

F I L O S O F Í A

# ¿HACIA LAS COSAS MISMAS?

Discusiones en torno a la problemática  
claridad del fenómeno

FELIPE JOHNSON  
PATRICIO MENA  
SAMUEL HERRERA  
(EDITORES)



EDICIONES UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA





*¿Hacia las cosas mismas?*  
Discusiones en torno a la problemática  
claridad del fenómeno

Felipe Johnson, Patricio Mena, Samuel Herrera  
(Editores)



EDICIONES UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA

*¿Hacia las cosas mismas?*  
Discusiones en torno a la problemática claridad del fenómeno

Felipe Johnson, Patricio Mena, Samuel Herrera  
(Editores)

Ediciones Universidad de La Frontera

Registro de Propiedad Intelectual  
Inscripción N° 293.842  
ISBN: 978-956-236-354-9  
Julio 2018  
Santiago - Chile.



Universidad de La Frontera  
Av. Francisco Salazar 01145, Casilla 54-D, Temuco

Rector: Dr Eduardo Hebel Weiss  
Vicerrector Académico: Dra. Gloria Rodríguez Moretti  
Director de Bibliotecas y Recursos de Información: Dr. Carlos del Valle Rojas  
Coordinador Ediciones: Sr. Luis Abarzúa Guzmán

Patrocinio: Departamento de Ciencias Sociales  
Universidad de La Frontera  
Auspicio: Dirección de Bibliotecas y Recursos de Información  
Universidad de La Frontera

Diseño, Diagramación e Impresión: Andros Impresores  
[www.androsimpresores.cl](http://www.androsimpresores.cl)

## Comité Científico Internacional

Claude Romano  
Université de Paris-Sorbonne,  
Francia  
Australian Catholic University,  
Australia

Alfred Denker  
Archivo Heidegger,  
Universidad de Sevilla,  
España

Philippe Grosos  
Université de Poitiers,  
Francia

Graciela Ralón  
Universidad Nacional de San  
Martín, Argentina

Natalie Depraz  
Université de Rouen,  
Francia

Fernando Bahr  
Universidad Nacional del Litoral,  
Argentina

Agustín Serrano de Haro  
Consejo Superior de  
Investigaciones Científicas (CSIC),  
España

Marcelo Boeri  
Pontificia Universidad Católica  
de Chile, Chile

Luisa Paz Rodríguez Suárez  
Universidad de Zaragoza,  
España

Javier Aoiz  
Universidad Católica de Temuco,  
Chile

Comité Ejecutivo  
Felipe Johnson  
Patricio Mena  
Samuel Herrera

\* Todos los trabajos incluidos en este volumen han sido sometidos a procedimientos de evaluación ciegos y revisados por pares especialistas.



*A Rubén Leal...  
quien abrió un camino para la Filosofía  
en la Universidad de La Frontera*



# Índice

Prólogo: <i>¿Hacia las cosas mismas?</i> Discusiones en torno a la problemática claridad del fenómeno <i>Felipe Johnson</i> .....	11
“Claridad” y “Distinción” como criterios de evidencia en la filosofía natural de la modernidad temprana <i>Samuel Herrera Balboa</i> .....	23
La anarquía del noema Jacques Derrida y la generalidad del <i>phainesthai</i> <i>Iván Trujillo</i> .....	49
¿Cómo entiende el joven Heidegger el Principio de todos los principios? <i>Francisco Abalo Cea</i> .....	85
¿Por qué no permanecer algo más <i>junto</i> a las cosas del mundo? Las exigencias del <i>fenómeno</i> en el Heidegger de <i>Ser y tiempo</i> <i>Felipe Johnson</i> .....	119
Un fenómeno elusivo: el dormir y los sueños <i>Luis Román Rabanaque</i> .....	159
El fenómeno del ambiente <i>Bruce Bégout</i> .....	193

<i>Pathos y Phainomenon. El acontecimiento como fenómeno insigne y la aventura de su recepción</i> <i>Patricio Mena Malet</i> .....	217
Epílogo: ¿Bajo qué <i>condiciones</i> es posible hablar de la patencia de las cosas mismas? <i>Felipe Johnson, Patricio Mena Malet</i> .....	257
Referencias bibliográficas.....	273
Autores.....	283

## Prólogo

### *¿Hacia las cosas mismas?* Discusiones en torno a la problemática claridad del fenómeno

*Felipe Johnson*

“Las *cosas mismas*”. Una expresión que enuncia algo con sentido y sencillo. Tan pronto ella es pronunciada, parece no implicar mayor esfuerzo que solo oírla. No contiene una predicación que se le haga a un sujeto en la que debamos detenernos luego en constatar su *verdad* o *falsedad*. Ella solo señala a aquello que llamamos “cosas”, para advertir que no se trata de algo *otro*, sino de *ellas*: simplemente de *las cosas mismas*. He ahí su sencillez. Sin embargo, solo ahí. Es cierto que se trata de una expresión construida según las reglas gramaticales del lenguaje cotidiano. Es lo que nos hace creer que ella es perfectamente comprensible atendiendo a aquello para lo que dichas reglas se articularon: la *realidad* en la que cotidianamente nos encontramos, esa que compartimos, que describimos y que pertenece al *dominio público*. Y, sin embargo, cuando el oír se aguza para tomar en serio qué es lo que una tal expresión quiere decir, su claridad se invierte en oscuridad. Instalados en el mundo del *sentido común*, ahí donde se asume que toda palabra, toda proposición, ha de hallar seguro su referente, reconocemos que “las cosas mismas” alberga una ambigüedad extrema. “¿Qué debemos entender por ellas?”, nos vemos forzados a preguntar y girando la mirada hacia lo así llamado “las cosas mismas”, reconocemos que no sabemos dónde fijarla.

¿Es posible hallar a las *cosas mismas* en el ámbito del *dominio público*? Ciertamente, en él se habla de “cosas”. Se habla de *cosas* materiales o espirituales para designar

algún *objeto particular*. Se dice también “esto es *cosa* tuya o mía” o se habla de las *cosas* “públicas” o “privadas”, para referir a asuntos de alguna ocupación. Se habla de las “cosas de las ciencias”, donde se mienta un *tema* específico a tratar e investigar. La basta extensión del vocablo le obliga a quedar a la suerte y arbitrio de quien lo utilice para hallar alguna significación. Pero si hablar de “cosas” en el *dominio público* ya se vuelve equívoco, hablar de las “cosas *mismas*” se torna un evidente desconcierto. Es su *polisemia* la que nos muestra que no hay *algo* único que podamos identificar como “las cosas *mismas*”. Es su dependencia a cada contexto en el que se use, lo que lleva al *sentido común* a resistirse a aceptar tal expresión. Y así, este último parece decir: si las “cosas” son tantas y de tan diferente índole, ¿no depende también de cada uso esa *mismidad* que ahora las califica? ¿No es dicha *mismidad* más bien una pluralidad contextual? Parece ser que en realidad no hay *mismidad*, que todo es devenir y contexto, que ella solo es tal en un consenso, y que dependiendo de él, esta puede fijarse, pero también cambiar. El *sentido común*, constatando la expresión con esa realidad con la que está familiarizado, no puede sino desestimar lo que esta eventualmente pueda mentar, resolviéndose a darla por *falsa*.

Sin embargo, es esta expresión la que se obstina en señalar una *mismidad* y, haciéndolo, insiste en *confrontar* lo que en el *dominio público* se ha afianzado como seguro: que *no* la hay. He ahí la *paradoja* de la expresión “las cosas mismas”. Siendo construida según las reglas del lenguaje del que se sirve este para *designar* la realidad en la que se siente *en casa*, es ella la que, tantas veces como se pronuncia, pone en cuestión sus propias certezas, desafía al *sentido común*: a eso que los griegos llamaron *dóxa*. En efecto, las “cosas mismas” *encara* a la *dóxa*, se vuelve en su *contra*, y por eso es que esta no pueda sino oírla como un *contra-sentido*, una *absurdidad*. Aquello que evoca “las cosas

mismas” es precisamente lo que para el *sentido común* resulta completamente *lejano, extraño, ajeno*. Tomada en sentido estricto, la expresión resulta cotidiana e inmediatamente *in-comprensible, in-aprehensible*, solo sugiere *negaciones*, pues lo que *positivamente* anuncia jamás podrá ser encontrado ahí, en la *dóxa*. Y es que aquel ámbito desde donde ella ha surgido definitivamente no es este.

“Las *cosas mismas*” es el nombre para una *irrealidad*<sup>1</sup>, mas esto no quiere decir que hable de algo *inexistente*. Entenderla así ya implica atender a la expresión amparados en el *sentido común*. Acá no se trata de la denominación de un *algo* específico. La *mismidad* que califica a las cosas en la expresión caracteriza más bien la manera cómo se ha de hablar de ellas, esto es, mostrándolas *desde y por ellas mismas*, según lo que les está permitiendo *ser* lo que *son*, esto es: según su más plena y propia *presencia*. Por ello es que más allá de referir a *un objeto, a un asunto, a un hecho* mundano, la expresión realza un *modo de decir*. “Las cosas mismas” es, pues, un llamado a cultivar un hablar que no diga otra cosa sino lo que se muestra en cuanto se muestra *por sí mismo*. Ella reclama pensar las cosas *en su más puro aparecer*, lo que quiere decir, entonces, que en esta expresión es el *aparecer* en su propia *patencia* lo que se vuelve el asunto principal del pensar, es decir: la *mismidad en cuanto mismidad*. Y es precisamente dicho *aparecer en su patencia* lo que el *dominio público* jamás hallará en su mundo familiar. Pues este se ocupa de las “cosas” variadas y múltiples que pueda encontrar en él, pero jamás de las “cosas *mismas*”. Por ello es que ese aparecer es *irreal*: no pertenece a su “realidad”, se encuentra *más allá* de ella. Pero estando *más allá*, no se trata de una suerte de esfera retirada, mística, que en nada tendría que ver con ella: el

---

<sup>1</sup> Cf. Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Den Haag: Nijhoff, 1952), 7.

*aparecer en su patencia*, esa *pura presencia* de la que hay que hablar, la *mismidad en cuanto mismidad* es, por sobre todo, aquel *horizonte de claridad* en el cual la realidad concreta aparece *ahí*, frente al *dominio público*, a su disposición cotidiana.

La expresión “*las cosas mismas*” es, por tanto, una invitación a pensar en la *patencia* del *mostrarse*, del *venir a presencia como tal*. Se trata de lo que los griegos llamaron *phainómenon*, para referir precisamente a las “manifestaciones sensibles” (*ta phainómena*)<sup>2</sup>, y cuya problematización se haría explícita en la pregunta acerca del *ente mismo en cuanto él mismo: tó ón autò kath' autò*<sup>3</sup>. Un vocablo propio del mundo griego construido para el propio filosofar<sup>4</sup> y que luego, en la historia de Occidente, se acuñaría como “*fenómeno*”. Mas, no *este* o *aquel* fenómeno, no esta o aquella cosa que *aparece*, sino, ante todo, el *aparecer* del aparecer, eso que es lo *claro* de las cosas y que les permite resplandecer en su presencia y las vuelve visibles, la *claridad de la presencia* de lo que se muestra: esto es lo que acá se muestra. Por ello, una invitación a pensar el aparecer en su *claridad*, en su propia *luz*, considerado por él mismo, es precisamente lo que “*las cosas mismas*” exhorta a pensar. Y es en este sentido que dicha invitación podrá adquirir la forma de una auténtica *consigna*, aquella que Husserl hiciera célebre: “queremos retornar a ‘*las cosas mismas*’”<sup>5</sup>. Una *máxima* que guía la dirección de un muy particular

---

<sup>2</sup> Cf. Geoffrey Kirk, John Earle Raven y Malcolm Schofield, editores, *Los Filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos* (Madrid: Gredos, 2013), 340.

<sup>3</sup> Cf. Martin Heidegger, “Über das Prinzip ‘Zu den Sachen selbst’”, en *Heidegger Studien* 11 (1995), 5 y Aristóteles, *Metaphysica* (London: Oxonii, 1957), 1029b 11-1930b 13.

<sup>4</sup> Cf. Jocelyn Benoist, *Logique du phénomène* (Paris: Hermann, 2016), 11.

<sup>5</sup> Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band, I. Teil* (Hamburg: Felix Meiner, 1992), 10.

estilo de pensar, cuyo viaje es paulatino, en etapas, cuidadoso, lento y dificultoso, yendo a contracorriente del *sentido común*, poniéndole en suspenso para indagarlo e increparlo; un pensar realizado en un contramovimiento que le lleve a desligarse de la comodidad de la *dóxa*, y así, por fin, lograr permanecer en eso que la propia consigna adoptada prescribe. Es así como se instauro un saber programático de la claridad del aparecer, de la claridad del fenómeno: la *fenomenología* como ciencia del *origen*.

Pero también es cierto que tal consigna, no decidiendo nada acerca de lo que esas cosas son o han de ser, sino solo señalando cómo han de ser presentadas para lograr pensarlas, entraña una asombrosa vaguedad. ¿Qué ha de entenderse por ellas? ¿Cómo concebir aquella *claridad* que habría que indagar? ¿Qué disposición requiere el pensar para ser realizado, una vez que se ve exigido de retraerse del *sentido común*? Acostumbrados a su comodidad, nada puede resultar más desorientador e inquietante que pretender situarse fuera de él. Nada garantiza que, creyéndonos fuera, podamos, ingenuos, seguir instalados en aquello de lo cual queríamos desligarnos. La pregunta fundamental de la fenomenología, entonces, no puede ser otra sino: ¿cómo dirigirnos “a las cosas mismas”, cómo garantizar una feliz llegada a ellas, de modo que muestren lo que requieren mostrar: *a sí mismas*? Así es como el *método* y el *campo temático* de tal pensar acusan su más íntima dependencia, su más radical *unidad*.

Tal es el desconcertante problema para este pensar: que fuera de la *dóxa* no hay obviedades, sino solo *aporías*. Se trata de un ámbito de plena *consternación*, *inquietud* y *desorientación*. Un *tópos* particular para el cual las palabras que nombran a la realidad familiar se vuelven impotentes; uno para el que las reglas lingüísticas del *dominio público* revelan no ser apropiadas. Es aquí donde la célebre expresión de Heidegger adquiere su pleno derecho: para este ámbito por indagar –podríamos decir con él– “no solo

faltan principalmente las palabras, sino por sobre todo la “gramática”<sup>6</sup>. Y es por ello que la construcción de las propias expresiones, de los conceptos de los cuales servirse, no puede ser un asunto baladí para la fenomenología. Se vuelve necesario también detenerse en la naturaleza de su propia *conceptualidad*, pues, como decíamos, fuera del ámbito familiar de la *dóxa*, habiendo hecho abandono de lo acostumbrado, todo es *perplejidad* para el pensar.

Por tanto, no solamente podemos decir que no es casual, sino quizás debamos afirmar con seguridad que es completamente forzoso que la fenomenología nunca haya sido ni sea *una*. Y tal vez sea también inevitable que, no siendo *una*, bajo su nombre figure una basta diversidad de filósofos que, decididos a retornar “a las cosas mismas”, se encuentren en permanentes tensiones, discusiones y confrontaciones entre sí. Y es que no habiéndose dicho nada acerca de qué es lo que hay que pensar, cómo acceder a ello, cómo expresarlo, aquel ámbito *extra dóxa* que se anhela custodiar es difuso, se esconde, se retrae, a pesar de ser la propia *patencia*. El fenómeno de la fenomenología puede ser la *claridad* de las cosas, es cierto, pero en tanto que tal, es también evasivo y se resiste a ser visto. El esfuerzo de estos pensadores, no cabe duda, fue y sigue siendo el de superar ese *encandilamiento* que, tras haber salido de la caverna de la *dóxa* para situarse ante la *luz* de la patencia, han debido afrontar. Tarea heroica y fatigosa, llena de ensayos, a veces certeros, otras, errados. Empresa de diálogos fecundos, amigables, hostiles, concesivos y discrepantes. Y es que, deslumbrados por la *claridad del fenómeno*, tales pensadores debieron y deben aun aprender a cultivar un *ver* distinto, *sui generis* y *radical*: un *ver* de las *cosas mismas*.

---

<sup>6</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer, 2001), 39.

\*\*\*

He ahí el nombre del presente libro: *¿Hacia las cosas mismas? Discusiones en torno a la problemática claridad del fenómeno*. Un nombre cuyo contexto son las problemáticas de la propia fenomenología y que viene a sugerir que en ella nada está solucionado. Con él se reconoce que lo que aquí está en juego es un pensar que avanza, retrocede, se reformula y en tal movimiento, se afana en hallar un acceso seguro a su auténtico asunto. Un nombre, a fin de cuentas, que reitera una vez más que es la *claridad* del fenómeno el problema fenomenológico fundamental.

Es por ello que, comenzando a recorrer el camino propuesto en este libro, sea necesario iniciar con una discusión detenida respecto de conceptos claves para la filosofía como son los de “claridad” y “distinción”. Un par conceptual, en efecto, que brindó los cimientos para el desarrollo de la investigación filosófica hasta la actualidad. ¿Qué quieren decir y en qué contexto particular de la historia de Occidente fueron concebidos? Sin duda, la pregunta por la *claridad* del fenómeno no puede desligarse de este paso.

Las discusiones nos llevan, así, a uno de los pilares innegables del pensar occidental y, a la vez, a uno de los grandes interlocutores de la fenomenología: René Descartes. Para entender cómo actuaron en su pensar las nociones de *claridad* y *distinción*, lo más oportuno es comprender el contexto epocal en el que se afianzaron. Será el *primer capítulo*: “‘Claridad’ y ‘Distinción’ como criterios de evidencia en la Filosofía Natural de la Modernidad temprana” (SAMUEL HERRERA), el que se propondrá esta tarea. Su empeño es dilucidar tales conceptos desde su confrontación con Pierre Gassendi. Autor que supo sistematizar con agudeza sus objeciones a la filosofía cartesiana, y esgrimió buenas razones como para poner en tela de juicio aquella exigencia de *evidencia*

sobre la que el mismo Descartes pretendió construir y afianzar su pensar.

Desde lo anterior, el diálogo con la propia fenomenología queda abierto. Es entonces cuando ya se puede comenzar a discutir cómo pensar el fenómeno en ella misma, cómo entender esa *claridad* que le concierne. El *segundo capítulo*: “La anarquía del noema. Jacques Derrida y la generalidad del *phainesthai*” (IVÁN TRUJILLO) se propone lo anterior, esto es, establecer una reflexión atinente a la “posibilidad espectral de toda posibilidad”, como ahí se afirma; explicitar las problemáticas que se encierran en esa *irrealidad* que compete al pensar fenomenológico, y que este aborda mediante un diálogo receptivo, pero a la vez crítico, como fue el que Jacques Derrida mantuvo a lo largo de su obra con Edmund Husserl.

Y, sin embargo, tan decisivo como resulta comprender su ámbito temático, es que la fenomenología precise la dirección y sentido mismo de su pensar. Una tarea eminentemente *metódica*, que lleva a una discusión sobre aquel *Principio de todos los principios* prescrito por el propio Husserl a modo de guía de la investigación fenomenológica. Es el *tercer capítulo*: “¿Cómo entiende el joven Heidegger el *Principio de todos los principios*?” (FRANCISCO ÁBALO), el que advierte que dicho *Principio* no es evidente sin más, recurriendo a la confrontación del joven Martin Heidegger con el que fuera su maestro. Desde ella se precisará el auténtico sentido de la fenomenología desarrollada por el mismo Heidegger y se advertirá cómo el pensar fenomenológico se corrige y reformula en su intento de explorar vías probables para llegar a *las cosas mismas*.

Mas, dicha reformulación heideggeriana puede seguir siendo explorada. Esta vez se trata de preguntar dónde se ampara su propia fenomenología, esa que en su etapa madura ha hecho del existir humano el ámbito para plantear la pregunta por el *ser*. Quizás sea en este contexto donde cabría detenerse en un aspecto inicial de

su desarrollo: ¿Ha sido atendido suficientemente aquel suelo fenoménico donde esta se acredita como para desarrollar una ontología adecuada del existir? Así, el *cuarto capítulo*: “¿Por qué no permanecer algo más *junto* a las cosas del mundo? Las exigencias del *fenómeno* en el Heidegger de *Ser y tiempo*” (FELIPE JOHNSON) señala esta senda, explorando si acaso las mismas objeciones que Heidegger hiciera a Husserl y Descartes podrían mostrar que el propio piso óntico desde el cual parten sus análisis existenciales dejan aun tareas pendientes que comprometen a su propia ontología.

Mas, siendo la intención del presente libro rastrear rutas de acceso a *las cosas mismas*: ¿no cabría preguntarse, ante todo, si el propósito mismo de acceder a ellas es uno que ya está colmado de *aporías*? ¿No es posible, acaso, que determinados fenómenos nos hagan advertir que la *claridad* de las cosas mismas pueda resultar de suyo inaprehensible? Si este fuera el caso, entonces, el hecho de hacer dependiente el éxito de la fenomenología de un acceso adecuado a su asunto se torna una ingenuidad. Y es que tal vez sean los propios fenómenos los que en sí mismos puedan acusarse como *esquívos*. ¿Hay acaso fenómenos inaccesibles directamente, esos que requieran de alguna mediación para interrogarlos? Precisamente los sueños resultan ser un caso paradigmático de este tipo de fenómenos y la tarea ha de ser dilucidar cómo abordarlos. El *quinto capítulo*: “Un fenómeno elusivo: el dormir y los sueños” (LUIS ROMÁN RABANAQUE), intentando pensar la problemática de los sueños desde Husserl, mostrará que determinados fenómenos son en su *mismidad* eminentemente *evasivos*.

Pero no solo Husserl, sino también Heidegger puede brindar la oportunidad de reparar en la naturaleza *elusiva* del fenómeno. El *sexto capítulo*: “El fenómeno del ambiente” (BRUCE BÉGOUT) explora las consecuencias del pensar heideggeriano acerca de los *temples de ánimo* (*Stimmungen*) para proponer una reformulación crítica del mismo. Una,

en efecto, que deja en evidencia un rasgo desconcertante en el mismo *fenómeno* del existir: el carácter “mersivo” de la “presencia afectiva” del acontecer humano. Un *fenómeno* que le envuelve y compenetra, sin que este parezca poder tomar distancia crítica como para aprehenderlo. Un carácter del propio existir, por cierto, que nuevamente deja abierta la interrogante: ¿es el mismo *fenómeno* del existir suficientemente prístino? ¿No se acusan acaso en él caracteres propios que confirman la inminente *evasión* que pertenece a la problemática de *las cosas mismas*?

Un capítulo, en definitiva, que invita a seguir rastreando los pasos que la fenomenología ha tomado, en momentos en que la claridad del fenómeno se acusa tanto o más problemática que cuando una investigación sobre la misma se iniciaba con Husserl. Y es que con la singular *elusión* de las *cosas mismas* deberá germinar una fenomenología que reconozca la *otredad* del fenómeno, *lo suyo de la patencia*, y es preciso indagar hacia dónde conduce una investigación como esta. ¿Depende el aparecer del fenómeno, su auténtica claridad, de aquel para quien ella se presenta? Este es el último tema del presente libro. El *séptimo capítulo*: “*Pathos y Phainomenon*. El acontecimiento como fenómeno insigne y la aventura de su recepción” (PATRICIO MENA) se aboca a explorar la *afectividad* y la *manifestación* como constitutivos de la naturaleza del existir, aquel que se halla en relación con lo que no puede dominar, es decir, con aquello que *desde sí* le configura e impone en su *otredad fenoménica*: el *acontecimiento*. Un capítulo que, cerrando este libro, se propone pensar en una *receptividad* propia del existir que ya no es más límite de lo recibido, sino que queda al amparo del *exceso* que le pertenece a su naturaleza.

Todas estas y tantas más son las problemáticas que encierran *las cosas mismas*. Y cada uno de estos capítulos intenta enfrentarlas, problematizando y ofreciendo vías para orientar su interrogación. Y, sin embargo, todos ellos

deberán, a su vez, volver aun más desconcertante este dominio que se pretende explorar, tan ajeno, por lo demás, a lo familiar. Así es como este libro culminará con una reflexión, a modo del *Epílogo*: “¿Bajo qué condiciones es posible hablar de la patencia de las cosas mismas?”, que recoja y se nutra de lo que cada una de estas discusiones ha propuesto, de modo que la pregunta: “¿a las cosas mismas?” pueda seguir robusteciéndose y fortaleciéndose del controvertido hablar en torno a la *problemática claridad del fenómeno*. Pues solo es en la pregunta y en su asunto donde la *fenomenología* misma devela su vigor, y solo es mediante el diálogo indagativo y crítico, mediante la confrontación que escucha y sugiere, que ella puede hallarse a salvo del riesgo inminente de petrificarse y finalmente de extinguirse en la apacible tranquilidad de la *dóxa*.



# “Claridad” y “Distinción” como criterios de evidencia en la filosofía natural de la modernidad temprana\*

*Samuel Herrera Balboa*

## CONTEXTO FILOSÓFICO

Este trabajo quiere aportar a la comprensión historiográfica de la noción de criterio de evidencia en la Modernidad temprana, principalmente porque ha sido tradicional asimilarla al mundo cartesiano. El criterio de evidencia basado en la “claridad” y la “distinción” fue enarbolado en *Meditaciones metafísicas*<sup>1</sup> de René Descartes y reforzado en el resto de la obra cartesiana. Pero si revisamos la raíz de estos conceptos habría que reconocer que no fue la única vía de comprensión de estas nociones y en este sentido la disputa filosófica que se dio en relación con los conceptos de “claridad” y “distinción”, especialmente durante el siglo XVII, fue crucial. Así, intentaremos reflatar aquella disputa para mostrar que tales criterios fueron parte de un momento muy problemático en la Modernidad temprana.

---

\* Este capítulo es parte del Fondecyt de Iniciación N° 11140387: “Filosofía natural de Pierre Gassendi: fundamento, límites y horizontes para comprender las objeciones gassendistas a la filosofía cartesiana”. El presente trabajo es la versión definitiva de la conferencia leída en el Congreso Internacional de Filosofía de la Ciencia y la Tecnología, celebrado en la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa, Perú, entre el 28 y 30 de noviembre de 2016.

<sup>1</sup> René Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (Oviedo: KRK, 2005).

Ellos implican un contexto lleno de fuerza crítica para la historia de la filosofía y del pensamiento.

La búsqueda para encontrar nuevos criterios de evidencia fue una tarea generalizada frente al desgaste de los modelos escolásticos para avanzar en el conocimiento científico del mundo. Un ejemplo de esto se ofreció en *La Gran Restauración* –obra que fue capital para el movimiento crítico de la nueva ciencia– donde el reclamo baconiano exigía la referencia a la observación y a la experiencia. Recordemos que para Bacon resulta problemático el modo en que el ser humano retoma el dominio sobre lo natural. La única vía posible que este tiene para volver al sitio de excelencia original, perdido con la expulsión del ser humano del paraíso, es la eliminación de los ídolos y encontrar una legítima interpretación de la naturaleza donde “la ciencia y el saber del hombre vienen a ser lo mismo”<sup>2</sup>. De todas formas, el propio Bacon fue prudente en mostrar que el conocimiento mismo no podía quedar constreñido a lo presentado en el *Novum organum*; y en la suma de la segunda parte, aforismo 116, plantea:

“[...] que no piensen los hombres que queremos fundar (a la manera de los antiguos griegos o de algunos modernos, como Telesio, Patrizi, Severinus) una secta filosófica. No es nuestro propósito y tampoco creemos que importe mucho para la fortuna de la humanidad qué opiniones abstractas tiene cada cual acerca de la naturaleza y los principios de las cosas [...] Nos hemos propuesto por el contrario comprobar si realmente podemos poner unos fundamentos más firmes del poder y la grandeza del hombre y ampliar sus límites. Y aunque en este o aquel punto y en algunos problemas particulares hemos alcanzado, en opinión

---

<sup>2</sup> Francis Bacon, *La Gran Restauración* (Madrid: Tecnos, 2011), 57.

nuestra, resultados mucho más verdaderos, más ciertos y más fructíferos que los actualmente en uso, no proponemos, sin embargo, ninguna teoría universal o completa. No creemos que haya llegado el tiempo para una cosa así [...] nos damos por satisfechos si en las partes intermedias nos comportamos con sobriedad y provecho y entretanto sembramos para la posteridad gérmenes de una verdad más pura, dando comienzo a una empresa de tal envergadura”<sup>3</sup>.

En el pasaje anterior, Bacon nos muestra que la incompletud de los contenidos es sana para la ciencia misma y ello se aleja de cualquier espíritu sectario, incluso, dogmático. En el fondo, sea cual sea la posición del filósofo, todos ellos en tanto que filósofos de la naturaleza pugnarón por el deseo de conocer –baconianamente hablando– “la legítima interpretación de la naturaleza”<sup>4</sup>. Solo bajo este deseo necesitaron de un *método*. Empero, esta tarea se hace imposible sin tener un criterio que permita establecer cuándo debemos detener la búsqueda, o cómo es que hemos dado con algo que se manifiesta como “cierto” y que nos permita desde ahí sustentar y elaborar el resto del conocimiento. En este sentido, antes de que la Modernidad formalizara los principios de verificabilidad, racionalidad e inducción por medio de la experiencia, en el dominio y práctica de las ciencias, se tuvo que concebir “algún modo” que permitiera reconocer qué significa darle veracidad a algo y poder definir a qué concepto de experiencia estamos recurriendo.

Debemos tomar en cuenta que todo este contexto problemático deviene justamente del rechazo que llevó a cabo la incipiente ciencia del siglo XVII a los criterios

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, 156-158.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 158.

escolásticos<sup>5</sup>. Se ha entendido que los pensadores de la ciencia moderna acusaron al escolasticismo tardío de una falta inminente de referencia a la experiencia y objetaron la obligación expresa de aceptar la palabra bíblica o las tesis del viejo *corpus* aristotélico.

En este punto, los sistemas filosóficos que deseaban fundamentar los nuevos modos de concebir y pensar la ciencia coincidieron en un rechazo al aristotelismo. Aquí nos parece crucial detenernos en la apuesta interpretativa que hizo Alexander Koyré en el marco de la historia de las ideas y, más específicamente, en la historia de la ciencia, pues su tesis ha explicitado la oposición al aristotelismo heredado en el siglo XVII. Para Koyré<sup>6</sup>, la filosofía moderna en su indisoluble relación con la nueva ciencia unió lo que en tiempos helenos parecía imposible: platonismo con epicureísmo. Dos corrientes que “a contrapelo” se unen para contrarrestar los indeseados efectos de la escolástica en la ciencia. Pero ¿cuál es el significado de esta tesis? Para el historiador de la ciencia, la platonización del mundo se observa en el giro matematizante que dieron, por ejemplo, Galileo y Descartes. Principalmente Galileo, quien distinguió las cualidades primarias de las cualidades secundarias, podando la constitución sensible del objeto para que este reste formalizado. El mundo desprovisto de materia es un mundo siempre oscuro y misterioso en contraste con un mundo fijo en formas matematizadas de lo natural. En *El Ensayador*, Galileo mostrará uno de sus planteamientos más famosos:

---

<sup>5</sup> La tradición crítica puede verse revelada desde el mismo Francis Bacon en *La Gran Restauración* o desde el Pierre Gassendi de *Exercitationes Paradoxicae Adversus Aristoteles* (1624) / *Dissertations en forme de paradoxes contre les Aristotéliens*, Bernard Rochot, traductor (Paris: Vrin, 1959).

<sup>6</sup> Alexander Koyré, *Estudios de historia del pensamiento científico* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2013), 307-308.

“La filosofía está escrita en ese grandísimo libro que tenemos abierto ante los ojos, quiero decir, el universo, pero no se puede entender si antes no se aprende a conocer su lengua, a conocer los caracteres en que está escrito. Está escrito en lengua matemática, y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin los cuales es imposible entender ni una palabra; sin ellos es como girar vanamente en un laberinto oscuro”<sup>7</sup>.

Parece que Koyré encuentra en este pasaje galileano una de las claves de la Modernidad temprana: las matemáticas no son meras herramientas para calcular el mundo. El mundo es calculable porque él mismo es matematizado. En este mismo orden se ubicaría a Descartes, cuyo recurso a la inteligibilidad propia de las matemáticas lo acerca a esta posibilidad interpretativa, evidentemente, no siendo un neoplatónico doctrinal. En la obra misma de Descartes, el pasaje de la cera<sup>8</sup> aparece como fundamental. Allí, la cera queda desprovista de toda cualidad secundaria para obtener lo más propio de ella: la *extensión*. Luego, el modo de estudiar dicha extensión viene dado coherentemente por las matemáticas, como se podría advertir en las *Reglas para la dirección del espíritu*<sup>9</sup>.

El otro frente que complementó la ecuación de Koyré fue el materialismo del siglo XVII. La aparición de los manuscritos del *De rerum natura*<sup>10</sup> de Lucrecio, en el siglo XV, influyó directamente en la Europa intelectual. Todos aquellos que suscribían las tesis del poema latino

---

<sup>7</sup> Galileo, *El ensayador* (Buenos Aires: Aguilar, 1981), 63.

<sup>8</sup> René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 151.

<sup>9</sup> Cf. René Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, en *Œuvres de Descartes* II (Paris: Joseph Gibert, 1940), 65-81.

<sup>10</sup> Hay traducción en español. Cf. Lucrecio, *La naturaleza de las cosas* (Madrid: Alianza, 2010).

afirmaban que el corpuscularismo reinaba en el cosmos y, a partir de allí, era primordial comprender en el sujeto la estructura de la sensibilidad y los sentidos que reciben dicha experiencia. Con la doctrina epicureo-lucreciana el *dictum* “todo lo existente es natural” era un principio con el cual explicar por sí mismo el mundo y todo lo real.

Afirmar que la emergencia de la ciencia nueva fue un proceso de largo aliento que terminó por combinar dos filosofías que en sus orígenes resultaban contrarias, es un juicio que nos parece correcto. Aunque, en esta ocasión quisiéramos ir más allá de la tesis acotada y más bien ahondar en la contradicción señalada por Koyré. En este contexto, intentaremos mostrar que antes y después de la caída del aristotelismo escolástico en el dominio de la ciencia, tanto el neoepicureísmo como el cartesianismo siguieron en su propia lucha particular. Nosotros haremos el intento de rastrear las ondas expansivas para que nos guíen hasta la fuente de la disputa. Thomas Lennon ha planteado que el origen debe ser retrotraído de manera significativa a los embates que dos gigantes –René Descartes y Pierre Gassendi– dieron en el siglo XVII<sup>11</sup>.

En este sentido, consideramos que lo diagnosticado correctamente por Koyré para una época es solo una parte de la lucha. Para mostrar lo que falta debemos preguntarnos cómo se llevó a cabo la polémica. Fijemos, entonces, nuestra atención en la búsqueda que emprendieron René Descartes y Pierre Gassendi en pos de determinados criterios de evidencia.

---

<sup>11</sup> Thomas Lennon, *The Battle of the Gods and Giants. The Legacies of Descartes and Gassendi (1655-1715)* (New Jersey: Princeton University Press, 1993). El libro es el despliegue de la tesis mencionada.

## EL PROBLEMA DE LA “CLARIDAD” Y LA “DISTINCIÓN” ENTRE LAS FILOSOFÍAS DE DESCARTES Y GASSENDI

Las nociones de “claridad” y “distinción” son conceptos que se desplegaron hasta transformarse en un tópico en la filosofía moderna temprana<sup>12</sup>. La temática relativa a lo “claro” y “distinto” tuvo una variedad de significados que mentaban diversos modos de entenderlos. En el caso que nos interesa, la discusión entre Descartes y Gassendi ya evidenciaba las digresiones de dos modos de asumir tanto la “claridad” como la “distinción”: Descartes, haciendo énfasis en la relación de estos conceptos con el espíritu y su acceso a la verdad; Gassendi, forjando su filosofía en estructuras sutilmente materiales, dando cabida a un “escepticismo mitigado” o “escepticismo moderado”<sup>13</sup>. Pero estas posiciones no se sustentaron en el silencio recíproco. Más bien, la cuestión relativa a estas nociones nos resulta problemática, pues, si aceptamos que en principio lo que es claro y distinto para unos –por ejemplo, para Descartes– no es tan claro, ni tan distinto para otros –por ejemplo, para Gassendi–, entonces, las consecuencias epistémicas de dicha divergencia son significativas. Clarifiquemos esta divergencia entre ambos filósofos para comprender cómo un ser humano conoce una “cosa” o, mejor aún, cómo se conoce científicamente, y, a su vez, para entender los

---

<sup>12</sup> En un breve recorrido se puede mencionar que la “claridad” en la Modernidad viene puesta en juego por el mismo Bacon. Después de Descartes y Gassendi, Locke en el libro II, capítulo XXIX, “De las ideas”, en *Ensayo sobre el entendimiento humano* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2005), 381-388, recogía el guante cartesiano para determinar la conformación y sentido de las ideas claras y oscuras, distintas y confusas. Las mismas respuestas de Leibniz a los postulados de Locke son parte de esta discusión.

<sup>13</sup> Richard Popkin, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 112-127.

criterios que permiten discernir los fenómenos a partir de lo “claro” y de lo “distinto”. Entonces, intentaremos dilucidar esta “metáfora lumínica” que, al menos para nosotros, en principio, no arroja tanta luz.

Una cuestión problemática es que la definición de lo “claro” y “distinto” no solo mentaba el aseguramiento coherente del fenómeno al interior de un sistema. En este sentido, la definición no era un problema *ad hoc*. Más bien, en el contexto filosófico de la Modernidad temprana, definir estos conceptos era una necesidad epistémica, pues, el criterio del conocimiento –especialmente el conocimiento científico– estaba en juego. La solidez del conocimiento obtenido dependería de la fuerza de estos criterios y, así, la relación entre el fenómeno a explicar y su explicación se hacía expresa. El filósofo de la naturaleza quería: o buscar la verdad, o la certeza, o el conocimiento probable relativo al cosmos. En cualquiera de estas posiciones, la objetividad del conocimiento estaba en juego y, por tanto, el modo de asegurarlo dependía de qué criterios eran posibles de ser sustentados.

En lo que sigue ensayaremos tres aproximaciones al problema: por una parte, fijar –en la medida de lo posible– la posición cartesiana. Luego, definir la posición crítica de Gassendi respecto de Descartes. Y, finalmente, dar cuenta de la propuesta positiva de Gassendi.

De Buzon y Kambouchner, en su estudio acerca del léxico cartesiano, consideran que en Descartes:

“la claridad y la distinción son las marcas de la verdad. En los *Principios*, una percepción es clara y da pie a un juicio indubitable, mientras que ella está ‘presente y manifiesta a un espíritu atento’. Ella es distinta en tanto que es ‘tan precisa y diferente de todas las otras que no comprende absolutamente nada en sí sino lo que es claro’; también, una percepción puede

ser clara sin ser distinta, mas no puede ser distinta sin ser clara”<sup>14</sup>.

Y agregan que:

“[...] el vocabulario de la claridad y de la distinción, en las *Regulae*, aparece ligado al concepto de intuición intelectual (*intuitus mentis*), ‘representación del espíritu puro y atento’, ‘nacido de la sola luz de la razón’ y ‘tan fácil y distinto que no nos resta ninguna duda sobre aquello que se comprende’. La referencia a la visión es constante y constituyente”<sup>15</sup>.

Los pasajes anteriores nos muestran el esfuerzo significativo presente en los textos cartesianos de aproximar al ser humano a un estado de atención en la inspección de su propio espíritu que permita que la luminosidad de la razón nos deje ver la verdad. Por tanto, la pregunta: “¿dónde encontramos la verdad clara y distinta por excelencia?”, se responde recurriendo al *cogito*.

