que remite por sí misma a una mirada perceptiva como uno de sus momentos necesarios" (p. 222). Desde estos términos pudo elaborarse una ontología de lo sensible como la que esboza *Le visible et l'invisible*, que partiendo de la evidencia del "algo" y de la fe perceptiva, avanza en la crítica de la intuición husserliana de la esencia y la intuición bergsoniana del ser. Así se abre la posibilidad de pensar una esencia inseparable del hecho, de lo sensible y de la expresión, y un ser de la cosa con el que no es posible coincidir, porque está siempre en génesis y nunca acabado: "la ontología de lo sensible no puede ser más que una ontología de la mediación, una ontología indirecta" (p. 241).

La segunda parte de este último capítulo se interroga acerca de la inscripción de este último proyecto ontológico en la corriente fenomenológica, a partir de la pregunta metodológica más fundamental acerca del tipo de reflexión adecuado para dar cuenta del ser en los términos dialécticos ya precisados. Para ello se indaga primeramente en las particularidades de la efectiva recepción merleau-pontiana de la fenomenología de Husserl, sus distancias respecto de la interpretación de A. Gurwitsch —de quien recoge la evidencia de la relación esencial entre fenomenología y *Gestalttheorie*— y la más significativa impronta de la interpretación de E. Fink del problema central de la fenomenología como acceso al sentido del ser respecto del cual se subordinan los de la conciencia y el objeto. Si Merleau-Ponty prolonga aun más allá de Fink la tesis de la irreductibilidad del ente al objeto, cabe preguntarse, tal como lo hace la autora, "si es posible renunciar a la versión objetivista de la fenomenología […] apelando a la tradición de pensamiento surgida de Husserl" (p. 268). Evitando el camino corto de apelar a las relecturas merleau-pontianas de tal o cual noción husserliana —en los estudios más usuales, nociones características de las etapas genética o generativa de la producción de Husserl-, en este punto Larison opta por emprender un análisis original y minucioso del problema del ser tal como está ya implicado desde la definición "intencional" de los fenómenos psíquicos de Brentano y la reformulación husserliana de esta tesis en sus *Investigaciones Lógi-*

cas, donde la concepción de una intuición categorial lleva a término la identificación del ser y el objeto. Desde este marco, la última filosofía de Merleau-Ponty se revela como el desarrollo de un problema inherente al núcleo mismo de la fenomenología desde sus más incipientes orígenes: el de la invisibilidad del ser. Frente a la opción husserliana de ampliar las nociones de objeto y de intuición, Merleau-Ponty extiende la concepción de lo sensible de modo tal que "lo invisible —la estructura— […] no corresponde a la objetividad ideal, sino que reside en el fenómeno sensible de tal manera que no podría hacerse abstracción de la estructura sin destruir enteramente el fenómeno" (p. 281). Dar cuenta de la dimensión estructurante del fenómeno sensible en estos términos significa, para la última "fenomenología de las formas" merleau-pontiana, pensar el fenómeno intencional como *Gestalt* —estructura figura-fondo, "estructura de todo ser como «*il y a*» originario". (p. 291)— comprendiendo correlativamente el carácter subjetivo del aparecer en términos de un "campo perceptivo" relativo a una carne.

Al término de esta precisa elucidación del itinerario del último pensamiento de Merleau-Ponty, una ontología de las formas sensibles en la que el sentido del ser incluye la negatividad se manifiesta como indisociable de las preocupaciones más propias de la filosofía fenomenológica y, simultáneamente, como surgida de la interrogación merleau-pontiana acerca de la dialéctica de mediados de la década del '50. Sumándose al mérito de los exactos y originales análisis ya reseñados, el examen de este último punto constituye por sí mismo el hallazgo de un "eslabón perdido" en la interpretación de la última filosofía merleau-pontiana. Esto permite integrar sus multívocas figuras en un escenario teórico coherente, y —retomando aquí las acertadas palabras del Prefacio de R. Barbaras— dota al presente trabajo de un valor inestimable "como referencia para todo aquel que se interese en la obra de Merleau-Ponty, y más allá de ella, en la filosofía francesa del último siglo" (p. 13).

Investigaciones Fenomenológicas, n. 13, 2016, 239-247.
e-ISSN: 1885-1088

RUBÉN SÁNCHEZ MUÑOZ Y SANDRA GARCÍA PÉREZ (COORD.) *MEDITACIONES SOBRE LA FILOSOFÍA DE ORTEGA*, MÉXICO, UNIVERSIDAD VERACRUZANA/TORRES ASOCIADOS, 2016, 153 PP.

AUTOPRESENTACIÓN

Rubén Sánchez Muñoz
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México)
rubensm_83@hotmail.com
Sandra García Pérez
Universidad Veracruzana (México)
sandrigp@yahoo.con.mx

En 2014 se cumplieron 100 años de la publicación de las *Meditaciones del Quijote* de Ortega. Esta obra no es solamente el primer libro del filósofo de la escuela de Madrid, es además un libro de filosofía en el que encontramos importantes desarrollos de fenomenología. Pensando en el centenario y en el giro que desde hace algunas décadas ha acontecido con la filosofía de Ortega es que nos propusimos escribir una obra en la que pudiéramos destacar algunos de los aspectos más importantes de la filosofía de Ortega y sus relaciones con la fenomenología.

El objetivo era, entonces, repensar la filosofía de Ortega a la luz de la fenomenología de Husserl. ¿Es la filosofía de Ortega una variante de la fenome-

Fecha de recepción: 15-XI-2016 *Fecha de aceptación: 9-XII-2016*

nología o se puede encontrar en ella desarrollos de la fenomenología? Como es sabido, esta es una de las líneas a las que se ha dedicado Javier San Martín y es una de las directrices del trabajo que nos propusimos realizar en esta obra, y lo hicimos en las meditaciones como lo hiciera Ortega en aquel libro dedicado al Quijote. Meditar era para el filósofo un ejercicio que requería esfuerzo "doloroso e integral" en el que nuestras ideas tienen que ir abriéndose camino en medio de la masa de pensamientos a fin de esclarecer su sentido, esto es, su razón. Así, Ortega llega a afirmar que la "claridad no es vida" (o sea que la vida no es toda ella razón), también llega a sostener en aquel libro que la claridad es la "plenitud de la vida" (que en la razón la vida alcanza su sentido). La claridad, por ello, llega a jugar un lugar importante en el ejercicio de las meditaciones al grado de llegar a ser un imperativo. Esta ya es una de las razones por las cuales Ortega define sus meditaciones como el resultado de un amor intelectual.

Los autores de los ensayos que componen esta obra compartimos la tesis de que Ortega, o bien es un fenomenólogo o, al menos, que es necesario contar con la influencia de Husserl para comprenderlo, esto es, que el encuentro de Ortega con la fenomenología de Husserl le imprimió a su producción filosófica una dirección tal que en algunos escritos de 1913 a 1916 está claramente expuesta esta influencia y en textos posteriores la influencia está implícita. Esto es así debido a que el mismo Ortega creyó haber abandonado la fenomenología; pero desde hace varias décadas los trabajos de Philip W. Silver, Pedro Cerezo, Inman Fox y Javier San Martín, han permitido ver la importancia de la fenomenología trascendental en el surgimiento y despliegue de la razón vital, inclusive en el despliegue de la razón vital a la razón histórica.