Notemos que una parte de las definiciones formales respecto de lo “claro” y “distinto” aparecen en la obra posterior a las *Meditaciones metafísicas*. Sin embargo, en las *Meditaciones* estos conceptos se tratan como si fueran autoevidencias del espíritu, por tanto, no ofrece proposiciones que las definan, porque de lo que se trata es de que podamos encontrar la autoevidencia directa de la verdad en la experiencia meditativa de la filosofía reflexiva, y es esto lo que valdría como máxima definición. Vale decir, que para Descartes nadie que siga las *Meditaciones* podría negarse a aceptar dichas evidencias propias del espíritu. Entonces, estamos en condiciones de afirmar que en

---

<sup>14</sup> Denis Kambouchner y Frédéric de Buzon, *Le vocabulaire de Descartes* (Paris: Ellipses, 2011), 19.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 19.

dicho texto tanto “claridad” como “distinción” son usados desde y para una autoevidencia y que su uso está lejos de definiciones conceptuales de criterios a los cuales ellos obedezcan. Es la razón la que se basta a sí misma como su propio criterio de justificación. En este contexto, Descartes, al comienzo de la *Meditación tercera*, advierte:

“Sé con certeza que soy una cosa que piensa; pero ¿no sé también lo que se requiere para estar cierto de algo? En ese mi primer conocimiento, no hay nada más que una percepción clara y distinta de lo que conozco, la cual no bastaría para asegurarme de su verdad si fuese posible que una cosa concebida tan clara y distintamente resultase falsa”<sup>16</sup>.

Podemos mencionar que la “claridad” y “distinción” se explicitan desde el análisis de la constitución epistémica del *cogito* y por ello Descartes concluye la siguiente regla: “Y por ello me parece poder establecer desde ahora, como regla general, que son verdaderas todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente”<sup>17</sup>.

Estos pasajes son significativos para las inquietudes de Pierre Gassendi, pues, en parte, en ellos fijará su crítica. Gassendi desconfía de que la propia naturaleza del *cogito* sea la que me ofrece los criterios para no dudar y, por tanto, me ofrece la evidencia para saber cuándo estoy frente a una cosa de la que tengo una idea cierta.

Antes de revisar la crítica de Gassendi, debemos recordar que la obra cartesiana *Reglas para la dirección del espíritu* fue un texto tardío a los ojos de sus contemporáneos y, por tanto, la ausencia de dicha referencia textual es determinante para las primeras interpretaciones que

---

<sup>16</sup> René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 160.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 160.

se hicieron sobre Descartes. Además, *Principios de la filosofía* aparece en el año 1644 y esto es significativo, porque Gassendi, como autor de las *Quintas objeciones* a las *Meditaciones metafísicas* (1641) y de la *Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa* (1644), no podía tener a la vista aquellas clarificaciones cartesianas.

## EL RECLAMO DE GASSENDI A LA POSICIÓN CARTESIANA

La crítica de Gassendi relativa a la claridad y distinción cartesianas se da, a lo menos, en dos momentos y pueden sintetizarse de la siguiente manera:

Primero, en las *Quintas objeciones* a las *Meditaciones metafísicas* formuladas por Gassendi en contra de la *Tercera meditación*, se plantea:

“Inferís en primer lugar, por haber sabido que el conocimiento claro y distinto de la proposición *soy una cosa que piensa*, es la causa de la certeza que tenéis de ella, que podéis establecer como regla general *que las cosas que concebimos con entera claridad y distinción son todas verdaderas*. Pero, aunque hasta ahora no haya podido encontrarse, en medio de la oscuridad de los asuntos humanos, regla más segura de nuestra certeza [...] Sin embargo [...] ¿no hay motivo para sospechar que una regla semejante pueda ser falsa?”<sup>18</sup>.

Y los motivos que justamente Gassendi tendrá para sospechar de Descartes provienen de que la única fuente de certeza posible es la sensación de la que tengo claridad

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, 562-563.

y distinción. Lo que “a cada uno le parece como tal”<sup>19</sup> es aquello de lo cual tenemos seguridad. En otras palabras, podemos dar como ejemplo que, siendo niño me parecía el ají desagradable y, ahora después de unos años, este condimento parece agradable. Vale decir, lo que me parecía claro en un momento, no lo es tanto en otro. Pero evidentemente este cambio de parecer, en última instancia, es un ejemplo corporal y sensible, por tanto, se podría plantear que esta argumentación está fuera de juego, dado que Descartes mismo ha mostrado su interés de que quien quiera comprender sus ideas deba “desprenderse con facilidad del comercio de los sentidos”<sup>20</sup>.

Esto nos lleva a profundizar en el reproche de fondo al sujeto cartesiano. Este segundo modo de la crítica muestra que el *cogito* es una artificialidad que ha restado todo lo humano, que para ganar una verdad *autoevidente* ha borrado todo lo que para Gassendi es necesario. Revisemos el pasaje de la *Disquisitio*, contra la *Meditación I, artículo II*, donde esto aparece explicado del siguiente modo: “es falso suponer que podemos deshacernos de todo prejuicio y luego encontrarse en posesión de principios enteramente ciertos e indudables”<sup>21</sup> y, continuando la argumentación, Gassendi sostiene:

“Usted supone que se puede tener un espíritu libre de todo prejuicio: pero esto me parece imposible. De partida, porque la memoria, siendo como el tesoro de los juicios que hemos formulado anteriormente y

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, 563.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 110.

<sup>21</sup> Pierre Gassendi, *Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa*(1644)/*Recherches métaphysiques, ou doutes et instances contre la métaphysique de R. Descartes et ses réponses*, Bernard Rochot, traductor (Paris: Vrin, 1962), 36-37.

que en ella hemos depositado, no puede ser, a nuestra voluntad, borrada...”<sup>22</sup>.

La objeción de Gassendi que apunta a la naturaleza de la memoria en tanto que aparato psicológico, podría verse contrarrestada postulando que esta solo toca al sujeto de carne y hueso que piensa, pero no al sujeto pensante cartesiano que ya ha dejado la carne como condición y al que solo le resta su ejercicio espiritual. Sin embargo, el problema radica en las consecuencias de quien podría borrar todos sus prejuicios. Si ello es así, ¿qué resta de la identidad propia de aquel que borró sus prejuicios? ¿Qué queda de lo humano?

De todas formas, esta crítica muestra el punto de partida de Gassendi y ello nos ayuda a comprender la raíz de su posición, la que se entronca con la de los pensadores humanistas, pues, de algún modo, Gassendi tiene un pie en la Modernidad y otro en el humanismo<sup>23</sup>. Desde este último movimiento intelectual Gassendi entiende que la memoria, que la historia, que el modo temporal en que las filosofías y ciencias han sido construidas, son determinantes para su constitución. En cierto sentido, el *ars historica*<sup>24</sup> se hace sentir en este argumento. En última instancia, la situación humana es una condición histórica y cada filosofía depende de las sucesivas elaboraciones y despliegues de las teorías anteriores, tanto para la crítica

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, 36-37.

<sup>23</sup> Lynn Sumida Joy, *Gassendi the Atomist. Advocate of History in an Age of Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002). Esta obra justamente apunta a resaltar a Gassendi en su carácter de humanista y su relación con la historia de la filosofía, de las ideas y el valor filosófico que ello implica en su contexto histórico.

<sup>24</sup> Leonel Toledo, “Pierre Gassendi: entre el escéptico y el humanista”, en *Filosofía natural y filosofía moral en la modernidad*, Laura Benitez, Zuraya Monroy y José Robles, editores (Ciudad de México: UNAM, 2003), 123-130.

como para el planteamiento de una teoría especulativa. Esto no es una mera decisión metodológica con la cual hacer filosofía natural, sino que es una condición humana desde, con y para la cual debemos estar atentos, pues ello supone ser conscientes filosóficamente de los prejuicios que nos constituyen en cuanto el ser que somos, de las demarcaciones de la teoría y de las limitaciones propias del ser humano. Volviendo a lo ya enunciado en las *Quintas objeciones* a las *Meditaciones metafísicas*, Gassendi señala que lo importante sería:

“enseñarnos un buen método para dirigir nuestros pensamientos, y que nos sirva al mismo tiempo para saber cuándo nos engañamos y cuándo no, en los casos en que creemos concebir clara y distintamente alguna cosa”<sup>25</sup>.

Este método será el que Gassendi intentará mostrar mediante una lógica y una epistemología planteada desde principios escépticos y empiristas. En ellas se asume que la condición humana y los límites de la percepción deben ser parte de la estructura misma del conocimiento posible.

## LA POSICIÓN DE GASSENDI

Con cierta justicia se podría plantear que Gassendi se quedó en el aspecto crítico o en la intención destructiva relativa a la filosofía de Descartes. Este juicio es correcto para el caso de las críticas desarrolladas en la década de 1640. La respuesta de Gassendi tardaría más de diez años en publicarse, es decir, la apuesta filosófica más propia –aquella donde se relacionan la constitución del sujeto,

---

<sup>25</sup> René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 566.

la naturaleza de las ideas y los fenómenos de las cosas—apareció en el canon lógico del *Syntagma philosophicum*, publicado póstumamente en 1658, en el interior de su *Opera Omnia*. Allí, este canon lógico o *Institutio Logica*<sup>26</sup>, quedó establecido en cuatro secciones: *De la simple imaginación de las cosas*, *La proposición*, *El silogismo* y, finalmente, *El método*.

Para nuestros fines, el apartado *De la simple imaginación* es crucial. Allí, la posición de Gassendi emerge en forma de una serie de reglas que intentan explicar la naturaleza del conocimiento, de las ideas y de su función en el ser humano. Una revisión analítica de este texto nos muestra el desglose de las reglas y de las relaciones entre ellas.

La *regla I* expresaría que: “La simple imaginación de una cosa es tal que es la idea que tenemos de ella”<sup>27</sup>, vale decir, que el contenido de una noción, de una idea, es aquella nota sensible directa que aprehendemos de ella. Y que luego, la fuente de la totalidad de las ideas no es otra que la dimensión sensible planteada en la *regla II*: “Todas las ideas que tenemos en el entendimiento tienen su origen en los sentidos”<sup>28</sup>. Este viejo adagio filosófico se complementa con la cuestión misma de la constitución de la idea, pues, la tesis expresada en la *regla III* es la definición empirista de que: “Toda idea viene a través de los sentidos o es formada por aquellas [ideas] que han

---

<sup>26</sup> Se puede encontrar una única traducción al inglés de esta parte del *Syntagma*. Cf. Howard Jones, *Pierre Gassendi's Institutio Logica 1658* (Assen: Van Gorcum, 1981).

<sup>27</sup> Pierre Gassendi, *Syntagma philosophicum*, en *Opera Omnia I y II* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann (Günther Holzboog), 1964), I, 92 b: *Canon I*: “Simplex rei Imaginatio talis est, qualis est Idea, quae de re habetur”.

<sup>28</sup> *Ibid.*, I, 92 b: *Canon II*: “Omnis, quae in Mente habetur, Idea ortum ducit a Sensibus”.

pasado por los sentidos”<sup>29</sup>. En este punto es significativo que la *regla IV* muestre la acción de abstracción que realiza el entendimiento a partir de las ideas que devienen singularmente por los sentidos: “Toda idea que pasa por los sentidos es singular y es el entendimiento el que de muchas ideas singulares similares entre sí, hace una general”<sup>30</sup>. Evidentemente, si es que de las ideas singulares se sacan las generales, hay ideas que son las más generales que se componen a su vez de ideas menos generales: la idea de “ser animal”, la idea de “ser mineral”, la idea de “ser vegetal”, son conducentes a la idea de “ser natural”. Este modo del entendimiento es el que opera en la *regla V*: “De manera similar, las ideas más generales son formadas por ideas menos generales”<sup>31</sup>.

Pero los elementos anteriores no resuelven el problema de cómo podríamos distinguir que ciertas ideas sean mejores que otras. En este sentido, desde la *regla VI* se muestra un modo normativo para sostener una idea. En esta, Gassendi sostiene que: “Es bueno tener en la mente una determinada serie de ideas (o de cosas cuyas ideas representan) partiendo por las singulares hasta llegar a las más generales”<sup>32</sup>. Esta idea de “serie” puede ser interpretada como los subconjuntos de ideas que se incluyen en un caso general: por ejemplo, en el caso de “ser mineral” deberíamos tener una serie de casos de “mineral x”, los que a su vez se sustenten en los casos

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, I, 92 b: *Canon III*: “Omnis Idea aut per Sensum transit, aut ex iis, quae transeunt per Sensum, formatur”.

<sup>30</sup> *Ibid.*, I, 93 a: *Canon IV*: “Omnis Idea, quae per Sensum transit, Singularis est; Mens autem est, quae ex singularibus consimilibus generalem facit”.

<sup>31</sup> *Ibid.*, I, 93 b: *Canon V*: “Quae Ideae generaliores sunt, ex minus generalibus consimiliter fiunt”.

<sup>32</sup> *Ibid.*, I, 94 a: *Canon VI*: “Prodest Mente tenere seriem quandam Idearum (rerumve, quarum ideae sunt) a singularibus, seu specialissimis, ad generalissimam usque”.

particulares de “piedras x”, que compongan el dominio de aquel mineral “x”. Esto redundante en que: “Una idea singular es más perfecta cuanto mayor sea el número de partes y atributos de una cosa que representa”<sup>33</sup> (*regla VII*), aludiendo directamente a una dimensión analítica que es fundamental en la comprensión de la representación de una idea. Pero, en el otro extremo, la *regla VIII*—“Una idea general es más perfecta, cuanto es más completa y representa más exactamente aquello en que convienen las ideas singulares”<sup>34</sup>— tiende justamente a una suerte de síntesis que corresponde a la realidad, y entre más se adecúe a la realidad misma del mundo, entonces, más perfecta es su condición de idea general.

Ahora bien, si toda idea se conecta al aparato sensible, debe, a su vez, provenir de algo. Entonces, para Gassendi: “Una idea se adquiere o por nuestra propia experiencia o por las enseñanzas que nos han dado”<sup>35</sup>, pero la naturaleza de ambas experiencias —la enseñanza o la experiencia vivida— no son similares en perfección y es allí donde Gassendi apuesta por la experiencia en primera persona. Ella resulta decisiva porque: “La idea que hemos adquirido por los propios sentidos es más perfecta que aquella formada sobre la descripción que se nos ha hecho”<sup>36</sup>. Pero esto no nos revela un empirismo ingenuo, pues el filósofo necesita comprender que los sentidos no son infalibles, ni mucho menos. Por esta razón, Gassendi advierte en la *regla XI* que: “Debemos tener cuidado de

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, I, 95 a: *Canon VII*: “Idea singularis tanto est perfectior, quanto plureis parteis pluraque adiuncta rei repraesentat”.

<sup>34</sup> *Ibid.*, I, 95 a: *Canon VIII*: “Idea generalis tanto est perfectior, quanto est completior, ac repraesentat purius id, in quo singularia conveniunt”.

<sup>35</sup> *Ibid.*, I, 96 a: *Canon IX*: “Idea aut propria experientia, aut alterius doctrina acquiritur”.

<sup>36</sup> *Ibid.*, I, 96 a: *Canon X*: “Quae Idea propriis acquiritur Sensibus, perfectior est ea quae ex facta ab alio descriptione formatur”.

que la experiencia de nuestros propios sentidos no nos engañe”<sup>37</sup>, y para ello vuelve a la normatividad en las *reglas XII, XIII y XIV*, en las cuales se detallan los cuidados que debemos tener respecto del temperamento, afección del ánimo, costumbres o prejuicios<sup>38</sup>. También habría que cuidarse de forma directa respecto de “la autoridad del narrador” (*regla XIII*)<sup>39</sup> y de “las palabras ambiguas y cualquier tipo de lenguaje figurativo” (*regla XIV*)<sup>40</sup>. La cercanía temática con Bacon y su teoría de los ídolos resuena en estos pasajes de forma bien directa. Sin embargo, la síntesis de Gassendi que se ha dado en el modo de un *canon helénico* continúa con las definiciones respecto de qué es una idea en tanto que su estructura lógica. La *regla XV* apunta a la definición ya no en tanto que contenido sensible, sino que en tanto definición misma de la cosa, pues: “La idea de una cosa es lo que se considera como su definición”<sup>41</sup>. Este carácter lógico de la idea continúa con la estructura divisible de ella, pues: “La idea de la cosa determina la división de esa cosa en especies, partes y atributos”<sup>42</sup>. Lo interesante de esa definición es que no solo comprende a la cosa, sino que a las relaciones que tiene con las otras cosas, tal como se expresa acá: “En la

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, I, 96 a: *Canon XI*: “Circumspiciendum tamen est ne propriorum Sensuum experientia quidquam imponat”.

<sup>38</sup> *Ibid.*, I, 96 b: *Canon XII*: “Itemque, ne Temperies, animi affectus, consuetudo, praeiudicata Opinio”.

<sup>39</sup> *Ibid.*, I, 96 b: *Canon XIII*: “Cavendum quoque ne quid imponant rem describentis autoritas”.

<sup>40</sup> *Ibid.*, I, 97 a: *Canon XIV*: “Ne quid item Nomen ambiguum, aut figurata Loquutio”.

<sup>41</sup> *Ibid.*, I, 97 a: *Canon XV*: “Qualis Idea rei est, talis traditur rei Definitio”.

<sup>42</sup> *Ibid.*, I, 97 b: *Canon XVI*: “Qualis Idea rei est, talis instituitur illius in species, parteis, adiunctaque divisio”.

idea de una cosa está comprendida/ incluida la relación que ella tiene con las otras cosas”<sup>43</sup>.

Un primer elemento a resaltar es que la lógica operaría en base al dato epistémico obtenido de lo real. Al aprehender la idea de la cosa tal como se nos aparece, aquella “aprehensión” es el material con el cual el entendimiento logra operar y discernir. Desde aquí obtenemos una suerte de producto sobre el cual la lógica debe operar dividiendo en especies, partes y adjuntos. A partir del análisis lógico podemos comprender de mejor forma aquello que hemos conocido.

Esto es significativo, porque se da en un contexto en que nos permite afirmar –empíricamente– que no se capta solo el fenómeno aislado, sino que también se integra a él su relación con el resto del mundo fenoménico. Finalmente, en la *regla XVIII* Gassendi ofrece la máxima con la cual se distingue la finalidad misma de la filosofía que practica un ser humano para vivir la vida: “[Mientras] más completas las ideas de una persona, y mayor número de cosas de las cuales ella tiene idea, más excelso es en conocimiento/sabiduría”<sup>44</sup>.

Es interesante que toda la estructura lógica se ofrezca en pos de un conocimiento que no es meramente lógico, pues su finalidad última es ética. El filósofo, el hombre que aspira al saber, es más sabio en cuanto tiene más ideas en extensión y comprensión, por tanto, quien tenga mayor número de ideas perfectas, consecuentemente, puede alcanzar niveles de sabiduría mayor. El sabio se conduce en el actuar con la virtud de la honestidad e intenta alcanzar la *ataraxia*. En Gassendi todo saber que haya sido guiado lógicamente es un paso gradual de uno a otro, vale

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, I, 98 a: *Canon XVII*: “Quais Idea rei est, talis intelligitur ipsius ad alia relatio”.

<sup>44</sup> *Ibid.*, I, 99 b: *Canon XVIII*: “Tanto Quisque Scientia praepollet, quanto et rerum plurium, e perfectiores Ideas habet”.

decir, de uno de menor calidad a otro de mejor calidad y, por tanto, se trata de un conocimiento que se manifiesta en grados de perfección, donde nuestras dudas del mundo se van silenciando. Por medio de aquel silencio nos podemos concentrar en otras preocupaciones que, por cierto, también debemos acallar y, en la medida en que las silenciemos de manera más virtuosa, entonces, éticamente, estamos en condiciones de poder gozar de una vida buena. Esto significa, en última instancia, lograr uno de los fines más valiosos a realizar en la vida en el marco de la ética gassendista<sup>45</sup>.

Según Gassendi la filosofía es también una *praxis* para concebir mejores ideas científico-filosóficas, las que tienen el sentido de alcanzar la sabiduría tanto en el conocimiento científico como en la vida misma. Por ello hay una actitud de unidad de las diversas dimensiones del ser humano: conocimiento y sabiduría.

Lo lógico, lo metodológico y lo epistemológico en Gassendi no son una mera forma estilística de exponer un modelo filosófico sino que nos muestran una actitud que revela su interés por el conocimiento de las teorías sobre la realidad y los alcances respecto de ella.

¿De dónde viene esta actitud filosófica o en qué se fundamenta ella? Gassendi supuso que: “Lo haríamos mejor si guardáramos una vía media entre los escépticos [...] y los dogmáticos”<sup>46</sup>. Sería justamente este interés en la verosimilitud y el reconocimiento de la importancia del origen sensorial de las ideas lo que salva el intento de objetividad a través de una vía que medie entre la certeza clara y distinta cartesiana y el escepticismo absoluto. En este sentido, Gassendi piensa que las teorías planteadas

---

<sup>45</sup> Sarasohn ha dado cuenta de la ética de Gassendi con acuciosa detención. Cf. Lisa Sarasohn, *Gassendi's Ethics: Freedom in a Mechanistic Universe* (New York: Cornell University Press, 1996).

<sup>46</sup> Cf. Pierre Gassendi, *Syntagma philosophicum* I, 79.

por filósofos y científicos a lo largo del tiempo se basan más bien en una estructura de la *verosimilitud* y no en una ciencia de la *verdad*. Esto es coherente, especialmente, si lo miramos bajo la óptica de su delimitación epistemológica: nuestro conocimiento de las cosas está limitado a la imagen que de ellas nos hacemos y al tratamiento que de ellas realizamos mediante el procedimiento lógico con que debe operar el entendimiento.

Desde aquí se impulsa un Gassendi que uno podría considerar más bien cercano a posiciones de índole probabilística en relación con las teorías posibles de alcanzar, en el sentido en que las interpretaciones de los fenómenos dadas hasta ese minuto son explicaciones brindadas en diversos grados de verosimilitud. Por tanto, resulta coherente pensar que necesitemos hacer revisiones de las teorías que históricamente se han ofrecido en el tiempo, intentando explicar sus diversos puntos de vista. Ahora bien, esta revisión debe incluir la de posiciones filosóficas contrarias. Cada una, en la medida de sus posibilidades, no es más que una aproximación diferente y gradual ante los fenómenos problemáticos de la realidad. Por este último motivo es que resulta importante poder reiterarlas, adaptarlas, mejorarlas, podarlas o, en algún caso, simplemente dejarlas crecer. Pareciera que justamente esta actitud es el fundamento de su estilo literario filosófico que Joy y Lolordo han tratado en lo que finalmente han llamado “método genealógico”<sup>47</sup> y que consiste en hacer de la revisión de la historia de la filosofía un modo de argumentar filosóficamente para elegir entre mejores teorías y reformar aspectos que haya que reformar.

---

<sup>47</sup> Cf. Antonia Lolordo, *Pierre Gassendi and the Birth of Early Modern Philosophy* (New York: Cambridge, 2007), 3-4, refiriéndose a la obra de Lynn Sumida Joy, *Gassendi the Atomist. Advocate of History in an Age of Science*.

Pero, a la vez, en el marco del *canon* de Gassendi, la complejidad aparece cuando se plantea la relación de adecuación entre las cosas y los sentidos. Cuestión que, por supuesto, no es puro y simple pragmatismo, en tanto que no es una relación de utilidad entre los sentidos y las cosas tal como se perciben, sino que habría una relación epistémica entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, y que tiene como elaboración final una imagen, una idea. Tal como lo afirma Bloch, en Gassendi debemos tener en cuenta que:

“[...] la idea no es una expresión de la substancia, no hay una unión substancial entre la cosa y su concepto, el cual no tiene realidad, sino solamente una modalidad; los conceptos no son más que las formaciones variables, relativas, modificables, que el espíritu produce al contacto con las cosas para traducirlas, no tienen más que valor de representación, o de designación, y no aquel valor de esencia que implica la expresión misma de la realidad objetiva”<sup>48</sup>.

Nuestro acercamiento a la experiencia misma es lo que nos proporcionará el material y el contenido básico para la elaboración de las ideas. Luego, el entendimiento o facultad de la verdad o falsedad, será el encargado de velar por el discernimiento entre el contenido de la idea y su relación con la realidad. El criterio es la concordancia de las ideas que se constituyen en el sujeto en relación con la cosa sensible experimentada y, finalmente, es el entendimiento el que nos ayuda a discernir todo ese contenido representado en la mente. Por cierto, la consecuencia es anticartesiana: la claridad proveniente del

---

<sup>48</sup> Oliver Bloch, *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, Matérialisme et Métaphysique* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1971), 21-22.

fenómeno sensible no es ni prístina ni inefable. Más bien, corresponde al entendimiento la tarea de transformar al fenómeno mismo en verosímil y concordante entre la idea obtenida, la explicación lógica realizada y el ente del cual la idea es subsidiaria. Para Gassendi: “probamos que una cosa es claramente y distintamente imaginada, cuando tenemos una clara y distinta idea de ella”<sup>49</sup>. La única posibilidad de la *claridad* y *distinción* es la claridad que nos ofrecen los sentidos que captan la idea. Puede que este estándar epistémico sea bajo en comparación a la claridad de la promesa cartesiana y, más bien, parecería que Gassendi prefiere una pobre claridad a una, según él, probablemente imposible, debido a las limitaciones propias del ser humano<sup>50</sup>.

## COMENTARIOS FINALES

Hemos intentado mostrar que la necesidad de un criterio con el cual definir qué es una evidencia o una evidencia científica no tuvo la transparente claridad que el cartesianismo ofreció. Fue una lucha de criterios los que determinaron el desarrollo de la filosofía y la ciencia del siglo XVII, y cualquier versión que ofrezca una hegemonía cartesiana relativa a los criterios epistémicos durante la Modernidad temprana puede ser considerada como un exceso interpretativo. Incluso, si quisiéramos relevar al cartesianismo, nos parece que sería mejor hacerlo en el marco de la pugna con sus versiones opuestas, pues, es en esta confrontación donde se clarifica su aporte a la comprensión de las problemáticas filosóficas. Y, por otra

---

<sup>49</sup> Pierre Gassendi, *Syntagma philosophicum*, I, 92 b.

<sup>50</sup> Enfatizando el carácter probable y limitado del conocimiento, Cf. Margaret Osler, *Divine Will and the Mechanical philosophy* (New York: Cambridge University Press, 1994), 106.

parte, la polémica entre Descartes y Gassendi nos permite comprender por qué el materialismo moderno fue una de las fuerzas clandestinas que desde el siglo XV adquirió adeptos y que en pleno siglo XVII ya tenía a su haber reformulaciones críticas de la doctrina griega que terminaron en influencias extendidas a toda la Modernidad<sup>51</sup>.

La tradición filosófica del cartesianismo y la del neopiecurismo se enfrentaron en una oposición de principios y métodos. Desde una trinchera, los cartesianos fijaron sus principios en constituciones *a priori* y, por el otro frente, el neopiecurismo fijó sus principios a estructuras y mecanismos *a posteriori*. En este sentido, las afirmaciones filosóficas o las críticas no terminaron simplemente con un abrazo que absolviera el malestar de la relación humana, sino que su disputa filosófica se extendió por todo el siglo XVII. En una esquina, Gassendi evaluando la *claridad* y *distinción* cartesiana como artificiosa, pues ella sería contrapuesta a un aparato cognitivo feble y modesto; y, en la otra, Descartes proponiendo una filosofía basada en principios autodemostrativos a través del acceso directo a la verdad o a las estructuras matematizantes que podemos inteligir del mundo. Estructuras que nos permitirían una *claridad* y *distinción* fundantes de la realidad misma. En una expresión: la inteligibilidad del mundo asegurada en el acceso directo a nuestro *espíritu*. La expresión propositiva madura de la filosofía de Gassendi aparece en el canon lógico del *Syntagma philosophicum*, donde este se opone a

---

<sup>51</sup> La emergencia de esta corriente fue elaborada a partir de un viejo manuscrito del *De rerum natura* de Lucrecio. Considero que el libro *El giro* es interesante para mostrar de manera novelada y bien fundamentada dicha historia. Cf. Stephen Greenblatt, *El giro* (Barcelona: Crítica, 2012). Además, Cf. Catherine Wilson, *Epicureanism at the Origins of Modernity* (Oxford: Oxford University Press, 2010). Este estudio muestra en detalle diversos problemas e interpretaciones relativos a la influencia de la emergencia del piecurismo en la Modernidad.

cualquier ejercicio con visos trascendentalistas: su *claridad* y *distinción* plantea la misión de reconocer la inmanencia natural de las facultades humanas con toda la modestia y la limitación que tendría la estructura cognitiva del ser humano.



# La anarquía del noema Jacques Derrida y la generalidad del *phainesthai*

Iván Trujillo

## INTRODUCCIÓN

Tras varios años en que los estudios acerca del pensamiento derridiano lo situaban en una postfenomenología de la que no era necesario ya decir palabra alguna, amparados quizás en no poca medida en cierta distancia culpable respecto de Husserl que Derrida mismo ha debido reconocer en una entrevista con Antoine Spire<sup>1</sup>, es claro que la relación de Derrida con la fenomenología no ha dejado de explicitarse y de profundizarse sobre todo desde comienzo de los años 90. En esta misma entrevista, y de un modo que podría resultar sorprendente, admitirá que cuando se trata de deshacerse de sedimentaciones especulativas y teóricas, de librarse o liberarse de presuposiciones filosóficas, la fenomenología “siempre es el recurso de la deconstrucción”, y que incluso es lo que hace que “la deconstrucción fuera a la vez un gesto fenomenológico”<sup>2</sup>. Por otra parte, será precisamente en el nombre de lo que le parece invencible en la exigencia fenomenológica que, mediante “una descripción más exigente”, se encarnizará

---

<sup>1</sup> En el curso de esta entrevista con Antoine Spire, el año 1999, Derrida reconocía sentirse inquieto y con una cierta mala conciencia respecto de su distancia con Husserl. Cf. Jacques Derrida, *¡Palabra! Instantáneas filosóficas* (Madrid: Trotta, 2001), 63 y Jacques Derrida, *Sur la parole* (Paris: Poche Essai, 1999), 84.

<sup>2</sup> Ambas citas en Jacques Derrida, *¡Palabra!*, 63.

en general contra los presupuestos filosóficos, especulativos, de la fenomenología misma, y en particular contra aquello que en esta, merced a su fidelidad al principio de la intuición, no le permite hablar del tiempo o del otro. Se podría mostrar, en efecto, que en *La voz y el fenómeno*, libro publicado en 1967, Derrida observa que Husserl, en su descripción del movimiento de la temporalización realizado en sus *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*, hace fracasar o interrumpir este mismo principio. Según esto, lo que en 1967 era estar contra Husserl con Husserl, no significaba, entonces, otra cosa que estar con la fenomenología en tanto que deconstrucción de sus presupuestos filosóficos.

Ahora bien, esto que ha hecho Derrida en 1967 y que en 1999 dice que ha hecho, quizás lo sepamos mejor ahora, después de la publicación en 1990 de su *Mémoire de los años 1953-1954: Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*<sup>3</sup>. La publicación bastante tardía de este trabajo del joven Derrida ha sido importante por al menos tres razones. De un lado, en razón de que clarifica la continuidad de la lectura postfenomenológica de Husserl, la que, por lo mismo y hasta un cierto punto, puede ser entendida también como posthusserliana. De otro lado, en razón del carácter en gran medida pionero del estudio derridiano acerca del problema fenomenológico de la génesis<sup>4</sup>, y más ampliamente, tanto en razón

---

<sup>3</sup> Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (Paris: PUF, 1990).

<sup>4</sup> Piénsese por ejemplo en el gran interés que tan solo hace muy pocos años han cobrado, con una proliferación notable de trabajos, la fenomenología genética. Piénsese además en la importancia que ha cobrado la muy reciente publicación del Manuscritos C del Archivo Husserl en Lovaina, solo el año 2006. Estando todavía inédito, este Manuscrito tiene una decisiva influencia en la hipótesis de su *Mémoire*. Cf. Edmund Husserl, *Späte Texte Über Zeitkonstitution (1929-1934)*. *Die C-Manuskripte* (Dordrecht: Springer, 2006).

de la temprana distancia respecto de la fenomenología de un Sartre o de un Merleau-Ponty, como en razón de cierta también temprana cercanía con ciertos motivos de la fenomenología posthusserliana francesa<sup>5</sup>, muchos de los cuales se estrecharán con posterioridad<sup>6</sup>. Finalmente,

---

<sup>5</sup> Muy interesante nos parece el trabajo de François-David Sebbah, *L'épreuve de la limite; Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*. Se puede ver allí situado a Derrida en medio de la fenomenología francesa contemporánea que “se está haciendo” y comenzar a reconocer afinidades, indiferencias y hostilidades (Levinas, Henry, Derrida, pero también Desanti, Marion, Maldiney, etc.). Nos parece sin embargo que el tratamiento de la situación de Derrida en este conjunto es demasiado restrictivo. Tomando como hilo conductor la noción de intencionalidad, Sebbah se concentra en “la espectralización derridiana de la intencionalidad” en explícito y sumario detrimento de lo que llama “sus trabajos de comentarista de Husserl en los que muestra profusamente que la intencionalidad hace culminar la presencia en el lugar mismo de su éxtasis”. En el presente texto mostramos, por el contrario, que incluso en los textos referidos exclusivamente a Husserl el problema de la intencionalidad es vista desde más de una posibilidad y dentro de una problemática que, como veremos, es para Derrida la raíz misma de la espectralidad en la que Sebbah mismo se muestra interesado: la “anarquía del noema”. El pasaje citado del texto de Sebbah en: François-David Sebbah, *L'épreuve de la limite; Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie* (Paris: PUF, 2001), 28.

<sup>6</sup> Situándolo en una cierta relación de afinidad con Desanti y de confrontación con Marion, Sebbah ha señalado con justa razón al problema del don como uno de los importantes desarrollos fenomenológicos derridianos. Lo que es interesante al menos por dos razones. La primera, es que *Donner le temps*, de Derrida, publicado en 1991, es el resultado de un seminario realizado entre los años 1977 y 1978 en torno a la problemática del don, del “acontecimiento de don”, lo cual muestra ya un efectivo desarrollo fenomenológico aun antes de la publicación de su *Mémoire*. La segunda, es que de acuerdo con la problemática derridiana del don, la posibilidad del acontecimiento de don depende de que aparezca como imposible, de que el don no aparezca como tal para que tenga lugar, de que aparezca como una sorpresa, de que aparezca como no presentándose. En este modo específicamente derridiano de aparecer del don, se podría buscar cierta afinidad

también, porque tras su publicación en el año 1990 se han desencadenado una serie de trabajos suyos en los que la relación con la fenomenología sigue produciéndose de modo muy explícito, tendiendo un puente entre los motivos ya presentes en sus más tempranos trabajos y los más tardíos.

Tras la publicación de su *Mémoire* encontramos, entonces, a Derrida volviendo explícitamente sobre la fenomenología. En esta retoma explícita hay por lo menos dos libros en que un rasgo fenomenológico, considerado muy temprano en su obra, resulta decisivo en su enfoque. Es lo que llama la “anarquía del noema”. Y en ambos casos dicho rasgo está relacionado con lo que llama, a su vez, la “ley del *phainesthai*”.

El primer libro es *Le Toucher*, dedicado a Jean-Luc Nancy, cuya primera versión está datada en 1992. Es este un libro sobre el tocar, el contacto, la carne, el cuerpo, que además de volver a la fenomenología de Husserl, analiza y discute también algunos trabajos de la fenomenología francesa (Merleau-Ponty, Didier Franck, Jean-Louis Chrétien, Henri Maldiney, etc.). En el décimo capítulo, vemos a Derrida haciendo referencia a “la *epojé*” y a “la inclusión no-real del noema en la vida (*Erlebnis*) fenomenológica de la conciencia” para señalar

---

o proximidad, y también cernir cierta distancia, con el carácter acotencial de lo dado en Maldiney. Algo de esta distancia quizás se pueda desde ya atisbar en Jacques Derrida, *Le Toucher, Jean-Luc Nancy* (Paris: Galilée, 2000), 238. Para la problemática del don, ver Jacques Derrida, *Donner le temps I. La fausse monnaie* (Paris: Galilée, 1991). Hay versión en español en Jacques Derrida, *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa* (Buenos Aires: Paidós, 1995). Un pequeño texto en el que, entre otras cosas, se retoma la relación entre don y acontecimiento, se encuentra en Jacques Derrida, *Dire l'événement, est-ce possible?* (Paris: L'Harmattan, 2001). Hay versión en español en Jacques Derrida, *Decir el acontecimiento, ¿es posible?* (Madrid: Libros de Arena, 2006).

aquello que “*fenomenológicamente, suspende, el contacto en el contacto y lo divide en contacto [à mème]* con la experiencia táctil en general”<sup>7</sup>. Por una parte, según nuestro autor, la *epojé* suspende la realidad del contacto y libera el sentido intencional o fenomenal. Dirá enseguida: “No puedo entonces tener, plenamente, *tanto [et]* el contacto *como [et]* el sentido del contacto”. Es que, por otra parte, el contenido noemático solo puede aparecer o fenomenalizarse si “*no pertenece realmente ni a la cosa tocada*”, cualquiera ella sea, “*ni al tejido de mi Erlebnis*”. De acuerdo a esta “ley del *phainesthai*”, relacionada con la liberación del sentido intencional y con la no pertenencia *real* de su contenido, se abre según Derrida el espacio de una *différance* sin la cual “no habría contacto como tal, el contacto no aparecería, pero con ella no aparece nunca tampoco en su plena pureza, nunca en plenitud inmediata alguna”<sup>8</sup>.

Ahora bien, esta alusión a la ley del *phainesthai* vinculada en definitiva a una reducción y a una intencionalidad que no parece poder asegurar la presencia plena de un objeto, la encontramos también en *Espectros de Marx*, publicado en 1993<sup>9</sup>. La anarquía del noema tendrá en este trabajo un papel discreto pero gravitante. Se hace referencia a

---

<sup>7</sup> Derrida, *Le Toucher*, 257.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 257.

<sup>9</sup> Jacques Derrida, *Spectres de Marx* (Paris: Galilée, 1993). Utilizaremos aquí la versión en español: Jacques Derrida, *Espectros de Marx* (Madrid: Trotta, 1995). Hay otros textos asociados a la problemática de la espectralidad que solo me limito a mencionar: Jacques Derrida, *Force de loi* (Paris: Galilée, 1994) y Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié* (Paris: Galilée, 1994). En español: Jacques Derrida, *Fuerza de ley* (Barcelona: Ténos, 1994). Jacques Derrida, *Políticas de la amistad* (Madrid: Trotta, 1998). A través de todo este artículo, cuando no haya traducción al español traduciremos nosotros mismos. Caso contrario, citamos del español. Incluso si nos parece necesario hacer modificaciones.

ella tan solo en una nota del último capítulo de este libro, pero lo que allí se dice es decisivo para el concepto de espectralidad con el cual se organiza. Pese a la enorme repercusión de este libro, pese a que el concepto mismo de espectralidad tenía un muy claro sesgo fenomenológico, y pese a la notable recepción que tuvo al cabo de unos años, la relación del concepto de espectralidad con la fenomenología siempre brilló por su ausencia en sus estudios y comentarios. Hoy todavía es posible encontrar incontables textos que trabajan sobre o a partir de este libro que no se han preguntado jamás por la incidencia que la fenomenología puede tener sobre él.