Recordando algunos textos que resultan fundamentales para comprender la recepción de Ortega de la fenomenología y las razones por las cuales abandonó el neokantismo, encontramos la reseña que escribió al libro de Hofmann en 1913 "Sobre el concepto de sensación" y, del mismo año, la conferencia que dictó en el IV Congreso de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias sobre "Sensación, construcción e intuición". De 1914 destaca su "Ensayo de estética a manera de prólogo" y las mismas *Meditaciones del Quijote,* y de 1916 su *Sistema de psicología*, mismo que apareciera por primera vez en 1979 bajo la edición de Paulino Garagorri. Claro está que la fenomenología de Ortega, o lo que podemos denominar la recepción de la fenomenología por parte de Ortega y su asimilación, no se reduce solo a estos textos, pero sí resultan tex-

tos fundamentales y muy significativos por el momento histórico en el cual fueron redactados. En 1913 Husserl había publicado el primer libro de *Ideas* y para junio de ese mismo año, Ortega ya hace referencia a este libro en su conferencia. De alguna manera este es el marco bibliográfico a partir del cual se tejen los distintos ejes temáticos del libro que presentamos ahora.

La obra consta de seis ensayos. El primero de ellos es el de Javier San Martín, "Para una reforma de la filosofía". En este estudio, San Martín muestra la importancia de la fenomenología en el sentido de la reforma de la filosofía que Ortega asumió muy tempranamente. Para ello se vale el autor de la conferencia que Ortega dictó en junio de 1913 en el IV Congreso al que hicimos alusión poco antes. En esta conferencia se deja percibir la importancia que Ortega había dado en ese momento a la intuición, en la que llegó a ver la superación misma de la modernidad. El comienzo de la fenomenología en 1900, tras la publicación de *Investigaciones lógicas* supuso para Ortega el fin de la modernidad (p. 17). San Martín muestra que esta tesis está presente en Ortega hasta 1929, fecha en la cual piensa en la fenomenología pero ahora como la culminación de la modernidad. Si al principio, en 1913, Ortega sostiene que con el surgimiento de la fenomenología la modernidad llega a su fin y se inicia una nueva época para la filosofía, en 1929 Ortega considera que la fenomenología es ella misma una parte de la modernidad y con ella estaría la modernidad llegando a su culminación. A pesar de esta toma de distancia de Ortega de la fenomenología, San Martín se da a la tarea de mostrar en qué consiste la reforma de la filosofía y la innovación que supone la fenomenología a partir de 1900 (pp. 19-20). Luego de esto San Martín echa mano de un texto de Ortega de junio de 1928: "Max Scheler. Un embriagado de esencias (1874-1928)" en el que Ortega afirma que "La gigantesca innovación entre ese tiempo y el nuestro ha sido la fenomenología de Husserl. De pronto el mundo se cuajó y empezó a rezumar sentido por todos los poros" (cit. p. 26). Pues bien, en la tercera parte del ensayo San Martín profundiza en la renovación de la filosofía remitiéndose a la superación del carácter representacionalista del conocimiento en la modernidad. Ortega pudo ver bien que en la fenomenología ya no había una mediación en el conocimiento de las cosas sino "una donación directa de las cosas en la intuición" (p. 26). En la intuición podemos encontrar la superación de la filosofía representacionalista de la modernidad, lo que viene a ser la superación del positivismo imperante –el que sigue siendo "la filosofía más universal en el tiempo presente (p.

21)– y el neokantismo. La superación del positivismo implica el descubrimiento del sentido. Pero, ¿qué es el sentido? San Martín anota que "El sentido es… el ser que se me da de las cosas, un estilo de ser con el que yo cuento en mi inserción en el mundo, en el que siempre estoy actuando" (pp. 28-29). Al final de su ensayo San Martín medita sobre la renovación de la filosofía práctica que no está tan clara o tan desarrollada en Ortega; enfatiza en lo importante que son las lecciones de Husserl sobre la ética expuestas en sus lecciones de 1920 y 1924 y que el mismo Husserl no publicó, y por ello desconocidas por Ortega. El otro aspecto es que Scheler, quien sí dedicó importantes trabajos a la ética, tuvo una vida "sometida a fuertes bandazos que le pudieron restar autoridad intelectual-académica" (p. 31). Aunque Ortega promete desarrollar una ética y pueden encontrarse vestigios de ella en algunos de sus textos, lo cierto es que no escribió ninguna obra dedicada a la materia y esta ética es la que San Martín echa de menos en esta reforma de la filosofía práctica.

El segundo ensayo es de Eduardo González Di Pierro, quien desarrolla la "Presencia de la fenomenología en las *Meditaciones del Quijote* de Ortega y Gasset". En él, el autor muestra el influjo que la fenomenología de Husserl tuvo en Ortega y el conocimiento de éste del primer libro de las *Ideas* pasando por las *Investigaciones lógicas*. Especial importancia cobra el concepto de constitución mismo que ya aparece en la reseña al libro de Hofmann de 1913 y en el cual, a propósito, aparece también la traducción de *Erlebnis* como vivencia (p. 38). Pero en este ensayo también encontramos señalamientos importantes en los que el autor alcanza a mostrar cómo Ortega se quedó a medio camino de una comprensión completa de la fenomenología (p. 40), por un lado reduciendo la fenomenología a una "descripción pura de esencias", siendo que no es propio de la fenomenología el ser descripción de esencias. Otro tanto ocurre con el concepto de fenómeno que, como dice González Di Pierro, "si bien al inicio parece comprender plenamente como diferente, desde luego, de la acepción kantiana, luego reduce a *apariencia*, remitiéndonos a la etimología clásica de *fainómenon*, lo cual, como sabemos, no es compartido por el fundador de la fenomenología". Pues como sabemos el fenómeno en Husserl "no agota su ser en su carácter de *apariencia*" (p. 38). En palabras del autor ello se debió a varias razones. Primero, la lectura temprana de *Ideas I* que Ortega creyó haber comprendido; segundo, la visión estática de la fenomenología contenida en *Ideas I*, misma que sería completada después por Husserl con una visión genética; la

tercera razón fue precisamente que por estos años Ortega ya maduraba algunas ideas referentes al raciovitalismo, y la fenomenología que él conocía por entonces estaba alejada de ese raciovitalismo que finalmente va a tener muchos puntos de encuentro y coincidencia con la *Lebenswelt* husserliana. "Ortega no se daría cuenta, en cambio, de cómo su propia filosofía coincidía en muchísimos puntos y formulaciones con la fenomenología de Husserl, desarrollada en su tránsito de lo estático a lo genético, desde inicios de los años 20 hasta su muerte" (p. 41). Todavía añade el autor unas líneas adelante lo siguiente: "En varias de las obras husserlianas posteriores a los años 20, encontramos paralelismos asombrosos entre las consideraciones, temas, ideas, nociones y contenidos husserlianos, y las del propio Ortega" (p. 41). Luego de ello el ensayo se centra en presentar algunos pasajes de las *Meditaciones del Quijote* en los que sale a relucir la influencia de la fenomenología en esta obra. El autor cita los pasajes en los que Ortega resalta el concepto fenomenológico de escorzo (*Abschattung*) (p. 44), la suerte de fenomenología de la cultura que se desprende del aparatado dedicado a la "Cultura mediterránea", el que dedica a "Las cosas y su sentido" y aquel pasaje en el que Ortega pone el ejemplo del sendero por donde ve cruzar los mirlos en plena alusión al ejemplo husserliano del mirlo que echa a volar (p. 43). González Di Pierro se detiene también en el análisis de la forma y el contenido del análisis del sonido que presenta Ortega en la obra citada y, sobre todo, y con especial atención, en el tema de la profundidad y la superficie. El autor concluye su ensayo afirmando esto: "Buena parte de la originalidad de la filosofía de Ortega radica precisamente en un desenvolvimiento del ideal que la fenomenología persigue desde el inicio… sin darse cuenta que está, paralelamente a Husserl, llevando a cabo un proyecto que desde los esbozos de la fenomenología se encontraba en el horizonte de las posibilidades de este nuevo filosofar" (p. 47).