En la nota que aludimos, tras haber comenzado el capítulo señalando cómo, a propósito de la producción del fantasma, Marx procede a *replicar* a Max Stirner en *La ideología alemana*, Derrida observa que la fenomenalidad del espectro debía ser comprendida a partir de la “generalidad del *phainesthai*” y no según los términos de una, seguramente muy fecunda, fenomenología de lo espectral, cuya lógica es delimitar un campo dentro de una disciplina *regional*. A propósito de esta generalidad se dirá en seguida que el “*phainesthai* mismo (antes de su determinación como fenómeno o como fantasía, por consiguiente, como fantasma) es la posibilidad misma del espectro, porta la muerte, da (la) muerte, trabaja (en) el duelo”<sup>10</sup>. En la nota al pie se dirá también que este *phainesthai* se explica con el noema, con lo que “Husserl identifica, de un modo tan sorprendente pero tan fuerte, como un componente intencional pero *no real* de la vivencia fenomenológica”<sup>11</sup>. En el mismo sentido que en *Le Toucher*, se aclarará en seguida que, a diferencia de los otros términos de las dos correlaciones planteadas por Husserl

---

<sup>10</sup> Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, 215. Traducción parcialmente modificada.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 215.

(nóesis-noema y *hylé-morphé*), el noema en su “irrealidad” no está ni en el mundo ni en la conciencia, “no es regional”, siendo de este modo “la condición de toda experiencia, de toda objetividad, de toda fenomenalidad”<sup>12</sup>. Y como fue señalado ya, el noema es independiente tanto del mundo real como del tejido “real” de la conciencia. Derrida se preguntará enseguida si acaso por ello el noema “no es el lugar mismo de la aparición, la posibilidad esencial, general, no regional del espectro”<sup>13</sup>. Y por ello, también, si acaso es lo que inscribe “la posibilidad del otro y del duelo en la fenomenalidad misma del fenómeno”<sup>14</sup>.

Tomando en cuenta la estrecha relación que el problema del espectro mantiene con la cuestión del noema tal y como aquí es sugerida, resulta entonces sorprendente que ninguno de los comentarios sobre *Spectres de Marx* recogidos por ejemplo en 1999, *Ghostly Demarcation*, texto ya clásico de la recepción marxista del trabajo de Derrida, haya siquiera hecho mención de este importante asunto<sup>15</sup>. Siendo al parecer solo un aspecto susceptible de llamar la atención del investigador dedicado a la relación de Derrida con la fenomenología –es el caso, por ejemplo, de John Lawlor en su trabajo *Derrida and Husserl*<sup>16</sup>– esta

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, 216.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 215.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 215.

<sup>15</sup> Michael Sprinker, editor, *Ghostly Demarcation. A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx* (London/New York: Verso, 2008). La primera edición es del año 1999. Por fuera de esta recepción marxista hay, sin embargo, al menos una excepción. Aunque sin referir en ningún momento a la cuestión noemática, en su libro *Explication et reconstruction du Capital*, Jacques Bidet hace una recepción de la espectralidad que desregionaliza el fenómeno ideológico y que espectraliza la estructura histórica. Cf. Jacques Bidet, *Explication et reconstruction du Capital* (Paris: PUF, 2004).

<sup>16</sup> John Lawlor, *Derrida and Husserl: The Basic Problem of Phenomenology* (Indiana: Indiana University Press, 2002). Resulta sorprendente que en su libro, François-David Sebbah, con todo el privilegio

cuestión fenomenológica, fenomenológico-trascendental, parece ser el eslabón perdido que une *el asunto* de todos estos trabajos con la fenomenología. A favor de una valoración fundamentada de lo que se juega en este, tal es nuestra apuesta, tenemos razones para creer que una importante porción de los malentendidos, incluso de la mala recepción del trabajo de Derrida por parte de los comentaristas, tiene que ver con el nulo interés, si no con el desconocimiento, de lo que Derrida llamó un día, y más tempranamente, la “anarquía del noema”.

Procederemos entonces así: en primer lugar, bajo el subtítulo “La estructuralidad”, expondremos la problemática que enmarca la noción de anarquía del noema en el más temprano texto dedicado a la fenomenología, es decir, el más próximo a la *Mémoire*: “‘Génesis y estructura’ y la fenomenología”. En segundo lugar, bajo el subtítulo, “La doble abertura: la anarquía del noema y la receptividad”, pondremos en conexión este texto temprano con *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Una serie de problemáticas comparecen allí: la posibilidad de una reducción sin negación, la irregionalidad noemática que demanda una conversión de la fenomenología y la necesidad de una regionalización, la intencionalidad considerada en toda su envergadura y el problema de la receptividad. En relación con el conjunto de estas problemáticas mostramos al joven Derrida sugiriendo la posibilidad de abrir la fenomenología hacia una eidética más apta y esto sobre la base de una profundización de una fenomenología de la temporalidad. Finalmente, en

---

que allí se le ha querido otorgar a la espectralidad, no haya siquiera hecho mención de este asunto. Es quizás el precio de haber desechado considerar los escritos tempranos. Precio que parece haberse pagado en el cuarto capítulo de la tercera parte bajo el subtítulo “La subjectivité spectrale selon J. Derrida”. Cf. François-David Sebbah, *L'épreuve de la limite*, 211-231.

tercer lugar, bajo el subtítulo “El tiempo, el lenguaje, el otro”, exploramos dos vías que nos aproximarán a la problemática de la inscripción del otro en la fenomenalidad del fenómeno. Primero, relacionada con el tipo de objetividad abierta por una noematicidad en la que aparece el otro. Segundo, relacionada con lo que tempranamente a Derrida se le mostró como la relación con el otro en la génesis intersubjetiva de la objetividad en general.

## LA ESTRUCTURALIDAD

De la anarquía del noema hablará Derrida en el más temprano texto recogido en *La escritura y la diferencia* (1967)<sup>17</sup>: “‘Génesis y estructura’ y la fenomenología”. Sabemos que este texto, que remonta a una conferencia realizada el año 1959, es recogido en 1967 no sin modificaciones. Y aunque no sabemos con exactitud si la locución “anarquía del noema” ya había hecho su aparición en 1959, mostramos aquí que su concepto ya está al menos delineado en su *Mémoire* de 1953-54, publicado solo casi 40 años después.

En “‘Génesis y estructura’ y la fenomenología”, acabando de considerar el problema “estructura-génesis” impuesto a Husserl en primer lugar en las fronteras de la fenomenología (es el uso de la génesis en el marco de un psicologismo intencional), Derrida procede a considerar el paso a la actitud fenomenológica provocado por la radicalización de los presupuestos de la psicología y de la historia. Aunque se trata de sorprender el mismo problema en el campo de la fenomenología, está advertido que solo se trata de un problema análogo, o “paralelo”,

---

<sup>17</sup> Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* (Paris: Seuil, 1967). Utilizaremos la versión en español: Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia* (Barcelona: Anthropos, 1985).

para decirlo con Husserl y su noción de “paralelismo”. La reducción trascendental, como veremos, es la que, según Derrida, “convierte nuestra atención hacia esa nada en que la totalidad del sentido y el sentido de la totalidad dejan aparecer su origen”<sup>18</sup>. Ahora bien, situándose en el momento en que la fenomenología presenta un designio “resueltamente estático y estructural”, es decir, en “la primera fase de la descripción fenomenológica y de los análisis ‘constitutivos’” de la que *Ideas I* sería la huella más elaborada, Derrida recuerda que Husserl hará, de un lado, la distinción entre estructura empírica y estructura eidética (bajo la influencia de la reducción eidética), y de otro, la distinción entre estructura empírica y estructura eidético-trascendental (bajo la influencia de la reducción trascendental), sin que en esta época la génesis aparezca involucrada. Este *designio* sería estático y estructural por dos razones al menos: de un lado, porque Husserl excluye sistemáticamente toda preocupación genética, de otro lado porque dedicándose a la articulación entre el objeto en general (cualquiera sea su región de pertenencia) y la conciencia en general (*Ur-Region*), define las formas de la evidencia en general pretendiendo alcanzar la última

---

<sup>18</sup> Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, 227. Un poco después en este texto, esta noción está relacionada con la posibilidad de esclarecer la *distancia* que debe separar una psicología fenomenológica de una fenomenología trascendental. Difícil esclarecimiento en todo caso pues pasa por “preguntarse por esa *nada* que les impide juntarse”. *Nada* como paralelismo “que libera el espacio de una cuestión trascendental”. La reducción trascendental, como veremos, es la que, según Derrida, “convierte nuestra atención hacia esa nada en que la totalidad del sentido y el sentido de la totalidad dejan aparecer su origen”. Utilizando la expresión de Fink: “El origen del mundo”. En cuanto a este enigmático paralelismo y a esta nada, ver también Jacques Derrida, *La voix et le phénomène* (Paris: PUF, 1967), 11-13. En adelante citaremos la versión en español de este trabajo: Jacques Derrida, *La voz y el fenómeno* (Valencia: Pre-Textos, 1995).

jurisdicción crítica y fenomenológica. Como veremos después, esta cuestión de “un objeto en general” en Husserl estará en el centro de una temprana discusión con Levinas en un texto llamado “Violencia y metafísica”, en *La escritura y la diferencia*.

Se dice entonces que en el interior de la trascendentalidad pura de la conciencia el problema “estructura-génesis” tomaría al menos dos formas, el de la *clausura* y el de la *abertura*. Tras hablar en primer lugar de lo que sería la *anexactitud* de las esencias de la conciencia pura, Derrida habla enseguida de la “anarquía del noema” en el marco de los cuatro polos y dos correlaciones o estructuras (noético-noemática y *morpho-hilética*) en relación con el momento en que Husserl en *Ideas I* describe la intencionalidad trascendental como una estructura originaria (una “archi-estructura”). Tratándose aquí, según Derrida, de la estructura compleja de la intencionalidad como origen del sentido y de la abertura a la luz de la fenomenalidad, se advierte el sinsentido que ocluye esta estructura desde ambos lados de la correlación: de un lado, en la anarquía del noema; de otro lado, en la *hylé* como receptividad, sin la cual la conciencia no recibiría nada que fuese otro que ella.

Podríamos preguntarnos aquí ¿por qué Derrida decide presentar en primer lugar la correlación noé-sis-noema y no la correlación *morpho-hilética*? En el artículo en francés de 1966, “La phénoménologie et la clôture de la métaphysique”<sup>19</sup>, comenzará hablando de la *hylé* y luego del noema<sup>20</sup>. ¿Por qué Derrida invierte la presentación del orden de las correlaciones desde el artículo en *La escritura y la diferencia* a este otro artículo? Hay que tomar en cuenta que en *Ideas I* Husserl presenta primero la correlación

---

<sup>19</sup> Jacques Derrida, “La phénoménologie et la clôture de la métaphysique”, en *ALTER. Revue de Phénoménologie* 8 (2000).

<sup>20</sup> *Ibid.*, 79.

*hylé-morphé* y luego la correlación nóesis-noema<sup>21</sup>. Se puede advertir que en el artículo de 1966 la presentación de las correlaciones viene precedida por la problemática de la *epojé* y de las reducciones, más o menos como viene precedida en *Ideas II* la Tercera Sección de la Segunda («Meditación fenomenológica fundamental») en que se expone la *epojé* fenomenológica y las reducciones<sup>22</sup>. En *La escritura y la diferencia*, en cambio, la presentación de las correlaciones (en primer lugar la correlación nóesis-noema, en segundo lugar casi exclusivamente la problemática de la *hylé*), está enmarcada en la problemática de la estructuralidad (ligada al problema génesis-estructura) y viene precedida inmediatamente por la *anexactitud* de las esencias de la conciencia pura, es decir, por la *rigurosidad* propia de una ciencia eidética descriptiva como lo es la fenomenología (diferencia entre ciencia exacta y ciencia morfológica)<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> Dentro de la Tercera Sección: “Sobre el método y los problemas de la fenomenología pura” y tras los Preliminares metodológicos del Cap I, la primera correlación es presentada casi finalizando el Cap II: “Estructuras universales de la conciencia pura”. La segunda correlación es presentada dentro del Cap III: “Nóesis y noema”. Cf. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (Ciudad de México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1962).

<sup>22</sup> En *ALTER* se dice que en la etapa marcada por *Ideas I*, si bien que preliminar en lo que respecta a lo que será la progresión indefinida de la reducción (“que encuentra siempre en su camino residuos ingenuos, naturales y no críticos, estructuras constituidas que es preciso reducir para recuperar la fuente constituyente”), no entrega “una descripción muy elaborada de las estructuras más generales de la conciencia trascendental tal y como se descubre en esta primera etapa de la reducción: correlación *hylé-morphé* y correlación *noesis-noema*”. Jacques Derrida, “La phénoménologie et la clôture de la métaphysique”, 79. En su *Mémoire* estamos situados dentro de la sección denominada “La *epojé* y la fenomenología estática”, siendo la sección siguiente “La fenomenología genética”.

<sup>23</sup> Cf. Jacques Derrida, *Introducción a El origen de la geometría de Husserl* (Buenos Aires: Manantial, 2000), cap. III.

Pero esta prioridad otorgada aquí a la presentación de la correlación noético-noemática parece no responder solo a un asunto contextual.

## **LA DOBLE ABERTURA: LA ANARQUÍA DEL NOEMA Y LA RECEPTIVIDAD**

Aunque seguiré el orden de exposición de este texto que comienza presentando la correlación nóesis-noema en el marco de una fenomenología trascendental que se ha resuelto encarar la problemática de la trascendencia, haré pie en primer lugar y brevísimamente en la problemática de la reducción, pero no ya tal y como está expuesta en el artículo de 1966, sino en *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. En particular, bajo el subtítulo “La réduction et l’exclusion idéaliste de la genèse”, dentro del Cap II (“L’époché radicale et l’irréductibilité de la genèse”) de la Segunda Parte (“La ‘neutralisation’ de la genèse”)<sup>24</sup>.

### **a) Neutralización sin negación e irrealdad**

Se trata del paso de la reducción eidética a la reducción trascendental. Tras afirmar que la reducción neutralizante no niega, sino que “conserva lo que suspende”, que “mantiene el sentido del ‘objeto’ cuya existencia ‘neutraliza’”<sup>25</sup>, Derrida hará notar, de paso, que Husserl dejaba en la sombra un problema genético si de lo que se trataba con la reducción eidética era de pasar de la singularidad real a la generalidad eidética, de acceder a un *a priori* concreto mediante intuición, a saber: “¿cómo lo concreto de la

---

<sup>24</sup> Cf. Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, 133-149.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 132.

esencia podía escapar a una síntesis constitutiva suponiendo alguna temporalidad?”<sup>26</sup>. Obviamente que antes que esto pueda remitir a una génesis trascendental (más allá de *Ideas I*), es la posibilidad de una reducción ya no eidética la que podía revelar a una esencia como estáticamente constituida. Obviamente que esto en definitiva supone estar instalado ya bajo la correlación noético-noemática, es decir, bajo el influjo de la reducción trascendental. Pero Derrida se demora. Antes de que la conciencia se vuelva constituyente, la conciencia será tematizada como residuo fenomenológico. Lo que nos interesa, en tanto, es destacar la insistencia derridiana en que la neutralización no es negación, que la reducción no puede dar lugar a la oposición, sino que consiste en una alteración radical de la tesis por la cual nada ha cambiado: “lo absoluto de lo Otro, es lo Mismo”.

Se podría mostrar que esta insistencia se propaga por toda la obra derridiana. Para no ir muy lejos, considérese por ejemplo en su *Introducción a El origen de la geometría de Husserl*, la objeción al filósofo vietnamita Tràn Duc Thao, quien habría esperado simplemente en *Phénoménologie et Matérialisme Dialectique*<sup>27</sup> ver a Husserl levantar las reducciones eidética y trascendental para ver a la fenomenología histórica tomar por fin en cuenta al hecho como tal: la reducción husserliana no ha tenido jamás el sentido –muy por el contrario– de una negación, de una ignorancia, de un olvido que abandona las condiciones reales del sentido y la facticidad en general, “pues el sentido *no es ninguna otra cosa que el sentido de la realidad o de la facticidad*”<sup>28</sup>. En este sentido, la reducción que en Husserl determina la conciencia como región

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, 133.

<sup>27</sup> Tràn Duc Thao, *Phénoménologie et Matérialisme Dialectique* (Paris: Gordon Breach, 1971).

<sup>28</sup> Jacques Derrida, *Introducción a El origen de la geometría de Husserl*, 38.

ontológica no tiene sino el carácter de una reducción trascendental *estrecha*, la que Husserl mismo presentaría como encaminándose hacia una reducción más radical que haría aparecer esta región como más originaria y constituyente que otras regiones (como *Ur-Region*). Sin embargo, cuando esto sucede, “la objetividad temporal forma originariamente parte del flujo puro de la conciencia a título de significación noética”, es decir, forma parte de una “correlación noético-noemática situada en el recinto de la subjetividad absoluta”<sup>29</sup>. Y cuando esto se impone no se ve cómo la salida del idealismo en Husserl pueda darse mediante algún tipo de realismo por la vía de lo ante-predicativo, pues aun ahí lo noemático termina por imponerse<sup>30</sup>. A no ser que el noema mismo, y fuera ya de todo realismo, no pertenezca “realmente” (en sentido no mundano) a la conciencia.

Siguiendo a Husserl en *La escritura y la diferencia* (vuelvo a “‘Génesis y estructura’ y la fenomenología”), Derrida comienza presentando a la noesis y al noema como momentos *intencionales* de la vivencia, destacando inmediatamente que el “noema no pertenece *realmente* a la conciencia”<sup>31</sup>. Sin decir aquí todavía lo que quiere decir “*realmente*”, va a aclarar inmediatamente que esto no significa que no sea una instancia *en* la conciencia en general... (“Hay *en* la conciencia en general una instancia que no le pertenece *realmente*”). Pero ¿qué es esta conciencia en general? Tras decir que se trata del “tema difícil pero decisivo de la inclusión no-real (*reell*) del nóema”, nos enteramos enseguida de aquello en lo que consiste el noema, es decir, aquello en lo que consiste su no “realidad” (no mundana), pero también su no realidad (mundana),

---

<sup>29</sup> Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, 144.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 145.

<sup>31</sup> Subrayado por Derrida.

o sea, comenzamos a enterarnos de qué irrealidad (no fantástica) se trata: “es la objetividad del objeto, el sentido y el ‘como tal’ de la cosa para la conciencia”, luego “no es ni la cosa determinada en sí misma, en su existencia salvaje cuyo noema es justamente el aparecer, ni un momento propiamente subjetivo, ‘realmente’ subjetivo, puesto que se da indudablemente como objeto *para* la conciencia”<sup>32</sup>. No siendo ni del mundo ni de la conciencia (Derrida hablará metafóricamente de “tejido de la conciencia” para hacer referencia aquí a ese “realmente”, subjetivo), es el mundo o alguna cosa del mundo *para* la conciencia. “Esta no pertenencia real a alguna región, sea esta cual sea, ni aunque fuese a la archi-región [*Ur-Region*], esta anarquía del nóema es la raíz y la posibilidad misma de la objetividad y del sentido”<sup>33</sup>. ¿Qué quiere decir “ni aunque fuese a la archi-región [*Ur-region*]”? ¿Por qué se ha dicho “ni aunque fuese a la archi-región”? En el presente contexto (1959), digamos al menos que no tratándose ya la conciencia como una región distinguida entre regiones (por ejemplo la “región” conciencia y la “región” realidad, como conciencia aparte encerrada sobre sí), sino tratándose de una región constituyente según la cual toda trascendencia está incluida en el yo trascendental, esta anarquía entraña, al parecer, una posibilidad fenomenal o fenoménica *más general*, un *phainesthai en general*.

## **b) Irregionalidad y regionalización**

Volvamos ahora a su *Mémoire* para atisbar los límites de esta archi-región. Según Derrida, el idealismo absoluto de Husserl (allí donde la conciencia lo es todo) supondría cierto déficit de intencionalidad al ser considerado el mundo

---

<sup>32</sup> Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, 224.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 224.

no en su realidad sino en su valor noemático. El mundo es reducido a su sentido originario *para* la conciencia. Por lo mismo que podemos imaginar la inexistencia del mundo sin suprimir la intencionalidad de la conciencia. Lo que implica que solo cuando la intencionalidad de la conciencia está encerrada en la estructura noético-noemática es que una variación total de la facticidad es posible. Momento en el que la objetividad noemática “reemplaza”, según Derrida, la objetividad real. Así la intencionalidad puede ser conservada independientemente de la existencia real del objeto. De ahí que sea inevitable que la conciencia absoluta sea presentada como el residuo tras el aniquilamiento del mundo. No hay salida realista, como ya sabemos, a la estructuración noemática.

Sin embargo, el déficit de intencionalidad, su desvelamiento insuficiente, estaría según Derrida animado por una “intuición profunda”. Es una “verdad que compone con su contrario”. Husserl realizaría así “la elucidación más audaz de la intencionalidad”, desarrollándola en toda su envergadura: el acto intencional como acto, de hecho, real. El problema de esta posibilidad es que no se podría distinguir la vivencia de la facticidad natural y ninguna evidencia sería posible, “nuestro sentimiento de evidencia se volvería puro fantasma”. Por otro lado, el lado de la pasividad de la intencionalidad, el objeto que ella recibe no puede no ser un objeto real y pre-noemático. Aunque ella no sea un acto real, mundano, pues es irreal, es no obstante conciencia de un objeto real en tanto que tal. Ahora bien, si es eso como *acto* intencional, ¿cómo es esta conciencia del objeto real como *contenido* de este acto, como *noema*? ¿Qué sería la realidad de la “irrealidad” (no fantástica) noemática? Observo, de paso, que no son pocos los pasajes derridianos –en los que están comprometidos varios destinos dentro de su pensamiento– en los que va a insistir en la *irrealidad* del acto, del contenido del acto, como de la Idea. Brevemente: en su *Introducción a El origen*

de la geometría de Husserl, por ejemplo, se distinguirá la irrealidad del noema (que no es más que “la objetividad del objeto, el aparecer de su ‘como tal’ para una conciencia”), la irrealidad no fantástica del *eidós* (que “no es otra que el sentido y la posibilidad de la realidad fáctica a la que remite siempre, inmediatamente o no, como la prescripción rigurosa de su modo esencial de aparecer”) y la irrealidad de la Idea (que “es menos ser que un *eidós*”, pues “el objeto es un objeto determinable y accesible a una intuición finita”, mientras que la Idea no lo es, siendo más bien el “Telos de la determinabilidad infinita del ser, la abertura del ser a la luz de su fenomenalidad, luz de la luz, sol del sol visible, sol oculto que muestra sin mostrarse”<sup>34</sup>).

Pero preguntando por la *realidad* del noema parece ya perderse de vista la anarquía de la que se está aquí hablando y que tiene que ver con su esencial «irrealidad». Parece que no se hace otra cosa que *regionalizarlo*. No designando el noema sino lo que es *para* la conciencia, la realidad con la que él se relacionaría no podría ser sino la «realidad» (irreal) de la conciencia. Y, como ya sabemos, él no es un componente «real» (subjetivo), sino intencional de ella. Va a decir Derrida en “‘Génesis y estructura’ y la

---

<sup>34</sup> Jacques Derrida, *Introducción a El origen de la geometría de Husserl*, 152. Tras decir que “no hay fenomenología de la Idea”, tras referirse a la Idea como “determinabilidad”, “como horizonte de toda intuición en general, como “medio invisible del ver análogo a la diafinidad del Diaphano aristotélico”, Derrida hablará poco después, objetándole a Ricœur la no existencia de la distinción entre intención e intuición en Husserl, de la Idea como una “intención vacía” sin “intuición fenomenológica determinada”. Se dirá que Husserl “sitúa el *espacio* en que la conciencia se significa a sí misma la prescripción de la Idea y se reconoce así como conciencia trascendental a través del signo del infinito: es el *intervalo* entre la Idea de lo infinito en su evidencia formal-finita, pero concreta, y la infinitud misma de la que se tiene la Idea” Jacques Derrida, *Introducción a El origen de la geometría de Husserl*, 152.

fenomenología” que “como abertura al ‘como tal’ del ser y a las determinaciones de la totalidad de las regiones en general, [el noema] no puede ser descrito, *stricto sensu* y *simplemte*, a partir de una estructura regional determinada”<sup>35</sup>. A no ser que por cierta *apariencia disimuladora* de la reducción trascendental el noema dé acceso a una región determinada. Y es lo que precisamente sucede toda vez que la reducción trascendental debe permanecer reducción eidética para saber de qué se va a seguir hablando y para evitar tanto el idealismo empírico como el idealismo absoluto<sup>36</sup>.

Esta disimulación hace pensar en una cierta complicidad originaria en Husserl (como en Heidegger) entre el aparecer y la disimulación<sup>37</sup>. En su *Introducción a El origen de la geometría de Husserl*, tras decir que Husserl jamás ha hecho de la Idea *en sí misma* el tema de una descripción fenomenológica, jamás ha definido directamente su tipo de evidencia (en el interior de una fenomenología cuyo principio de los principios y cuya evidencia es la presencia

---

<sup>35</sup> Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, 223.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 223. En el artículo recogido en *ALTER* Derrida va a decir: “En un cierto sentido, la reducción trascendental es una reducción eidética. Lo que ella permite describir, será siempre una necesidad de esencia y no una factualidad empírica. Esta es en efecto ‘reducida’ al mismo tiempo que la totalidad del mundo del cual ella forma parte. Comprendiendo la reducción trascendental como reducción eidética, estaremos seguros de evitar el idealismo empírico o el idealismo absoluto: no es tal o cual conciencia empírica, tal o cual subjetividad real que resiste a la hipótesis del aniquilamiento del mundo (*Ideas* I, § 49), puesto que ella no forma parte de eso. Simplemente la esencia –no la existencia– de la conciencia es independiente de la existencia del mundo: es la condición de posibilidad del aparecer de un mundo en general”. Jacques Derrida, “La phénoménologie et la clôtüre de la métaphysique”, 79.

<sup>37</sup> Cf. Françoise Dastur, *Déconstruction et phénoménologie. Derrida en débat avec Husserl y Heidegger* (Paris: Hermann Éditeurs, 2016).

inmediata de la cosa en carne y en hueso), ha reiterado a pie de página la necesidad para la reducción de permanecer reducción eidética, pero también la “necesidad de hacer aparecer el fundamento absoluto y originario del sentido del ser en una región, la región ‘conciencia’ unificada por un *ego* y una Idea, es decir, en una región que, aunque *Ur-Region*, no es menos un dominio de entes determinados”<sup>38</sup>. ¿Pero qué significa esta constricción, esta necesidad de hacer aparecer regionalmente el fundamento originario del sentido, incluso si se trata de la archi-región? Derrida va a decir que significa reconocer que “el idealismo trascendental, según la propia tradición kantiana, no es posible sin la afirmación de una finitud radical del filósofo. El fundamento unitario de todas las regiones solo puede aparecer en una región; este fundamento no puede, entonces, sino disimularse bajo un signo de estancia determinado en el momento mismo en que se muestra como fundamento. Sin esta ocultación el discurso filosófico renunciaría a todo lo eidético, es decir, a todo sentido. La limitación eidética es pues indispensable”<sup>39</sup>. Derrida reconoce desde su *Mémoire* la necesidad insoslayable del eidetismo como el momento inaugural de toda filosofía actual o posible. Y lo hay no incluso, sino precisamente si en toda *diafanidad eidética* es su fundamento el que se oculta. Un poco más adelante Derrida hablará de la Idea como de la posibilidad de la evidencia y de la apertura al ver mismo; “la *determinabilidad* como horizonte de toda intuición en general, medio invisible del ver análogo a la diafanidad del Diaphano aristotélico, tercero elemental pero proveniencia una de la vista y de lo visible”<sup>40</sup>. Sin esta *determinabilidad*, sin esta *apertura*, nada aparecería. Es la *transparencia* como finitud. Es por

---

<sup>38</sup> Jacques Derrida, *Introducción a El origen de la geometría de Husserl*, 152.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 152.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 151-152.

esto, creemos, que en la discusión que siguió a “‘Génesis y estructura’ y la fenomenología” Derrida va a decir que “el noema es la diafanidad del ‘como tal’”<sup>41</sup>.

**c) Finitud originaria y necesidad de profundización de una fenomenología de la temporalidad**

Según Derrida, la anarquía del noema demanda una *conversión* de la fenomenología: “Se podría pensar –va a decir– que una vez claramente reconocida la no-realidad del noema, hubiese sido consecuente la *conversión* de todo el método fenomenológico y el abandono, junto con la *reducción*, del idealismo trascendental en su conjunto”<sup>42</sup>. Habría que preguntarse qué tipo de fenomenología podría salir de una tal *conversión*. Porque siendo así de consecuente, dirá Derrida enseguida, se corre el riesgo de condenarse al silencio (“lo que es siempre posible”, ¿lo que en general puede suceder?), y de renunciar a un rigor que solo pueden asegurar la *limitación* eidético-trascendental y un cierto “regionalismo”. En todo caso, este motivo de la conversión de la fenomenología viene precisamente de su *Mémoire* en relación con la búsqueda de un eidetismo más apto bajo la sobrepuja de la génesis. Así bajo el subtítulo: “La contradiction de la genèse active” dentro del Capítulo II (“La constitution génétique de l’ego et le passage à une

---

<sup>41</sup> Maurice de Gandillac, Lucien Goldmann y Jean Piaget, editores, *Entretiens sur les notions de Genèse et de Structure* (Paris: Mouton, 1965), 262. Habría, en todo caso, que seguir la operación en apariencia disimuladora, regionalizadora, incluso estructural, de la reducción trascendental, en cada uno de los textos en que Derrida parece darla a ver. Por ejemplo, hasta el “Párragon”, en *La vérité en peinture* donde es como una suerte de reducción trascendental, la *epojé* de una tesis de existencia la que, con sus suspensos, “libera, en ciertas condiciones formales, la afección pura del placer” Jacques Derrida, *La vérité en peinture* (Paris: Flammarion, 1978), 52-53.

<sup>42</sup> Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, 224.

nouvelle forme de l'idéalisme transcendantal"): "Sería legítimo esperar ahora una conversión total del método. La reducción eidética, la reducción trascendental, y la intuición eidética que ellas volvían posible, se aplicaban a momentos constituidos por un sujeto"<sup>43</sup>. También en el Capítulo I ("Le naissance et les crises de la philosophie") de la Cuarta Parte, donde esta conversión está ligada precisamente a la exigencia de pensar una finitud originaria sobre la base de una continuidad entre lo mundano y lo trascendental. Leemos ahí lo siguiente:

"Pero al asegurar la síntesis pasiva la continuidad entre lo mundano y lo trascendental, no podemos ya distinguir en todo rigor la constitución empírica de la constitución trascendental. Habría entonces una génesis de la idea de la filosofía a partir de lo que no es ella, un conocimiento de lo que no es ella a partir de la toma de conciencia filosófica. Pero entonces, ¿cómo la idea de una tarea infinita puede instituirse en una finitud pura? ¿No es acaso necesario que, de alguna manera, lo infinito estuviera *ya* presente en la finitud humana? Y si fuera así, ¿por qué se develaría en lo finito? Tantas preguntas que una simple 'eidética' fundada en un idealismo fenomenológico no puede resolver y que debería motivar una conversión radical. No es más que abandonando el punto de vista de una eidética inapta para dar cuenta de la génesis de la idea y volviéndose a una ontología nueva que podremos intentar describir fielmente y de vivir –puesto que también se trata de una 'tarea' teórica– o de revivir esta génesis. Esta ontología, lejos de ignorar el momento esencial e insuperable de la fenomenología eidética, mostrará, por la profundización

---

<sup>43</sup> Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, 224.

de una fenomenología de la temporalidad que, al nivel de la existencia temporal originaria, el hecho y la esencia, lo empírico y lo trascendental son inseparables y dialécticamente solidarios”<sup>44</sup>.

¿Es esta profundización de una fenomenología de la temporalidad la que ha visto ver pasar al espectro allí donde lo que debía aparecer era una nueva ontología? ¿Qué sería una eidética más apta cuando se trata del espectro? ¿Qué es el *phainesthai* mismo, antes de su determinación como fenómeno o como fantasía (*phantasma*), como fantasma (*fantôme*) como posibilidad misma del espectro? ¿Por qué la generalidad del *phainesthai*, antes que someterse a la delimitación de una fenomenología de lo espectral, debería dejarse pensar en relación con la posibilidad espectral de toda espectralidad en la vía de la inclusión intencional y no ‘real’ del noema en la conciencia? La “irrealidad” del noema: “su independencia *tanto* con respecto al mundo *como* al tejido *real* [*reelle*] de la subjetividad egológica” y como “el lugar mismo de la aparición, la posibilidad esencial, general, no regional del espectro”. ¿Por qué es esta “irrealidad” lo que inscribe la posibilidad del otro y del duelo en la fenomenalidad misma del fenómeno? Habrá que detenerse en esta secuencia: el tiempo, el otro.

**d) La “génesis del noema a partir de un objeto real pasivamente acogido”**

¿Cuán “irreal” debe ser el noema para no serlo “realmente”? Lo que está en juego, lo sabemos, es el *phainesthai en general*. Esto podría explicarse con la otra correlación, con la correlación *morpho-hilética*, si no fuera que Husserl, según Derrida, hace de la pasividad un noema asimilado

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, 256-257.

a la “irrealidad” (“*real*”) de la vivencia “en la totalidad estructurada de la experiencia intencional”<sup>45</sup>. No distinguiendo ya la pasividad del noema así asimilado, toda la “realidad” de la vivencia es reducida a su significación constituida. Entonces ni la pasividad (la *hylé*) puede dejar de ser ideal ni el noema puede dejar de ser presa de lo “real”, es decir, del tejido subjetivo. Pero así, para Derrida, no se explica bien que la actividad noética requiera de un correlato noemático que pueda, por ejemplo, estar fundado en un objeto dado “en persona” en la percepción. Si el noema parece ser otra cosa que la nóesis, otra cosa que el acto intencional, otra irrealidad que la irrealidad del acto, es porque puede sacar a la intencionalidad de su encierro noético como componente “no-real” de la conciencia. Queda entonces por pensar qué sería una verdadera “génesis del noema a partir de un objeto ‘real’ pasivamente acogido”<sup>46</sup>. ¿En qué consiste entonces esta pasividad? ¿Cómo se explica el noema con esta pasividad?

Entonces, la *hylé*<sup>47</sup>. Tratada después del noema en *La escritura y la diferencia* es, a diferencia de este, que es un componente intencional y no-real, “un componente real

<sup>45</sup> *Ibid.*, 152.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 152.

<sup>47</sup> En *ALTER*, como ya fue dicho, la presentación de la correlación *hylé-morphé* precede a la presentación de la correlación noesis-noema: “La *hylé*, es la materia sensible de la vivencia: no el rojo de la cosa que está en el mundo y se ve excluido por la reducción, sino el aparecer del rojo como pura cualidad sensible; tampoco la sensación como realidad natural, fisiológica o psicológica, que está también en el mundo, sino el fenómeno vivido que le corresponde y que, él, no está en el mundo. Esta ‘materia’ fenomenológica no es intencional (lo que planteará temibles problemas en cuanto a su relación con la conciencia intencional) y pertenece realmente (*reell*, que Husserl opone a *real*, designando siempre una realidad natural) a la vivencia, a la conciencia. Es animada, activada por una intención que le da forma, por una *morphé* que es intencional y pertenece también realmente (*reell*) a la conciencia. Una vez

[*réelle*] pero no-intencional de la vivencia”, “es la materia sensible (vvida y no real) del afecto *antes* de toda animación mediante la forma intencional”<sup>48</sup>. Para comprender en qué consiste esta no-intencionalidad será necesario preguntarse aquí qué puede significar este *antes* cuando se trata de la “irrealidad” de la vivencia intencional y hasta qué punto compromete la actividad intencional. Va a decir Derrida enseguida: “Es el polo de pasividad pura, de esta no-intencionalidad sin la cual la conciencia no recibiría nada que le fuera *otro* y no podría ejercer su actividad intencional”<sup>49</sup>. Se trata de una receptividad que es una “abertura esencial”. ¿En qué consiste esta apertura esencial?

En su *Mémoire*, dentro del tema “La matière et la forme de la intentionnalité”, subrayando un pasaje de *Ideas I* en la que, a propósito de los momentos “reales” de la vivencia, Husserl habla en nombre de la vivencia “en el sentido más amplio de esta palabra”, Derrida va a observar: 1) que la *hylé* (sensible; *sensuel*) *antes* de ser animada por la intencionalidad es ya una vivencia, 2) que es en tanto que *no intencional* que ella es animada por la forma intencional; 3) pero que siendo no intencional, no hay *evidencia* que nos permita decidir que la *hylé* es animada por la forma intencional; 4) que solo tenemos *derecho* de determinar la *hylé* como vivencia a partir del momento en que una *morphé* intencional ha venido a animarla; 5) lo cual quiere decir que en tanto que tal y *antes* de estar dotada de un sentido intencional, ella, como vivencia, *puede ser* tanto una realidad mundana como una “realidad” fenomenológica<sup>50</sup>.

---

animada...” Jacques Derrida, “La phénoménologie et la clôture de la métaphysique”, 79.

<sup>48</sup> Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, 224.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 224-225.

<sup>50</sup> Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, 154.

Todo indica que en cuanto puede ser una realidad mundana y no solo una “realidad” fenomenológica, es decir, en cuanto *puede ser* otra cosa que un noema, es que la *hylé* como polo de pasividad pura puede abrir la conciencia a otra cosa que ella misma. Así el correlato noemático, que no está incluido “realmente” en la vivencia, puede sacar a la intencionalidad de su encierro noético en cuanto su “irrealidad” está *ya* fundada, fundación que *puede ser* tanto una “realidad” fenomenológica como una realidad mundana. *Puede ser*, pues sería preciso un noema regionalizado, *asimilado* a la “irrealidad” de la vivencia en la totalidad estructurada de la experiencia intencional”, para poder determinarlo<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> Podemos entender mejor ahora lo que puede querer decir que el noema es el sentido (de algo) *para* la conciencia. En una entrevista con Bernard Stiegler leemos: “no hay sentido para [...], no hay sentido para una existencia en general [...] sino en la medida en ese proceso de apropiación... ya está en marcha. De apropiación o de reapropiación: tanto una como la otra. Para que ‘esto’ tenga sentido, es preciso que yo pueda, por ejemplo, redoblar, repetir, aunque sea virtualmente, que pueda apropiarme mediante esta iterabilidad, ver lo que veo, acercarme, comenzar a identificar, reconocer, en el sentido más amplio de estos términos: hay allí procesos de apropiación en el sentido más amplio. Solo hay sentido con esta condición. Pero por esta misma razón, tampoco hay sentido más que en la medida en que este proceso de apropiación se hace fracasar de antemano o se ve amenazado por el fracaso y queda virtualmente prohibido, limitado, terminado: el sentido no depende de mí, es lo que no podrá reapropiarme totalmente. Y lo que llamo ‘exapropiación’ es ese doble movimiento en que me dirijo hacia el sentido con la intención de apropiarme de él, pero a la vez sé y deseo, lo reconozca o no, que siga siendo extraño a mí, trascendente, otro, que permanezca allí donde hay alteridad”. Enseguida: “Si pudiera reapropiarme totalmente el sentido, exhaustivamente y sin dejar nada, no habría sentido. Si no quiero apropiarme de él en absoluto, tampoco lo hay. Así pues hace falta (el faltar de este hace falta es la existencia misma) un movimiento de *apropiación terminado*, una exapropiación”. Y un poco más adelante, aquello en lo que consiste la *intencionalidad*:

Lo que atañe a la génesis del noema, según Derrida, Husserl no lo aclara. Y Derrida mismo tampoco dice mucho más en este contexto al parecer preocupado como está de mostrar cómo Husserl mantiene a la *hylé* enmarcada en el plano constituido de la correlación noético-noemática, sin hacer intervenir el tiempo de manera decisiva: “siempre la temporalidad evocada es objeto temporal, noema constituido, significación del tiempo más que tiempo de la significación”<sup>52</sup>. No dejará de observar sin embargo que la dualidad noético-hilética, aceptada por Husserl al nivel de una constitución ya cumplida, tiene que ser originariamente constituyente para evitar el peligro del confinamiento subjetivo de la intencionalidad. En este sentido, es solo tras ser constituida en sí misma como correlación que ella debe constituir el noema: “en una palabra, es necesario que ella constituya la unidad mientras la supone”. “Esto es lo que se llama la dialéctica”<sup>53</sup>, dirá el joven Derrida en ese momento. Lo que también se puede decir así: desde que se habla de una realidad trascendental ya no se puede posponer la génesis, o la

---

“La intencionalidad es un proceso de apropiación por repetición, por identificación, por idealización: me apropio del otro, o bien de un objeto o de lo que fuere. Y en primer lugar ‘yo mismo’, el mismo ‘yo’ (*je*) del que también debe apropiarse un *ipse* apropiador-apropiado cuyo ‘poder’ (marcado en lo que vincula el *ipse* con *potis*, luego con el *hospes* y el *hostis* de la hospitalidad) no tiene aun la forma de la egoicidad [*egoité*] y menos todavía la de la conciencia. Pero al mismo tiempo hace falta que aquello de que me apropio se mantenga afuera, siga siendo suficientemente otro (que yo) para tener aun sentido. El duelo se da por todos lados. La condición del sentido, en general, es una apropiación finita, una exapropiación. Para un ser infinito no hay sentido”. Entrevista con Bernard Stiegler, en Jacques Derrida y Bernard Stiegler, *Ecografías de la televisión* (Buenos Aires: Eudeba, 1998), 138.

<sup>52</sup> Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, 195.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 196.

cuestión del tiempo. Y lo que no se puede posponer, no se deja dominar. Hay la reducción del tiempo, pero también hay el tiempo de la reducción<sup>54</sup>.

Lo que Derrida ha enunciado más tardíamente como “ley del *phainesthai*” nos da a entender no solo que el noema, anárquico, no pertenece ni al mundo ni a la conciencia, sino que es la *diafanidad* que se abre mediante la *epojé* la que se determina como tal. Es más allá de su *Mémoire* que encontramos alusiones más precisas a la noematicidad, a la objetividad trascendental y en general a la idealidad. Nunca en la forma de un tratado, estos problemas se dejan explicitar, enunciar y hasta desarrollar en varios textos y no tan solo en los dedicados a la fenomenología husserliana. El problema del recurso derridiano al cuestionamiento trascendental y a su necesaria renovación estarán aquí tempranamente implicados. En la medida en que la oclusión de la estructura de la que antes se ha hablado concierne al ojo, habría que comenzar a reconocer en el *phainesthai* en general, en la fenomenalidad, la táctil apertura de un ojo quizás más abierto que el fenómeno.

## EL TIEMPO, EL LENGUAJE, EL OTRO

### a) La “objetividad en general” y “la no fenomenalidad originaria” del otro

En un texto temprano dedicado a Emmanuel Levinas recogido en *La escritura y la diferencia*, “Violencia y metafísica”, Derrida le objeta a este en primer lugar su antiteoreticismo fundado en el primado de la conciencia de objeto husserliana. Este primado, advierte Derrida, es el del objeto o

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, 197.

“de la objetividad *en general*”<sup>55</sup>. Lo que implica reconocer la renovación, la ampliación y la flexibilización por parte de la fenomenología de esta noción de objeto en general. “La jurisdicción última de la evidencia está abierta al infinito, a todos los tipos de objetos posibles, es decir, a todo sentido pensable, es decir, presente a una conciencia en general”<sup>56</sup>. La independencia absoluta de la evidencia ética, reclamada por Levinas, no resulta ni pensable, ni entendible, fuera de la evidencia fenomenológica en general. Desde que el sentido ético es pensado, Husserl comienza a tener razón. La fenomenología trascendental es un dominio de evidencias absolutamente previas; es el dominio de una conciencia concreta en general. Una fenomenología de la ética no tiene ningún enraizamiento real. Todo sentido determinado, todo noema, supone la posibilidad de un noema en general. Y cualquier cosa que sea solo es pensable en la noematicidad. Levinas protestaría contra un sentido corriente de lo teórico. El sentido fenomenológico trascendental de lo teórico es el del aparecer en general; por él todo pensamiento y todo lenguaje, de hecho y de derecho, incluso de lo no teórico, está vinculado al teoreticismo.

Derrida le objetará también a Levinas el que le impute a las *Meditaciones cartesianas* de Husserl la posibilidad de dejar perder la alteridad infinita del otro reduciéndola a lo Mismo. Y esto a partir del supuesto que hacer del otro un *alter-ego* es neutralizar su alteridad absoluta. Pero para Derrida el Husserl de las *Meditaciones* no hace otra cosa que cuidar la significación de la alteridad del otro. Se trata de describir allí “cómo el otro *en tanto que otro*, en su alteridad irreductible, se me presenta a mí”<sup>57</sup>. Y

---

<sup>55</sup> Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, 163. La cursiva es de Derrida.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 163.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 165.

se me presenta como “no-presencia originaria”. Es que el otro como fenómeno del *ego* es el fenómeno de una cierta fenomenalidad irreductible para el *ego* en general (el *eidos ego*). Si hay un fenómeno de lo totalmente-otro, una evidencia de lo totalmente-otro como tal, lo que se muestra ahí es “una no-fenomenalización originaria”. “Es ese aparecer del otro como lo que no puedo ser jamás, es esa no-fenomenalidad originaria lo que viene a ser interrogado como *fenómeno intencional* del *ego*”<sup>58</sup>.

### **b) Temporalización e intersubjetividad trascendental: la génesis de la objetividad**

En el Capítulo IV de su *Introducción a El origen de la geometría de Husserl*, Derrida se pregunta por la génesis de la objetividad en general. Lo que es analizado por Derrida en el Capítulo IV. Como bien va a decir Paola Marrati en *La genèse et la trace*, resumiendo el problema en juego: “Su problemática consiste en el paso de la evidencia subjetiva del sentido a su valor objetivo, paso que no puede cumplirse sino por la intersubjetividad. Se trata de comprender cómo el sentido, una vez aparecido a una conciencia cualquiera, se vuelve ideal, es decir, universalmente válido e inteligible para todo el mundo. Husserl se pregunta por las condiciones de posibilidad de la idealidad en sí misma. Ellas son el lenguaje y la escritura”<sup>59</sup>. Dicho de otra manera: para que el sentido se vuelva universalmente válido e inteligible para todo el mundo una vez aparecido a una conciencia cualquiera, la conciencia individual tiene que ser ya, de alguna manera, una conciencia intersubjetiva. Lo que es posible si ella es ya, en sí misma, lenguaje. El problema de una intersubjetividad en el interior de la conciencia

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, 166.

<sup>59</sup> Paola Marrati, *La genèse et la trace. Derrida lecteur de Husserl et Heidegger* (Dordrecht/London/Boston: Kluwer, 1998), 45.

individual es algo que se va a plantear solo terminando el Capítulo VI, presidido por la problemática del “lenguaje trascendental” entendido a partir del lenguaje hablado y no haciendo referencia a la escritura más que de manera muy implícita, es decir, justo antes del Capítulo VII dedicado expresamente al tema de la escritura.

Derrida viene del Capítulo V en el que ha procedido a decir que la conquista de la objetividad ideal del sentido geométrico se da sobre la base de una objetividad ideal que es la del lenguaje en general. Este reconocimiento del lenguaje como medio de la idealidad se ha hecho distinguiendo tres niveles: el de la palabra, el del contenido intencional y el del objeto mismo. En todos los niveles lo que está en juego es la posibilidad de la neutralización de la existencia fáctica, de la identidad ideal, de la traducibilidad y de la transmisibilidad. Pero comparado con el segundo nivel, el nivel de la objetividad ideal de la geometría es el de una objetividad absoluta y sin límite, por lo que Derrida va a decir: “Se suprime toda adherencia a una contingencia real. La posibilidad de la traducción, que se confunde con la de la tradición, se abre al infinito”<sup>60</sup>. Y de lo que en esta objetividad ideal se trata es de “la verdadera objetividad [*objectité*]” geométrica, por lo que, tanto en el caso de invalidez o de sinsentido (*non-sens*), el sentido nunca deja de mantener una relación esencial con la intención de verdad. Ahora bien, en el marco de la pregunta por el origen de la objetividad, que es aquí la pregunta que intenta contestar Husserl, la liberación de la objetividad absoluta con respecto a una subjetividad fáctica no puede no recurrir al lenguaje. Es la exigencia, de derecho, de una subjetividad trascendental y de una historicidad a la vez intrínseca y esencial. Es de lo que se trata precisamente en el párrafo siguiente (Capítulo

---

<sup>60</sup> Jacques Derrida, *Introducción a El origen de la geometría de Husserl*, 67.

VI), en la forma de cierto retorno husserliano al lenguaje como “medio indispensable y condición de posibilidad de la objetividad ideal absoluta, de la verdad misma”, lo que equivale a su “puesta en circulación histórica e intersubjetiva”. Este retorno es, cuestión jurídica, en primer término al habla.

Esta prioridad es lo que hace del sujeto, “identidad a sí o eventualmente conciencia de identidad a sí, conciencia de sí”, un sujeto hablante. Se trata entonces, en primer término, del retorno al habla pero recuperada en su pureza originaria, al habla como “condición jurídica concreta de la verdad”; al sujeto hablante como sujeto capaz de constituir el objeto ideal; se trata en definitiva de una encarnación histórica que libera lo trascendental, es decir, de un “lenguaje trascendental”. De esta misma idealidad lingüística Derrida había dicho que se trataba de la práctica de una eidética inmediata y en relación con la cual tras hablar, siguiendo a Eugen Fink, de “una irreductible proximidad del lenguaje al pensamiento originario”, se preguntaba si esa inmediatez era “la vecindad del pensamiento consigo mismo”<sup>61</sup>. Habiendo establecido primero que “constituir un objeto ideal es ponerlo a disposición permanente de una mirada pura”, va a decir ahora que esta idealidad lingüística “es el medio en el que el objeto ideal se deposita como lo que se sedimenta o lo que se pone en depósito”<sup>62</sup>. En cuanto a este medio (*milieu*), Derrida explicará que se trata de “un acto de consignación originaria”, no exterior, que consiste en la “producción de un objeto común”. Por lo que vale la pena hacer notar que, un poco antes, él ha traducido la expresión alemana “Dokumentierungen” por “consignaciones” (*consignations*), utilizada por Husserl para explicar

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, 65.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 74.

que la geometría es “idénticamente la misma” tanto en las expresiones orales como en “las consignaciones escritas y otras”<sup>63</sup>. También es necesario señalar que Derrida hablará enseguida conjuntamente de la “*Dokumentierung*”, de la “corporalidad espiritual” del lenguaje y del enunciado como “cumplimiento de la intención de verdad”<sup>64</sup>. Que sea común, en tanto, significa que se trata ya de un objeto ajeno a algún propietario original, que ha tenido lugar una desposesión o una expropiación, que el registro de que se trata no es para nada privado. Ahora bien, además de producir, el lenguaje guarda (*garde*) la verdad, resguardándola imperecederamente ante una mirada. Allí esta crece y se proyecta. Solo porque el lenguaje es el elemento (*élément*) de la tradición, es que la “retención y la prospección del sentido” son posibles más allá de la finitud individual. El reconocimiento entonces de que el lenguaje constituye la objetividad absoluta expresándola no significa otra cosa que la intersubjetividad trascendental es condición de la objetividad.

La cuestión de la intersubjetividad se impone en toda su profundidad tras poner en relación al lenguaje con la “conciencia de cohumanidad”, la que en conjunto con el “mundo” designan la totalidad abierta, infinita, de las experiencias posibles, y donde la “consciencia de ser en comunidad en un único y mismo mundo, funda la posibilidad de un lenguaje universal”<sup>65</sup>. En efecto, habiendo reconocido que al geómetra fundador ya le está dada la posibilidad del lenguaje, cabe afirmar que es produciendo en sí mismo “la identidad y la permanencia ideal de un objeto” que este puede ser comunicado. Es en el interior de la conciencia individual que se produce “el reconocimiento y la comunicación de lo ‘mismo’”. Es

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, 67.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 74.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 75.

que “tras la evidencia viva y transitoria, tras el desvanecimiento de una retención finita y pasiva, el sentido puede ser reproducido como lo ‘mismo’ en la actividad de una rememoración; no ha regresado a la nada”<sup>66</sup>. No habría desde entonces objetividad del objeto sin la posibilidad de una reproducción a través de la cual el sentido sobrevive al desvanecimiento de la retención. Que esta reproducción, que es aquí la de la rememoración, produzca la identidad y la permanencia ideal de un objeto a través de la cual este es comunicado como lo mismo no obstante el paso del tiempo, es señal de cómo está dada ya la posibilidad del lenguaje en la conciencia individual.

Para Derrida, en la *La voz y el fenómeno*, la retención o recuerdo primario como la rememoración o recuerdo secundario, comportan “dos formas de retorno o de restitución del presente”<sup>67</sup>, vale decir, significan la repetibilidad en general no solo como posibilidad, sino también como amenaza, de la integridad de lo mismo o de lo absoluto del sentido. Una cierta relación con la ficción, asimismo, no se hará esperar. Tras explicar en nota al pie que el paso de la retención pasiva al recuerdo (*souvenir*), o a la rememoración (*ressouvenir*), es aquello que “produce” la idealidad y la objetividad y que “hace aparecer otros orígenes absolutos como tales”<sup>68</sup>, Derrida va a hablar de “recubrimiento de identidad” (*recouvrement d’identité*): “Es en este recubrimiento de identidad que se anuncia la idealidad como tal y en general, en un sujeto egológico”<sup>69</sup>. En cierto sentido no hemos ido entonces más allá de la conciencia individual, pues el sentido es el sentido para “otros momentos del mismo sujeto”. Aunque,

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, 83.

<sup>67</sup> Jacques Derrida, *La voz y el fenómeno*, 121.

<sup>68</sup> Jacques Derrida, *Introducción a El origen de la geometría de Husserl*, 83.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 83.

también, al parecer ya no estamos solo en ella. Estamos, por así decirlo, situados en una zona en que la conciencia no está sola, o solo consigo misma, individualmente. O está consigo misma, pero temporalmente, intersubjetivamente. En todo caso, la intersubjetividad de la que aquí se va a hablar es la siguiente:

“La intersubjetividad es pues, primero, en cierta forma, la relación no empírica de mí conmigo mismo, de mi presente actual con otros presentes como tales, es decir, como otros y como presentes (como presentes pasados), la relación de un origen absoluto con otros orígenes absolutos, siempre míos pese a su alteridad radical. Gracias a esta circulación de los absolutos originarios, la misma cosa puede ser pensada a través de los momentos y de los actos absolutamente distintos”<sup>70</sup>.

No se trata aquí, según Derrida, de otra cosa que del *presente viviente*, de la “autotemporalización” según la cual una alteridad irreductible abre la posibilidad de una subjetividad que ya no puede ser simplemente la de la actividad egológica. Por lo mismo es que si el *presente viviente* es esa originariedad absoluta que permite la reducción de toda alteridad, su misma “dialecticidad” impide que esta reducción sea una negación. Más bien “constituye lo otro como otro en sí y lo mismo como lo mismo en lo otro”<sup>71</sup>. En efecto, es porque hay una reducción de toda alteridad que hay la posibilidad de que la alteridad temporal pueda aparecer como tal y ser constituida en el *presente viviente*. Pero, asimismo, también es porque esta reducción es sin negación que solo la alteridad temporal es la que “permite la identidad absoluta del presente

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, 83.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 83.

viviente como identidad a sí (mismo) de la no identidad a sí (mismo)”<sup>72</sup>.

Desde su *Mémoire*, ya lo he dicho, respetar la integridad de la intencionalidad, reconocer toda su envergadura, significa reconocer que la reducción conserva (*conserve*) lo que suspende, que neutraliza la oposición entre lo empírico y lo trascendental, entre la realidad y la “irrealidad” fenomenológica. Ahora bien, también sabemos que esto no significa abandonar la filosofía, es decir, aquí, en principio, renunciar a la fenomenalidad fenomenológico-trascendental, sino precisamente adentrarse en la problemática de la fenomenalidad. Lo que se anuncia precisamente aquí con esta relación entre el movimiento de la temporalización y de la constitución de la intersubjetividad trascendental es cierta “no-presencia irreductible”, como se va a decir en *La voz y el fenómeno*. Todo será cuestión de paso o de pasaje. En este último texto se hablará del “paso de la retención a la re-presentación (*Vergegenwärtigung*) en la constitución de la presencia de un objeto (*Gegenstand*) temporal cuya identidad puede ser repetida”<sup>73</sup>. De otro lado, del “paso necesario por la a-presentación en la relación con el alter *ego*, es decir, en la relación con lo que hace posible una objetividad ideal en general, al ser la intersubjetividad la condición de la objetividad y no siendo esta absoluta más que en el caso de los objetos ideales”<sup>74</sup>. En la medida en que conciernen a la historicidad trascendental, ambos pasos, son también el paso de la luz del sentido como peligro absoluto del paso de una Palabra que, no obstante invisible, debe hacerse oír a través de lo visible. Entre un *arjé* y un *télos* la retrospección abre la posibilidad de una finitud originaria.

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, 178.

<sup>73</sup> Jacques Derrida, *La voz y el fenómeno*, 43.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 43.

# ¿Cómo entiende el joven Heidegger el Principio de todos los principios?

Francisco Abalo Cea

## INTRODUCCIÓN

Uno de los textos clave para identificar el punto preciso del problema de la patencia del fenómeno es el célebre pasaje de la *Introducción* de *Ideas para una fenomenología pura* de Husserl. Ahí, después de que Husserl ha admitido que tanto la psicología, la ciencia natural, la historia o la ciencia de la cultura son ciencias de fenómenos psíquicos, naturales, históricos o culturales, dependiendo del caso, el autor advierte que también la fenomenología refiere a todos estos fenómenos, solo que bajo una importante precisión, a saber, que ella lo hace “en una actitud completamente diferente, a través de la cual todo sentido de fenómeno, que nos sale al encuentro en las ciencias tradicionales, se modifica en determinada manera”<sup>1</sup>. El punto es coyuntural, pues *fenómeno* para la ciencia de los fenómenos no constituye un nuevo campo de objetos paralelo a los fenómenos del resto de las ciencias o de la conciencia no científica en general; los fenómenos de la fenomenología no presentan nada nuevo desde el punto de vista extensional. La diferencia es a nivel del sentido bajo el que se comprende este término que, por un lado, no excluye los fenómenos posibles o reales de la conciencia

---

<sup>1</sup> Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Den Haag: Nijhoff, 1952), 1.

científica o no científica, pero que por otro –y esto es lo importante– esta resignificación brota del cambio de actitud (*Einstellung*) que la propia fenomenología opera y, por consecuencia, permite establecer las condiciones de posibilidad para la mostración de los fenómenos en sentido estrictamente fenomenológico. Este encuadre del problema, a saber, que la problematicidad de la patencia del fenómeno *para* la fenomenología implica la resignificación del término *por* la fenomenología, lo cual implica a su vez destacados aspectos metódicos *de* la fenomenología, es aplicable no solo a Husserl, sino que también y de forma acentuada, como intentaré mostrar a lo largo de esta presentación, a Heidegger, por lo menos a nivel de sus lecciones tempranas de Friburgo (1919-1923)<sup>2</sup>.

Connotados estudiosos del proyecto filosófico del joven Heidegger han destacado esta convergencia entre el sentido fenomenológico de fenómeno y aspectos metódicos<sup>3</sup>. Así, por ejemplo, De Lara señala que los fenómenos en sentido fenomenológico “no pretenden nombrar un contenido o una región de lo ente, sino señalar, indicar un modo de trato que permita hacer comparecer lo filosóficamente relevante de lo investigado y que permita, a un tiempo,

---

<sup>2</sup> Las lecciones tempranas de Friburgo (*Frühe freiburger Vorlesungen*) corresponden a los volúmenes que van desde 56/57 al 63 de la *Gesamtausgabe* (GA) editada por Klostermann.

<sup>3</sup> Cf. Ramón Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger* (Madrid: Tecnos, 1997), 155-158; Francisco de Lara, *Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919-1923* (Freiburg/München: Alber, 2008), 77-199; Theodor Oudemans, “Heideggers ‘logische Untersuchungen’”, en *Heidegger Studien* 6 (1990), 85-105; Carl Friedrich Gethmann, “Philosophie als Vollzug und als Bezug”, en *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext* (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1993), 248-280; Alejandro Vigo, *Arqueología y aleteología, y otros estudios heideggerianos* (Buenos Aires: Biblos, 2008), 247-248.

que lo investigado comparezca de un modo relevante”<sup>4</sup>. En este trabajo De Lara examina la noción de fenómeno sobre el fondo de dos elementos característicos de la metódica esbozada en estas lecciones. Por una parte, pone de relieve el carácter formal indicativo, es decir, libre de contenido, del concepto fenomenológico de fenómeno y, en consonancia con ello, destaca la identificación de fenómeno con la intencionalidad plena, es decir, con la estructura pluridireccional de sentido<sup>5</sup> que exige

---

<sup>4</sup> Francisco de Lara, “El concepto de fenómeno en el joven Heidegger”, en *Eidos* 8 (2009), 381.

<sup>5</sup> En su versión inicial la *intencionalidad plena* o *contexto de sentido* implica tres direcciones: sentido de contenido (*Gehaltssinn*), sentido de relación (*Bezugssinn*), sentido de ejecución (*Vollzugssinn*). Cf. Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)* (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1993), 261; Martin Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1993), 43-75; Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1995), 63. A partir de *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung* (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1994), 179, comienza a ser relevante el elemento temporal (*Zeitigungssinn*) que en el *Informe Natorp* (Cf. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2005), 365) es expresado como *maduración de la ejecución* (*Zeitigung des Vollzugs*) y *resguardo de la maduración* (*Verwahrung der Zeitigung*). Es a esta totalidad de sentido que Heidegger llamará también *fenómeno*. Justamente esta estructura de sentido es la que ha criticado recientemente Ruiz caracterizándola como “un marco de distinciones abstractas” que no puede ser justificado de forma fenomenológica. A pesar de lo cuidadosa y atinente de esta crítica en muchos puntos, la premisa de que el “horizonte de acreditación fenomenológica” debe ser la “vida fáctica” incuba, a mi juicio, un posible error de comprensión, de no mediar una caracterización más fina de ese concepto. Cf. José Ruiz, “La indicación formal como renovación de la fenomenología: luces y sombras”, en *Diánoia*, volumen LVI/66 (2011), 31-58. Hasta donde puedo verlo, la estrategia metódica de

metódicamente la fenomenología cuando se impone su tarea propia: la de *llevar a fenómeno*<sup>6</sup>. Es en este contexto de análisis donde De Lara formula un problema central del planteamiento, lo que él llama el “núcleo del problema”<sup>7</sup>, a saber, el de la aparente incompatibilidad entre el sentido formal de fenómeno y su identificación en el propio Heidegger con un cierto objeto de tematización: la vida fáctica. Pues precisamente con esta identificación debiese surgir la pregunta: “¿No se está definiendo aquí de nuevo regionalmente un concepto que debía permanecer como eminentemente metódico y, por ende, formal?”<sup>8</sup>. De Lara ve la vía de solución en uno de los aspectos más fascinantes y problemáticos que alberga este proyecto fenomenológico, a saber, la identificación que Heidegger expresamente establece en *Ontología, hermenéutica de la facticidad* entre método fenomenológico y constitución ontológica del objeto<sup>9</sup>. Lo que ahí Heidegger llama *hermenéutica*<sup>10</sup> tiene esta doble cara que De Lara recoge en

---

Heidegger es otra y no implica, como intentaré mostrarlo, que la *vida fáctica* sea justamente este horizonte último de justificación.

<sup>6</sup> De Lara se atiene aquí a dos formulaciones en que se destaca el elemento metódico formal del término fenómeno: “tomar en el fenómeno” (Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 63) y “llevar al fenómeno” (Martin Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1998), 74). En este sentido fenómeno constituye, en palabras de Heidegger, “...als thematische Kategorie für die Zugangshaltung und die Bereitschaft des Umgangs” y por tanto “heißt ständige Bereitung des Weges” *Ibid.*, 76.

<sup>7</sup> Francisco de Lara, “El concepto de fenómeno en el joven Heidegger”, 390.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 388.

<sup>9</sup> Cf. Martin Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, 15.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 14-16. Este sentido ontológico de “hermenéutica”, que a la postre resulta consistente con el modelo fenomenológico que propone Heidegger, lo ha desarrollado lúcidamente Rodríguez. Cf. Ramón Rodríguez, “La percepción como interpretación”, en *Studia Heideggeriana*, vol. II (2012), 179-212.

la siguiente afirmación: “El concepto de fenómeno, por tanto, siendo un concepto metódico de una investigación sobre el vivir fáctico, es, a su vez, también una designación temática de este mismo vivir”<sup>11</sup>. El sólido apoyo textual con que cuenta este artículo permite hacerse una idea bien clara de que para Heidegger efectivamente por aquí va la vía de solución al problema planteado.

Ahora bien, esta identificación entre el aspecto temático del concepto de fenómeno y su carácter metódico no está exenta de dificultades. Baste con recordar que para un estudioso de la talla de Gethmann, precisamente lo que él concibe como el problema de la identidad entre vida y filosofía constituye el punto más débil del planteamiento heideggeriano a esta altura<sup>12</sup>. No es que uno tenga que estar de acuerdo con esta lectura, la cual implica que esta identificación tiene una consecuencia metódica indeseable como es la reducción de la acreditación de proposiciones y conceptos filosóficos al nivel de mero saber privado, pero lo destaco porque esta identificación lejos de ser una vía de solución constituye más bien una dificultad que, desde cierta perspectiva, conlleva problemas específicos. El punto más grave es, a mi juicio, que de no mediar una explicación en algún nivel de análisis, no se ve en qué medida la pertenencia de la *hermenéutica* a la constitución de la vida fáctica no es simplemente una nueva construcción teórica tácticamente proyectada para justificar el negocio filosófico y, por tanto, algo completamente a-fenomenológico.

Lo que aquí me propongo es poner el foco en esta identificación para precisar su sentido y descartar ciertas

---

<sup>11</sup> Francisco de Lara, “El concepto de fenómeno en el joven Heidegger”, 392.

<sup>12</sup> Cf. Carl Friedrich Gethmann, “Philosophie als Vollzug und als Bezug”, en *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext* (Berlín/New York: Walter de Gruyter, 1993), 248-280.

interpretaciones posibles que pueden llevar a error. Tal como lo entiendo, la tematización de la vida fáctica (*faktisches Leben*) o experiencia fáctica de vida (*faktische Lebenserfahrung*) tiene una función metódica que está estrechamente vinculada con la forma en que Heidegger comprende el célebre *Principio de todos los principios* formulado por Husserl en *Ideas*<sup>13</sup>. Heidegger entrega una interpretación de este hacia el final de la primera de sus lecciones<sup>14</sup>. Ahora bien, puesto que este problema se inserta en general en el horizonte de la concepción heideggeriana de la fenomenología, esbozaré en la primera sección de este trabajo algunos aspectos claves de su temprana concepción. El problema señalado al comienzo lo trataré en la segunda sección.

De esta manera, consideraré en la siguiente presentación pasajes señalados de los tomos que van desde el 56/57 (*Zur Bestimmung der Philosophie*) hasta el 63 (*Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*) de la *Gesamtausgabe*.

## LA FENOMENOLOGÍA COMO POSIBILIDAD

Tal como lo había anticipado, esta sección tiene por propósito delimitar *grosso modo* cómo entiende Heidegger la fenomenología o, para ser más precisos, cuáles son esas condiciones que permiten reconocer eso que Heidegger dice estar haciendo y que él mismo identifica con el término “fenomenología”, al menos a la altura de estas lecciones. El punto es difícil y no podré hacer aquí un análisis todo lo detallado que se esperaría, no solo por lo abultado del material, sino porque estas lecciones tienen, tanto en

---

<sup>13</sup> Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch*, 51.

<sup>14</sup> Cf. Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie* (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1999), 109-110.

conjunto como en cada una de ellas, el sello peculiar de un proceso en desarrollo que está en vías de conquistar muchos de los aspectos metódicos y temáticos que en etapas posteriores de su pensamiento encontraremos ya estabilizados. Esto hace que, por ejemplo, la terminología sea especialmente volátil y cambiante. Muchas líneas expositivas tienen una continuidad y ampliación en lecciones subsecuentes; otras quedan abortadas<sup>15</sup>. Cada intento es un renovado esfuerzo por tomar un punto de partida lo más radical posible, lo cual le da a cada lección un marcado carácter peirástico.

Esto no es casual, sino que tiene su raíz en la propia idea de fenomenología bajo la cual Heidegger intenta desarrollar sus investigaciones. Esta idea está nítidamente expresada en el siguiente pasaje de *Ontología, hermenéutica de la facticidad*:

“Considerándola desde su *posibilidad*, hay que entender la fenomenología como algo que no es manifiesto ni obvio. La *posibilidad* tiene un modo propio de asumirse y verificarse, no se topa con ella en la rutina maquina

---

<sup>15</sup> Hay al menos dos lugares en estas lecciones en los que Heidegger echa ver una aguda conciencia crítica acerca del alcance y viabilidad de ciertos aspectos metódicos en que se sustenta su investigación. Así, por ejemplo, en *Grundprobleme der Phänomenologie* declara sin ambages en una nota que “la idea del curso [es] errada por principio y necesariamente oscura” (Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*, 197). O incluso con respecto al concepto central de ejecución (*Vollzug*) declara en *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, 125, que captarlo como concepto indicativo es especialmente difícil pues “proviene de una tendencia de concepción y captación [...] que aquí no es adecuada”. Esto debe valer como advertencia respecto de todo intento de estabilización de un supuesto modelo metódico que, sin embargo, Heidegger asume en cada lección expresamente de modo más bien tentativo.

ni tiene carácter temático. ‘*Asumir una posibilidad*’ significa asumirla y configurarla en su ser, es decir, lo que hay en ella bosquejado de *posibilidad*”<sup>16</sup>.

En este sentido, la concepción heideggeriana básica concierne, más que a métodos científicos o temas tradicionalmente asociados al nombre “fenomenología”, a aspectos *disposicionales* de los que depende el eventual cumplimiento de una investigación de este tipo. Se trata ante todo de una disposición o actitud (*Haltung*)<sup>17</sup> que contiene en su propio sentido una forma apropiada de ejecución y sustentación en una situación investigativa concreta. De ahí que Heidegger sea enfático al caracterizar a la filosofía *verbalmente* como *filosofar*<sup>18</sup> y en consecuencia, la determine en general como *comportar-se-en relación a* (‘*sich-verhalten-zu*’)<sup>19</sup>. Entendida de esta forma, la idea de fenomenología se puede articular al menos según cinco aspectos:

- 1) El ejercicio fenomenológico se constituye a partir de una problematización a nivel de sus principios.
- 2) El ejercicio fenomenológico incluye la necesidad metódica de ponerse en claro precisamente con respecto a su modo de proceder (método).
- 3) La fenomenología que plantea Heidegger implica una reformulación del estatuto y función de los conceptos filosóficos.

---

<sup>16</sup> Martin Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, 74.

<sup>17</sup> Cf. Martin Heidegger *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, 36 y Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*, 25.

<sup>18</sup> Cf. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, 43.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 52.

- 4) La fenomenología entendida así comporta de forma inmanente un elemento crítico.
- 5) Esta forma de investigación contiene la posibilidad de abrir un campo de investigación que, desde el punto de vista de este autor, ha sido soslayado tanto por la fenomenología vigente como en general por la filosofía tradicional, ámbito que este filósofo considera como *originario*.

Esta división es meramente didáctica, pues cada uno de los puntos está fuertemente vinculado a los otros. Tampoco me detendré aquí en el difícil problema de cómo a partir de una comprensión, llamémosla, disposicionalista de la fenomenología se articulan estos aspectos. Tan solo me referiré sinópticamente a cada uno de ellos intentando preservar sus conexiones.

1) Heidegger trata *in extenso* sobre los principios de la investigación en *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*<sup>20</sup>. Se trata ante todo de determinar la función de las definiciones en la medida en que estas constituyen formalmente principios de conocimiento. La función específica de las definiciones en la fenomenología es equidistante a dos disposiciones posibles frente a ellas: una que sobrevalora la tarea de alcanzar una definición (como en ciertas formas de epistemología dominada por la lógica formal), otra que infravalora esta tarea (como en formas de filosofía que la asimilan a una cierta vivencia directa de su objeto). Por el contrario, Heidegger propone una comprensión de los principios que no excluye la reflexión metódica sobre su carácter de principios filosóficos. Fenomenológicamente concebido, el principio define el objeto de investigación en tanto lo da de forma tal que

---

<sup>20</sup> Cf. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, 13-39.

no son relevantes sus contenidos quiditativos; la definición de principio da el objeto de forma completamente indeterminada (formal en el sentido fenomenológico)<sup>21</sup>. Ahora bien, la fenomenología se caracteriza por tener el principio de forma principal. Esto significa que el principio “*está dispuesto de tal forma que se despierta la tendencia de una dirección de ejecución [Vollzug]*”<sup>22</sup>. La clave estriba en que lo fundamental de un principio se constituye como una modulación de la posible *relación* con él tal que el principio es concebido y asumido como una anticipación (*Vorgriff*)<sup>23</sup> de aquello para lo cual es principio. El principio no tiene un carácter axiomático, sino que se lo concibe en términos de una indicación que apunta a una posible apertura y apropiación de una situación de comprensión del objeto fenomenológico que el principio indica solo formalmente y que por tanto depende del proceso activo de la investigación para su “concreción”<sup>24</sup>.

2) Muchos han enfatizado que Heidegger determina el corazón mismo de la fenomenología como “lucha por el método” (*Ringgen um die Methode*)<sup>25</sup>. Esto implica un distanciamiento respecto de dos posibles actitudes frente al aspecto metódico de una investigación. La primera se articula sobre la base de una comprensión exterior del

---

<sup>21</sup> Este aspecto conecta, como salta a la vista para cualquiera que esté familiarizado con estas lecciones, con el punto tercero de esta enumeración; más específicamente con la concepción metaconceptual de los conceptos filosóficos en términos de *indicación formal (formale Anzeige)*.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 39.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 32.

<sup>25</sup> Este aspecto del pensamiento de Heidegger ha sido ampliamente enfatizado por estudiosos como Ramón Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, 155-158; Francisco de Lara, *Phänomenologie der Möglichkeit*; Alejandro Vigo, *Arqueología y aleteología*, 247, entre otros.

método que lo equipara a cierta técnica que se basa, como acertadamente señala Vigo, en “el ideal de progreso lineal y meramente acumulativo del conocimiento, que habría de ser alcanzado a través de la mera aplicación de un método”<sup>26</sup>. La segunda, por el contrario, se afianza en la convicción de que el acceso al objeto temático (*Gegenstand*) es inmediato y directo y que, por tanto, ella se limita a ser un mero retrato de este objeto<sup>27</sup>. Este distanciamiento frente a ambas actitudes implica no solo una problematización metódica ya en el nivel del acceso al objeto de investigación (*Zugangsfrage*)<sup>28</sup>, sino que incluso es parte del problema el estatuto mismo de donación (*Gegebenheit*) del objeto<sup>29</sup>. Con ello se pone al descubierto el núcleo de una “paradoja fundamental” para la fenomenología<sup>30</sup>, a saber, que tiene que ser preservado, por un lado, el hecho de que “un auténtico método nace siempre únicamente del carácter fundamental de un determinado campo de objetos y su problemática”<sup>31</sup>, y, por otro, que el objeto de investigación tiene “como correlato un modo completamente originario de captación viviente” y es propiamente accesible “solo mediante él”<sup>32</sup>.

3) En este punto el filósofo suabo se distancia de la comprensión tradicional de concepto en tanto conjunto de notas intensivas que delimitan la extensión de un campo de objetos que caen bajo cada concepto. Heidegger caracterizará a los conceptos entendidos en este sentido más

---

<sup>26</sup> Alejandro Vigo, *Arqueología y aleteiología*, 247.

<sup>27</sup> Cf. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, 26-39.

<sup>28</sup> Cf. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, 51.

<sup>29</sup> Cf. Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*, 26-27 y 131-135.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 2.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 4.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 26.

tradicional como conceptos objetivadores o de orden<sup>33</sup>. Por el contrario, los conceptos fenomenológicos no solo expresan el objeto de investigación, sino que ellos mismos permiten el acceso fenomenológico a él. Por eso es que tales conceptos son “un momento metódico de la explicación fenomenológica en cuanto tal”<sup>34</sup>, y como tales pertenecen a la “teoría del método fenomenológico mismo”<sup>35</sup>. Se trata de las tan estudiadas *indicaciones formales*. Lo decisivo estriba en que la función de estos conceptos se articula con la estructura metódica básica de la fenomenología heideggeriana, puesto que justamente en cuanto indicaciones formales no ponen de relieve el contenido quiditativo del objeto de investigación, no lo definen en sentido tradicional, sino que indican más bien el sentido de contenido del objeto (*Gehaltssinn*)<sup>36</sup> para realzar desde ahí su sentido de relación intencional

<sup>33</sup> *Ibid.*, 143.

<sup>34</sup> Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 35.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 55.

<sup>36</sup> No se trata ciertamente de objetos (*Objekte*) como la ciencia o la teoría del conocimiento los mienta, sino de objetos temáticos (*Gegenstände*) que ellos mismos tienen la forma de la relación intencional o, como Heidegger dirá, de *sentido* (*Sinn*). Cf. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*. Desde este punto de vista, la fenomenología no trata en primer lugar de objetos, sino que sus “objetos” son *formas de acceso* a objetos, como ha recalcado Alejandro Vigo en *Arqueología y aleiteología, y otros estudios heideggerianos*, 82. De ahí que Heidegger tome como objetos de su investigación cosas tales como la idea de filosofía (Cf. Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*), la propia fenomenología (Cf. Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*), la experiencia religiosa (Cf. Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*), o la idea de interpretación de la filosofía aristotélica (Cf. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*) y en general toda forma de experiencia (Cf. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, 62).

(*Bezugssinn*) que requiere de una posible ejecución (*Vollzugssinn*) que lleve a fenómeno ese objeto dentro de la situación investigativa concreta (*Zeitigungssinn*).

4) Una de las consecuencias de la concepción meta-conceptual de Heidegger tiene que ver con el aspecto eminentemente crítico de su proyecto fenomenológico. Esto porque es una función eminente de la indicación formal la de desactivar la tendencia dominante en la filosofía, acreditable históricamente, a dirigirse unilateralmente a los contenidos de la experiencia –concebidos desde el horizonte de la ontología de meras cosas dotadas de propiedades– y esbozar la relación intencional y su posible ejecución<sup>37</sup>. Se trata, por tanto, de dejar fuera de juego la tendencia a adoptar de forma acrítica la actitud teórica (*Einstellung*)<sup>38</sup>. Ya en el nivel de la concepción metódica de los conceptos fenomenológicos se logra ver la relevancia del elemento crítico que comporta la idea de investigación<sup>39</sup>. En este sentido, el filósofo entiende que su ejercicio fenomenológico contiene de forma inmanente

---

<sup>37</sup> Cf. Martin Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, 63.

<sup>38</sup> Así, por ejemplo, el nudo de la refutación a la crítica que Natorp hace a la fenomenología pasa por exhibir sus supuestos teorizantes, y así mostrar su no atinencia. Cf. Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, 107-109.