Cintia C. Robles y Rubén Sánchez dedican un capítulo al análisis de la "Realidad virtual y fenomenología en el joven Ortega". Como el título indica, se trata de rastrear el vínculo que hay entre el concepto de realidad virtual y su sentido fenomenológico. En algunas de sus obras Javier San Martín ha advertido que el concepto de la virtualidad es una de las mayores aportaciones de Ortega a la fenomenología y, en efecto, se trata de una gran contribución que aparece tan tempranamente como 1913. Pero, ¿cuál es el sentido de la realidad virtual en Ortega? En el ensayo se hace una revisión general de la recepción de

Ortega de la fenomenología y los autores centran su mirada en la dimensión ética de las meditaciones (p. 50) y en la relación de Ortega con la fenomenología (p. 53), para avanzar después en el análisis de la dialéctica de patencia y latencia de las cosas (p. 58) y de superficie y profundidad (p. 60). En este contexto cobra un importante lugar los conceptos de mundo y trasmundo (p. 59), comenzando por el análisis que hace Ortega de los árboles y el bosque en las *Meditaciones del Quijote*. Especial énfasis se hace en la crítica al positivismo y al neokantismo que en 1913 Ortega estaba formulando derivado ello de su tercer viaje a Alemania en 1911. En estos ensayos de Ortega puede verse claramente el valor que había asignado a la intuición y cómo a partir de ella quedaban superados tanto el concepto de sensación derivado del positivismo como el concepto de construcción contenido en el neokantismo. En la intuición Ortega habría visto la superación del positivismo y el neokantismo y el valor de la fenomenología. Justamente el concepto de realidad virtual que se expone en este capítulo muestra que el concepto es comprendido por Ortega como realidad virtual, esto es, una realidad vivida que existe a partir y en virtud del sujeto y, al mismo tiempo, una realidad a partir de la cual se gana la seguridad de las cosas. Si bien el concepto no puede sustituir la "carne de las cosas", sí se gana seguridad con él y se accede a la profundidad de las cosas. Por ello el concepto no quiere sustituir la vida espontánea, sólo asegurarla (p. 65).

En el ensayo de José Lasaga Medina sobre "*Meditaciones del Quijote* en la génesis de la razón vital" se analizan tres cuestiones fundamentales. Primero, qué es y cómo se conciben las *Meditaciones del Quijote*. Lasaga apuesta por defender que la primera obra de Ortega "contiene la propuesta o el proyecto de una filosofía que está por pensarse" (p. 67). El desencanto de Ortega de la filosofía neokantiana lo llevó en 1911 a su encuentro con la fenomenología de Husserl. El autor resalta el Prólogo de las *Meditaciones del Quijote* donde aparecen algunos conceptos fundamentales de la obra de Ortega: "salvación", "circunstancia" y "perspectiva" (p. 68) dejando apuntado también que en esta obra "posiblemente" estemos ante "la inspiración más profunda del ethos filosófico que buscaba Ortega para sus meditaciones" (p. 69). Como es sabido, las *Meditaciones del Quijote* conforman una serie de ensayos y reflexiones sobre la realidad española; Ortega quiere salvar a España de un nihilismo que ha ido creciendo y extendiéndose en la cultura europea (p. 71). *Meditaciones del Quijote* es una respuesta al reto de Unamuno, quien se ha declarado abiertamente

"anti-moderno" y Ortega ha decidido responder al reto de Unamuno desde el mismo campo de batalla propuesto por el autor de *Del sentimiento trágico de la vida*, pero Ortega lo hace centrando su mirada en el "quijotismo del libro". Así pues, en las *Meditaciones del Quijote* vemos expuestas las líneas fundamentales de una fenomenología de la cultura en la cual Ortega quiere evitar dos extremos, dice Lasaga: por un lado, la idealidad y, por otro, la materialidad (p. 80). El segundo apartado expone a partir de un análisis crítico el impacto que provocó en Ortega el surgimiento de la Gran Guerra de 1914 y, por el mismo tiempo, la decepción de Ortega de la política. Ortega llega a afirmar que "la filosofía si quiere serlo de verdad, debe quedar desvinculada de la política" (p. 82). En al apartado final Lasaga discute cómo Ortega recupera las *Meditaciones del Quijote* al inicio de la segunda navegación y lo hace mostrando cómo a la altura de 1932 hace una autointerpretación de su primer libro y le confiere "un lugar fundacional" (p. 89). Lasaga concluye afirmando que en las *Meditaciones del Quijote* estaban ya contenidos todos los elementos de la filosofía de Ortega: "la vida como realidad individual, la "necesidad" de la cultura para trascender de la mera vida animal, los errores del siglo XIX, la quiebra del mito del progreso, la sospecha acerca de la dimensión de lo social, precedente de la caracterización de siglo XX como "rebelión de las masas", el reconocimiento de la subjetividad como limitación de la condición humana y la creciente denuncia de las pretensiones de "objetividad" como subjetivismo –al menos en lo que respecta a los asuntos de la vida humana (p. 92). Pero le habría faltado a Ortega, a juicio de Lasaga, expresar sus ideas sosteniéndolas en "una tesis metafísica" (p. 92).

Por su parte, el ensayo de Roberto Menéndez centra su atención en la traducción de *Erlebnis* de Ortega para explorar los "Caminos de la razón vital". De acuerdo con Menéndez, el programa que desarrolló Ortega en las *Meditaciones del Quijote* responde a una "filosofía integradora de amplio contenido práctico" (p. 98). Ortega da un giro al lema de la fenomenología de "ir a las cosas mismas" haciendo un llamado de salvación: "salvémonos en las cosas". En la línea de una filosofía de la cultura "Ortega buscará el modo de conjugar la cultura mediterránea de las superficies con la cultura germánica de las profundidades, el tacto con el concepto" (p. 97). Pero, avanzando un poco, ¿qué representó para Ortega la fenomenología? Roberto Menéndez responde afirmando que: "La fenomenología reivindicaba una vuelta a la experiencia concreta, desalojando

los –*ismos* que enarbolaban cuestiones parciales y no aspiraban a lograr el sistema" (p. 99). La fenomenología muestra esta nueva sensibilidad que empezaba a surgir en la filosofía del siglo XX. Así, el autor resalta la traducción de *Erlebnis* por *vivencia* por parte de Ortega como una de las mayores aportaciones del filósofo español a la fenomenología. "La vivencia es en realidad un momento de la vida; cada momento en que se actualiza la relación de sentido que el sujeto guarda con las cosas y con su circunstancia" (p. 105). Por ello, "la finalidad de su filosofía no es otra que la comprensión de la vida como realidad radical" (p. 105). Así pues, Roberto Menéndez dedica un profundo análisis del fondo y forma de las vivencias bajo el análisis descriptivo de la ejecutividad y la trascendencia, la intimidad y la reflexividad.

El libro cierra con el ensayo de Sandra García Pérez y Javier Echeverría Ezponda en el que se aborda "El problema del conocimiento y la teoría del punto de vista". En este trabajo los autores centran su atención en el problema del conocimiento y siguen una línea de trabajo en la que resaltan cómo la fenomenología dio a Ortega elementos fundamentales que le permitieron acceder al problema. La teoría del punto de vista tiene un sentido fenomenológico, pero lo mismo ocurre con el método de las series de aproximación, mismo al que Ortega ya hacía referencia en las *Meditaciones del Quijote*. Recordemos que en la intuición Ortega vio la superación de la antigüedad y la modernidad desde un punto de vista epistemológico. Pues bien, Echeverría y García se centran en el problema de la verdad. Recapitulando una frase de Ortega, los autores citan estas palabras: "la fe en la verdad es un hecho radical de la vida humana: si la amputamos queda esta convertida en algo ilusorio y absurdo" (p. 129). Por ser la verdad uno de los problemas que Ortega hizo frente en sus escritos tempranos, la teoría del punto de vista viene a ser de suma importancia. En el artículo se resalta el sentido ético del perspectivismo orteguiano y lo importante que resulta que cada individuo sea "fiel a su punto de vista" (p. 133). Como ya señalaba Ferrater Mora, la filosofía de Ortega es "una perpetua busca de claridad", pero se trata de una claridad necesaria para la vida, es la vida que busca su significación. Para finalizar, el último apartado lo dedican Javier Echeverría y Sandra García al tema de las series de aproximación o series dialécticas. Aquí los autores hacen un puente entre la fenomenología y la filosofía de Ortega, y muestran lo importante que es la intencionalidad de la conciencia de la que ha-

bla Husserl, ya que esta es interpretada y asumida por Ortega como "vida humana", esto es, como "coexistencia" del hombre con el mundo (p. 144).

Con estos ensayos celebramos el centenario de las *Meditaciones del Quijote* y exploramos la actualidad de Ortega y de la fenomenología misma que está contenida en su obra.

RESEÑAS

Investigaciones Fenomenológicas, n. 13, 2016, 251-257.
e-ISSN: 1885-1088

BONNEMANN, J. (2016): *DAS LEIBLICHE WIDERFAHRNIS DER WAHRNEHMUNG. EINE PHÄNOMENOLOGIE DES LEIB-SEELE-VERHÄLTNISSES*, MÜNSTER: MENTIS VERLAG, 407 PP.

Agata Bak
UNED (España)
agata.bak@gmail.com

La presente obra es un ensayo en teoría de la percepción; pero el libro de Bonnemann aspira además a recuperar una dimensión de la percepción que el análisis contemporáneo deja de lado con demasiada facilidad. Su investigación se fragua en un diálogo con pensadores tanto del denominado lado "continental" como "analítico". Dada amplitud y el detalle del estudio, únicamente podemos centrarnos en el desarrollo de su tesis, dejando así al lado muchas valiosísimas interpretaciones y debates.

El estudio se rebela contra una cierta tendencia intelectualizadora en la filosofía de la percepción (p. 18) y aboga por una noción más amplia de este fenómeno, para así dar cuenta también del aspecto "sentido" de la experiencia corporal perceptiva: *leibliche Widerfahrnis* (elegimos la palabra "experiencia" para traducir *Widerfahrnis,* aun a riesgo de dejar de lado ciertos aspectos. *Widerfahrnis* en alemán hace falta a un acontecimiento —doloroso e impactante— que sobreviene. Por otra parte, *widerfahren* significa experimentar algo, por ejemplo dolores). La teoría estándar de la percepción suele ignorar el hecho

Fecha de recepción: 22-XII-2016 *Fecha de aceptación: 23-XII-2016*

de que la percepción es también un suceso corporal, y además lo concibe más bien como un hecho perteneciente exclusivamente al ámbito epistemológico (lo sensible es solo un momento del *conocimiento sensible*), donde el papel del cuerpo es más bien ancilar y anecdótico. Ciertamente hubo un giro en la filosofía de la percepción, gracias a autores como Noë, Heidegger o Sartre. Nada similar ha ocurrido sin embargo con la dimensión *pática* (*pathish*) de la experiencia, a pesar de que múltiples autores han hecho referencia a ella en su obra. El presente libro constituye precisamente un esfuerzo por recuperarla e incorporarla como elemento fundamental de la experiencia perceptiva.

En palabras del autor, basta con reflexionar sobre un episodio doloroso o alegre para darse cuenta de que hay muchas maneras en las que las cosas nos afectan; estas experiencias no están bien explicadas en la teoría estándar y epistemológica de la percepción donde predicados como "agradable" o "desagradable" no tienen cabida o están despojados de la referencia al objeto. El objeto que, por su parte, queda reducido siempre al objeto de conocimiento. La crítica de Bonnemann se extiende también a los planteamientos más prácticos y fenomenológicos; de hecho, cree que muchos autores como Schütz o Henry no llegan a plantear adecuadamente el momento pático de la experiencia, y en consecuencia, las cosas que nos atacan, hieren, agradan o asustan. Esto se debe, según el autor, a que falta concebir este tipo de experiencias como una relación original e intencional, esto es, que una cosa puede resultarme directamente agradable o desagradable, sin un andamiaje conceptual en el que sostener lo pático.

El libro pretende, pues, dar cuenta de lo pático en tanto que perceptual e intencional.

Dentro de este programa el autor intenta mantenerse en todo momento en el difícil equilibrio de estudiar lo pático en el marco perceptual. Quiere, así, evitar tanto el extremo que disuelve la percepción y lo pático en una fenomenología del cuerpo y como aquel en el que la percepción se vuelve "transparente" en la epistemología. La percepción se torna una relación originaria, en la que emerge tanto el sujeto como el objeto. Parece ser el único camino para superar el dualismo instaurado en el corazón de la teoría de la percepción.

La primera parte del libro está consagrada al problema de la teoría estándar de la percepción, y los interlocutores del autor varían desde Aristóteles y Kant, hasta Plessner, Jonas y Strauss. El rasgo más prominente en el que se

centra Bonnemann es el dualismo entre percepción, comprendida como parte del conocimiento sensible (y por ende un término epistemológico), y la experiencia (*Widerfahrnis*), concebida tradicionalmente como un sentimiento que no se corresponde con ningún objeto o cualidad objetiva en el mundo (es *weltlos*). A juicio del autor, incluso Jonas, cuya crítica de la noción tradicional de la percepción se estudia en el capítulo segundo, recae en última instancia en esta polaridad, puesto que concibe la afección corporal como algo que en última instancia carece de conexión con el mundo, y de que tenemos que abstraer para producir conocimiento. Strauss, por su parte, concibe las sensaciones, las *Empfindungen,* como uno de los estados que se refieren al mundo, pero igualmente describe la experiencia pática como auto-afección no intencional. Bonnemann cree que, por el contrario, este dualismo ha de ser superado, puesto que la misma percepción da cuenta también de los intereses vitales y de las necesidades del sujeto. El sufrimiento también abre ciertas propiedades del objeto (p. 56), propiedades que desde luego no son alcanzables para un sujeto distanciado en una actitud puramente epistemológica.