<sup>39</sup> Es precisamente a partir de este intento de neutralización de la actitud teórica que Heidegger dirige su crítica tanto a formas vigentes de fenomenología (formas epigonales de Husserl y Husserl mismo (Cf. Martin Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, 67-74), a otras formas de filosofía contemporánea, en especial las dos escuelas neokantianas, como la filosofía de Windelband y Rickert (Cf. Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, 29-59), o la de Natorp (Cf. Martin Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, 92-146), a determinadas posiciones científicas, como la naciente sociología de Weber (Cf. Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*, 189-196), e incluso a formas de investigación histórica, como la de Spengler (Cf. Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 42-52).

un aspecto crítico en su nivel más fundamental, el cual caracteriza como *destrucción*<sup>40</sup>. La fenomenología es eminentemente destructiva en relación con la primacía de la actitud teórica tanto en la filosofía como en la ciencia. La legitimidad de esta pretensión crítica descansa justamente en la posibilidad de mostrar que la forma (el cómo) en que la actitud teórica considera desde la partida su objeto (como mera cosa dotada de propiedades, como mero objeto de conocimiento) es el resultado de un proceso genético-significativo de *desvivificación* (*Entlebung*) que tiene como punto de partida lo vivido en la experiencia fáctica de la vida<sup>41</sup>. La premisa, por tanto, que supone la posición crítica de Heidegger frente a la primacía de lo teórico depende de la relevancia metódica que cobra en sus análisis la famosa *vida fáctica*.

5) Por último, es en función de esta posición crítica que desarrolla el autor respecto de la primacía de la actitud teórica lo que hace que caracterice a su empresa fenomenológica como ciencia *preteórica*<sup>42</sup>. Esta caracterización de fenomenología va aparejada, al menos en las dos primeras lecciones de este ciclo, con otra determinación que parcialmente se entiende desde lo destacado en el aspecto anterior. Me refiero a la determinación de la fenomenología como *ciencia originaria* (*Urwissenschaft*)<sup>43</sup>. En cierto sentido se puede leer esto como ciencia *del* origen,

---

<sup>40</sup> La función destructiva de la fenomenología también alcanza, como veremos más adelante, a la *vida fáctica* entendida en un cierto sentido. Acerca de la destrucción: Cf. Martin Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, 29-39.

<sup>41</sup> Un excelente tratamiento de este punto en Alejandro Vigo, *Arqueología y aleiología, y otros estudios*, 241-246.

<sup>42</sup> Cf. Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*, 185.

<sup>43</sup> Cf. Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, 13.

y esto a su vez entenderlo como un genitivo objetivo<sup>44</sup>. Ahora bien, en la medida en que también Heidegger habla de una *hermenéutica de la vida fáctica* –con la que se identifica su propio ejercicio–, puede ser muy tentador interpretar este origen como *vida fáctica*. Ella sería, desde cierto punto de vista, el campo de tratamiento temático de la fenomenología.

En la siguiente sección me enfocaré sobre todo en el quinto de los aspectos planteados, pues intentaré mostrar que dicha identificación, sin otra cualificación, es un error. Es, a mi modo de entender, lo que propicia muchas veces una cierta comprensión filosófico-sociológica de lo planteado por Heidegger. Parto, por el contrario, de la hipótesis de que la referencia a la *vida fáctica*, en cierto sentido, tiene un valor estrictamente metodológico que no puede ser identificado temáticamente con lo que aquí nombra como *origen*. Se trata de cosas distintas y de diversos planos en el progreso metódico de la investigación fenomenológica. Para tal efecto, la peculiar interpretación que Heidegger hace del *Principio de todos los principios* puede aportar una luz.

---

<sup>44</sup> Cf. Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/1920), 1-3. A pesar de que Heidegger expresamente usa en este contexto el giro “Wissenschaft vom absoluten Ursprung”, me parece que la lectura de esto exclusivamente en términos de *genitivus objectivus* puede mover a error. Más bien, la aclaración del sentido provisional del término *Urwissenschaft*, tal como lo expresa a renglón seguido en este mismo contexto, apunta *adverbialmente* a la forma en que la investigación se dispone proyectadas a ciertas condiciones para su plena ejecución.

## COMPRENSIÓN HEIDEGGERIANA DEL *PRINCIPIO DE LOS PRINCIPIOS*

Heidegger cita expresamente el *Principio de todos los principios* hacia el final de la primera de sus lecciones. Lo interesante está ya en la forma de la cita: “Todo lo que se da originariamente en la intuición [...], hay que tomarlo simplemente como se da”<sup>45</sup>.

El sentido general de la frase es más o menos claro y lo recoge bien De Lara cuando comenta: “Fenómeno, según Heidegger, no es sin más lo que se muestra. Hay, por tanto, distintos modos de mostración y solo a uno le conviene el nombre de fenómeno. Ese modo consiste en mostrarse algo ‘a partir de él mismo’ desde él mismo,”<sup>46</sup> y sigue unas líneas abajo: “Así pues algo no se muestra fenoménicamente cuando no es ahí él mismo, sino solo a través de otra cosa: sea que esté representado por ella, considerado a través de ella o reconstruido a partir de ella”<sup>47</sup>. En efecto, el principio fenomenológico por excelencia disuade de todo representacionalismo o constructivismo y llama a atenerse a *las cosas mismas*. Hasta aquí hay plena comunidad con la fenomenología husserliana.

Sin embargo, aparte de este sentido general, es al menos digno de consideración la forma en que Heidegger introduce aquí la cita y, sobre todo, *lo que en ella omite*. En efecto, este principio en su versión husserliana original está introducido 1) como la condición de la que depende

---

<sup>45</sup> Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, 109.

<sup>46</sup> Francisco de Lara, “El concepto de fenómeno en el joven Heidegger”, 385. Él cita expresamente la siguiente frase decidora de Heidegger, según la cual el fenómeno “ist als es selbst da, nicht irgendwie vertreten oder in indirekter Betrachtung, und nicht irgendwie rekonstruiert” Martin Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, 67.

<sup>47</sup> Francisco de Lara, “El concepto de fenómeno en el joven Heidegger”, 385-386.

que “ninguna teoría elucubrada (*erdenkliche*) pueda hacernos errar”, con lo cual se refiere en concreto a las teorías absurdas (*verkehrten*) que representan tanto el naturalismo como ciertas formas de idealismo. A su vez establece 2) que “toda intuición originariamente donante es fuente de legitimidad del conocimiento”, y 3) que esto que se da originariamente a la intuición es “por decirlo así la realidad en cuerpo presente [*leibhaftig*]”. Por último, 4) que lo que se da originariamente junto con tener que ser tomado simplemente como lo que se da, “también solo [hay que tomarlo] en los límites en que ahí se da”. Buena parte de estas omisiones se explican, a mi modo de entender, por la forma en que Heidegger interpreta este principio. En sus palabras:

“Si uno entendiera este ‘principio’ en términos de una proposición teórica, entonces esta designación no sería congruente. Ahora bien, el hecho de que Husserl hable de un principio de todos los principios –es decir, de algo que precede a todos los principios y que nos salvaguarda de los errores de la teoría– ya muestra que ese principio no es de naturaleza teórica, si bien Husserl no se pronuncia acerca de esto. Se trata de la intención originaria del verdadero vivir, en suma, de la actitud originaria del vivenciar y del vivir como tales, de la absoluta simpatía del vivir idéntica con el vivenciar mismo”<sup>48</sup>.

Estas omisiones están estrechamente conectadas entre sí y descansan sobre el cambio de eje que se expresa en la interpretación que hace Heidegger de este principio. En efecto, hay un cambio decisivo cuando se interpreta “la intuición donante originaria” en el sentido de “la

---

<sup>48</sup> Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, 109-110.

intención originaria del verdadero vivir” (*die Urintention des wahren Lebens überhaupt*). De esta forma, la primera no es tanto una omisión como una ampliación del alcance del término “teoría”, pues si bien es cierto Husserl lo usa en este contexto para ciertas formas de teorización bien precisa (naturalismo, idealismo) –lo que no excluye otras formas– Heidegger en cambio mienta con ello *toda* forma de teorización, es decir, toda forma de actitud teórica. Su rechazo se dirige a toda forma de teorización, por ser desde la partida metódicamente inadecuada, y no solo se restringe a ciertas formas “absurdas”. A su vez, el principio mismo también es resignificado por la vía de una ampliación de su alcance, pues él mismo no es “de naturaleza teórica”. De ahí que lo primario no sea, aunque tampoco excluya, el ser “fuente de legitimidad para todo conocimiento”. En otras palabras, este principio no debe ser asumido exclusivamente como principio del conocimiento, y por tanto dentro de los límites de una teoría del conocimiento, sino en el marco ontológico más amplio que aquí Heidegger designa con “vivir”<sup>49</sup>. Esto implica algo decisivo con respecto al estatuto de la fenomenología, a saber, que ella es asumida como y desde una

---

<sup>49</sup> Esto lo ha destacado Rodríguez aludiendo a la “ruptura [...] de la oposición entre ser-conocer” (Ramón Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, 216) que opera la fenomenología hermenéutica de Heidegger. Ello ciertamente no implica que Heidegger deje de concebir a la filosofía como forma de conocimiento (*Erkennen*), determinación que retiene al menos en *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, 53. El punto reside en el necesario distanciamiento del esquema que una teoría del conocimiento (Natorp) introduce, vale decir, la oposición entre *conciencia y ser, yo y cosa, sujeto y objeto* (Cf. Martin Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, 81). De hecho, Heidegger atribuye esta superación a Husserl, precisamente en tanto ya no cabe interpretar, a ojos del filósofo suabo, lo ensayado en *LU* como una teoría del conocimiento (*Ibid.*, 82).

actitud fundamental y originaria de este *vivir* y *vivenciar*, no por tanto eminentemente como conocimiento sobre el objeto *vida*, sino en términos de “simpatía”, es decir, a partir de un aspecto disposicional en continuidad con ella. Sin embargo, y sin querer pecar de majadero, esta simpatía no hay que leerla como una identificación con aquello que en esta misma lección ha designado como “vivencia del mundo circundante”<sup>50</sup> y que en otras lecciones llama *vida fáctica* o *experiencia de vida fáctica*, sino como una indicación en la función metódica que cumple esta última en relación a un proyecto fenomenológico que pretende un completo radicalismo respecto de sus posibilidades. El signo de esta pretensión aparece en lo que Heidegger a estas alturas comprende bajo el término *origen*. He ahí el nudo de la cuestión.

Asimismo, la omisión numerada como 3), es decir, el explicativo de “lo que se da originariamente a la intuición”, a saber “la realidad de cuerpo presente”, y la enumerada como 4), es decir, la advertencia fenomenológica de que lo dado debe ser tomado en esos límites, son un poco más difíciles de inferir a partir de la interpretación que hace Heidegger. Con todo, lo que se pueda decir de esto debe tomar como punto de partida lo mismo que he destacado más arriba, a saber, lo que el autor mienta aquí con *origen* y *originario* de tal forma que desde ahí se da la posibilidad de una intuición que es la que distingue desde la partida la actitud fenomenológica.

Partamos por la disolución de la falsa identificación entre intuición originaria, es decir, la base de la actitud fenomenológica, y la vivencia fáctica del mundo. Los motivos para sostener esta identificación se basan en parte en una lectura inadecuada de la estrategia argumental mediante la que Heidegger intenta en su primera lección neutralizar

---

<sup>50</sup> Cf. Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, 70.

la crítica de Natorp a la fenomenología, que, recordemos, apunta a la imposibilidad de una observación inmediata de las vivencias mediante el método reflexivo, por una parte, y de la consiguiente imposibilidad de describir tales vivencias mediante conceptos, por otra<sup>51</sup>. Heidegger ha dispuesto ya antes, de forma completamente táctica a mi entender, la descripción de vivencias de acuerdo a dos claves distintas: una en términos teórico-observacionales (la descripción de un objeto en términos de mera cosa dotada de propiedades), otra en términos de cosa del mundo, es decir, en donde “lo significativo [*bedeutend*] es lo primario”<sup>52</sup>. El proverbial ejemplo del púlpito está al servicio de mostrar que lo que nos aparece de inmediato se ofrece de modo tal que su descripción expresa su carácter contextual y, por ello, relativo a otras cosas y otros seres humanos (mundo), cuya aparición “está en sintonía con el yo cada caso propio”<sup>53</sup>, con alguien considerado en primera persona conforme a su carácter histórico y vitalmente indexado en un mundo que le es familiar en la ocupación con él<sup>54</sup>. En este sentido, Heidegger destaca que la ontología propia de la vivencia es la de una *apropiación* (*Ereignis*), categoría netamente diferenciable de la de *proceso* (*Vorgang*). El punto es ya célebre por lo que no ahondaré en él. La cuestión relevante, y que mueve a error, es que Heidegger ya en esta lección plantea un modelo genético de las condiciones de posibilidad de la actitud teórica con base en la constitución del objeto de conocimiento que es un tanto ambiguo. Pues, el punto reside en que las condiciones de posibilidad de descripción de la cosa en términos de mera cosa dotada

---

<sup>51</sup> Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, 97-100.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 73.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 73.

<sup>54</sup> Una descripción análoga en Martin Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, 88-92.

de propiedades senso-perceptuales es producto de un proceso de desvivificación de la cosa del mundo en cuanto queda desconectada del sí mismo histórico-vital para el cual el mundo *mundea (weltet)*<sup>55</sup>. En otras palabras, la actitud teórica supone para la constitución de su objeto de conocimiento un proceso genético en el cual debe quedar neutralizada la vivencia del mundo y el sí mismo histórico-vital. En cierto sentido la cosa del mundo vivida fácticamente por alguien en primera persona, la vivencia fáctica del mundo, es antecedente del objeto de la actitud teórica. Pero este carácter de antecedente no da íntegramente cuenta de la actitud teórica en cuanto tal. Es esto lo que muchas veces se pasa por alto y propicia la falsa identificación. La vivencia del mundo es antecedente sobre todo en relación a los contenidos que, ya no propiamente vividos, son captados por la observación neutralizada<sup>56</sup>. Sin embargo, esta desvivificación, por parte de los contenidos objetuales, justamente no alcanza para explicar la motivación inmanente en esta actitud. Ella supone, desde un punto de vista de preeminencia ontológica, el carácter de objeto en cuanto tal, o lo que aquí llama Heidegger, del *algo formal*, el cual no surge de ninguno de los niveles de *desvivificación* sino que estos lo suponen, y que en cuanto objeto temático posible puede ser abordado también de forma libre de toda actitud teórica. Y es justamente esta otra posibilidad de abordar el *objeto formal* la que Heidegger destaca en el siguiente texto:

“El sentido del ‘algo’ remite justamente a lo ‘vivenciable en general’. La indiferencia del algo en general [...] no se identifica de ninguna manera con la privación de vida o con el máximo grado de esta privación, el de

---

<sup>55</sup> Cf. Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, 75.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 84-94.

la teorización más sublime [...] Es más bien el índice de la máxima potencialidad de la vida. Su sentido descansa en la plenitud de la vida misma e implica que esta todavía no tiene ninguna caracterización mundana genuina, pero probablemente alberga en el interior de la vida la motivación para tal caracterización [...] se trata de lo esencialmente *premundano* [*Vorweltlich*]"<sup>57</sup>.

Si por tanto cabe una distinción muy gruesa entre el *algo mundano* (la cosa del mundo), el *algo desvivificado* (el objeto de la actitud teórica), el *algo formal* (el supuesto ontológico del objeto teórico) y el *algo premundano* (el supuesto ontológico considerado sin relación con el objeto teórico), la intuición hermenéutica que menciona Heidegger, es decir, la intuición originaria, es correlato de esto último y no meramente de lo "vivido mundanamente", aunque sí "simpático" con él<sup>58</sup>. Esta es por cierto una diferenciación esquemática, pero es indiciaria de una estructuración metódica que impide comprender el proyecto de este filósofo a estas alturas como una cierta sociología filosófica. Es cierto que Heidegger plantea que la experiencia fáctica de la vida, entendida en el sentido de la vivencia del mundo, es punto de partida de la fenomenología, pero ella "pertenece en un sentido completamente originario a la problemática de la filosofía", en la medida en que emerge "en cuanto resultado de un origen"<sup>59</sup>. En

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, 115.

<sup>58</sup> Vigo, siguiendo a Kiesel en esto, presenta un esquema que permite hacerse una idea de los niveles y conexiones genéticas entre las diversas modalidades de *ser algo*. Cf. Alejandro Vigo, *Arqueología y aleteología*, 244.

<sup>59</sup> Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/1920), 81.

otras palabras, la vida fáctica en este sentido es punto de partida *desde* el origen y no *como* origen.

La posible confusión que está a la base de esta falsa identificación estriba en el uso completamente atípico del término “origen”. Pues cuando aquí se habla de *origen*, *originario*, *ámbito originario*, *fenómeno originario* y todas las variantes que implican este difuso *Ur-*, no se refiere, hasta donde puedo verlo, a un subsuelo estructural predeterminado, ni a un momento arcano en la historia, sino ante todo a algo tal que permite la anticipación de una posibilidad vital expresamente asumible<sup>60</sup>. En este sentido, lo

---

<sup>60</sup> Este punto concierne específicamente al central problema de la “aprioridad” tratado por Heidegger en *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, 66-74. Con todo lo difícil de este problema, que aquí no es el lugar para ahondar, me parece pertinente un punto muy acotado que podría permitir una comprensión distinta de la que habitualmente se tiene de esto, a saber, que el *a priori*, o como Heidegger llama a esto, *Vorhabe*, para este proyecto fenomenológico no es la vida fáctica sin más o su estructura oculta, predeterminada y rígida, sino algo tal que permite una posibilidad existencial que la misma investigación se propone llevar a cabo (*Existenz*) a cuya “luz” es puesta la vida fáctica *en* este *haber previo*. Es decir, la idea de investigación fenomenológica está constituida de tal manera que la tendencia a cumplir esta posibilidad relevante del vivir supone un marco ontológico expresamente asumido que permite la ejecución de la investigación en estos términos. Tal marco ontológico expresamente asumido como *haber previo* es lo que llama el autor *ser posible* (*Möglichsein*). El siguiente texto, citado en su versión española un poco más abajo en el cuerpo del trabajo, es decidor al respecto: “Das Sein des faktischen Lebens ist darin ausgezeichnet, daß es *ist* im Wie des Seins des *Möglichseins* seiner selbst. Die *eigenste Möglichkeit* seiner selbst, die das Dasein (Faktizität) ist, ohne zwar ‘da’ ist, sei bezeichnet als *Existenz*. Auf dieses eigentliche Sein ihrer selbst hin wird die Faktizität durch den hermeneutischen Frageinsatz in die Vorhabe gestellt, von da her und daraufhin wird sie ausgelegt; die hierbei erwachsenden begrifflichen Explikate werden bezeichnet als *Existenzialen*” Martin Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, 16. Sobre el problema del *a priori* en la filosofía temprana de Heidegger Cf. William

originario comporta un aspecto de anterioridad según la cual tenemos que concebirlo formalmente como lo que permite precisamente una posible modulación relevante del vivir, algo tal que desde ello se hace verdaderamente posible la apertura de una situación acentuada de comprensión acerca de sí mismo<sup>61</sup>, posibilidad que Heidegger designará primero –en clara referencia al pensamiento hegeliano– *vida en sí y para sí*<sup>62</sup> y finalmente en el contexto de *Ontología, hermenéutica de la facticidad* y en el célebre *Informe Natorp*, como *existencia (Existenz)*<sup>63</sup>. El origen es visto solo desde un punto de vista formal, algo tal que permite la ejecución de esa posible modulación del vivir que se asume comprensivamente de forma *apropiada (eigentlich)*, *auténtica (echt)*, *originaria (ursprünglich)*. Y es justamente como esta modulación que la investigación fenomenológica tiene por “objeto” llevar ella misma a fenómeno pleno esto originario, en el sentido de ejecutarlo en y a través de su investigación a partir justamente de la vida fáctica en el sentido señalado más arriba. Es este arco metódico general el que el autor expresa en el siguiente pasaje:

---

Blattner, “Ontology, the A Priori, and the Primacy of Practice: An Aporia in Heidegger’s Early Philosophy”, en *Transcendental Heidegger*, Steven Crowell y Jeffrey Malpas, editores (California: Stanford University Press, 2007), 10-27. Sobre las conexiones de fenomenología y posibilidad, Cf. Francisco de Lara, *Phänomenologie der Möglichkeit*, 219-224.

<sup>61</sup> Cf. Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*, 246-247.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 1.

<sup>63</sup> Cf. Martin Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, 16. También Cf. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, 361. El sentido en que aquí es mentada la “existencia” no coincide con el sentido del término empleado en *Ser y tiempo*. Es más bien sinónimo con lo que ahí se nombra como “propiedad” (*Eigentlichkeit*).

“La posibilidad más propia del sí mismo que el existir es, y *justamente sin que esté ‘ahí’*, se denominará existencia. Por medio del cuestionamiento hermenéutico, a la vista de ese ser verdadero de la existencia misma, se sitúa la facticidad en el haber previo, a la vista del cual y a partir del cual ella [la vida fáctica] será interpretada”<sup>64</sup>.

En cierto sentido, el punto de partida, la experiencia fáctica del vivir, es asumido desde algo tal que permite la anticipación de una posibilidad relevante del vivir, que se proyecta como aquello hacia donde tiende la fenomenología y que esta busca llevar a fenómeno. Ahora bien, visto desde este ángulo, uno puede preguntar: ¿cuál es la función metódica de la vida fáctica en esta tendencia fenomenológica al origen? ¿Por qué y de qué modo es este “punto de partida”? Con estas preguntas retomo lo significativo de las omisiones enumeradas como 3) y 4), bajo el entendido que esto está conectado con la forma en que Heidegger entiende el *Principio de todos los principios*.

Consideremos por un momento el tipo de descripción que Heidegger invariablemente introduce para expresar la vivencia del mundo como, por ejemplo, la descripción del púlpito<sup>65</sup>, el paseo por la ciudad<sup>66</sup> o la mesa de escritorio<sup>67</sup>. Con la constatación de estas “trivialidades superlativas”<sup>68</sup> intenta hacer expreso aquello como lo que se muestra –y esto es clave– objetos del mundo y situaciones en que de algún modo nos encontramos con nosotros mismos en

---

<sup>64</sup> Martin Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, 16.

<sup>65</sup> Cf. Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, 73.

<sup>66</sup> Cf. Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*, 103.

<sup>67</sup> Martin Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, 90.

<sup>68</sup> Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*, 103.

relación a ellos. El punto está en que lo que Heidegger pretende con este tipo de reportes (“tomar nota”)<sup>69</sup> es mostrar de forma fenomenológicamente adecuada precisamente lo que *se muestra simplemente como ello mismo se da*. Se trata también de poner a la vista los fenómenos, en un sentido que no se cubre con lo que hasta aquí hemos llamado “fenómeno” (por ejemplo, como en el giro “llevar a fenómeno”, en donde de lo que se trata es de ejecutar una posibilidad relevante del vivir). Se trata de dos niveles distintos dentro de la investigación. En otras palabras, el *Principio de los principios* no concierne solo a hacer intuible, es decir, comprensible dentro de la ejecución fenomenológica una posibilidad relevante del vivir y, por tanto, asumir expresamente en este propósito lo que ella supone para ser posibilidad, *i.e.*, el origen, sino también es decisivo presentar de forma fenomenológicamente adecuada lo que se muestra inmediatamente (los fenómenos en segundo sentido) tal como ello mismo se da, es decir, no constructivamente. Es justamente por ello que el problema de la adecuada descripción fenoménica del “carácter manifiesto del mundo” cobra una importancia vital en el proyecto de este autor<sup>70</sup>. Y precisamente este reporte de trivialidades es fenomenológicamente más adecuado frente a otra posibilidad de descripción de objetos en términos de meras cosas dotadas de propiedades sensoperceptuales, expresables en juicios con la forma S+P. Mediante la descripción de objetos manifiestos en términos de su indexación en situaciones mundanas relativamente familiares para un conjunto de individuos, Heidegger pretende seguir *el Principio de los principios* de forma más fiel y radical.

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, 110-114.

<sup>70</sup> Cf. Martin Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, 207.

La pregunta que uno debe hacerse es por qué, o mejor, bajo qué criterios aquí hay una radicalización. Pues precisamente –como a veces retóricamente lo pretende Heidegger<sup>71</sup>– apelar a que esta descripción del mundo es más adecuada fenomenológicamente porque la vivencia fáctica así lo aceptaría de entrada, parece una petición de principio inaceptable. Lo decisivo debe ser de otra forma, o por lo menos uno podría exigir que estuviese justificado *por principio*.

Hasta donde puedo verlo, esto está estrechamente vinculado con la tercera de las omisiones; pues si uno entiende que en el explicativo “realidad en cuerpo presente” es algo relevante los elementos sensoperceptuales (la materia sensible de *LU*; el material hylético de *Ideas*)<sup>72</sup>, entonces este explicativo debe ser omitido. Es exactamente lo que Heidegger expone en la siguiente anotación: “Problema de los datos hyléticos, en absoluto un problema fenomenológico, en tanto que sacados fuera de toda relación de sentido, tomados solo como datos-cosas”<sup>73</sup>.

Lo interesante de esta anotación es que viene precedida por la pregunta si es posible algo *no intencional* (para Heidegger, *no fenoménico*) en la esfera fenomenológica, si es relevante para la fenomenología lo *psíquico*. La respuesta evidentemente es negativa, pues –y esto es lo importante– no puede haber en el sentido de la donación fenoménica de fenómenos nada que venga desde fuera de la “relación de sentido”. Visto a su vez por el reverso, esto implica también el distanciamiento de la doctrina según la cual lo significativo de los objetos intencionales

---

<sup>71</sup> Cf. Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, 71.

<sup>72</sup> Cf. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen Bd. I-II/1-2* (Den Haag: Nijhoff, 1975), 134 y Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, 225.

<sup>73</sup> Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*, 182.

se configura desde un núcleo exclusivamente noemático (pensable) cuya contraparte intencional corresponde a los elementos componentes noéticos de la vivencia (pensamiento)<sup>74</sup>. Más bien, haciendo una ecuación que puede ser discutible, Heidegger planteará que la *realidad* de los objetos del mundo depende de, e incluso, es idéntica con su *significatividad*, la cual brota del sentido de relación de un sí mismo mundano y vitalmente dispuesto hacia un mundo que se le manifiesta desde la partida como un contexto de remisiones familiares y comprensibles<sup>75</sup>. Pero lo decisivo de esta ecuación entre *realidad* (presencia, mostración) del mundo y su *significatividad* estriba en que con ello Heidegger piensa al menos ser más fiel al principio según el cual es necesario atenerse a lo dado simplemente como está dado, en la medida en que para ello solo deben admitirse elementos fenoménicos y nada “salido desde fuera” de la esfera del sentido.

Esto tiene una consecuencia metódica de gran alcance que concierne a la cuarta omisión. Pues si por el mandato de atenerse a lo que se da “en los límites de lo dado” se subentiende el proceso fenomenológico reductivo que conduce desde la desconexión del carácter tético de la actitud natural hacia la esfera inmanente de la conciencia trascendental, entonces esta advertencia también debe ser omitida. Heidegger considera que es precisamente en esto en lo que está la simiente de la regionalización

---

<sup>74</sup> Cf. Martin Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, 92.

<sup>75</sup> Es indiciario que Heidegger, dirigiendo su crítica a la escuela de Marburgo, declare incluso que la “existencia, en el sentido de los juicios de existencia [...] no puede comparecer nunca en la vida fáctica” Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*, 217. Si no estoy completamente equivocado, esto también toca las bases mismas del proyecto fenomenológico de Husserl a la altura de sus *Ideas*, pues implica que para Heidegger la actitud natural en cuanto vida fáctica no se determina en lo fundamental por una *actitud ponente*.

del campo de investigación fenomenológico, por un lado. Pero lo que es metódicamente relevante, por otro, es que supone para la ejecución fenomenológica de una puesta entre paréntesis que, en rigor, es innecesaria en el contexto de este proyecto fenomenológico<sup>76</sup>. En otras palabras, el rendimiento de la *epoché* husserliana supone la necesidad fenomenológica de la desconexión de la tesis ingenua de la *existencia* mundo precisamente en la medida en que esto constituye un supuesto de la actitud natural. Y es justamente esta suposición de los supuestos de la actitud natural lo que para Heidegger no es el caso, o lo es solo a partir de la adopción de un punto de vista teórico y es, por esto, algo fenomenológicamente derivado. En palabras del autor:

“Caracterizar [la vida fáctica] como cargada de presupuestos va en contra de su sentido vivo y solo es posible desde la adopción de un punto de vista. Sin embargo, también dicha adopción surge de la vida, de su facticidad; si lo hace con razón o sin ella, es algo que solo se puede probar si en general yo soy lo fáctico de modo totalmente fáctico y encuentro bosquejados en ello mismo los posibles caminos fuera de ello”<sup>77</sup>.

---

<sup>76</sup> La línea argumental que he desarrollado hasta aquí sigue, hasta cierto punto, una lúcida indicación que hace Tugendhat: “Heidegger benötigt die Epoché nicht mehr, um in die Dimension der Gegebenheitsweisen zu gelangen, weil er, nachdem sie von Husserl eröffnet wurde, von vorherein in ihr steht und sie nun aus ihren eigenen Verhältnissen heraus –nicht mehr in ausschließlicher Orientierung auf eine Welt von Gegenstände– entfalten kann” Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (Berlin: Walter de Gruyter, 1970), 263.

<sup>77</sup> Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*, 173.

Lo fenomenológicamente relevante, por tanto, no son los supuestos que asume la vida fáctica. Adoptar la actitud que supone que ella tiene supuestos es lo que “tiene que probarse” a partir de un punto de vista que debe tomar a esta vida fáctica misma como punto de partida y no lo que de ella queda mediante una reducción. Tenga o no la vida integrados supuestos, su “sentido vivo”, es decir, lo fenomenológicamente relevante es que de entrada y tal como se da en su sentido de relación y ejecución, es *completamente indiferente a tener o no supuestos*<sup>78</sup>. No es que no los tenga (cosa que debe ser acreditada), sino que lo fenoménicamente dado se haya en una completa indiferencia modal frente al supuesto de tener o no supuestos. Es justamente este aspecto el que Heidegger destacará con el término de “autosuficiencia” (*Selbstgenugsamkeit*), una de las categorías centrales a la altura de estas lecciones<sup>79</sup>. De esta manera se puede entender que el tipo de reporte que Heidegger hace en nombre de la experiencia fáctica del vivir se justifica, no por la vía de la apelación al sentido común, sino por principio: suponer que la vida fáctica supone la tesis de existencia impide atenerse al fenómeno básico y fenomenológicamente relevante de su autosuficiencia. En este sentido la vida fáctica, y todo lo que ella implica (mundo como eso a lo cual ella refiere), es fenomenológicamente destacada desde el origen tal y como simplemente se da a la intuición hermenéutica.

Sin embargo, en este punto uno podría plantearse la pregunta: ¿implica lo anterior una reducción de la tarea fenomenológica simplemente a describir lo que se da en y

---

<sup>78</sup> Estrechamente conectado con esto es importante observar que el filósofo ya no asume la fenomenología desde la aspiración a una situación de “ausencia de supuestos”, sino como un ejercicio de apropiación de lo habido desde ya (*Vorhabe*). Para esto Cf. Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/1920), 82-83.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 41-54.

como vida fáctica en los mismos términos de la vida fáctica? La respuesta evidentemente es negativa. La justificación de ello estriba en un segundo nivel de aplicación del *Principio de todos los principios*, al que solo podré referirme someramente en virtud de la brevedad. En definitiva, lo que propongo es que el tomar simplemente como se da lo dado originariamente a la intuición, no solo se refiere a la captación y descripción fenomenológicamente adecuada de lo que se da en y como vida fáctica asumida en tendencia a una posibilidad relevante, sino a la donación no inmediata de esa misma posibilidad en el seno de la facticidad. Esto implica la donación (manifestación) de la propia fenomenología como originaria.

En primer lugar, si nos atenemos a este carácter de autosuficiencia debe resultar más claro por qué no puede haber una mera identidad entre vida y fenomenología. Pasa en cierto sentido todo lo contrario; se da un cierto antagonismo. De hecho, el tomar originariamente el fenómeno tal como simplemente se da, es decir, abordar la vida fáctica desde el origen, implica para este autor la posibilidad de “salir metódicamente de la vida fáctica”<sup>80</sup>, de ejercer contra su tendencia inmanente a la autosuficiencia un “contramovimiento” (*Gegenwebeung*)<sup>81</sup> y asumirla así desde la partida como aquello que “básicamente impide el filosofar”<sup>82</sup>. Justamente este carácter parcialmente oclusivo de la experiencia de la vida fáctica autosuficiente –que en su tendencia a privilegiar los contenidos de su experiencia deja en lo irrelevante el cómo (la relación intencional) del experimentar y en el fondo la plena potencialidad del sí mismo fáctico<sup>83</sup>– es lo que la fenomenología pro-

---

<sup>80</sup> *Ibid.*, 221.

<sup>81</sup> Cf. Martin Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, 362.

<sup>82</sup> Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 16.

<sup>83</sup> Heidegger destaca un fenómeno característico de la opacidad y oclusión de la vida fáctica no originaria. Se lo caracteriza

puesta intenta superar tomando como punto de partida precisamente lo que se exhibe desde sí mismo en esta tendencia<sup>84</sup>. Por esta razón también es parte de la tarea

---

de la siguiente manera: “Das Eigentümliche der faktischen Lebenserfahrung ist, daß das ‘wie ich mich zu den Dingen stelle’, die Art und Weise des Erfahrens, *nicht* mit erfahren wird” Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 12. Se trata de la indiferencia (*Indifferenz*) de la experiencia de la vida fáctica, en la que los contenidos experimentados toman la relevancia, en menoscabo del cómo del experimentar y de cómo en ello estoy yo mismo. Esta opacidad del cómo del experimentar (*Bezug-Vollzug*) es lo que Heidegger ha llamado a su vez en *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* el “palidecimiento de las relaciones de significatividad” (*Verblässen der Bedeutsamkeit*) en la experiencia de vida fáctica. Cf. Martin Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, 38. Hay, por tanto, implicadas dos cosas: la relativa homogeneidad en la forma de manifestación de los contenidos experimentados, por una parte, y la opacidad parcial (manifestación palidecida) del cómo de la experiencia de ello, por otra.

<sup>84</sup> Así como se ha hecho ver en la literatura especializada, la oclusión de la vida fáctica respecto de sí misma nunca es total y absoluta. Esta concepción ya está operando en el ciclo de estas lecciones toda vez que, al menos en una de ellas (Cf. Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*, 59-64), la estrategia fenomenológica consiste en destacar ciertos *señalamientos* que apunten desde el estado normalmente no relevante hacia la “acentuación funcional del mundo del sí mismo”. Uno de tales “señalamientos modales” (*Ibid.*, 174) de la acentuación del mundo del sí mismo en medio de su no relevancia habitual (familiaridad), Heidegger lo encuentra precisamente en el *tomar nota* de las vivencias significativas, este tomar nota, en cuanto mediado por el recuerdo, manifiesta un “fragmento de comprensibilidad de mí mismo” (*Ibid.*, 186). El pensamiento fundamental estriba en que el reporte, por ejemplo, de lo que ha realizado durante el día, implica un nivel de expresión superior (al del mero vivenciar directo) de la unidad de significatividad que me permite articular este relato destacando, por ejemplo, ciertos eventos en un cierto orden y en una cierta dirección determinada. Esta unidad significativa es justamente la que revela la acentuación modal del mundo del sí mismo en la medida en que este se identifica con el carácter situacional total en el que se destaca lo experimentado.

fenomenológica llevar a fenómeno las condiciones formales de esta oclusión y opacidad del sí mismo en relación a sí mismo. No es fenomenológicamente relevante solo *lo que* resulta irrelevante en la vida fáctica autosuficiente, sino *el que* se dé en su ejecución vital esta irrelevancia, es decir, esta oclusión parcial de su sentido de relación. Es el tratamiento fenomenológico de esta tendencia “no originaria”<sup>85</sup> lo que permite que se muestre por su reverso la forma de movilidad básica que caracteriza a la facticidad: la inquietud de ser o, como ya lo nombra en algunas de estas lecciones, el *cuidado (Sorge)*<sup>86</sup>. Lo decisivo de esto es que Heidegger ha llevado a fenómeno algo tal que le permite desde ahí arrojar luz sobre la propia experiencia originaria de la fenomenología. Ella es asumida, pues, como una modulación ejecutiva de ese cuidado hecho propio en la figura de la *cuestionabilidad (Fragwürdigkeit)*. En otras palabras, aquella posibilidad relevante a la que tiende la fenomenología tomando como punto de partida la autosuficiencia de la vida fáctica, se acredita precisamente a través de ese movimiento a contrapelo destructivo que esa misma tendencia motiva, y en ese sentido se lleva ella misma a fenómeno. En palabras de Heidegger: “[La fenomenología] debe manifestarse auténticamente para comprenderse manifestándose como manifestación”<sup>87</sup>.

---

<sup>85</sup> Cf. Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 37. La exposición fenomenológica más acabada en el ciclo de estas lecciones del fenómeno de la no originariedad de la vida fáctica aparece en Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, 133-151.

<sup>86</sup> *Ibid.*, 89-94 y 133-137.

<sup>87</sup> Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*, 16.



## **¿Por qué no permanecer algo más *junto* a las cosas del mundo? Las exigencias del fenómeno en el Heidegger de *Ser y tiempo***

*Felipe Johnson*

### **EL CONTEXTO DE LA PREGUNTA**

Abordar el pensamiento del Heidegger de *Ser y tiempo* mediante la pregunta: ¿por qué no permanecer algo más *junto* a las cosas del mundo? tiene un doble propósito. Por un lado, esta se plantea para dar pie a una reconstrucción de aquellas razones que explicarían por qué una doctrina filosófica como la suya ha tomado tales o cuales decisiones temáticas, buscando exponer, en lo posible, con orden y justicia la coherencia interna de su desarrollo. Por otro, la pregunta se presenta como una exigencia a esa misma doctrina. Esta buscaría, en este último caso, indagar si, pese a su coherencia, no quedan aun abiertos determinados problemas respecto de aquello de lo que ella pretende hablar y que finalmente impedirían aceptar tan rápidamente los pasos que pretende dar con el cuidado y sistematicidad que le caracterizan. Y, sin embargo, la misma pregunta se presenta, a la vez, como una decisión respecto del punto de partida para abordar el pensamiento desplegado por Heidegger en *Ser y tiempo*: las así llamadas “cosas del mundo”. ¿Por qué comenzar, pues, desde aquello que para el mismo Heidegger no es el tema propio del filosofar? ¿Por qué no comenzar desde el existir, desde el *Dasein*, que en dicha obra será realzado como aquel ente privilegiado, y que es el que ha de ser aclarado en su ser para responder finalmente a la pregunta que al mismo Heidegger le ocupa: la pregunta por el *sentido del ser* en general?

De algo se puede estar seguro, las cosas del mundo, los diversos entes que nos rodean, no son el tema central del pensamiento heideggeriano. Precaviéndose terminológicamente, fijará desde un comienzo la jerarquía temática de su pensar. De los cuatro sentidos de mundo que se distinguen al inicio de *Ser y tiempo*, el primero refiere a *mundo* en un sentido óntico, y es entendido como “el todo de entes que pueden estar presentes al interior del mundo”<sup>1</sup>. Sin embargo, el concepto de mundo relevante para los análisis que se desarrollarán no será este, sino aquel que igualmente posee carácter óntico, pero que corresponde a un tercer sentido, a saber, aquel “‘en dónde’ en el que vive un *Dasein* fáctico”<sup>2</sup>. Inmediatamente se advertirá que las consideraciones de la obra atenderán a dicho sentido de mundo, mientras que “mundo” como lo que “el *Dasein* esencialmente no es y que le puede comparecer intramundamente”<sup>3</sup>, es decir, el “mundo de las cosas”, perderá su privilegio temático.

De acuerdo con lo anterior, se podría alegar, entonces, que nuestra pregunta parece trasladar arbitrariamente al pensamiento heideggeriano a una temática que no le pertenece y, por lo mismo, parece errar como punto de partida para abordarlo. Y, sin embargo, lo que quisiéramos discutir es que, aunque las cosas del mundo puedan no ser ni su centro temático ni menos aun su objetivo, esto no significa que ellas sean irrelevantes para tal proyecto filosófico. Su importancia, en efecto, parece guardar íntima relación con la idea de *fenómeno* que subyace y que es la guía de su propio análisis fenomenológico. En lo que sigue quisiéramos discutir que la noción de *fenómeno* que Heidegger tiene en vistas como guía de su trabajo

---

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer, 2001), 64.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 65.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 65.

filosófico no está motivado por el interés de permanecer junto a las cosas del mundo, sino más bien que este está al servicio de “trascenderlas”. Sin embargo, en el proyecto mismo de esta *trascendencia*, son las propias cosas del mundo las que adquieren relevancia en su pensamiento, más no precisamente temático, sino *metódico*. Como lo quisiéramos exponer, ellas son el primer suelo para la construcción de su trabajo ontológico y, sin embargo, siendo dicho suelo, nuestra pregunta sugiere que ellas, las cosas del mundo, exigirían una consideración más detenida, como inicio de un proyecto filosófico como el que el mismo Heidegger pretende desarrollar.

Por lo pronto, esta delimitación general del tema a tratar debiera bastar para introducir las discusiones que quisiéramos plantear. Mas, será mediante los pasos que intentaremos dar a continuación que nuestro problema podrá ser precisado hasta terminar de plantear con claridad el propio derecho de nuestra pregunta. Para ello será necesario comenzar primero con una aclaración de la idea de *fenómeno* en Heidegger, para examinar las consecuencias metódicas que esta tiene en su trabajo filosófico. Las presentes discusiones se propondrán revisar los aspectos metódicos del pensar heideggeriano, de manera que el camino del ejercicio filosófico plasmado en *Ser y tiempo* pueda ser indagado. A nuestro juicio, es precisamente en este contexto *metódico* donde nuestra pregunta puede adquirir su derecho de ser planteada, y es en este mismo contexto *metódico* donde ella puede llevar a esbozar ciertos problemas que en él aun parecen quedar pendientes.

## **EL FENÓMENO EN HEIDEGGER: LA PERTENENCIA NECESARIA DEL SER AL ENTE**

En el célebre § 7 de *Ser y tiempo* se expondrá una noción de fenómeno en el mismo sentido en que Heidegger

ya venía trabajándolo en años anteriores. Así como en dicho parágrafo, en su primera lección de Marburgo, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, este reconduce la palabra “fenómeno”, es decir, *phainomenon* a su contexto griego, y más precisamente, aristotélico<sup>4</sup>. Las figuras utilizadas aquí son las de la *claridad* y la *oscuridad*, ambas, por cierto, relacionadas ante todo con el *ver*<sup>5</sup>. En dicho contexto, según se lee en esta lección, la claridad y oscuridad no serían ellas mismas lo que se *ve*, sino más bien la condición de posibilidad de que alguna cosa pueda aparecer en sus auténticos colores: “*claridad* –advierte Heidegger– es aquello que deja ver: a saber, el color auténtico (*oikeion chrôma*) de las cosas que tengo en la claridad”<sup>6</sup>. Siendo en la claridad del día donde las cosas tendrían la posibilidad de mostrarse desde sí mismas, entonces, *phainomenon*, construido terminológicamente de la raíz griega *pha*, dependiente, a su vez, de *phos*, es decir, *luz*, realzaría un modo de *presencia* determinado, una manera de *manifestación* característica y exclusiva, y que radica en presentarse “como aquello que en sí mismo en cuanto tal se muestra, y que como tal está ahí de manera inmediata”<sup>7</sup>. El término *phaino-menon*, es decir, lo que está siendo en la claridad del día, se reservará terminológicamente, por tanto, solo para este particular modo de aparecer: lo que Heidegger en *Ser y tiempo* denominará: “lo que se muestra” (*das Sichzeigende*)<sup>8</sup>.

Ahora bien, si *phainomenon* es un tipo de presencia particular, esto quiere decir que no todo lo que aparece, lo hace de esta manera. No se trata de mirar las cosas y

<sup>4</sup> Cf. Martin Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung* (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1994), § 1.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 10.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 7.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 9.

<sup>8</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 29.

simplemente tener fenómenos al frente o de no verlas y, por ende, no tener más fenómenos, como si nos quedáramos ante una pura nada. Las cosas que no aparecen en la claridad del día, esto es, las que aparecen en la *oscuridad*, siguen apareciendo: siguen siendo *algo*. Por ello, evitando oponer la *claridad* y la *oscuridad* en términos de la posibilidad o imposibilidad de ver, lo que a Heidegger le interesa es establecer que ambas son un específico “*dejar ver*”<sup>9</sup>, un particular modo de *mostrar*. En lo que respecta a la oscuridad, esta igualmente dejaría ver algo, pero a diferencia de lo que se muestra desde sí mismo como *fenómeno*, lo presenta en el sentido de “la ausencia de aquello que debiera estar presente”<sup>10</sup>.

Lo que acá se juega, pues, es un doble significado de *phainomenon* y que es discutido en *Ser y tiempo* como, por una parte, *das Sichzeigende* y, por otra, como un “*poder mostrarse como algo que no se es*”, vale decir, como lo que “*puede tener solo la apariencia de...*”<sup>11</sup> o, lo que es lo mismo, como un “parecer” algo: un *Schein*. Sin embargo, para tener ante todo la posibilidad de “parecer ser algo” ha de pertenecer a la naturaleza de las cosas un simple *mostrarse*. Por ello, el sentido de fenómeno como “lo que se muestra”, vale decir, “lo que es patente” (*das Offenbare*)<sup>12</sup>, fundaría su sentido de mera apariencia. Así, llevado a la naturaleza de las cosas que vemos, el hecho de que todo *parecer* algo requiera primero de la posibilidad de mostrarse quiere decir que, porque las cosas pueden aparecer desde ellas mismas, es que ellas pueden luego *mostrarse de otra manera*. O, en términos heideggerianos, ya que las cosas tienen como carácter fundamental la *patencia* puede darse en ellas la posibilidad de permanecer *encubiertas*:

---

<sup>9</sup> Martin Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, 10.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 10.

<sup>11</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 29.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 29.

“encubrimiento (*Verdecktheit*) es el contraconcepto de ‘fenómeno’”<sup>13</sup>, dirá Heidegger, contraponiendo, así, *fenómeno* a *Schein*. El problema de poder ver las cosas, entonces, no radica en un mostrarse o no mostrarse, sino de mostrarse *como* sí mismo en la claridad del día, o mostrarse igualmente, pero pareciendo otra cosa, esto es, *como* no siendo sí mismo, en la oscuridad de la noche.

Ahora bien, pese a lo metafórico que puedan parecer las explicaciones heideggerianas de “fenómeno”, en su recurso a la luz y oscuridad, ambos términos se orientan al contexto de problemas señalado por otro par conceptual aristotélico, a saber, el de *entelecheía* y *dynámei ón*<sup>14</sup>. Es decir, las cosas se pueden mostrar desde ellas según lo que siempre han sido y están siendo o se pueden mostrar como no siendo lo que siempre han sido, esto es, en su *stéresis*: en la *privación* característica que las constituye. Por ello, el aparecer al modo de la oscuridad no es una mera nada, sino *algo*, a saber, porque en cuanto siendo, las cosas pueden aparecer en el no ser constituyente de su *privación*. ¿A qué apunta Heidegger con todo esto? Justamente, a que siendo lo más inmediato y natural que las cosas aparezcan como *dynámei ón*, su aparición plena según lo que ellas son en cuanto *entelecheía* es un modo de aparecer no solo extraordinario, sino un modo de presencia que debe prepararse. Mientras la mirada está naturalmente orientada al *dynámei ón*, percibe lo que es, pero también lo que no es, mas dicha mirada puede también adquirir la posibilidad de acceder a las cosas en lo que efectivamente son, en su auténtico y privilegiado mostrarse desde sí mismas<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, 36.

<sup>14</sup> Martin Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, 10.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 275.

Entonces bien, lo que el § 7 de *Ser y tiempo* tiene en cuenta distinguiendo *fenómeno* de *Schein* es un problema filosófico inicial que prescribirá la dirección fundamental del proyecto heideggeriano: la mirada filosófica ha de ser tal que luche por orientarse hacia el mostrarse en sí y no se quede en la tendencia natural de aquel mirar que, en su inmediatez, solo puede acceder a las cosas en su *no ser*. “Des-encubrir” y “en-cubrir” son dos modos como la mirada puede hacer aparecer las cosas. Y como el ver naturalmente se dirige a lo que está siendo, pero puede *no ser*, entonces, lo primero que tiene la mirada ante sí es más bien lo *en-cubierto*. Así, el problema filosófico fundamental que destacan estas consideraciones de *fenómeno* es que la propia filosofía antes siquiera de comenzar ya se encuentra expuesta a una dificultad metódica central: ella no puede conformarse con una mirada simplemente atenta de las cosas, porque las cosas no son inmediatamente *fenómenos*. No es una cuestión de atención a las cosas el problema de la filosofía, sino advertir que lo que ella quiere mirar se encuentra precisamente apareciendo como lo que *no es*. “En la idea de la aprehensión ‘originaria’ e ‘intuitiva’ y explicación de los fenómenos subyace lo opuesto a la ingenuidad de un ‘mirar’ casual, ‘inmediato’ y desatento”<sup>16</sup>, dice Heidegger, advirtiendo que los fenómenos no son lo más inmediato, y mucho menos se accede a ellos confiando solo en una mirada detenida, porque aquello que se está mirando desde un principio se muestra ya *pareciendo* algo distinto.

Sin embargo, *fenómeno* para Heidegger no ha de confundirse con las cosas que puedan resultar accesibles “mediante la intuición empírica”, según él lo expresa en términos kantianos<sup>17</sup>. Si fuese así, se estaría identificando

---

<sup>16</sup> Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, 37.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 54.

*aparecer* con *cosas* individuales y, por lo mismo, se podría llegar a entender que todas las cosas, siendo fenómeno, es decir, *apareciendo*, pueden ser objeto de la fenomenología. Este por Heidegger llamado “concepto vulgar de fenómeno”<sup>18</sup> ha de ser distinguido del *fenomenológico*. En este último caso se trata de un modo de aparecer que debe ser logrado, se trata de la recuperación de una particular *manera de ser*. Por tanto, aquello por lo que la filosofía debe luchar para volverlo fenómeno es el “ser del ente, su sentido, sus modificaciones y derivados”<sup>19</sup>. La filosofía es, pues, ontología y “*ontología*—advierte Heidegger— *es solo posible como fenomenología*”<sup>20</sup>. En definitiva, y de acuerdo a lo dicho, la ontología solo es posible en el esfuerzo de hacer que el *ser* de la particular presencia de las cosas se muestre *desde sí mismo*, esto es, se vuelva *fenómeno*.

Como se puede advertir, el concepto de fenómeno heideggeriano brinda las direcciones de un trabajo ontológico determinado. La discusión filosófica de Heidegger es expresada en términos del ente y del ser, pues la problemática filosófica redundante en esta *sutil* relación. Una relación que ya es entendida en el contexto de las problemáticas mismas del propio concepto de fenómeno. Así, podríamos decir que siendo el ser del ente el tema, el trabajo filosófico ha de comenzar necesariamente por el ente. Pero dicho ente, no mostrándose desde un principio como lo que es, ha de ser indagado de modo que ante todo muestre su auténtico modo de ser. Es decir, la lectura del ser del ente, su tematización y aprehensión interpretativa, depende primero de que el ente mismo supere su condición de mera *apariencia* (*Schein*). Por lo mismo, una aprehensión interpretativa del ser debe preparar su propia lectura desde una consideración atenta

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, 31.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 35.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 35.

y fiel del mismo ente, de lo contrario, la tematización ontológica carecería de suelo.

Es así como la realización de una ontología implicaría, como paso propedéutico, una aclaración eminentemente *óptica*. Así Heidegger: “puesto que fenómeno en sentido fenomenológico mienta siempre y solamente el ser, y ser es siempre el ser del ente, para la puesta al descubierto del ser se requerirá primero una adecuada presentación del ente mismo”. Es entonces, y solo entonces, según el mismo Heidegger lo dice unas líneas más adelante, cuando “el concepto vulgar de fenómeno se vuelve fenomenológicamente relevante”<sup>21</sup>. Pues bien, si un trabajo ontológico, en los términos heideggerianos, requiere de una adecuada exposición temática del ente, nuestra pregunta “por qué no permanecer algo más *junto* a las cosas del mundo” parece ganar una primera justificación. Las así entendidas “cosas del mundo” refieren a ese campo óptico que parece poder servir de suelo temático para las posteriores consideraciones ontológicas. Con ello, podríamos pensar que no pareciera ser del todo injustificado plantear nuestra pregunta, entendiendo que ella sugiere detenerse en los entes mismos para que el trabajo ontológico no se vuelva una mera especulación en el aire. Sin embargo, con esto permanece claramente cuestionable y objetable el hecho de haber elegido las “cosas del mundo” para indagar el pensar de Heidegger, sobre todo si su trabajo ontológico desde siempre ha pretendido concentrarse en el existir, en nuestro propio existir, y nosotros, en efecto, no *somos* esas cosas del mundo junto a las cuales nuestra pregunta pretende exigir que nos detengamos. Quizás la motivación de nuestra pregunta sea correcta, no obstante, tal vez sea el tema de la misma, las “cosas del mundo”, lo que parece

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, 37. Cf. también Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1997), 28.

estar completamente errado. Esto es precisamente lo que quisiéramos discutir a continuación.

## **EL PROBLEMA DE LAS *COSAS MISMAS* EN HUSSERL: LA EXIGENCIA DE LA *EXISTENCIA***

Si hay una razón que le exige a Heidegger emprender una confrontación atenta con la tradición filosófica es justamente que el *fenómeno* no es ni lo más inmediato ni lo más evidente, y, sin embargo, es también el *fenómeno* en su sentido fenomenológico, vale decir, “lo que se muestra como ser y estructura de ser”<sup>22</sup>, el que apremia hacerse patente desde sí mismo para una comprensión del propio *ente*. Este es, pues, el contexto de las exigencias que hace Heidegger a la misma fenomenología husserliana. Por justas o sesgadas que puedan resultar las objeciones de Heidegger a su maestro, lo interesante de ellas es, para nuestra discusión, que advierten precisamente sobre las comprensiones heideggerianas mismas acerca de los problemas filosóficos en juego. Esto es lo que nos interesará indagar en vistas a nuestra pregunta inicial.

La crítica heideggeriana a la fenomenología de Husserl se dirige hacia el suelo primero donde toda tematización filosófica debiera apoyarse para recién tener la posibilidad de comenzar: su comprensión de “las cosas mismas”. En otras palabras, y como lo veíamos, antes de aceptar sin más el trabajo filosófico, en este caso, el husserliano, es necesaria una revisión del *ente* desde el cual este ya ha comenzado su tematización. Así, las objeciones apuntan ante todo a revisar la comprensión de aquel suelo *óntico* que la máxima fenomenológica “*Zur Sachen selbst*”, aquel llamado husserliano a una actitud filosófica radical atenta

---

<sup>22</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 63.

a los *entes*, proclama como su último ámbito de interés. Heidegger insistirá en que la fenomenología se ha dejado llevar por determinadas tendencias en cuyo horizonte las “cosas mismas” parecen estar muy lejos de ser, en efecto, las cosas mismas<sup>23</sup>.

Respecto de la extensa crítica heideggeriana, llena de detalles y matices, solo atenderemos a lo central. Por lo pronto, es importante señalar que la pretensión de dicha crítica es develar aquello que finalmente la fenomenología husserliana, en cada momento de su desarrollo, *procuraría* cuando fija su campo temático como la *conciencia* y cuando interroga al ente que en ella aparece, exigiendo su aparecer *evidente*. Como es sabido, Heidegger caracteriza a este ocuparse particular como un “cuidado por el conocimiento conocido” (*Sorge um erkannte Erkenntnis*)<sup>24</sup>. Ocuparse de un “conocimiento conocido” significaría asegurar un conocer, vale decir, una ciencia, que, reflexionando sobre sí, gane un suelo de validez última para su propia construcción y desarrollo. Su fin sería, pues, desplegar aquellas leyes generales y omnivinculantes (*allverbindlich*) que le constituyen a él mismo<sup>25</sup>. *Procurando*, resguardando, entonces, este “conocimiento conocido”, la fenomenología husserliana no tendería sino a constituirse en una *ciencia universal* que encuentra en ella misma sus propias legalidades de manera *autoevidente*. En otras palabras, lo que *cuida* un conocimiento que se conozca a sí mismo es su *cientificidad absoluta*<sup>26</sup>. Así, en favor de tal científicidad, las cosas mismas deberán presentarse en su más auténtico aparecer: la *evidencia*. Es, pues, la *aparición evidente* el criterio último de *verdad* al interior de esta tendencia. El “cuidado por el conocimiento conocido” se despliega,

---

<sup>23</sup> Martin Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, 60.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 58.

<sup>25</sup> *Ibid.*, § 15 a).

<sup>26</sup> *Ibid.*, 72.

en suma, como un “cuidado por la certeza”<sup>27</sup>, en una región de donación indubitable como es la *conciencia*. La tendencia de la fenomenología husserliana obedecería, para Heidegger, al programa del despliegue de una *mathesis universalis*<sup>28</sup>, de una ciencia *universalmente válida*.

Desde lo anterior se puede advertir que, en cuanto las “cosas mismas” son concebidas en el horizonte de esta tendencia de *cientificidad absoluta*, ya se ha decidido previamente sobre su propio aparecer. El ente de la fenomenología, el suelo de arranque para su consideración temática, aparece como el correlato de una actitud cognitiva con pretensión universal. Así, el llamado husserliano “a las cosas mismas” se volvería incapaz de realizar su más alta posibilidad filosófica como es la de “liberar al ente de tal manera que solo el correspondiente estatus (*Würdigkeit*) del ente de ser indagado decida sobre cuál es el objeto primario de la filosofía”<sup>29</sup>. Tal advertencia es la que abrirá las puertas a Heidegger para emprender su propia reformulación del trabajo fenomenológico. El ente de la consideración fenomenológica y el modo cómo se le trae a la mirada para luego proceder con su tematización, en el caso de la fenomenología husserliana, es la *intencionalidad* y la *cosa* que ella articula y deja aparecer o, lo que es lo mismo, la *intentio* y el *intendum*. En *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*, otra lección sumamente crítica con Husserl, Heidegger dirá: “La intencionalidad no es, pues, otra cosa que el campo fundamental (*Grundfeld*) en el que se encuentran estos objetos: la totalidad de los comportamientos (*Verhaltungen*) y la totalidad del ente en su ser”<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, § 47.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 274.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 102.

<sup>30</sup> Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs* (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1994), 106.

La cita nos sitúa, en efecto, junto al *ente* de la fenomenología husserliana, junto a su objeto temático, que, a modo de experiencia fundamental, está a la base de posteriores explicitaciones. La intencionalidad es el campo de objetos propios de la indagación fenomenológica y la pretensión de dicha indagación es, mediante la *epojé*<sup>31</sup>, volverla de tal manera explícita que pueda ser indagada en su ser<sup>32</sup>. Mas, es aquí donde esta se volvería impotente. Para comprender tal impotencia respecto de la aprehensión del ser, lo relevante es atender a Heidegger: “Así es como también en la consideración y configuración de la conciencia pura es realzado solo el contenido cóscico (*Wasgehalt*), sin preguntar por el ser de los actos en el sentido de su existencia (*Existenz*)”<sup>33</sup>. Qué implique para Heidegger realzar ese *Wasgehalt*, es decir, ese contenido “cóscico o material” o enfatizar lo que en la cita figura como la “existencia”, es justamente lo que señala la dirección que toma la fenomenología heideggeriana misma respecto de la husserliana. Cabe destacar que el término “existencia” (*Existenz*) no tiene en la cita el énfasis terminológico que podría tener en el marco de la analítica del *Dasein*, aunque ciertamente se dirige hacia allá. Acá el asunto es eminentemente metódico, y refiere a una delimitación de la comprensión de *ser* que distinguirá el trabajo de Heidegger definitivamente del de Husserl.

Heidegger lo ilustra análogamente mediante el ejercicio de delimitación temática entre un color y un sonido<sup>34</sup>. Esto es, en el ejercicio de distinguir el color del sonido no parece ser necesaria una consideración del modo como un color aparece, por ejemplo, en un bello paisaje o como índice para distinguir determinados documentos

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, 136.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 150.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 151.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 151.

de oficina, o del modo como el sonido está *siendo* en una melodía musical agradable o en el ruido molesto de una sirena. En la tarea de su respectiva distinción, la condición situacional de ambos parece poder anularse para privilegiar al color y al sonido en cuanto tales, aprehendiéndolos en los componentes que les particularizan respectivamente *en sí*. El color tendría tales o cuales características y el sonido, estas otras, podríamos decir. En otras palabras, a un tipo de consideración de esta naturaleza parece bastarle con hacer explícito solo *aquello* que corresponde a su contenido *quid-ditativo*, a su “*essentia*”<sup>35</sup>, sin tomar la particularidad de su “estar siendo”, mientras ambos aparecen *siendo* tal o cual en la facticidad de un instante determinado: su *existentia*. Justamente, una tematización atenta a la *esencia* separaría finalmente el *qué* del ente del modo *como* este se despliega en una situación particular, es decir, separaría la “*essentia*” de la “*existentia*”<sup>36</sup>.

En relación a los actos intencionales, siguiendo a Heidegger, la fenomenología husserliana procedería de la manera anterior. Si la percepción sensible, por ejemplo, implica determinadas estructuras como *espacio*, que permita distinguir entre lo que está cerca o lejos de mí; o si implica tiempo, que permita percibir el movimiento; aun la pregunta sigue siendo: ¿qué *modo de ser* particular tienen ese *tiempo* y *espacio* en cuanto componentes del acto, mientras camino hacia mi casa con premura para recibir a un amigo? ¿Qué sentido tienen *mi* tiempo y *mi* espacio, como constitutivos de la percepción, en tal situación? Ahora bien, y si lo que está en juego en esta tematización es la percepción humana, entonces, ¿qué modo de ser implica *ser*, en efecto, *humano* en cuanto el *modo de ser* que finalmente caracteriza mi percepción *tempóreo-espacial* en

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, 151.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 151.

una situación dada? Y es que es precisamente este “sentido de ser” el que debiera constituirse en la dirección de despliegue del contenido que le caracteriza en cada momento fáctico. Este *sentido*, la *manera de ser* (*Seinsweise*), es la que refiere a esa aludida *existencia* que Heidegger entenderá como el asunto auténtico de una tematización ontológica, y que le llevaría en una dirección temática distinta a la de una descripción *material* de la conciencia, del acto y de sus donaciones en tanto que “aprehendido, dado y constituido”<sup>37</sup>.

Preguntar por el ser, en el caso de Heidegger, implica, entonces, indagar explícitamente en aquel *cómo*, esto es, en aquel sentido en que el *qué* del ente se muestra desplegándose en su más concreta *situacionalidad*. En el caso de la *conciencia*, Heidegger concluye: “En caso que lo intencional deba ser indagado en su manera de ser, luego es el ente que es intencional el que debe darse originariamente, esto es, debe ser experimentado en su manera de ser”<sup>38</sup>. Dicho ente es, por supuesto, el hombre, y es él el que debe ser entendido en el sentido fáctico que implica *ser* hombre. Así, lo importante para nuestras propias discusiones radica justamente en el modo cómo Heidegger, desde su comprensión *ontológica* de *fenómeno*, emprende las discusiones en torno a la conciencia y su estructura intencional. Su pregunta inicial y decisiva es por el modo como ya ha aparecido el ente en esa caracterización inicial que brinda el suelo para su posterior aprehensión ontológica<sup>39</sup>. Respecto de Husserl, la pregunta es: ¿cómo es que el ente *conciencia* ya se ha traído ante la mirada para luego emprender una explicitación de sus estructuras de ser? O en términos de Heidegger: “¿cómo se vuelven accesibles los comportamientos desde

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, 152.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 152.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 123.

los cuales hay que hacer la lectura de la estructura de la intencionalidad?”<sup>40</sup>. El intento es, entonces, delimitar la manera cómo el suelo inicial de la consideración fenomenológica, el *ente*, es primariamente comprendido, y esa manera sería, pues, en el caso de Husserl, al modo de un “cuidado por el conocimiento conocido”. Así, en el caso de la conciencia, la pregunta se delimita aun más. Si la conciencia constituye al hombre, entonces, ¿cómo es que ese ente “hombre” ha sido ya comprendido ópticamente, para que desde esa experiencia fundamental se pueda indagar en su ser como intencionalidad? Así, cuestionando el *ente* a la vista en la fenomenología de Husserl, se hace necesario reformular ante todo su aprehensión óptica, ahora no en los términos de *conciencia*, sino en los términos de *existente*.

Sin embargo, si el ente “hombre”, y ya no “conciencia”, fuese entendido como el *compuesto* entre *cuerpo*, *alma* y *espíritu*, entonces, esa primera experiencia le estaría reduciendo nuevamente a su dimensión *quid-ditativa*, y seguiría pendiente comprender *cómo* dicho ente, compuesto ahora por *alma*, *cuerpo* y *espíritu*, se desplegaría en su *ser humano*. Por tanto, el ente “hombre” que debe constituirse en la experiencia inicial para permitir un hablar adecuado de su ser no es, pues, un “algo” con una constitución estructural interna, sino que es un *sentido de ser* que radica en estar en *relación con el mundo*, pues es ahí, en un trato junto a las cosas del mundo, podríamos decir, donde despliega su vida. Y, por lo mismo, es atendiendo a su facticidad concreta en *su mundo* como recién se haría posible realzar su particular modo de *estar siendo*: su *existencia*. El “hombre en el mundo” es, pues, aquel *fenómeno* en *sentido vulgar* que es necesario indagar, pues es este el que ahora se vuelve relevante metódicamente en cuanto suelo óptico desde el

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, 131.

cual su modo de ser puede interpretarse, resguardando que su aparición no sea una mera apariencia (*Schein*).

Ahora bien, lo dicho tiene una implicancia decisiva para nuestras reflexiones. Si el “hombre en el mundo” es ahora el ente que permite una posterior tematización ontológica de lo humano, entonces, este debe ser entendido concretamente en su relación propia con el mundo. Y, por ende, el *sentido de ser* humano por realzar requiere aclararse también de la naturaleza de ese mismo mundo, es decir, de las cosas que le comparecen en su relación, pues, resulta evidente que si se errara en la interpretación primaria de *su* mundo, entonces, el sentido de ser que se lea del mismo hombre también erraría. En otras palabras, considerando que el hombre es lo que ónticamente es en su referencia al mundo en el que vive, entonces, una aclaración del mundo mismo constituye también una fase preparatoria fundamental en la elucidación del *ser* de lo humano.

Y, si esto es así: ¿no sería, pues, un riesgo para la empresa ontológica heideggeriana descuidar el mundo, si es en la relación con él donde puede hacerse visible la auténtica manera de ser humana? Y si la respuesta es afirmativa: ¿no gana, pues, una nueva justificación nuestra pregunta inicial? En efecto, por qué no permanecer algo más *junto* a las cosas del mundo es una pregunta que pertenece a la misma tarea propedéutica de develar el ser del hombre, porque este *ónticamente* siempre *es en relación con el mundo*. Con ello, entonces, la decisión temática que antes podía parecer reprochable en nuestra pregunta, ya que en un principio las cosas del mundo parecían ser algo radicalmente distinto del hombre y, por ende, en nada podrían contribuir a su tematización, ahora se justifica en el contexto de problemáticas que dicho ente implica ser. Siendo, pues, el ente primero de la reflexión “el hombre en el mundo” y no el “hombre” en sí y a secas, entonces, el mundo y las cosas que le comparecen al *Dasein* sí son

necesarias para explicitar el *fenómeno*, en sentido vulgar, de hombre. Así, nuestra pregunta comienza a mostrarse como aquel llamado a cuidar metódicamente de que el ser del hombre mismo pueda ser develado en cuanto lo que *desde él se muestra*, es decir, como *Sichzeigendes*.

Sin embargo, para comprender plenamente el derecho de nuestra pregunta, restaría entender por qué ella se plantea a la vez como una insistencia a quedarnos *algo más* junto a las cosas del mundo, como si su planteamiento se animara de un prejuicio, a saber, el de suponer que el pensar de Heidegger parece haberse desprendido de ellas antes de tiempo. Resta entender, en efecto, ese prejuicio que subyace a nuestra pregunta, pues, es el que efectivamente la anima. Ella plantea, de hecho, la necesidad de permanecer algo más junto a las cosas del mundo precisamente porque quiere advertir que la tematización del mismo Heidegger no lo hace. Así, nuestra pregunta inicial deberá hallar su última justificación cuando mostremos que aquel prejuicio que la anima, esto es, que Heidegger no permanece lo suficiente junto a las cosas del mundo, puede ayudar a realzar problemáticas aun pendientes en su pensar acerca del *hombre* y, por ende, acerca de su mismo *ser*.

### **DEL ENTE INTRAMUNDANO AL DASEIN: EL SUELO CONCRETO DE LA ANALÍTICA EXISTENCIAL**

Se ha visto que la preocupación por indagar en el ente, como punto de arranque de la tematización ontológica no responde sino a la problemática del *fenómeno* mismo, en cuanto este, *apareciendo* en la inmediatez, lo hace, en efecto, como otra cosa, y en este caso, como “*pareciendo* una mera cosa *constituida en sí*”, no *siendo* eso. Se trata, pues, de la referida problemática del *Schein*, del *encubrimiento* del *fenómeno*, y es ella la que está a la base de un comentario

como el que Heidegger puede realizar acerca de la pregunta por *quién* (*Wer*) sea el mismo *Dasein*: “En lo inmediato el *quién* del *Dasein* no solo es ontológicamente un problema, sino que permanece también ónticamente encubierto”<sup>41</sup>. Este encubrimiento *óntico* es, pues, central para lo que quisiéramos discutir. En primera instancia refiere al ente que llamamos “ser humano”. Mas, si este ente implica una relación con el mundo, entonces, tal encubrimiento refiere también al mundo mismo, en donde el hombre aparecería *siendo* según la manera que él *es*. Así, *Ser y tiempo* iniciará su analítica del *Dasein*, es decir, y como ya hemos discutido, una consideración de los caracteres propios de aquel *cómo* según el cual lo humano se despliega en su mundo, a partir de lo que ha de entenderse por “mundo”. La finalidad de este paso, lo veíamos, es ante todo ganar una comprensión del mismo *Dasein* en función a la pregunta por el sentido del ser. “‘Mundo’ no es ontológicamente una determinación *del* ente que el *Dasein* esencialmente *no* es, sino un carácter del *Dasein* mismo”<sup>42</sup>, advierte Heidegger para preparar una caracterización del modo *cómo* el existir humano *es en su mundo*.

Así, una consideración fiel al *ente intramundano* con el que el existir se relaciona deberá contribuir a resaltar aquellos caracteres propios de la *mundaneidad*, sirviendo de vía para llegar a un carácter ya no del ente mismo que aparece, sino del propio *ser-en-el-mundo*, en cuyo horizonte es descubierto el ente con carácter de *mundo*. Ahora bien, aquel ente *intramundano* que servirá de base para la analítica existencial será el ente *útil* (*Zeug*), es decir, aquel cuyo ser es “ser a la mano” (*Zuhandenheit*) y no “el otro *Dasein*”, que también aparece intramundaneamente, aunque con carácter de “*co-existir*” (*Mitdasein*). Al interior de las consideraciones

---

<sup>41</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 116.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 64.

heideggerianas, tal elección tiene su propio sentido. *Mundo* es aquel *sentido* del *comparecimiento* de aquello con lo que el *Dasein* fácticamente puede tener relación, mientras que “el otro” es un *co-existir* con el *Dasein* en ese mismo *mundo* ya abierto. La caracterización del *co-existir en el mismo ahí* apunta, por ende, a enfatizar esa *comunidad* de apertura de *mundo*, esto es, el modo cómo un *Dasein* y otro comparten la *misma situación*, en cuanto un “nosotros” originario. Sin embargo, qué sea aquel *mundo* en el que ambos ya se encuentran como *apertura* no podría ser aclarado desde el “otro”, sino mediante un examen de la naturaleza de ese *mundo mancomunado*. Por tanto, es el *útil* el que, en efecto, mostraría *cómo* es ese mundo en el que el *Dasein*, junto a los otros, se encuentra. El *útil* es, pues, aquel ente intramundano que puede advertir sobre la *mundaneidad* que constituye al propio *ser-en-el-mundo*y, por lo mismo, en la vía de aclarar la *mundaneidad* del mundo *compartido*, ha de volverse tema central de la analítica del *Dasein*.

Por ello, la confrontación con Descartes es tanto más decisiva en *Ser y tiempo*, cuando ella deja a la vista que un análisis tradicional del mundo no puede servir de inicio para la consideración del *Dasein*. La conocida crítica a Descartes es, así, ontológica y tiene el sentido metódico en el que se ha venido insistiendo:

“*Descartes* no se permite fijar el modo de ser del ente intramundano por este mismo, sino que a la base de una idea de ser no justificada y de origen no aclarado (ser = mera presencia permanente), le prescribe, en cierto modo, al mundo su ‘auténtico’ ser”<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, 96.

Así como en el caso del ente “conciencia” en Husserl, el ente “mundo” en Descartes sería víctima también de un encubrimiento que radicaría en la actitud desde la cual se le comienza a plantear. Una actitud que más allá de dejar aparecer *objetos*, ante todo ilumina a esos “objetos” según un modo de ser como la mera presencia (*Vorhandenheit*), volviéndose un realce de su composición estructural interna. En el caso del cuerpo, es decir, del ente de la naturaleza, se trata de hacerlo ver como una estructura esencialmente *extensa* que serviría de fundamento para el apareamiento de las cualidades sensibles y el movimiento<sup>44</sup>. Por tanto, partir de lo *objetual* para comprender al *Dasein* es aquel “callejón sin salida” (*Sackgasse*)<sup>45</sup> que Heidegger reprochará a Descartes, quien habría substancializado al ente del *mundo* para subsumirle a las pretensiones matematizantes de la física moderna<sup>46</sup>. El destino de una tal ontología ha de ser, pues, devenir en una “ontología de la cosa” (*Dingontologie*)<sup>47</sup> o, lo que es lo mismo, en una “ontología de la mera presencia” (*Ontologie der Vorhandenheit*)<sup>48</sup>. Por ello, resulta necesario que el ente primario del mundo no sea visto de antemano como *objeto*. Heidegger recurre, así, a lo que él entiende como una experiencia primigenia del mundo que habrían tenido los griegos, y con ello determina desde el comienzo a los entes del *mundo circundante* como *prágmata*<sup>49</sup>, es decir, según una manera de ser cuyo aparecer no se debe a una estructura interna, sino que solo tiene cabida en una relación de uso, en

---

<sup>44</sup> René Descartes, *Les Principes de la Philosophie*, en *Œuvres de Descartes* IX, Charles Adam y Paul Tannery, editores (Paris: Vrin, 1996), 63-64.

<sup>45</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 65.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 96.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 100.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 129.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 68.

un *trato ocupado* o *praxis*, que sería la actitud primaria de relación con el mundo.

Caracterizaciones heideggerianas cotidianas como la aparición del martillo en la tarea de martillar<sup>50</sup> parecen proporcionar el suelo concreto para asegurar una concepción del *útil*. En el uso del martillo, este no sería tenido explícitamente por el *Dasein*, sino que el martillar se subsumiría al “para qué” en el cual el *Dasein* mismo se encuentra en su tarea, descubriendo así la *manualidad* del martillo atemáticamente junto al uso de otros útiles. El *útil* comparcería, así, como “lo a la mano” (*zuhanden*) desde el carácter de su “algo, para...” (*etwas, um zu*), orientado en la ocupación en la misma tarea. Dicha “remisión de algo a algo” (*Verweisung von etwas auf etwas*)<sup>51</sup> será, pues, el paso para establecer el carácter propio de la *mundaneidad* del mundo auténtico del *Dasein*. Se trata de una *totalidad respeccional* (*Bewandtnisganzheit*) que develaría la *significatividad* del mundo en cuanto un ser a la manera de un *todo circunscriptivo* que solo tiene su lugar en una relación de trato inmediata, y que determinaría a cada ente que le pertenece en su específico “para esto” (*Dazu*)<sup>52</sup>.

Por tanto, es dicha consideración de la “mundaneidad” del ente *intra-mundano* la que contribuirá a situar la investigación en el mismo *Dasein*. En *Ser y tiempo* se observa cómo el realce de la *significatividad*<sup>53</sup> llevará, en efecto, a la pregunta por el *ser-en* (*In-sein*) mismo en dicha *mundaneidad*<sup>54</sup>. Establecido, así, que el *Dasein* es un modo de ser que abre *comprensivamente* un *entramado remitivo*, *encontrándose* en él afectivamente, se advertirá acerca de una última *remisión*, un “*por mor de...*” (*Worumwillen*),

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, 69.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 68.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 86.

<sup>53</sup> *Ibid.*, § 18.

<sup>54</sup> *Ibid.*, cap.V, a).

que será central para comprender al ser del *Dasein* como *cuidado* (*Sorge*)<sup>55</sup>. Una vez en ese estadio, y entendiendo que el sentido final de la relación con el mundo es *ser una apertura* que atiende al *ser propio*, el análisis establecerá al *cuidado* como un *ék-stasis* temporal, y se identificará al *futuro* (*Zu-kunft*), esto es, a un dejarse acaecer como *poder ser*, como sentido último del ser del *Dasein*<sup>56</sup>. A lo largo de este recorrido aparecerán determinadas problemáticas para delimitar aquellos existenciales fundamentales del existir que se constituirán en la explicitación de la tesis de que el *ser-en-el-mundo* es una *relación ek-stática, afectivo-comprensiva*, a la que “le va su propio ser”, y que, al *modo del hablar*, es decir, *comunitariamente*, establece *mundo*, para descubrir entes en su interior.

Esta amplia reconstrucción de la doctrina de Heidegger no pretende sino hacer ver lo decisiva que resulta, entonces, una detención en el *ente intramundano* en tanto que *útil* como punto de partida de su analítica. Es dicha detención la que prepara, en efecto, el primer suelo que conduciría a otras instancias fundantes propias de una consideración ontológica total de la manera de ser del hombre en su *temporalidad*. Sin el carácter “para algo” realzado del ente, podríamos decir, una comprensión de la primera relación de trato con el mundo como *ocuparse* (*Besorgen*), y su enraizamiento en el *cuidado*, no podrían seguirse como pasos necesarios en su analítica existencial. Y, sin embargo, lo que interesa es revisar qué mundo es el que resulta desde la interpretación de las cosas que en él aparecen como un “para algo”. El resultado de la consideración del útil es que “el ser que existe con el ente de la ocupación nunca está orientado a un útil a la mano aislado, sino a la totalidad de útiles”<sup>57</sup>. Es decir, el

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, § 41.

<sup>56</sup> *Ibid.*, § 65.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 353.

*Dasein*, en su relación cotidiana de trato primario no se relacionaría con cosas individuales, sino con aquel “para” del todo remitivo. Y justamente aquí es donde cabría preguntar: ¿Aparecen, en efecto, las cosas del mundo en un todo remitivo que termine por anular su individualidad?

Ciertamente, Heidegger mismo destaca un cierto carácter “individual” del ente compareciente en la utilidad, al modo de un propio y particular “en-sí” (*An-sich*). Es el que aparece, por ejemplo, cuando se interrumpe la relación de utilidad y el útil llama la atención desde su “material inadecuado” para la misma tarea<sup>58</sup>. Los caracteres individuales del ente, su particular “en sí”, se delimitarían, sin embargo, en el determinado “para” en el que el útil es descubierto, es decir, en el “para qué” de la tarea. Así, el privilegio de aquel “para” que sirve de horizonte para la articulación de la *totalidad remitiva* parece obligar desde un principio a que ese “en sí” destacado por el mismo Heidegger no deba ser atendido cabalmente en una consideración sobre las cosas del mundo. Ese “en-sí” no sería, pues, lo fundamental del útil, sino más bien su “para esto” constituido en el “para qué” del mismo *entramado remitivo*. Un eventual “en-sí” característico del útil parecería mostrarse temáticamente solo cuando este ha sido desarraigado de su *entramado remitivo* como, por ejemplo, en la *llamatividad* de la inempleabilidad, y, por lo mismo, implicaría una comprensión del mismo en el sentido de un ente meramente presente, aunque ciertamente aun no en el nivel de la mera presencia en sentido teórico<sup>59</sup>.