El siguiente paso consiste en analizar detalladamente distintas teorías de la percepción (capítulo 3) para mostrar tres maneras de obviar la dimensión pática. La primera de ellas consiste en considerar la percepción como parte del conocimiento sensible, cuestión ya analizada y representada aquí por Searle. Seguidamente, se analizan dos aproximaciones que niegan la primacía teórica de la percepción. Una de ellas concibe la percepción en términos prácticos (así Dewey y Heidegger), mientras que la segunda reduce la percepción misma a una filosofía del cuerpo (Henry).

Pues bien, las tres posturas adolecen del mismo problema y es que no dan cuenta de la compleja relación establecida en la percepción. A la filosofía de Searle le falta la intuición del cuerpo y que el sujeto es algo más que el sujeto del conocimiento. Las teorías de la acción aciertan al escribir otras relaciones posibles con el objeto (por ejemplo, la *Zuhandenheit*); no obstante, una relación circular entre acción y percepción acaba por marginar el cuerpo, y finalmente concibe la experiencia pática en términos demasiado intelectualistas. Según Bonnemann lee a Schütz, "el sabor del chocolate tiene para Schütz una relevancia exclusivamente motivacional, en tanto que he aprendido que el chocolate me sabe bien" (p. 115).

Es un compromiso de índole muy teórica y no explica cómo las propiedades del objeto se puedan dar directamente. En el otro extremo, Henry afirma claramente que la experiencia de tipo pático acontece en la intimidad de la subjetividad y no como efecto de mundo sobre un sujeto encarnado (p. 119). El último capítulo de esta parte examina las nociones contemporáneas de la encarnación (*embodiment*), el enactivismo y corrientes "postcognitivistas", que tampoco consiguen dar cabida del concepto que busca Bonnemann. No obstante, Bonnemann sí que encuentra allí a un aliado para su empresa: es Schaun Gallagher.

La segunda parte del libro se centra en el análisis del fenómeno pático en tanto que percepción y relacionado con el mundo. El eje que articula este estudio son dos conceptos tomados en el sentido que les da Gallagher: *Körperschema* y *Körperbild.* Y aunque Bonnemann subraya que la concepción de Gallagher tiende a concebir la experiencia pática exclusivamente en términos de dolor/placer, solo a nivel reflexivo de la experiencia y únicamente en referencia al cuerpo, y por ende no consigue determinar el carácter intencional de la dimensión pática, la distinción que maneja el autor anglosajón le parece de extrema utilidad. *Körperschema* hace referencia a los procesos inconscientes e irreflexivos en cuyo flujo está involucrado el sujeto. Es el nivel prerreflexivo de la percepción, en el que lo pático está orientado hacia el mundo y tiene por tanto un momento de intencionalidad. Los objetos se donan como placenteros, amenazantes, demasiado fríos, etc. Es solo en un nivel más alto, en el momento de *Körperbild (*"sistema de percepciones, actitudes y creencias pertenecientes al cuerpo propio", dirá Bonnemann en p. 147), donde el dolor u otra experiencia de este tipo se convierte en una sensación localizada y se refiere más bien al sujeto y no al mundo. El autor defiende, pues, que esta experiencia no es en primer lugar un estado interno del cuerpo, sino que concierne también a las cualidades objetivas del mundo perceptivo (p. 173).

En la segunda parte se estudia la dimensión prerreflexiva y dirigida hacia el mundo de la experiencia pática. Se trata de concebirla, no como fenómeno del *Leib,* sino como el fenómeno de la cosa mediado por el cuerpo (p. 323). El autor subraya de manera reiterada que es menester distinguir entre la dimensión práxica y la pática, interrelacionadas pero no reducibles, como se puede leer en sus análisis de la obra de Sartre. Y es que mientras es bastante común conceder que el compromiso (acción) es necesario para el conocimiento, el compo-

nente afectivo no ha tenido la misma suerte. Lo que subraya Bonneman es que el mundo no solo sirve para mis propósitos, no solo me invita a actuar, sino también me hiere y me destruye (p. 169), poniendo así de relieve nuestra vulnerabilidad radical. Esta dimensión no es probablemente tanto la resistencia de las cosas (*Widerstand),* cuanto su capacidad de afectarme (*widerfahren*). Pero de alguna manera chocante (chocante en el sentido literal también), estas experiencias nos anclan en el mundo, descubriendo nuestra materialidad. No es tanto la constitución de sentido, cuanto un acontecimiento (*Ereignis*).

Seguidamente el autor analiza el tipo de intencionalidad presupuesto en esta relación mundo-sujeto, descubriendo que su objeto es un valor, cuya primera expresión podría ser "demasiado" o "demasiado poco", ciertos máximos y mínimos. Su carácter normativo no debe de concebirse *in abstracto,* como un ideal, ni comparado con normas sociales. Su única referencia es el exceso o la carencia que afecta al cuerpo.

Por supuesto, esta clase de objetos o propiedades están en relación constante con lo práctico y teórico y se influyen mutuamente. Su carácter objetual se confirma además por el hecho de que la experiencia en la que se dan también abre un horizonte, "horizontes amenazantes de la percepción", como bellamente se describe en la páginas 225 y siguientes.

Probablemente el filósofo que le resulta más idóneo a Bonnemann es Levinas y su concepción de la alegría, junto a la de "la vida que vive de" (*vivre de*). En ella tienen cabida muchos de los elementos que Bonnemann emplea para describir su idea de la dimensión prerreflexiva de la experiencia pática: el carácter intencional de lo pático, el hecho de que tiene un objeto (*elemento,* en palabras del filósofo francés), su carácter irreductible (y para Levinas primario) y positivo. El capítulo dedicado a este filósofo nos resulta de sumo interés para saber cómo describir de manera adecuada esta experiencia. Levinas habla del "baño" en el "medio" (p. 258 y ss) donde todavía no hay mundo, ni objetos, ni cosas, solo afecciones como el tacto suave de la brisa (pero *antes* de ser tematizada), como el sol sobre la piel. Estas experiencias límite son más bien el punto de arranque de la experiencia pática, puesto que el tránsito hacia lo práctico o teórico ("desde lo que afecta" a "la cosa afectante") es más bien rápido.

La experiencia pática, y esta es la tesis de la última parte del estudio, nos enseña que nuestro cuerpo vivido (*Leib*) está implicado mundanamente y que hecha sus raíces en lo que no es (p. 277). La tercera parte pretende, pues, dar

cuenta de la experiencia del cuerpo en la experiencia pática, que se corresponde con el nivel reflexivo o de *Körperbild.* El último capítulo quiere indagar en lo que eso significa para la teoría del sujeto.

La noción central presentada en esta ocasión es *als-Körper-von-der-Welt-Gehabtwerden,* encontrada en el pensamiento de Plügge. Esta expresión incide en el hecho subrayado por algunos fenomenológos como Böhme, a saber, que el *Körper* es igualmente parte de nuestra experiencia del mundo, como límite del *Leib,* y más, que da cuenta de nuestra experiencia como cosa entre cosas (p. 296).

Estar poseído por el cuerpo también juega con la observación de Marcel de que no somos capaces de poseer totalmente nuestro propio cuerpo. Sería, pues, justo esta estructura la más idónea para expresar la relación entre *Leib* y mundo, en la que el segundo le acaece, le afecta al primero (p. 301).

Esta estructura comprende tres elementos claves: "ser cuerpo vivido" (*Leib*), el momento de la experiencia. "Tener un cuerpo" (*Körper*), esto es, tener algo con el que explorar el mundo, puesto que son de la misma índole, y "ser tomado por el propio cuerpo" (*Mein Körper hat mich*), que apunta al hecho de que las cosas puedan afectarme (¡O atacar!, se dice en la p. 302).