Así, llama la atención cómo la consideración del ente intramundano elegido por Heidegger para concretar los pasos posteriores de su analítica existencial, *i.e.*, el útil, no parezca partir del ente intramundano en su *en-sí* más

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, 73.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 73.

concreto, sino que, habiéndolo determinado como *útil*, lo que importa de él es más bien realzar su estructura “para esto” como primer paso para establecer la remisión y con ello la *mundaneidad* del mundo como *significatividad*. De esta manera, se aseguraría que el mundo sea entendido en la articulación de un “para qué” que luego justificaría establecer la relación inmediata del *Dasein* con su mundo en tanto que *ocuparse*, es decir, una relación que efectivamente “tiene” al mundo en su “para”. Sin embargo, estos pasos no parecen partir estrictamente de una consideración del ente, sino que parecen ya haber supuesto que el ser del *Dasein*, es decir, de aquel que ya ha abierto el mundo en su remitividad, es el *cuidado*. En efecto, el término “*Be-sorgen*”, como el mismo Heidegger aclara, “no ha sido elegido porque el *Dasein* fuera inmediatamente y en gran medida económico y ‘práctico’, sino porque el ser del *Dasein* mismo debe hacerse visible como *cuidado* (*Sorge*)”<sup>60</sup>. Así, eligiendo un término que refiera de antemano al ser del *Dasein*, es decir, refiriendo *Be-sorgen* a *Sorge*, el análisis no parece partir precisamente de una atención leal a las mismas cosas del mundo para leer de ellas su sentido de ser, como Heidegger mismo lo exigiera de Husserl, sino más bien de la suposición de un ser fundante como el *cuidado* que ahora no parece tener una acreditación óptica, sino que más bien parece haber sido supuesto de antemano. En este sentido, los análisis del útil no parecen querer detenerse *junto* a las *cosas del mundo*, sino que se desarrollan en el interés por justificar, citando la crítica que Heidegger hace a Descartes, una “no aclarada y en su origen no justificada” comprensión del ser del *Dasein* como *cuidado*.

Así es como en función del realce del *cuidado* es que el referido “en sí” del ente, es decir, su individualidad más

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, 57.

inmediata, parece quedar relegada al olvido en *Ser y tiempo*, mientras los análisis se concentran en su carácter *remitivo*. El ente del mundo con carácter de útil, podemos decir, que serviría de suelo para las posteriores tematizaciones, arranca ya de una formalización que, a lo menos, impide ver su propia riqueza, ni da tiempo para constituirse en un suelo óntico adecuado desde el que se haga posible leer aquellos caracteres de la misma relación del existir con su mundo. Este es un problema que el mismo Heidegger advierte, cuando menciona que la posibilidad de entender el *contexto remisional* como “sistema de relaciones” puede llevar a “formalizaciones” que “nivelen hasta tal punto que estos [los fenómenos] pierdan su contenido fenoménico propio”<sup>61</sup>. Sin embargo, la solución de Heidegger para esta pérdida del contenido “fenoménico propio” es justamente entender que la comprensión del mundo en su mundaneidad es la que luego podrá permitir comprender ese “en sí” propio de los entes inmediatos. Así leemos:

“Este ‘sistema de relaciones’ como constitutivo de la mundaneidad, lejos de disolver el ser del ente que está a la mano dentro del mundo, posibilita, precisamente, sobre el fundamento de la mundaneidad del mundo, el primer descubrimiento de este ente en su ‘en sí’ ‘substancial’”<sup>62</sup>.

Empero, con dicha solución ya se ha decidido que es el *cuidado* el horizonte de explicación de la individualidad del útil, sin que aun se acredite su necesidad de ser realizado como ser auténtico del *Dasein*. Y, por esta vía, el ente inmediato queda solo delimitado en un “para qué”, mientras que su individualidad se vuelve prescindible

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, 88.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 88.

como inicio de las tematizaciones existenciales, pues o la analítica habría sido mal entendida por insistir en ver a los entes intramundanos como “objetos” o por tomarlos ya en una situación de inutilidad en los que ellos no son auténticamente lo que son. Y la pregunta sigue siendo: ¿corresponde a la experiencia concreta del mundo que el ente inmediato solo se muestre en su “para algo” y, por ende, disuelto en un entramado remitivo? Quizás la tarea sea más bien detenerse en examinar si es que no hay un “en sí” cotidiano y si este no se acusa de alguna manera en la relación efectiva con el mundo, y si, por esta vía, tal “en sí” no devela quizás una relación más rica entre el *Dasein* y las cosas del mundo. Así, nuestra pregunta inicial: por qué no permanecer algo más *junto* a las cosas del mundo, es una que cuestiona precisamente este acceso al ente intramundano en cuanto “para algo”. Ella advierte que, pese a la pretendida concreción fenomenal con las que se desarrollan las descripciones heideggerianas, a ellas subyace una formalización interesada del ente circundante que se niega, en favor del realce del *cuidado*, a indagar en una individualidad de las cosas que aparecen en el mundo que no es sin más prescindible. Por eso es que, a nuestro juicio, nuestra pregunta tiene pleno derecho de ser planteada, pues, en el interés por comprender al existir mismo en su mundo, quizás no sea del todo ocioso ni errado preguntar si acaso aquel “en sí” del ente inmediato pudiera revelar otros sentidos propios de esa relación con el mundo que el ser humano *es*.

En definitiva, los pasos metódicos que sigue Heidegger en el contexto de la preparación de su analítica existencial no parecen justificar que se comience necesariamente con la aprehensión del ente intramundano como un “para algo”, sin indagar si esa individualidad de las cosas que sus mismos análisis arrojan pueda o no decir algo acerca de los entes mismos y de la relación del existir con ellos. De hecho, prescindir de antemano de esa individualidad

pareciera ir justamente en contra de la relevancia metódica que implica el hecho de atender primero al ente para leer su ser, como Heidegger mismo lo reprochara a Husserl y Descartes. Por esto es que nuestra pregunta inicial no atiende sino a las exigencias de las problemáticas supuestas en la misma comprensión heideggeriana de *fenómeno* y que, como veíamos, implicaría una preparación adecuada de aquel suelo óntico de tal manera que dejando de parecer lo que no es, contribuya al realce del auténtico ser del ente por tematizar: el *ser humano*. El problema sigue siendo, entonces, una elucidación del mundo al servicio de una caracterización de aquella mundaneidad que pertenece al propio *ser-en-el-mundo*. No obstante, si su aprehensión en cuanto un “para algo” arriesga ocultar la riqueza fenoménica del ente, necesaria para ganar un suelo concreto en favor de la tematización ontológica, es preciso, entonces, permanecer algo más *junto* a las cosas del mundo. Así, una advertencia del mismo Heidegger es la que, en definitiva, parece otorgar todo el derecho a nuestra pregunta inicial: “Mientras más avancemos, pues, en la comprensión del ser del ente intramundano, tanto más amplia y segura será la base fenoménica para poner al descubierto el fenómeno del mundo”<sup>63</sup>.

### **EL EN SÍ DE LAS COSAS PARA EL EXISTIR CADENTE: LA RECUPERACIÓN DEL PRESENTE**

En este punto ya se puede advertir que el hecho de preguntar por qué no permanecer algo más *junto* a las cosas del mundo, si bien se sitúa en una consideración del *ser-en-el-mundo* en términos heideggerianos, implica a la vez tomar una dirección contraria a la que esta se dirige.

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, 77.

Mientras nuestra pregunta insiste en poner atención en la individualidad de las cosas con las que el hombre cotidiano se relaciona, el interés de Heidegger es *trascenderlas*, porque esa individualidad no es en absoluto el tema auténtico de la ontología. Una descripción de las propiedades de los entes solo es una “‘empresa’ preontológica, que fenomenológicamente no puede ser en absoluto relevante”<sup>64</sup>, pues, como sabemos, *fenómeno* es el *ser* del ente, y no el ente mismo. Y, sin embargo, lo veíamos, *ser* humano implica un sentido determinado según el cual el ente *hombre* se despliega al modo de una relación con las cosas de su mundo. Así Heidegger: “El ser-en-el-mundo está en tanto que ocupación *absorto* (*benommen*) por el mundo de la ocupación”<sup>65</sup>, y avanzado *Ser y tiempo*, subrayando el carácter de dicha “absorción”, agrega: “Para poder ponerse ‘efectivamente en la obra’ y operar ‘perdiéndose’ en el mundo de los útiles, el sí mismo tiene que olvidarse de sí”<sup>66</sup>. Es esta actitud *absorta* o *arrebata*da en las cosas del mundo lo que Heidegger entenderá como *caída* (*Verfallen*). Mas, el sentido de su presencia temática en *Ser y tiempo* no será, pues, permanecer en ella, sino más bien detectarla como una condición cotidiana a superar en vistas a realzar la *trascendencia* del *Dasein*, y así determinar una relación existencial con el propio *poder ser*, entendiéndolo como aquel movimiento del existir desde la cual se develaría su horizonte *futuro*, esto es, un tenerse a sí mismo en el proyecto a su *poder ser* más propio. Mientras tanto, la *caída* implicaría solo una pérdida en el mundo<sup>67</sup>. La *caída* lleva a una *Selbstzergliederung*<sup>68</sup>, a un *fraccionamiento* del sí mismo, en las diversas ocupaciones con las cosas del mundo que

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, 63.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 61.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 354.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 177.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 178.

finalmente terminaría apresando al *Dasein* para relegarlo a la *impropiedad*.

No obstante, que en *Ser y tiempo* se atienda a ella responde a la necesidad filosófica que ya se ha discutido y que radica en atenerse al ente como paso propedéutico para explicitar su *manera de ser*. Mas, lo que enseñará tal forma de relación cotidiana del existir no es sino una modificación del *cuidado*, es decir, el ser del existir en un proyecto al *poder ser*: “La existencia impropia no es nada que flote sobre la cotidianidad cadente, sino existencialmente solo una aprehensión modificada de la misma”<sup>69</sup>. En otras palabras, si bien es cierto Heidegger subraya la positividad fenoménica de la actitud cotidiana caída del *Dasein*<sup>70</sup>, el verdadero fenómeno, el auténtico ser del *Dasein*, no se encuentra y no se puede leer desde tal relación caída, sino solo negativamente. La *caída* advertiría, en efecto, que al existir le es dado perderse en el mundo solo porque es un ente al que “le va su propio ser”. Como se advierte, nuevamente es el ser del *Dasein* como *cuidado* el que subyace como guía implícita para asumir de antemano que esa *caída* debe ser abordada como un estadio a superar. Así, lo que en *Ser y tiempo* nuevamente parecen ser análisis concretos del existir, es decir, del ente del cual habrá que leer su *manera de ser*, no tienen sino el sentido de su *superación*.

Y, sin embargo, cabría preguntar: si esa *caída* parece señalar hacia la relación más concreta y vivida con el mundo, ¿por qué no permanecer, entonces, temáticamente en ella? Si es la suposición del ser del *Dasein* como *cuidado* la que desde un principio anula la posibilidad de plantear una pregunta de esta clase, ¿por qué no suspender al menos un momento su rol articulador en la tematización existencial

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, 179.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 179-180.

para prestar atención a la caída en la positividad concreta que esta señala respecto del existir humano? “El *Dasein* es inmediata y regularmente *junto* (*bei*) al ‘mundo’ del que se ocupa”<sup>71</sup>, advierte Heidegger, precisamente en el intento de hacer énfasis en la determinación positiva del *Dasein* que implica esta relación cotidiana caída. Es tal advertencia la que muestra que aquel *mundo* destacado en la cita con comillas refiere precisamente a las cosas del mundo, que es con las que el *Dasein* se ocupa cotidianamente al modo de un ser “junto” a ellas (*Sein-bei*), es decir, en una relación directa con lo que comparece *ante* él. ¿Es del todo incorrecto, entonces, detenerse en una tal relación, sin pretender abandonarla en beneficio de realzar el *cuidado* proyectado al propio *poder ser*?

Lo decisivo sería, pues, indagar si dicha caída del existir implica solo una mera pérdida en las cosas y un olvido del existir de sí mismo o si ella quizás aporta en términos positivos a la caracterización del “tener su mundo” propio del *Dasein*. Nuestra pregunta es, pues: ¿no hay acaso más positividad fenoménica en esa relación *cadente* que solo anunciar privativamente al ser pleno del existir en tanto que una relación con su propia posibilidad? A nuestro juicio, el hecho de que las cosas del mundo se asuman como *útil* para con ello realzar el “para qué”, y así garantizar el mundo como un entramado remitivo que es articulado en vistas al *cuidado*, se debe solo a que en la analítica existencial el *cuidado* mismo requiere ser asegurado como paso al *futuro*. Y, sin embargo, una relación *caída* en el martillar, por ejemplo, no solo parece radicar en una relación con el “para esto” de tal herramienta, referido a otros “para esto” como clavos, tejas, techo, que, en su remisión, acusarían una protección del existir frente al

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, 175.

mal tiempo<sup>72</sup>. Quizás con ello se ha perdido de vista la riqueza fenoménica del mundo propio de la *caída*, entendida como una relación que implica ya una manera de “tener *su* mundo”. A nuestro juicio, es, en efecto, aquella individualidad de los por Heidegger entendidos “útiles” la que hace posible apreciar tal riqueza.

Tomemos, pues, un ejemplo del mismo Heidegger. En relación al *peso* del martillo, este dice:

“En el uso circunspectivo de un útil puede ocurrir que digamos, por ejemplo: ‘el martillo es demasiado pesado o demasiado liviano’. La frase ‘el martillo es pesado’ puede expresar también una reflexión del ocuparse, y entonces significa que no es liviano, es decir, que para su manejo exige un esfuerzo, que el manejo será difícil”<sup>73</sup>.

Como se advierte, la tematización heideggeriana sigue ocupada en realzar el “para esto” del martillo en el interior de la tarea. Y serán las posibles modificaciones del mismo “*peso* vivido” las que confirman aquella pertenencia del útil al “para qué” del entramado remitivo que se hace necesario destacar. De hecho, en el contexto de las consideraciones heideggerianas, tales modificaciones pueden ocurrir en dos sentidos distintos. Por una parte, es posible tomar el “peso” como una propiedad adherida a un mero objeto “martillo”<sup>74</sup> y, por otra, tomar el peso como un impedimento para martillar “cómodamente”, en razón de ello el martillo llamaría la atención en su presencia aun cotidiana como un útil que no contribuye a la tarea. Así, mientras que la primera modificación del “peso vivido” implica haber arrebatado por completo a la

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, 84 y 86.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 360.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 361.

herramienta del “para qué” constituyente del entramado remitivo, lo que, por cierto, daría paso a su aprehensión teórica, en la segunda modificación del “peso vivido”, el “para qué” se ha visto interrumpido. Con ello se entiende que la aparición del “peso” en ambos casos ya se ha interpretado en vistas al “para qué” que terminará conduciendo al *cuidado* del *Dasein*.

Y, sin embargo, una consideración más detenida en la tarea de martillar muestra que el “peso vivido” en su atematicidad cotidiana no parece reducirse tan solo a la estructura de sentido “para esto”. Lo que queremos destacar en este caso es que el peso cotidiano de una tal herramienta no necesariamente es experimentado en el horizonte de una eventual interrupción del “para qué”, sino que junto a su pertenencia a este horizonte de sentido, esta puede también ser *vivida* como “riesgosa para quien la utiliza”, al margen de la tarea. Ciertamente algo así como el “peso” es atemático mientras martillamos, en tanto que *apropiado* para fijar un clavo de tal o cual consistencia, útil a la vez *para* fijar una teja, etc. Sin embargo, tal *peso* también configura la experiencia del martillo como lo que implícitamente puede herirnos y causarnos malestar por *sí mismo*. Y en el caso de que efectivamente nos hiriéramos, no parece del todo adecuado afirmar que tal *peso* es *descubierto* ahora primariamente en su *llamatividad* como mera “interrupción del uso”. Dicha perspectiva destaca una dimensión del descubrimiento del martillo, sin embargo, siendo acertada, no aprehende plenamente la vivencia cotidiana que se tiene del mismo, aun en la tarea fáctica de martillar. Y es que ese “peso vivido” también se hace patente como “lo que me causa dolor”, y en cuanto tal, el “martillo pesado” es lo que él inmediatamente *es* también como aquello que en *sí mismo* es riesgoso “por ser pesado *en sí*”. En otras palabras, mientras martillamos, las cualidades que constituyen en su no llamatividad a la herramienta, el “de qué está hecha” la misma, pueden presentársenos desde una relación de

cautela con lo empleado, según la cual también permanece *inexpreso* lo *peligroso* del útil, y dicha cautela, es decir, una relación existencial muy particular que pertenece al estar en trabajo, acredita una relación con las propiedades de la herramienta *en sí* que también le constituye en el trato cotidiano mientras tratamos con ella.

Y, por esta vía, son otros caracteres presentes *vitalmente* en la individualidad de las cosas inmediatas circundantes en tanto que *útil* (*Zeug*) los que tampoco se dejan interpretar sin más desde el “para qué” del estar en trabajo, sin haberlos ya vaciado de su riqueza fenoménica inmediata. El aroma agradable, por ejemplo, de un perfume que inunda el ambiente nuevamente nos deja en una relación particular con *lo olido*. Podemos, ciertamente, utilizar el perfume *para* que la sala en donde recibiremos invitados quede grata, y nuevamente es posible concebir el aroma como articulado en un determinado “para qué”. Pero también es cierto que el perfume en tanto que aromático posee un carácter *en sí mismo* que se presenta como lo placentero, esto es, como un “deleite”, sin referencia a un *para*, sino *por él mismo* en su *presencia*. En otro caso, el mal sabor de algún alimento tampoco parece ser aprehendido plenamente en vistas al *para qué*. Percibir malos sabores en la situación más arrojada y doméstica como es haber probado algo en mal estado es vivido ante todo como desagradable “en un puro presente de profundo malestar”, y permanecemos en dicho displacer, absorbidos en él, en una relación fáctica que parece responder solo a la plena presencia.

Así, la caída en las cosas del mundo enseña que hay relaciones cotidianas que también *tienen* al ente circundante en lo que *es* mientras es descubierto en su más pleno *presente*. Y es justamente una consideración del mundo inmediato desde tal posibilidad cadente del existir la que permite vislumbrar otros aspectos relevantes de las cosas, aspectos, por cierto, que quedan fuera de la atención desde la perspectiva heideggeriana del “para qué” del *útil*. Así,

siendo la *caída* una relación que tiene comprensivamente al mundo en el que cae, resulta insuficiente concebirla solo como una modificación privativa del *Dasein* en relación con su *poder ser*. La mayor de las veces nuestro existir vive en la plena presencia de las cosas, desde donde positivamente se exhiben rasgos y matices de esa comprensión de mundo, los mismos que la perspectiva del “para qué” constitutivo de las cosas inmediatas impide apreciar. Es Bollnow, por ejemplo, en *Das Wesen der Stimmungen* quien, indagando en un nuevo temple anímico para la aprehensión del ser humano, y reivindicando lo que él llama un *temple de ánimo feliz* (*glückselige Stimmung*), examina la posibilidad de una tematización del mundo y del hombre en la abundancia fenoménica del presente discutida acá: “El hombre olvida el futuro en estos temples anímicos felices, es liberado de las preocupaciones y temores, y todas las esperanzas le parecen haberse plenificado”<sup>75</sup> y luego precisa: “el presente ya no es el sitio de una rauda transición del pasado al futuro, sino que el instante (*Augenblick*) mismo, en el cual vive, parece expandirse”<sup>76</sup>. Una advertencia que resulta ser, en efecto, un llamado a vivirnos y entendernos en la validez de nuestro presente, en la actitud cadente misma. Así, el peso del martillo, el aroma agradable o el mal sabor pueden ser tenidos como constituyentes de ese mundo inmediato junto al cual el existir vive, en tanto que dañinos, agradables, desagradables referidos a *sí mismos*, y en dicha posibilidad se vuelve central examinar qué matices de nuestra relación con el mundo se anuncian en un modo de descubrimiento cadente de las cosas inmediatas.

Entonces bien, una detención en la relación caída del *Dasein* junto a las cosas del mundo parece abrirnos a una

---

<sup>75</sup> Otto Friedrich Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009), 131.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 132.

relación fáctica con el mundo del todo *cotidiana y concreta*. Ciertamente, Heidegger advierte que el problema de las cualidades sensibles no puede ser abordado al modo de propiedades adheridas a un objeto, en el sentido de una aprehensión teórica de las mismas, sin embargo, interpretarlas como “adecuaciones” o “inadecuaciones”<sup>77</sup>, como él lo hace, no parece sino nuevamente *vaciarlas* en vistas al “para qué” de la tarea, mientras que un examen de la existencia caída advierte sobre otros aspectos del aparecer de las cosas inmediatas, “vivas por y en sí mismas”, mientras se despliegan en un puro presente. A nuestro juicio, el problema de la sensibilidad implica una aclaración concreta de aquel ser *junto* a los entes del mundo que debe ser considerada en los términos vitales de una situación enriquecida fenoménicamente. Acá, desde luego, son las problemáticas tradicionalmente llamadas “placer y displacer” las que exigen una reformulación existencial, de tal manera que en la interpretación de las cosas del mundo en vistas al “para qué” no queden como un resto pendiente, que es lo que parece ocurrir con las mismas consideraciones heideggerianas. En efecto, cuando se indaga acerca del miedo leemos: “Un ‘sentimiento de placer (*Lust*) y displacer (*Unlust*)’ permanece en aquello que pertenece al fenómeno más allá de lo anterior”<sup>78</sup>.

Y, sin embargo, esta precisión casi hecha al margen del fenómeno del miedo y de su relación con el ente intramundano, solo figura como un índice que parece agregar un mero añadido a las consideraciones fenoménicas ahí efectuadas, cuando quizás no sea así en el esfuerzo de una comprensión del existir cotidiano en su plena concretud. Y esto es justamente lo que queremos mostrar mediante las presentes discusiones, a saber, que la tesis heideggeriana

---

<sup>77</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 83.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 342.

que afirma que el existir no se orienta primariamente “a útiles a la mano aislados”, sino ante todo “a la totalidad de útiles”<sup>79</sup>, es decir, al entramado de sentido, implica un riesgo de *formalizar* al ente que a él mismo le ocupa: el “hombre en su mundo”. El punto es, pues, que efectivamente en la relación caída cotidiana junto a las cosas del mundo sí hay una individualidad que constituye su aparición inmediata y que no necesariamente es aprehensible desde el todo referencial articulado en el *para qué* de una labor, y que, como veíamos, guarda relación con ese modo de aparecer que le arrebató, vale decir, que *exhorta* al existir en cada momento a tratos vitalmente concretos como permanecer en el deleite de ellos, sufrirlos como *dis-placer* o dolorosos, etc. La caracterización de las cosas del mundo en cuanto “útil” es una tal que enfatiza solo una dimensión de ellas y parece simplificar una relación con las mismas, mientras que la caída en la exhortación del aparecer sensible, en esa individualidad cotidiana y concreta de las cosas del mundo, hace ver que una detención en el *puro presente* del existir no es un rasgo del mismo que deba ser superado de inmediato, pues es la relación *presente* la que muestra también relaciones de goce o *displacer* que igualmente acusan modos cotidianos e inmediatos de relación descubriente del mundo.

Así, entonces, es que una comprensión acabada del existir cadente aparece como la posibilidad de delimitar mejor aun aquel suelo óptico, esto es, “el hombre en su mundo”, en vistas a su propia caracterización ontológica. En efecto, a la *caída* parece pertenecerle también un “quedarse junto a lo que se vive” en una relación

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, 353. Tesis que en la primera parte de *Ser y tiempo* se formulaba ópticamente: “Aquello junto a lo cual el trato cotidiano en principio se atiende no son las herramientas mismas, sino que el trabajo, lo que tiene que ser elaborado cada vez es lo ocupado primariamente y, por lo mismo, lo la mano” *Ibid.*, 69-70.

eminente presente del existir que exige su atención, en vistas a vislumbrar rasgos de lo humano en su mundo en su auténtica riqueza fenoménica. Lo que afirmamos, no obstante, no desacredita la aprehensión del *Dasein* como *cuidado*, pero lo que es cierto es que dicho *cuidado* en tanto que horizonte de una comprensión del existir humano ha de ser atendido en determinados *matices* y que en el pensamiento de Heidegger son desde un principio *pulidos*. Y esto, a nuestro juicio, debido a que las consideraciones del ente “hombre en el mundo” se han dejado guiar por un modo de vida, por una relación con el mundo en absoluto cotidiana y *cadente*, como es ese *existir propio* que será realzado en *Ser y tiempo*<sup>80</sup>. Y en beneficio de ese modelo de relación no habitual con el mundo es que el modo de relación caída en el mundo parece ser arrebatado de su derecho como inicio de las consideraciones ópticas desde las cuales es posible un realce atento del ser del existir en cuanto *lo que desde sí mismo se muestra* (*Sichzeigenes*). Así, nuestra pregunta: por qué no permanecer algo más *junto* a las cosas del mundo sugiere ante todo la necesidad de una recuperación de esa *caída*, entendiéndola como una reflexión sobre la relación del existir con el mundo en el pleno hallarse presente junto a las cosas del mundo. En ella es que, en definitiva, aquel fenómeno en sentido vulgar, esto es, el ser humano en el mundo, tiene la posibilidad de mostrar aquellos rasgos que conduzcan a una caracterización más enriquecida de él mismo. Por lo pronto, sin embargo, parece ser que

---

<sup>80</sup> “Ahora bien, esta aperturidad *propia* modifica entonces cooriginariamente el carácter de ser descubierto (*Entdecktheit*) del ‘mundo’ fundado en ella [...]. El ‘mundo’ a la mano no se vuelve uno diferente ‘en su contenido’, [...], y, no obstante, el Ser hacia lo a lo mano (*Sein zum Zuhandenen*), comprensivo y ocupado, [...] es determinado ahora desde su más propio poder-ser-sí-mismo” *Ibid.*, 298.

justamente es dicho ente el que aun permanece *oculto*, mostrándose como lo que no es, como *Schein*, y es él el que parece exigir una vez más del esfuerzo de exponerlo en su adecuado aparecer *óptico* para luego realzar su auténtico *modo de ser* sobre una base fenoménica adecuada.



# Un fenómeno elusivo: el dormir y los sueños

*Luis Román Rabanaque\**

## INTRODUCCIÓN

“Fenómeno” remite a lo que aparece, a lo que, con la bella expresión de Heidegger, entra en el claro de la luz, surge desde lo oculto y entra en el ámbito de lo visible. Pero todo fenómeno, todo lo que llega a la claridad, tiene sin embargo su lado oscuro, su lado in-aparente. Esto ya ocurre con el fenómeno que Husserl considera como el “modelo” de todo fenómeno: la percepción sensible. El percibir es el modo de intuir más poderoso, contiene empero lados invisibles, su patencia –por así llamarla– encierra latencias, como ocurre con el trasfondo y también con los horizontes internos y externos de lo percibido. Pero estos inaparentes, estas latencias, pueden volverse patentes, pueden ingresar en el claro de luz, elevarse a primer plano o volverse intuitivos. Esto no quiere decir que necesariamente lo hagan, sino solamente que pueden hacerlo. En términos de Husserl: es inherente a su esencia poder hacerse visibles, pasar de la contracara del fenómeno, al fenómeno de la neblina y la oscuridad, a la luz y la claridad. Hay otros fenómenos, en cambio, que solo se fenomenalizan de una manera mediada y, rigurosamente hablando, impropia. Las investigaciones de los últimos años

---

\* Trabajo elaborado en el marco del proyecto PIP-CONICET N° 11220110100838 (2014-2016), Argentina.

me han llevado a considerar, partiendo del yo personal activo, tres grandes ámbitos de fenómenos que eluden la presentación “en carne y hueso”: por una parte, el lado natural de mi cuerpo propio, su dimensión de “cosa” indisponible a mi intencionalidad. En segundo lugar, el otro, humano o animal, en el que reconozco gracias a la empatía una similitud conmigo pero que guarda un flanco opaco al que no puedo acceder originariamente. Y en tercero, y de esto quiero ocuparme en este trabajo, el lado opaco o indisponible de mi propia conciencia, de mi propio yo activo, que es su lado pasivo y, más propiamente, su lado no-consciente, es decir, in-consciente. Como veremos, el fenómeno de la afección representa el umbral o el límite que separa, y a la vez une, estos dos ámbitos: mi yo despierto con sus actos intencionales, y el fondo de inconciencia. Ahora bien, mientras que a mi lado corporal indisponible tengo acceso mediado por mi cuerpo en cuanto sintiente y moviente, y mientras que al otro sujeto o yo tengo acceso mediado por su cuerpo y sus manifestaciones espirituales dadas a través de ese cuerpo que le es propio, en el caso del inconsciente la mediación se complica porque no hay un medio que sí sea fenómeno, sino que lo inconsciente solo se me “da”, y en ese sentido, se torna fenómeno, mediante sus umbrales, el quedarse dormido y el despertar, y gracias a un acto sumamente peculiar que es la rememoración de los sueños. Es peculiar porque la rememoración remite normalmente a un original en carne y hueso del cual es evocación o presentificación, volver a hacer presente en el modo del como-si. En cambio, la rememoración del sueño no remite y, lo que es más importante, por esencia no puede remitir a un original dado en carne y hueso al cual haga retornar a la presencia. El fenómeno del sueño es pues un fenómeno elusivo.

Por estas razones, una fenomenología del dormir y de los sueños que siga el camino trazado por Husserl tiene que emprender las siguientes tareas:

1. Plantear la posibilidad de analizar los sueños y analizar la manera cómo el fenomenólogo puede acceder a ellos;
2. Establecer algunas distinciones preliminares entre:  
a) la vigilia o estado de despierto y el dormir; b) el dormir propiamente dicho y el soñar despierto; c) el dormir sin sueños y el soñar;
3. Desvelar el o los tipos de intencionalidad implicados en el dormir y el soñar;
4. Esbozar una taxonomía de los sueños en base a lo que el fenómeno, en su inapariencia, muestra;
5. Por último, preguntarse por el sentido de los sueños, es decir, más allá de su estructura constitutiva, por su valor como elementos trascendentales de la existencia.

## **LA POSIBILIDAD DE UNA FENOMENOLOGÍA DE LOS SUEÑOS Y ACCESO AL FENÓMENO DEL SUEÑO**

Husserl emplea con cierta frecuencia los términos “dormir”, “sueño”, “vigilia”, “despertar”, pero las más de las veces en un sentido metafórico. Hay sin embargo alusiones y en ocasiones análisis más detenidos de los problemas relativos a los umbrales del sueño, es decir, al dormirse y al despertar. En esa misma conexión ha tratado la cuestión de lo inconsciente, ante todo en referencia a la afección, como mostraremos más adelante. Hasta donde puedo ver, no parece poner en duda la posibilidad de examinar fenomenológicamente los sueños. Pero es su asistente y discípulo Eugen Fink el primero que consagra un breve, pero agudo estudio a los sueños en el marco de su investigación sobre las presentificaciones<sup>1</sup>. Con posterioridad,

---

<sup>1</sup> Cf. Eugen Fink, “Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit (1930)”, en *Studien zur Phänomenologie 1930-1939* (Den Haag: Nijhoff, 1966), 1-78.

Jean-Paul Sartre vuelve sobre el tema y más tarde también Theodor Conrad<sup>2</sup>. Y recientemente se ha abierto nuevamente el debate. Jean-Luc Nancy ha negado la posibilidad de una fenomenología de los sueños porque el sueño es la ausencia completa de toda experiencia. Por su parte, Nicolas de Warren la reivindica contra Nancy<sup>3</sup>. También la admiten Julia Iribarne<sup>4</sup> y Hans Rainer Sepp<sup>5</sup>. Finalmente, Dieter Lohmar la ha puesto en duda<sup>6</sup> con una serie de argumentos en los que resulta significativo detenerse por un momento. Para comenzar, Lohmar pone un énfasis particular en el carácter irracional del sueño:

“...la causalidad a menudo está suprimida, la identidad no está garantizada, el orden temporal en ocasiones no se conserva. Hay además problemas de comprensión en el sueño nocturno que exigen una interpretación psicoanalítica. Está cifrado. Todas esas objeciones en su conjunto permiten advertir que difícilmente

---

<sup>2</sup> Cf. Theodor Conrad, *Zur Wesenslehre des psychischen Lebens und Erlebens* (Den Haag: Nijhoff, 1968).

<sup>3</sup> Cf. Nicolas de Warren, “The Inner Night. Towards a Phenomenology of (dreamless) Sleep”, en *On Time. New Contributions to the Phenomenology of Time*, Dieter Lohmar e Ichiro Yamaguchi, editores (Dordrecht: Springer, 2010), 273-294 y Jean-Luc Nancy, *Tombe de soleil* (Paris: Galilée, 2007).

<sup>4</sup> Cf. Julia Iribarne, “Aportaciones para una fenomenología de los sueños”, en *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología* (Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2002), 369-395.

<sup>5</sup> Cf. Hans Rainer Sepp, “La producción de realidad. Una respuesta al artículo de Julia Iribarne sobre la fenomenología del sueño”, en *Escritos de Filosofía-Segunda Serie 3/ Investigaciones Fenomenológicas*, vol. 6 (2015), 313-328.

<sup>6</sup> Cf. Dieter Lohmar, *Phänomenologie der schwachen Phantasie* (Dordrecht: Springer, 2008).

puede valer como un ámbito útil de descripción de la fenomenología”<sup>7</sup>.

En referencia al psicoanálisis de Freud añade: “El análisis del significado del sueño parece por ende ser excesivamente multívoco y muy poco controlable como para ofrecer un buen ámbito de descripción”. E inmediatamente después:

“Sin embargo, la razón de mayor peso para excluirlo es para mí que en el sueño nuestra conciencia no está despierta, y ello hace que, desde el punto de vista de una descripción fenomenológica, la observación metódicamente controlada sea casi imposible”<sup>8</sup>.

Sin embargo, al mismo tiempo admite que el sueño es portador de una cierta racionalidad, pues, aunque a veces no rija la causalidad ni tampoco se conserve la identidad de una persona o de un objeto, en él se ofrece un mínimo de sentido porque exhibe objetos, acciones, motivos y contextos unitarios. Esto es posible porque en el soñar la constitución de los objetos y las acciones sigue los mismos tipos (*Typen*) que gobiernan nuestra vida perceptiva diurna. Por esta razón, según este autor, “sería una tarea merecedora de crédito la de determinar en qué consisten las garantías de sentido mínimas del sueño”<sup>9</sup>. Además, el sueño no es completamente inaccesible todavía por otro motivo:

“Ya el hecho de que podamos recordar los sueños indica que al soñar no se suprimen todas las funciones del yo. Si tan solo fuera la retención lo que permite

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, 160.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 160.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 160.

volver a mirar un corto tiempo en el acontecer del sueño, no podríamos recordar secuencias de sueño que se conectan con sentido”<sup>10</sup>.

Precisamente en este punto Lohmar roza, a la vez, una dificultad central y una clave para su solución. Como advierte también Fink, el dormir no puede mostrarse (*Aufweisungen*) directamente, puesto que estamos siempre despiertos cuando teorizamos. Pero el hecho de poder recordar secuencias y conexiones de sentido en el sueño más allá de la retención inmediata y del recuerdo fresco subsiguiente, apunta a la solución de este problema. Fink lo muestra con toda claridad: “Precisamente esta argumentación, la que pretende exponer la imposibilidad de un análisis, hace uso de una comprensión –por primitiva que sea– del dormir. ¿De dónde sabemos que en el dormir no sabemos nada?”<sup>11</sup>. Esto quiere decir que ya en la vida de la actitud natural tenemos una cierta comprensión implícita del sueño en la que nos movemos cuando hablamos acerca de la posibilidad de acceder científicamente a él, y el análisis fenomenológico del dormir tiene como tarea la explicitación de esta comprensión previa. Con esto se enlaza una afirmación que efectúa Husserl en las lecciones sobre la síntesis pasiva, y que nos brinda además un hilo conductor para orientar la mirada reflexiva:

“El yo dormido en su peculiaridad naturalmente solo es desvelado por el yo despierto mediante una reflexión retrospectiva de índole peculiar. Visto más de cerca,

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, 161. Y, además: “El recuerdo de un acontecer de sueño se parece al recuerdo de un viaje realizado mucho tiempo atrás, cuyas fases individuales podemos recordar inclusive si en medio ‘falta’ algo” *Ibid.*, 161.

<sup>11</sup> Eugen Fink, “Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit (1930)”, 63.

el dormir solo tiene sentido en referencia a la vigilia y lleva en sí una potencialidad del despertar”<sup>12</sup>.

Esta reflexión retrospectiva debe abordar el sueño partiendo de lo evidente para remontarse luego a lo inaparente. Husserl recurre, como veremos, a dos estrategias: una directa, que examina los umbrales conscientes del dormir; y otra, indirecta, que se ocupa de reflexionar sobre el recuerdo del sueño.

### **MODO DE ACCESO AL FENÓMENO DEL DORMIR Y EL SOÑAR**

Al igual que otros casos, el primer paso metódico que es preciso dar en dirección a un análisis del dormir y del sueño consiste en practicar una *epoché* de nuestros conocimientos previos dados en la actitud natural. Esto concierne muy especialmente a las teorías científicas como las de la psicología cognitiva o el psicoanálisis, pero también, como advierte Fink en un pasaje de la Adición XXI a la *Crisis* de Husserl, a las concepciones implícitas del sentido común, que crean la ilusión de que tanto el sueño como la vigilia son datos cotidianos que se dan inmediatamente<sup>13</sup>.

Ahora bien, ¿dónde hay que buscar el fenómeno evidente que sirva de punto de partida y pueda guiarnos hacia el fenómeno elusivo del dormir y el soñar? Una vez dentro de la actitud fenomenológica, es preciso situarse,

---

<sup>12</sup> Edmund Husserl, *Phänomenologische Psychologie* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1968), 209.

<sup>13</sup> Cf. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954), 473-475. Se trata de una adición al § 46 de la *Crisis* redactada por Fink en torno al problema del “inconsciente”.

en primer lugar, en el ámbito del presente viviente, abierto gracias al análisis genético, y hacer abstracción de la constitución intersubjetiva en favor de la pura egología en la experiencia primordial. Esto es necesario porque permite aislar el núcleo del curso de conciencia del yo individual, la experiencia que Husserl denomina “primigenia”, que es aquella donde tienen lugar en primera instancia el dormir y el soñar<sup>14</sup>. ¿Cómo tiene lugar esta vida primigenia? Acontece precisamente bajo la forma de una sucesión periódica de tramos de vigilia y sueño<sup>15</sup>. Por un lado, Husserl constata el *hecho*: “El dormir (*Schlaf*) es empero un suceso del hombre en el mundo, un modo de la vida humana”<sup>16</sup>. Por el otro, se pregunta por el darse originario de ese hecho: “¿a partir de qué experiencia reconocemos nuestro propio dormir?” Y responde:

“Conocemos el ‘quedarse dormido’ y su peculiar distensión (*Entspannung*) y empobrecimiento de la vida de conciencia, y el despertar (*Aufwachen*) como repentino volver a tener un campo de percepción y más precisamente como campo de mundo que, incluso si fuera totalmente nuevo, bien mirado posee un núcleo

---

<sup>14</sup> En un manuscrito redactado en agosto de 1936, Husserl explicita estas reducciones partiendo del contexto mayor del mundo de la vida. En referencia a la pregunta por el comienzo y el fin del yo, ligados al nacimiento y la muerte, observa que: “Todo en su conjunto es vida, y el mundo es la auto-objetivación de la vida en forma de plantas, animales y seres humanos que nacen y mueren. La vida no muere, pues la vida solo existe en una universalidad y unidad íntima de la vida” Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993), 334.