En este sentido Bonnemann va más allá de Jonas, Böhme, Schmitz y otros, en tanto que no solo aboga por una consideración más amplia de lo pático, sino que también lo inserta en el marco intencional, parte de la relación cuerpo-mundo de carácter apertural. Mientras que los autores antes mencionados tienden a contentarse con un cierto carácter *weltlos,* sin mundo, del *Leib* y la afección, centrándose preferiblemente en "marcas" antes que incluirlas en un arco intencional del mundo que las "causa". *Leib* tiende a concebirse como un todo más o menos cerrado que porta ciertas marcas. Y aunque sí que llegan a conceptualizar el dinamismo de *Leib* y *Körper,* parecen no dar este último paso. Sí parece que lo da Plessner en sus análisis de la risa y el llanto; y es que el autor alemán introduce, influido posiblemente por Plügge, una dimensión intermedia, también subdividida entre conciencia de ser *Körper, ergo* afectado por el mundo, y conciencia de ser una cosa corporal. Desde esta óptica analiza el llanto y la risa como manifestación del cuerpo sufriente; y sufriente significa aquí desorganización, súbita posesión por parte del cuerpo, y consecuente pérdida de posición gobernante. Esta dimensión es precisamente la que nos permite concebir lo pático no solo como "marca", sino como relación con el mundo.

Körperbild no es sino la conciencia experiencial de ser un *Körper,* experimentada desde nuestro *Leib.* Tenemos que concebir *Widerfahrnis* como una experiencia fenoménica, en la que aparece tanto mi cuerpo vivido como mi cuerpo material (p. 325), concebir causalidad y motivación como entretejidas. De otra manera nuestra experiencia sería en última instancia *sin mundo.*

Bonnemann evita caer en la tentación de concebir *Körper* como algo meramente biológico y, por tanto, no fenoménico. Tampoco está de acuerdo con Böhme quien explora la posibilidad de que la corporalidad (*Körperlichkeit*) y el yo no ssean sino abstracción de *Leib,* lo único propiamente dado en la afección. Debería resultar patente que Bonnemann optará por considerar *Leib* y *Körper* como co-originarios. El argumento que esgrime a favor de ello se encuentra en el famoso ejemplo husserliano de las dos manos tocándose que son a la vez tanto el descubrimiento del *Leib* como el del *Körper.* Solo desde esta perspectiva es comprensible cómo *von-Körper-Gehabtwerden*, la experiencia pática de mi propia realidad, puede ser anterior a cualquier acción, de la misma manera a como las *Empfindnisse* o sensaciones localizadas son anteriores a lo cinestésico. Es el "ser irritado por el mundo" (p. e. en p. 337) lo que constituye propiamente los campos sensoriales del cuerpo vivido. El momento reflejo, la aprehensión del *Körperbild,* consiste en un cambio de atención, paralelo al cambio de atención desde el objeto, hacia el sujeto con su textura particular. Hasta que no lo hagamos, nuestro *Leib* permanece invisible, no tematizado. Esto significa a su vez que tanto *Körper-haben* como *Leib-sein* son instancias reflexivas posteriores a la primera experiencia de estar con el mundo.

El estudio culmina con la descripción de la noción de *chair,* la cual parece englobar los aspectos destacados en el estudio: cierta dualidad o más bien reversibilidad del cuerpo, y su carácter intrincado en el mundo, de tal manera que a veces las dos nociones llegan a confundirse. El dualismo parece superarse en tanto que ni el sujeto lo es totalmente, ni las cosas son totalmente ajenas. *Körper* y *Leib*, concluye el autor, están entretejidos, ya que la experiencia del Segundo implica ya la dación del primero. (pp. 358ss). La noción del yo que emerge de esta posición no es tanto o solo la de un sujeto sufriente, sino más bien un sujeto anclado en el mundo, y cuyo ser no es "ni conocimiento, ni praxis, sino alegría" (p. 363).

Investigaciones Fenomenológicas, n. 13, 2016, 259-266.
e-ISSN: 1885-1088

MARIANO CRESPO Y URBANO FERRER: *DIE PERSON IM KONTEXT VON MORAL UND SOZIALITÄT. STUDIEN ZUR FRÜHEN PHÄNOMENOLOGISCHEN ETHIK*. AD FONTES STUDIEN ZUR FRÜHEN PHÄNOMENOLOGIE BAND 4, NORDHAUSEN: VERLAG TRAUGOTT BAUTZ GMBH, 2016, 175 PP.

Noé Expósito Ropero
UNED (España)
nexposito@fsof.uned.es

La obra que reseñamos, publicada recientemente en Alemania, pretende ofrecer al lector germanoparlante algunos resultados de los trabajos que los autores de la misma han venido realizando en los últimos años en diferentes publicaciones y proyectos de investigación, según nos indican en la Introducción (p. 11).[*] Uno de los temas centrales que articula y cohesiona los diez artículos que componen esta publicación lo encontramos en el intento de presentar "una lógica en el ámbito de los sentimientos" que supere "el antagonismo entre entendimiento y afectividad que domina la historia de la filosofía", para lo cual "Husserl y el movimiento fenomenológico en general nos ofrecen buenos ejemplos" (p. 9). Tal y como nos recuerdan los autores, ya desde sus tempra-

[*] Las siguientes citas y traducciones son de mi responsabilidad.

Fecha de recepción: 22-XII-2016 *Fecha de aceptación: 23-XII-2016*

nas *Lecciones sobre ética y teoría del valor* (1908-1914), Husserl intenta ofrecer una alternativa a los enfoques tradicionales instaurados tanto por Kant como por Hume, investigando para ello "las leyes lógico-objetivas de la axiología y del actuar" (Ibíd.). Así pues, partiendo de esta problemática, más que una abrupta ruptura entre las obras tempranas de Husserl y sus planteamientos posteriores —desarrollados sobre todo en los años de Friburgo—, los autores intentan ofrecernos "una ampliación y un desarrollo de las posibilidades que estaban ya latentes en los primeros conceptos", ya desde *Investigaciones Lógicas* o *Ideas*, tales como, por ejemplo, "las modalidades del cumplimiento" (*die Modalitäten der Erfüllung*) o "el mundo como horizonte de los objetos" (p. 10). Todos estos conceptos jugarán un papel decisivo en la ética fenomenológica, cuyo mayor reto será, como se ha indicado ya, atender tanto al carácter lógico-racional como al sentimental-afectivo propio del sujeto ético. Prueba de este intento son los dos primeros artículos que inauguran este trabajo, "Intelección y conciencia en Husserl" (pp. 13-26) y "Hábito, carácter y personalidad en Husserl" (pp. 27-38), ambos a cargo de Urbano Ferrer. En ellos se nos muestra de un modo detallado la intrínseca relación entre, por ejemplo, los "niveles en la intelección", las "modalidades de la autoconciencia" o la "conciencia habitual de uno mismo" —temas abordados en el primer artículo— y el paso del "hábito pasivo" al "activo", relación que se torna necesaria dilucidar fenomenológicamente para comprender, en un segundo paso, tanto "la unidad del carácter y la autoregulación ética" como los "rasgos fenomenológicos de la personalidad" —temas del segundo artículo. No podemos detenernos aquí en los minuciosos análisis desarrollados en ambos textos, pero sí hemos de recordar al menos que, como señala Urbano Ferrer, si bien "los hábitos han de entenderse aquí en el sentido de habitualidades (*Habitualitäten*)", no debe olvidarse empero que "el hábito tiene también un sentido activo" (p. 28), el cual nos permite comprender que "el carácter —prosigue Urbano Ferrer— consiste propiamente en el estilo único del yo, en sus decisiones originales que fundamentan su propia biografía" (p. 30). Es por ello que, como veremos enseguida, otro de los temas centrales a dilucidar aquí será, precisamente, la relación entre ética y *renovación* (*Erneuerung*), tanto individual como colectiva-cultural, cuestión detalladamente abordada por Urbano Ferrer en el cuarto artículo de esta obra, titulado "Ética de la renovación" (pp. 55-66). Si resulta no solo posible, sino necesario, hablar de una renovación ética colectiva o cultural esto es porque, según ha mostrado el análisis fenomenológico, "la personalidad se revela en la vida social" (p. 33),

pero también, y sobre todo, porque la cultura se nos muestra como "lazo entre personalidades individuales y sociales" (*Kultur als Band zwischen individuellen und sozialen Personalitäten*) (pp. 36-38). La analogía entre sujetos individuales y colectivos, así como su correspondiente voluntad de novación, no es meramente metafórica, sino, como señala Husserl, "entendida en auténtica analogía con la vida real" ("Das aber in wirklicher Analogie zum wirklichen Leben verstanden", Hua XXVII, 22). Ahora bien, como aclara enseguida Urbano Ferrer, "no se trata de dos tipos de renovaciones paralelas, sino que la renovación colectiva se funda en las personas individuales, derivándose los rasgos éticos de las colectividades a partir de los individuos que las comprenden" (p. 65). La idea clave radicaría aquí en que algunos actos individuales —cognoscitivos, estimativos y volitivos— "son realizados, no como individuos, sino como miembros de la comunidad que ellos representan, en la que coinciden con los otros miembros" (Ibíd.). En este sentido, podría concebirse la "comunidad" como "un proyecto de vida en común", estableciéndose, en analogía con los individuos, un conjunto de voliciones y decisiones que configuran un determinado "ethos" u "orden moral" propio de cada comunidad (Ibíd.). De esta compleja problemática se ocupan Urbano Ferrer y Sergio Sánchez-Migallón en el tercer artículo, titulado "El ideal moral individual y el ideal moral común" (pp. 39-54). En él nos muestran, en primer lugar, "la individualidad del amor", de la "vocación" (*die Berufung*) como núcleo de la "tarea ética original", resultando esta "la tarea absolutamente más importante para un ser que, como el ser humano, debe constituirse a sí mismo", y más cuando esa "demanda ética" no se refiere solo a tales o cuales "actividades" concretas, sino que "comprende la totalidad de la vida" (pp. 43-44). En segundo lugar, y partiendo de lo anterior, abordan el paso "del ideal ético individual a la construcción de las comunidades éticas", profundizando en "la dimensión ética de los actos sociales y el papel de la cultura", enfatizando la "empatía" (*Einfühlung*) como "el punto de partida originario de los actos sociales" (p. 49). En el último epígrafe de este tercer artículo nos ofrecen los autores una magnífica síntesis del "alcance y límites de las unidades comunitarias" (p. 51), matizando la idea anteriormente expuesta según la cual "También la personalidad comunitaria posee sus propias habitualidades sustentadas por las habitualidades de las personas individuales" (p. 52), mostrando con ello en qué sentido debe comprenderse la personalidad comunitaria como "una personalidad de un orden superior" (*eine Personalität höherer Ordnung*), y no por "mera semejanza" (*bloße Ähnlichkeit*), lo cual, efectivamente, nos

muestra tanto el alcance como las limitaciones de la citada analogía. Continuando y profundizando en la problemática de los actos sociales, Urbano Ferrer estudia en el octavo artículo el carácter apriorístico de los mismos en el planteamiento de Adolf Reinach, mostrándonos los elementos y la estructura de los actos sociales según el filósofo alemán (pp. 124-128), y ofreciéndonos una interesante comparación entre este enfoque y el defendido por dos autores de la tradición analítica como son Searle y Austin (pp. 129-132). Toda esta compleja y crucial problemática ética en torno a la relación entre personas individuales y las "comunidades como auténticos sujetos de segundo grado" (p. 10), sería pues el segundo gran tema abordado en la obra que reseñamos, y a ella se dedican, como hemos mostrado, varios de los artículos que la componen.

Retornando ahora al otro tema central mencionado al comienzo, el papel de la razón y los sentimientos en la ética, nos detendremos brevemente en el quinto y sexto artículo, titulados "Fundamentos de una moral del sentimiento fenomenológica trascendental en Husserl" (pp. 69-84) y "Sobre los aspectos personales de la normatividad moral en Husserl" (pp. 85-104), ambos de Mariano Crespo. En el primero de ellos se defiende la idea de que "en la ética husserliana no hay una tensión real entre los llamados elementos «racionales» y los componentes «emocionales», sino que estos se entretejen entre sí" (p. 71). Es más, prosigue Mariano Crespo, "Pienso incluso que el interés principal de Husserl fue mostrar que es posible una «crítica de la razón emocional» o una «fenomenología de la conciencia emocional»" (Ibíd.). Para sostener esta tesis nos muestra el autor "la analogía entre los actos del entendimiento y los actos emotivos o del sentimiento" (*zwischen Verstandesakten und Gemütsakten*), remitiéndonos a la idea de J. Iribarne según la cual la razón no puede dividirse en "dos mitades", la teórica, por un lado, y la práctica (volitiva y emocional), por otro, sino que se trata, más bien, de "distintas caras" de la razón (pp. 74-75). Además de la citada analogía, Mariano Crespo llama la atención sobre el "entrelazamiento de ambos tipos de actos", el cual "no es nada casual, sino una necesidad que yace en la esencia de las funciones emotivas, dado que estas constituyen los valores" (pp. 77-78), tesis que Husserl mantiene expresamente (Hua XXVIII, 252). No podemos detenernos aquí ni en el análisis que el autor desarrolla de "la particularidad de los actos emotivos" (pp. 78-80) ni de la "intencionalidad fruitiva" (*"fruitive" Intentionalität*), pero sí hemos de señalar al menos la siguiente idea, a modo de brevísimo resumen: "No se trata de la in-

tencionalidad «neutral» de los actos dóxicos, sino de una peculiar intencionalidad en la que el sujeto es «envuelto» con su correlato de un modo particular. En la conciencia emocional o afectiva el sujeto se refiere a su objeto de un modo «fruitivo»" (p. 81). A partir de aquí podemos comprender cómo conjuga Husserl ambos elementos —la razón y las emociones o afectos— aparentemente contrapuestos entre sí, y por qué la ética no es una cuestión exclusiva ni de la razón ni de los sentimientos, sino que ambos aspectos pueden y deben conciliarse (pp. 82-83). En el siguiente artículo nos muestra Mariano Crespo la interpretación husserliana del imperativo categórico kantiano, y cómo es reformulado a partir de su lectura de Brentano, "aplicando —escribe Mariano Crespo— el imperativo categórico a la esfera práctica de la acción y la evaluación, reformulándolo al modo brantaniano. Aquí no hay ya primacía alguna del «yo debo» sobre el «yo puedo» práctico (como sucede en Kant). Más bien, Husserl formula una nueva ley *a priori* basada en las potencialidades concretas del ser humano: no se le puede exigir nada que no pueda hacer" (p. 90). Decisivos para esta cuestión resultan tanto los artículos de *Kaizo* sobre *renovación* como los textos recientemente publicados en Hua XLII sobre la ética de los años de Friburgo (*Reflexionen zur Ethik aus den Freiburger Jahren*), a los que Mariano Crespo dedica este estudio, mostrando, entre otros interesantísimos aspectos, la intrínseca relación entre vocación, profesión y vida auténtica, cuyo auténtico cumplimiento solo se lograría en la "decisión ética" de ser un "auténtico ser humano" (pp. 100-101), según lo expresa Husserl en esta magnífica cita: "*Cada uno tiene, aparte de su profesión particular*, *aún la profesión universal* (*allgemeinen Beruf*) *de ser humano* —justamente si es un verdadero ser humano, cuya verdad es querer ser un ser humano verdadero" (Hua XLII, 398). En un último epígrafe expone Mariano Crespo cuatro grupos de dificultades inherentes al planteamiento husserliano (pp. 102-104), de las cuales solo mencionaremos aquí la siguiente: "¿Podría amar absolutamente cosas malas y, por tanto, estar obligado a perseguirlas?", concluyendo el artículo con la siguiente reflexión: "¿Cómo podemos saber si un amor/querer (*love*) es apropiado o no? Parece que necesitamos un criterio adicional para amar por el cual decidir el valor moral o no-valor de un fin" (p. 104).

En el séptimo artículo, titulado "El paralelismo entre lógica y ética en Edmund Husserl y Max Scheler" (pp. 105-118), Mariano Crespo desarrolla la siguiente tesis: "Cuando se habla de una «relación» entre lógica y ética" no debe

presuponerse que "la «convertibilidad» (*Konvertierbarkeit*) representa la única forma posible de una relación tal", sino que ambas gozarían de "autonomía", de ahí que esta relación deba entenderse más bien como "un paralelismo entre ambas materias filosóficas", y así fue como lo entendieron tanto Husserl como Scheler en sus concepciones éticas (p. 106). En el noveno artículo, "Sobre la conciencia del sentimiento en Moritz Geiger" (pp. 137-156), Mariano Crespo se ocupa de la siguiente cuestión: "¿Es todo sentimiento observado un sentimiento modificado?" (p. 138). Para abordarla se basa en los estudios de Geiger, quien "—contra la creencia de Husserl— también defiende una interpretación de la relación entre intencionalidad teórica e intencionalidad afectiva en términos de semejanza, y no de igualdad" (p. 147). Es más, Mariano Crespo defendería incluso que "la interpretación de Geiger es más radical, dado que afirma expresamente que —a pesar de la semejanza entre la intencionalidad de los actos afectivos y la de los actos teóricos— no parece «afortunado» mantener, por ejemplo, que el disfrute de algo sea intencional" (Ibíd.). No podemos detenernos aquí en la compleja línea argumentativa que nos lleva a la siguiente idea central, resumida así por Mariano Crespo: "Geiger distingue entre tres tipos de atención: atención simple, atención cualitativa y atención analítica u observación. Su tesis es que los sentimientos, mientras son experienciados, pueden ser simplemente atendidos, pero no observados en atención analítica. La atención cualitativa depende del tipo de sentimiento implicado. En cualquier caso, el objetivo último de su análisis es, en mi opinión, mostrar la posibilidad de, al menos, tres distintos significados de la expresión «conciencia de sentimientos»" (p. 151). Lo decisivo sería entonces que, de acuerdo con esta distinción, "es posible realizar una «mirada» teórica sobre los sentimientos mientras son completamente experienciados (*fully experienced*), y que no los «desconectaría» (*turn off*)" (p. 156). Prueba de lo anterior serían el odio, la impaciencia o el miedo, según ejemplos del propio Geiger, "que desaparecen mientras son observados, pero esto no sucede en la simple atención, donde estas experiencias de sentimientos son observadas de tal manera que no son objetivadas (*objectified*)" (pp. 155-156). Al tiempo que Mariano Crespo va analizando la profundidad y validez de los análisis de Geiger, nos muestra también la interpretación crítica que Husserl mantuvo de los mismos, y no del todo acertada según nuestro autor, para quien ambos fenomenólogos estarían mucho más cerca de lo que el propio Husserl reconocía (cfr. la nota a pie 11, pp. 145-146). En el últi-

mo artículo, titulado "Líneas fundamentales de la ética de Maximilian Beck" (pp. 157-168), Urbano Ferrer se ocupa del importante papel que juega "la caracterización de la persona moral" en la obra de Maximilian Beck, centrándose aquí en dos puntos: en primer lugar, en el análisis de la conciencia y la libertad en tanto que "rasgos más significativos de la persona moral", tomados ambos conceptos tanto en sí mismos como en su recíproca relación; y, en segundo lugar, en el marco histórico-político que Beck tematiza en su obra para analizar la "ambigüedad" del mundo moderno, según la cual, "por un lado, condujo a la proclamación de los derechos humanos y la consecución de madurez histórica; por otro lado, esto va acompañado de una disminución de la dignidad humana" y "finalmente de la consolidación de la antítesis entre individualismo y colectivismo", fenómenos a los que Beck —explica Urbano Ferrer— dedicó gran parte de su obra, intentando explicar la "«paradoja moral»" (p. 158). Urbano Ferrer parte en este artículo de la concepción beckeana de la conciencia, a partir de la cual cabría entender la realidad humana: el ser humano es "conciencia", pero está unido, al mismo tiempo, a un "yo corpóreo" con un "punto de vista mundano", resultando que, "Al contrario de la conciencia, el yo es para Beck ciego, sin ventanas" (p. 159). Aquí encontramos la distinción radical entre "yo" (*Ich*) y "conciencia" (*Bewusstsein*), hasta el punto que para Beck "Todos los actos espirituales del yo son absolutamente no-libres, en tanto que determinados únicamente por la esencia del yo mismo" (citado por Urbano Ferrer, p. 159). Es más: "En realidad, al yo no le pertenece ninguna esencia universal —es puro y aislado individuo", frente al "espíritu" (*Geist*) que es "conciencia *in actu*" (Ibíd.). Beck atribuye también distintos roles al yo y al espíritu, siendo lo característico de este último "la apertura a la objetividad de las cosas", frente al "yo", cuya "voluntad suprime el carácter objetivo de las cosas" (p. 160). Lo crucial en el planteamiento de Beck sería, tal y como explica Urbano Ferrer, que "Conciencia y libertad se enlazan en la persona moral", siendo este "entrelazamiento" el que otorga plena concreción a sus actos, de ahí que para Beck "solo existe realmente lo «con-creto» de las ideas" (p.161). No podemos entrar aquí en la exposición que Urbano Ferrer ofrece de la aplicación de estas ideas al ámbito político (pp. 162-168), pero baste señalar que, como dijimos anteriormente, a partir de ellas intenta Beck enfrentarse a la "paradoja moral" del mundo moderno. Con este texto finaliza la obra que reseñamos, cuyo objetivo principal es, según he intentado mostrar, ofrecer algunas líneas fundamentales de la

ética fenomenológica, no solo de Husserl, sino también de los autores mencionados —Scheler, Reinach, Geiger o Beck—, de modo que estamos ante una publicación de primer orden, de lectura obligada para todos los interesados en esta problemática.