<sup>15</sup> Cf. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband*, 587.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 335.

de lo conocido, ciertamente de lo más conocido, a saber, nuestro propio cuerpo (*Leib*)”<sup>17</sup>.

Cada periodo de sueño se delimita por medio de un modo inicial del quedarse dormido y un modo final del despertar<sup>18</sup>. En el quedarse dormido acontece un “renunciar a (*Ablassen*), un dejar caer (*Fallenlassen*) los intereses que me movilizan en la plena vigilia, una des-actualización (*Ent-Aktualisierung*)”<sup>19</sup>. En el despertar, un volver a retomar, actualizar, volver a continuar esos intereses<sup>20</sup>. Pero es claro que ambos fenómenos forman parte de la vida *despierta* del curso de conciencia: el despertar es un “volver en sí” del curso, el quedarse dormido, un “desligarse de sí”.

Estas metáforas del irse o abandonarse, y del retornar o retomar, evocan el antiguo problema del mantenimiento de la identidad del yo y, correlativamente, de las cosas del mundo, en ese interludio entre el dormirse y el despertar, en el “entre”. Husserl observa que:

“De manera inmediata no hay ningún nexo perceptivo continuo entre los modos de la desactualización y la actualización, del abandonar (*Fahrenlassen*) las aspiraciones [diurnas] (*Streben*), las metas y los esfuerzos (*Strebungen*) que se tornan conscientes...”<sup>21</sup>.

---

<sup>17</sup> Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*, 418.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 419.

<sup>19</sup> Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband*, 335.

<sup>20</sup> Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*, 419.

<sup>21</sup> Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband*, 335-336.

Por eso los dos fenómenos pueden describirse como “casos límite”<sup>22</sup>. Como afirma en otro manuscrito, el dormir tiene la forma de un estar-sumergido (o inmerso) (*Entsunkenheit*) en el que “no soy hombre en el mundo, no soy para mí el yo que soy siempre, que tiene experiencia de algo, que vivencia, obra...”<sup>23</sup>. Todo ello queda sumergido. Por esta razón, el puente entre dos estados de vigilia interrumpidos por un periodo de sueño solo puede ser establecido mediante la rememoración. Gracias a ella, cada periodo de vigilia es la conciencia de haber dormido y el recuerdo del periodo de vigilia previo. En la medida en que la rememoración es iterativa, es decir, puede haber rememoraciones de rememoraciones y así sucesivamente, la conciencia de un periodo despierto es al mismo tiempo un percatarse de la entera cadena de periodos previos<sup>24</sup>.

## LOS ANÁLISIS DE THEODOR CONRAD

En un trabajo escrito en los años sesenta, Theodor Conrad ha efectuado algunas precisiones adicionales que ayudan a sistematizar estas distinciones<sup>25</sup>. Conrad advierte que

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, 336. Describe a continuación una variedad de tipos de cansancio, que resumen en las formas más generales del querer-dormir (*Schlafen-Wollen*) y el quedarse dormido involuntario por causa del cansancio. En ambos casos “todas las afecciones o bien apercepciones se quedan dormidas, las que por su parte me brindan el campo para todos mis intereses referidos a ellas, los viejos y los a instituir de modo nuevo” *Ibid.*, 336.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 499.

<sup>24</sup> Cf. Edmund Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)* (Dordrecht: Springer, 2008), 587.

<sup>25</sup> Cf. Theodor Conrad, *Zur Wesenslehre des psychischen Lebens und Erlebens*, 56-58.

no es el soñar (*Träumen*) el contrario genuino del estar despierto (*Wachen*), sino el dormir (*Schlafen*). Aunque es usual contraponer el mundo del sueño (*Traumwelt*) con el mundo despierto (*Wachwelt*), la contraposición es incorrecta: el mundo del sueño se opone al mundo de la realidad (*Wirklichkeitswelt*). El mundo del sueño es un mundo no-real, es el mundo aparente (*Scheinwelt*) al que conduce el soñar<sup>26</sup>. Más allá de esta determinación negativa, tiene sin embargo un sentido positivo porque se configura como un mundo fantástico, que no guarda relación con la existencia del mundo aun cuando partes suyas se asemejen a la realidad. Solo se lo reconoce como “meramente soñado” (*bloss erträumt*) cuando uno despierta. Ambos mundos poseen, a pesar de todo, una cierta analogía, pues en el soñar<sup>27</sup> nos hallamos en el punto central del vivir y el vivenciar, al igual que en el estado de vigilia.

Para Conrad aquí radica un problema: ¿qué significa *estar despierto*? Es un estado abarcativo de apertura del yo (*Ichoffenheit*), no solo para todo vivir y vivenciar sino especialmente para el estar abierto espiritual en el sentido del abarcar con la mirada (*Überschau*) y controlar tanto los procesos del mundo circundante como los que le suceden al propio yo<sup>28</sup>. ¿Cuál es el estado opuesto? Aquel en el que falta la disposición a recibir y la capacidad de recibir impresiones (*Eindrücke*), así como de intervenir en y obrar sobre el mundo. Es justamente lo que ocurre con el dormir y el estar desmayado, donde está cortada la vinculación con la conciencia y con el mundo. De ahí que

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, 56.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 57.

<sup>28</sup> Incluyendo el hacer en todo sentido, así como el estar abierto a la disposición y capacidad de intervenir en el suceder del yo, algo a lo que apuntan expresiones comunes en alemán, tales como *Wache halten* (mantenerse despierto) y *wachsam sein* (estar atento, estar vigilante).

el dormir sea el opuesto del estar despierto. ¿Y qué sucede con el estado de soñar? También aquí está interrumpida la vinculación o conexión con el mundo real, de modo que nuestra intervención en él es imposible. Para nosotros los soñadores, en el sueño existe únicamente el mundo del sueño. ¿Se podría decir que en referencia a nuestro mundo del sueño estamos “despiertos”?

Un poco más adelante, Conrad se ocupa de la ensoñación diurna (*Träumerei*) y el sueño<sup>29</sup>. Distingue en primer lugar entre la ensoñación diurna, que corresponde a un fenómeno de desplazamiento (*Versetztserlebnisse*) al servicio de determinadas metas de la vida activa, y la ensoñación que juega libremente (*frei spielende*), caracterizada por la falta de intervención activa condicionada por metas en el transcurso del juego de la fantasía. La ensoñación se encuentra en el medio entre los dos extremos del completo estar “ahogado” (*Ertrunkensein*) o “entregado” al mundo de la fantasía, que caracteriza al sueño, y el estado de preocupación por sí mismo, que es propio del estar despierto. De ahí que en este estado no se produzca aun la “bifurcación del yo” (*Ichgabelung*) que acontece en el soñar propiamente dicho<sup>30</sup>. La ensoñación carece de las limitaciones que tiene la fantasía despierta, entre ellas la división entre el vivir del yo en el mundo de la fantasía y el vivir del yo que se halla por encima y ejerce el control. Falta la preocupación por sí mismo (*Selbstbesorgtheit*) que es inherente al segundo vivir del yo, y queda solo el primero bajo la forma de un estar sumergido o preso en el vivir de la fantasía, que puede profundizarse hasta alcanzar el grado de un “estar perdido” en el entorno fantástico.

En mi opinión, sin embargo, es esta experiencia de quedarnos dormidos y del despertar la que revela más

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, 59.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 60.

notoriamente la posibilidad de acceder fenomenológicamente al dormir y los sueños. Al despertar, con frecuencia experimentamos una cierta prolongación del sueño en la vigilia o bien un recuerdo fresco, espontáneo, no mediado por un esfuerzo de rememoración explícita. Muchas veces también cuando nos vamos quedando dormidos comienzan a aparecer “imágenes” del sueño mientras aun tenemos conciencia del mundo de la vigilia que nos rodea. La evidencia de tales actos transicionales es más fuerte que la vivacidad de la rememoración en sentido corriente, que supone el hundimiento completo de la experiencia retenida. Esta experiencia tiene analogía con lo que ocurre cuando nos hundimos en el mundo de la fantasía durante la vigilia. Husserl alude a ella cuando analiza el tiempo del sueño:

“el tiempo del sueño es análogo a una realidad de fantasía que se extiende y un tiempo de fantasía en el tiempo real de nuestra experiencia: cuando, mientras continúa transcurriendo la experiencia como real, nos hundimos en un fantasear y luego, ‘volviendo a despertar’ hallamos al tiempo de fantasía como el mundo de fantasía en ‘coincidencia’ con el mundo verdadero, pero en el recubrimiento de la disputa, en la que la fantasía adquiere el carácter de nada (*Nichtigen*)”<sup>31</sup>.

Acerca de la relación entre el sueño y la fantasía volveremos más adelante.

---

<sup>31</sup> Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*, 419.

## UNA DESCRIPCIÓN DEL DORMIR SIN SUEÑOS Y EL SOÑAR

Podemos ensayar ahora una descripción del dormir y el soñar en base a las indicaciones que ha proporcionado Husserl.

a) Por una parte, encontramos el dormir sin sueños, que se ofrece como un límite extremo (*äusserster Limes*) que se prefigura en el quedarse dormido, y que no puede ser recuperado por medio de una rememoración. Husserl lo describe como un “estar sumergido” (*Versunkensein*) en el que el yo ha cesado de vivir una vida mundana. Al mismo tiempo, este haber-abandonado, este no captar nada, es “un modo de la vida, una vida fluyente cerrada a los estímulos y sin embargo fluyente”<sup>32</sup>. Paralelamente, el despertar es un cambio en ese mismo fluir, en que se abren los sentidos corporales, irrumpen los estímulos sobre los campos de sensación y motivan la reactivación de los intereses mundanos<sup>33</sup>. En el manuscrito D 14, Husserl describe el dormir de la siguiente manera:

“El yo sin conciencia (*bewusstlos*) se halla en estado de nirvana, su voluntad, su hacer, son un sucumbir del interés; nada lo mueve, es decir, nada suscita su interés. En su condición de des-interesado (*Interesseloses*) no se mueve, no hace nada, no experiencia nada, no ve nada, no oye nada, no realiza ninguna acción. (...) La constitución y sus adquisiciones no se ha perdido, pero <han caído> en el modo de hundimiento como carencia de interés (*Interessenlosigkeit*)”<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband*, 337.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 337.

<sup>34</sup> Edmund Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus*

b) Por otra parte, el soñar (*das Träumen*) puede ser recuperado mediante una rememoración sobre el contenido soñado. Husserl lo caracteriza como “un modo anómalo de vigilia”, que consiste en una suspensión (*Enthebung*) del mundo circundante “real”, pero no como mero hundimiento sino bajo la forma del soñar-fantaseando. En este estado me hallo en un cuasi-mundo con respecto al cual tengo cuasi-intereses, pero modificados respecto de los intereses mundanos de la vigilia<sup>35</sup>. Y en otro manuscrito analiza el sentido de este ser “cuasi” de los sueños. En primer lugar, se pregunta si acaso todo dormir no incluye sueños, aunque muchas veces se olviden completamente<sup>36</sup>. Luego se refiere al sueño tal como lo evocamos en la vigilia desde el recuerdo. Lo describe como un juego “sin suelo” (*bodenloses*), es decir, un juego en el que queda suspendida la apercepción mundana de la vida despierta. Esto significa que los actos del yo durante el sueño son actos en el modo de la neutralización, donde el suelo del mundo real queda también suspendido<sup>37</sup>. Se trata

---

*dem Nachlass (1908-1937)* (Dordrecht: Springer, 2013), 14-15. El texto original (redactado en 1930) reza: “Das bewusstlose Ich ist im Nirwana, sein Wille, sein Tun ist Ersterben des Interesses, es wird von nichts bewegt, d.i. als von nichts im Interesse Berührtes, als Interesseloses bewegt es sich nicht, tut es nichts, erfährt es nichts, es sieht nichts, hört nichts, handelt nichts etc. [...] / Diese Konstitution und ihr Erwerb ist nicht verloren, d.i. aber <sie sind> in den Modus der Versunkenheit als Interesselosigkeit verfallen, von Seiten des Ich: <Es befindet sich> im ‘reinen’ Schlaf, der der Bewusstlosigkeit völliger Ohnmacht gleich wäre, <in> absoluter ‘Tatenlosigkeit’”.

<sup>35</sup> Cf. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband*, 336.

<sup>36</sup> Cf. Edmund Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*, 309: “En realidad, un dormir sin sueños es una hipótesis”.

<sup>37</sup> Cf. Edmund Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik*, 500.

de actos que transcurren en la pura pasividad: “al soñar, dejo que me agrade el juego de los efectos asociativos de las imágenes impletivas de la fantasía, que por trechos se conectan entre sí, luego se disgregan, nuevamente por trechos”<sup>38</sup>. Estas secuencias de imágenes se encuentran motivadas por síntesis asociativas del tipo que referiremos en el próximo apartado. Husserl subraya el hecho de que estos episodios oníricos también acontecen sobre un “suelo” de mundo, que no es, como dijimos, el suelo del mundo real, sino un “cuasi”-suelo vinculado a una cuasi-Tierra, que resulta cuasi-válido para el yo que sueña y a la vez no tiene validez para el yo despierto que recuerda el sueño. De la misma manera me encuentro,

“yo mismo como yo en la fantasía onírica (*Traumphantasie*), pero bajo la forma de un yo del sueño (*Traum-Ich*), que soy yo, pero vivo en el como-si, sin una posición efectiva alguna. ¿Y mis sentimientos? Placer y dolor, preocupación, desesperación, angustia, con todas sus intensidades, no importa qué magnitud posean, son igualmente tan solo sentimientos en el como-si”<sup>39</sup>.

## EL PROBLEMA DE LA AFECCIÓN

A diferencia de la fantasía despierta y de la ensoñación diurna, en las que la conciencia se desplaza del primer plano a un segundo plano que no cancela la constante presencia perceptiva, cuando soñamos el plano perceptivo queda suspendido y el yo se sumerge o hunde en el plano oscuro del inconsciente. En el ya citado manuscrito D 14, Husserl se pregunta precisamente: “Con respecto a las

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, 500.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 501.

modificaciones retencionales, ¿cómo distinguimos lo que tiene efecto y lo que no tiene efecto sobre el yo (primer plano y trasfondo), y de ambos, lo sedimentado?”<sup>40</sup>.

Nuevamente, aquí las metáforas del “abandonarse”, “dejarse caer”, “sumergirse”, “hundirse”, referidas al quedarse dormido –y las correlativas referidas al despertar– aluden a un fenómeno que permite profundizar la descripción del sueño, porque conecta el ser-consciente de la vigilia con el in-consciente del dormir. Se trata del fenómeno de la *afección*. La afección representa una estructura común a diversos estratos intencionales. En la percepción, todo volverse del yo hacia objetos individuales es siempre una operación espontánea, que en su grado más ínfimo consiste en la captación (*Erfassung*). Dicha captación puede ser, a su vez, o bien la reactivación de un acto anterior o bien un acto originario que constituye el objeto por primera vez<sup>41</sup>. En este último caso el yo se comporta “receptivamente”, es decir, su interés se despierta porque es afectado por algo que se destaca en el campo de presencia, tal como se describe en un pasaje de un manuscrito fechado en 1921: “en la medida en que pertenece a la esencia del yo el estar-referido (*angewiesen*) a, el ser-estimulado por algo ajeno a él (en un sentido propio algo ‘externo’) ... –en esa medida se llama el sujeto ‘receptivo’”<sup>42</sup>. La dimensión de lo efectivamente presente posee un núcleo hylético en el que se distinguen un primer plano o relieve (*Relief*) y un

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, 40.

<sup>41</sup> Cf. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952), 24.

<sup>42</sup> Ms. E III 2 / 22a. Los manuscritos inéditos de Husserl se citan según la paginación oficial del Archivo Husserl de Lovaina. Agradezco a su director, Prof. Dr. Ullrich Melle, por su amable autorización para citarlos.

trasfondo<sup>43</sup>. El primer plano está conformado por datos o grupos de datos que se destacan del trasfondo y “estimulan” al yo a fin de observarlos, de captarlos atencionalmente. La afección designa este destacarse de un entorno que está pasivamente presente y que suscita una respuesta del yo<sup>44</sup>. Más precisamente, es el “estímulo consciente... que un objeto ejerce sobre el yo”, como una “atracción (*Zug*) peculiar” que “se distiende (*sich entspannt*) en el volverse del yo hacia él y que se prolonga a partir de allí en una aspiración hacia la toma de conocimiento”<sup>45</sup>. Desde este punto de vista genético, dinámico, esto presupone que el dato hylético no es ya, como en *Ideas I*, un material informe, sino un campo dotado de una organización intencional pre-objetiva, capaz de suscitar este juego entre estímulo y respuesta<sup>46</sup>. De ahí que Husserl pueda escribir: “la afección es noéticamente un modo de la intencionalidad constitutiva y noemáticamente un modo de la unidad intencional o bien del objeto, el cual, dado el caso, es consciente como existente en un modo de ser”<sup>47</sup>.

En esta organización intencional del campo hylético hay un primer tipo de forma de unidad o síntesis que es la temporalidad, en la que se constituyen la forma general de sucesión y coexistencia. Sobre ellas se edifican las síntesis materiales que dan cuenta de la estructura de primer plano y trasfondo<sup>48</sup>. Tienen el carácter de

---

<sup>43</sup> Cf. Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthese. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966), 167.

<sup>44</sup> Cf. Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (Hamburg: Claassen Verlag, 1964), 74-75.

<sup>45</sup> Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthese*, 148-149.

<sup>46</sup> Cf. Edmund Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, 162-163.

<sup>47</sup> Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*, 193.

<sup>48</sup> Cf. Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, 76 y Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthese*, 160.

síntesis asociativas, que en su nivel más básico comprenden a las síntesis de homogeneidad o semejanza y de heterogeneidad o desemejanza. Un campo hylético en el presente viviente es una unidad porque es homogéneo en contraste con otros campos que le son heterogéneos. Así el campo visual es una unidad de datos visuales que se asemejan en cuanto tales y que difieren, por ejemplo, de los datos del campo táctil. Pero dentro de un mismo campo un dato singular se destaca también en virtud de un contraste, por ejemplo, grupos de manchas rojas (A, B, C) sobre un trasfondo blanco. El dato que se destaca tiene un efecto en el yo, lo *afecta*, ejerce un estímulo sobre él, mientras que el segundo plano, el trasfondo, no posee fuerza afectiva, es el campo de lo no-viviente para el yo<sup>49</sup>. En la medida en que el destacarse del trasfondo admite grados, tiene lugar también correlativamente una gradualidad de la afección<sup>50</sup>. Es decir, entre aquello que se destaca como estímulo afectivo para el yo y aquello que se pierde en la carencia completa de fuerza afectiva, existe por así decirlo un campo de debilitamiento progresivo de la fuerza afectiva.

Ahora podemos retomar la cuestión de la inmersión o hundimiento de la conciencia en la in-conciencia durante el dormir y el soñar. Husserl piensa el inconsciente a partir de la afección. El inconsciente es el reverso de la afección. A diferencia del psicoanálisis freudiano, no se plantea como lo completamente otro de la conciencia, sin conexión directa con ella, sino como un modo de conciencia que traspone el umbral afectivo en dirección a una preservación de lo consciente en la esfera de la pasividad. Desde el punto de vista del yo, el inconsciente es el punto cero o el límite inferior de la afección, la carencia

---

<sup>49</sup> Cf. Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthese*, 168.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 163.

completa de relieve afectivo y de respuesta subjetiva. Pero ese límite no implica una aniquilación, porque en el continuo proceso retencional, si bien los contenidos sufren una progresiva pérdida de su fuerza afectiva, sus intenciones se conservan de una manera vacía de intuición que Husserl caracteriza como sedimentación<sup>51</sup>. La sedimentación es un horizonte de latencia<sup>52</sup>, y lo sedimentado es lo constituido fluyentemente debajo del cero<sup>53</sup>. Tiene efecto sobre los dos polos de la correlación intencional: se sedimentan los contenidos, hyléticos y noemáticos, pero también los actos y el yo mismo: “la sedimentación de toda temporalización viviente comprende desde luego también a la temporalización del yo y sus actos”<sup>54</sup>. Incluso el cuerpo propio es una sedimentación de sus capacidades<sup>55</sup>. Aquello que abandona el campo de la presencia viviente entra en el “reservorio de lo sedimentado”<sup>56</sup>. De este modo las protoimpresiones, retenciones y protenciones tienen su “constante entorno de la noche de lo sedimentado”<sup>57</sup>. Como su reverso, lo sedimentado puede ser vuelto a percibir a partir de la evocación (*Weckung*) mediante una asociación que proviene del presente perceptivo despierto y que da origen a una donación de sentido de la de-sedimentación (*Ent-Sedimentierung*)<sup>58</sup>. Los horizontes de latencia pueden ser llevados nuevamente a la patencia.

---

<sup>51</sup> Cf. Edmund Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik*, 36.

<sup>52</sup> Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*, 35 (nota 1).

<sup>53</sup> *Ibid.*, 376.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 202.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 345.

<sup>56</sup> Edmund Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik*, 63.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 62.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 37.

## LA CARTA A JEAN HERING

La sedimentación debajo del punto cero de la afección da cuenta de la posibilidad de preservar y reactivar las intenciones latentes. Así pueden explicarse los contenidos de los sueños en cuanto noemas, pero cabe preguntarse ahora qué tipos de intencionalidades pueden estar implicados en el soñar, en el tejer las tramas del sueño, y cómo hay que caracterizar al yo que sueña. Hasta donde sé, Husserl no desarrolla estas cuestiones, excepto por las indicaciones que brinda en la breve respuesta a una carta de Jean Hering fechada hacia 1930<sup>59</sup>. Hering relata un sueño. Estaba caminando con unos amigos cuando se da cuenta de que están soñando. Trata de convencerlos de que se trata de un sueño y advierte que es absurdo hacerlo porque no hay intersubjetividad en los sueños. Husserl comienza su respuesta advirtiéndole que es más fácil soñar un sueño con complicados cursos de pensamiento que relatarlo, es decir, que explicitarlo por el lenguaje. Y agrega: “Incluso quizás todo relato de sueños sea un poco falseador (*verfälschend*)”<sup>60</sup>. Con ello apunta a una dificultad adicional que presenta el análisis fenomenológico de los sueños: no solo se muestra indirectamente mediante una rememoración, que puede ser engañosa, incompleta, con lagunas, etc., sino que también el hecho de relatarlo, de expresarlo en el lenguaje, puede tener y, como Husserl sugiere, tal vez siempre tenga en alguna medida un efecto deformante, falseador. En cuanto al sueño mismo<sup>61</sup>, Husserl objeta que Hering no distingue

---

<sup>59</sup> Edmund Husserl, *Briefwechsel. Band III: Die Göttinger Schule* (Dordrecht: Springer, 1994), 119-121.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 119. En su artículo sobre los sueños, Julia Iribarne ofrece una traducción completa del relato de Hering. Cf. Julia Iribarne, “Aportaciones para una fenomenología de los sueños”, 383-384.

<sup>61</sup> Edmund Husserl, *Briefwechsel*, 118.

con claridad entre el yo que sueña (*das träumende Ich*) y el yo que es sujeto del mundo soñado (*Subjekt der Traumwelt*), y que está contenido en él como soñado (*als geträumt*)<sup>62</sup>. En cuanto al percatarse de que se está soñando, Husserl precisa que esto puede ocurrir de dos maneras:

- 1) El sueño es un sueño “simple” (*schlichter*). El yo que sueña advierte que sueña, el advertir es un advertir real (*wirkliches*), o sea, es ya un despertar –que puede darse gradualmente, en etapas;
- 2) El mundo del sueño es soñado en un sueño de segundo grado, el “despertar” mismo es soñado en un nuevo sueño.

Cuando advierto que sueño, este advertir no pertenece ya al contexto del mundo del sueño, no le concierne al yo del mundo soñado (*Traumweltlich*), sino únicamente al yo que sueña. Las percepciones del yo del mundo soñado, al igual que las percepciones de sus compañeros de sueño, son para el yo que sueña y despierta tan solo percepciones soñadas. Y Husserl añade: “El yo del mundo del sueño no sueña, percibe”<sup>63</sup>.

Más adelante observa también que todos los yoes del mundo soñado esencialmente se encuentran en estado de vigilia, pues el dormir no puede ser soñado<sup>64</sup>. Y retoma finalmente el problema central que Hering había planteado en su carta: el problema de la intersubjetividad del sueño. La intersubjetividad del mundo del sueño es obviamente una pseudointersubjetividad, como también el mundo del sueño es un pseudomundo, y el yo del sueño (*Traumich*) es un pseudoyo. Y añade esta importante aclaración, que se encuentra en línea con la tesis de Fink sobre la

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, 119.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 119.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 120.

naturaleza del sueño: “‘Pseudo-’ tiene aquí únicamente el sentido de una presentificación (*Vergegenwärtigung*)”<sup>65</sup>. Con ello se presenta una paradoja, porque el yo soñado parece ser un pseudoyo, una criatura del yo que sueña, o sea, una presentificación y, al mismo tiempo, un sujeto que percibe<sup>66</sup>.

## **LAS DISCUSIONES EN TORNO A LA INTENCIONALIDAD PROPIA DEL DORMIR Y EL SOÑAR**

Eugen Fink aborda esta paradoja y procura resolverla partiendo del sueño entendido como presentificación<sup>67</sup>. La tesis de Fink es que “el sueño no es otra cosa que una fantasía sumergida (*versunkene Phantasie*)”. Lo que la diferencia de las restantes, se operen en la actitud sumergida o despierta del yo que fantasea, es la circunstancia de que para ella es condición *el más extremo* hundimiento del yo que sueña. Con otras palabras, el sueño es una fantasía sumergida que esencialmente “solo puede operarse en aquel modo de la presencia del yo soñador que llamamos el dormir”<sup>68</sup>. A diferencia de Husserl, Fink no parte de las vivencias del quedarse dormido y el despertar como los fenómenos cruciales para abordar el sueño, sino que se detiene en la retencionalidad del dormir como una “indiferenciada unidad presentificante de tiempo en la

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, 120.

<sup>66</sup> Cf. Hans Rainer Sepp y Lester Embree, editores, *Handbook of Phenomenological Aesthetics* (Dordrecht: Springer, 2010), 75.

<sup>67</sup> Cf. Edmund Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*. (Dordrecht/ Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1980), 4.

<sup>68</sup> Eugen Fink, “Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit (1930)”, 63.

corriente actual de la vida fluyente del yo”<sup>69</sup>. Es decir, toma en cuenta la condición temporal del dormir como parte del curso de vivencias, que permite reproducirlo en un recuerdo despierto. Se podría objetar, sin embargo, que el dormir y el soñar no son “vivencias” en sentido propio porque les falta la polarización noético-noemática, o sea, porque carecen de mundo y se ofrecen meramente como “segmentos fallidos (*ausgefallener*) de tiempo en el curso unitario de la constitución del mundo, como “quiebres irracionales” o pausas inexplicables en la vida de experiencia. Pero estas supuestas objeciones se disuelven si se reflexiona acerca del sentido que tiene la “carencia de mundo” (*Weltlosigkeit*) que caracteriza al durmiente y a sus sueños. Pues no se trata de una simple ausencia de toda mundanidad, sino de un modo determinado de tener mundo, un modo extremo que consiste en un completo hundimiento (*Versunkenheit*) del mundo real de la vigilia. Para Fink, el dormir es el comportamiento extremadamente hundido del yo actual con respecto a su mundo, o sea, no es un “estar-sin-mundo” (*Weltlossein*) sino un “haber perdido el mundo” (*Weltverlorenhaben*). El dormir es “el presente haber perdido el mundo del yo originario”<sup>70</sup>. Dormir es por ende un modo determinado de presentación (*Gegenwärtigen*). Así, en suma, “el sueño según nuestra tesis es una presentificación que se opera en la presencialidad (*Gegenwärtigkeit*) del yo que duerme, es decir, que sueña”<sup>71</sup>. Sus “vivencias” solo pueden ser presentificaciones. El sueño exhibe todas las estructuras que presentan las presentificaciones<sup>72</sup>. Es preciso distinguir la vivencia del sueño como unidad constituida en la presencialidad del dormir, del mundo del sueño

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, 64.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 64.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 64.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 65.

(*Traumwelt*) con su correspondiente yo del mundo del sueño (*Traumweltlich*). Mientras el yo que sueña duerme, el yo del mundo del sueño es esencialmente siempre un yo despierto que vive y tiene experiencia dentro de su “mundo real”. Tal experiencia no tiene por qué ser unitaria, los sucesos pueden ser inconexos, caóticos, etc. Fink sostiene que “la trama fantástica (*die Phantastik*) de un mundo de sueño es para el yo del mundo del sueño una experiencia de mundo que transcurre en una protoconstitución pasiva”<sup>73</sup>. Además, como se trata de una presentificación y no de una presentación, el sueño es reiterable. Un caso notable es el despertar de otro sueño, dentro del sueño. Ambos “sueños”, observa Fink, no se encuentran en una relación de fundamentación, sino en un mismo plano, o sea, los dos son sueños, de manera que “la popular pregunta acerca de si al final el presentar (*das Gegenwärtigen*) no es también un sueño, del cual el yo pudiera ‘despertar’, es por principio un contrasentido”<sup>74</sup>.

Por su parte, Rudolf Bernet aporta precisiones acerca de esta cuestión. Para Husserl, la semejanza entre la memoria y la fantasía radica ante todo en su relación de distancia con un objeto que es meramente presentificado y no está presente en carne y hueso. La presentificación de un objeto pasado es la efectuación de una reproducción que consiste en una repetición presente de un acto temporalmente previo. En el caso de la fantasía, se opera una neutralización de la posición de los objetos como seres reales<sup>75</sup>. Se experimenta una percepción presente como no presente o perteneciente a la vida de la fantasía en el modo del “como si” o “cuasi”. Y mientras que el recuerdo es una modificación de una percepción pasada, la

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, 65.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 66.

<sup>75</sup> Cf. Rudolf Bernet, “Unconscious Consciousness in Husserl and Freud”, en *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1 (2002), 339.

fantasía es modificación de una percepción posible (no real). Es decir, la fantasía es una forma productiva de reproducción, que indica la posibilidad de una percepción sin presuponer su donación fáctica, como ocurre con el recuerdo<sup>76</sup>. Por esta razón, la conciencia reproductiva que tiene lugar en ella se caracteriza por la posibilidad de tomar distancia de sí y de adquirir rasgos simbólicos. Tal posibilidad está ausente en la conciencia impresional que funge en la percepción. Desde este punto de vista tiene la fantasía un privilegio respecto de la percepción. Para Bernet este doble privilegio del distanciamiento de sí y de la capacidad de operar en símbolos es la nota distintiva de los sueños. Dice Bernet: “El soñar es un típico ejemplo de una auto-representación simbólica del impulso (*drive*) que es posibilitada por la fantasía, pero por supuesto el lenguaje también lo es”<sup>77</sup>.

Finalmente, Julia Iribarne ha presentado objeciones tanto a la tesis de la bifurcación del yo en el sueño como a su caracterización como presentificación. De acuerdo con Iribarne, “no se puede distinguir taxativamente entre el yo que sueña y el yo soñado, porque se trata del mismo yo en una continuidad. Solo hay un yo central, que duerme o sueña. En el sueño, el centro egoico (*Ich-zentrum*) tiene un comportamiento análogo al modo de operación que es propio de las síntesis pasivas, de manera que, en este caso, habría que caracterizarlo como ‘un centro activo de síntesis pasivas’”<sup>78</sup>. El centro egoico está despierto, pero no dirigido a los datos del mundo de la vigilia, sino a los estados de conciencia mismos. Esta continuidad queda

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, 339.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 340.

<sup>78</sup> Julia Iribarne, “Aportaciones para una fenomenología de los sueños”, 388, citada en Hans Rainer Sepp, “La producción de realidad. Una respuesta al artículo de Julia Iribarne sobre la fenomenología del sueño”, 316.

atestiguada, por ejemplo, en los numerosos sueños narrados por los matemáticos, que presentan la solución a problemas en los que han trabajado durante la vigilia<sup>79</sup>. Puede recordarse también en este respecto el famoso sueño del químico alemán Kekulé. La tesis de la continuidad del centro egoico le permite a Iribarne oponerse también a la determinación del sueño como un tipo de presentificación asociado a la fantasía. Lo que ocurre en el sueño es que, al situarse el yo del otro lado del cero de afección, el cuerpo propio y la estructura de los campos hyléticos asociados a él dejan de “interferir con la información que sería necesaria en una organización perceptiva de la conciencia”<sup>80</sup> y con ello se suspende la tesis de realidad que acompaña a la percepción despierta<sup>81</sup>. Esto significa que en el sueño hay un modo propio de “percibir”, de estar-despierto en el sueño. Por ello es lícito también afirmar que el centro de actividad de la síntesis pasiva “opera teleológicamente hacia la producción de sentido”. En este punto le da la razón a Fink en cuanto a que en el sueño no se pierde el mundo, sino que se tiene mundo de un modo diferente<sup>82</sup>.

Se puede pensar, sin embargo, que las afirmaciones de Fink acerca de la presentificación de la fantasía “hundida” o sumergida y la caracterización de Iribarne como síntesis pasiva, que Sepp cuestiona, son conciliables. Para ello habría que tener en cuenta: a) la ensoñación o fantasía diurna: frente a la fantasía como acto, como operación activa del yo despierto, como cuando fantaseo un centauro o un triángulo para resolver un problema geométrico (la clara fantasía que Husserl prefiere a

---

<sup>79</sup> Cf. Julia Iribarne, “Aportaciones para una fenomenología de los sueños”, 388.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 389.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 389-390.

<sup>82</sup> *Ibid.*, 393.

veces sobre la percepción como base para ideaciones entraría aquí también), se encuentra la ensoñación, el “soñar despierto”, como “acto” de la fantasía que sigue el curso de asociaciones no voluntariamente dirigidas por el yo, en las que el yo “se deja ir” y se encadenan pasivamente. Tienen en común el suceder durante la vida despierta del yo, durante la vigilia. Luego está: b) la “ensoñación” que tiene lugar cuando nos vamos quedando dormidos y afloran imágenes y hechos en forma más o menos involuntaria, pero el yo todavía no está dormido, es decir, distanciado de la impresionabilidad perceptiva despierta. Algo análogo puede suceder también al despertar, cuando uno despierta entre las brumas del sueño y cuesta distinguir realidad de sueño hasta estar completamente despierto y, por ejemplo, reconocer la habitación con las cosas cotidianas de la vigilia, etc. Las dos ensoñaciones tienen en común su carácter de asociaciones pasivas, de síntesis pasivas, frente a la fantasía como acto, y reúnen así los dos requisitos: reproducciones productivas y síntesis pasivas.

## **SUEÑO Y CORPORALIDAD**

Hay todavía una última consideración importante que parece no haber recibido una atención especial en los abordajes precedentes. El problema de los sueños guarda relación estrecha con la *corporalidad* porque el yo que sueña y el yo soñado, como quiera que se establezca la conexión entre ambos, sean el mismo, sea uno el desdoblamiento o el desplazamiento del otro, son siempre *yoes encarnados*. El cuasi-mundo del sueño no es algo así como una representación pictórica o una “película” que pasa delante del yo que sueña, sino que tiene, en forma paralela a la experiencia de la vigilia, una cuasi-corporalidad, es decir, el yo que sueña es un cuasi-yo encarnado en su cuasi-cuerpo.

En un manuscrito del grupo C, Husserl se pregunta por las condiciones que hacen posible identificar el cuerpo que ahora tengo con el cuerpo de la vigilia previa. Lo comprendo como cuerpo viviente sobre el que dispongo y como cosa que puedo percibir. “De ahí parte la evocación (*Weckung*) de rememoraciones”<sup>83</sup>. Ciertamente el yo que sueña experimenta, cuando duerme, una suerte de des-presentación de su cuerpo propio, un “hundimiento” (*Entsunkenheit*) que no solo concierne a su yo despierto sino también a su cuerpo sintiente-moviente. Pero al mismo tiempo, el yo soñado que emerge en el dormir con sueños es un yo corporal, que siente, que se mueve, que incluso sufre –en el modo del “cuasi” sufrir propio del sueño–, se alegra, se excita, etc. Esto significa también que la “experiencia” del sueño es, en forma paralela a la experiencia-como-si de la imaginación en la vigilia, una experiencia orientada a partir del cuerpo propio o cuasi-cuerpo-propio. Por consiguiente, se mantienen los rasgos básicos que definen la relación del yo con el mundo a través del cuerpo:

- 1) Las relaciones básicas de centramiento de la experiencia, en sus dos aspectos más fundamentales: a) la referencia a un suelo bajo los pies, como ya vimos antes, un cuasi-suelo, y b) la direccionalidad a partir del punto cero de mi cuerpo: adelante, atrás, izquierda, derecha, arriba, abajo, aun cuando las proporciones puedan deformarse y sus significaciones trastocarse con respecto a las que rigen en la vida de vigilia;
- 2) El carácter de afectable o sintiente. Así como estímulos provenientes del cuerpo propio del yo durmiente pueden afectar al cuerpo propio del yo dormido, del mismo modo estímulos o cuasi-estímulos oriundos del

---

<sup>83</sup> Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*, 418.

mundo del sueño pueden afectar al cuerpo propio del yo durmiente. Y en el caso extremo pueden interferir con el yo y el cuerpo de la vigilia, como ocurre con la conocida situación de la pesadilla de la que despertamos en forma súbita agitados, sudando o con miedo.

- 3) El carácter de actuante sobre el mundo. A los movimientos del cuasi-cuerpo del sueño acompaña una conciencia de esas acciones motoras, es decir, un sistema de cuasi-cinestesis. Nuevamente, esta situación se hace patente en los casos extremos, como ocurre en los sueños de caída: caigo en un pozo profundo y siento un vértigo comparable al que sentiría en la vigilia si mi cuerpo estuviera efectivamente cayendo en el vacío. Puedo incluso despertar agitado, con palpitaciones etcétera. Lo mismo sucede cuando sueño que estoy volando. Experimento el hecho de volar como los pájaros, de deslizarme por el aire sin herramientas que me auxilien (alas, etc.). Incluso aterrizo y vuelvo a levantar el vuelo. Además, durante el “vuelo”, las cosas se ven como las vería si volara en realidad: más pequeñas, desde arriba, deformadas por la perspectiva a medida que me desplazo, etc.

## **ENSAYO DE UNA TIPOLOGÍA DE LOS SUEÑOS**

La composición de los sueños es muy variada. Hay sueños que son continuación de la vigilia. En cambio, hay sueños que retrotraen al lejano pasado. En muchos casos, los escenarios en los que transcurren los sueños resultan familiares en el momento de soñar, pero se revelan extraños en el recuerdo que los recupera en la vigilia. Hay sueños que cumplen deseos y otros que hacen presentes temores o ansiedades. Sin aspiración alguna a la exhaustividad, podemos esbozar una tipología provisional de los

sueños siguiendo algunos criterios básicos<sup>84</sup>. Propongo los siguientes:

1. Primera tipología: relativa al tipo de unidad del sueño como un todo
  - 1.1. Sueños simples: aquellos que se tienen solamente una vez
  - 1.2. Sueños reiterativos: es decir, que se repiten más de una vez, de forma idéntica o semejante
  - 1.3. Sueños dentro de sueños: o sea, iteraciones de sueños, sueños encajados unos en otros
2. Segunda tipología: relativa al contenido soñado
  - 2.1. Sueños productivos o creativos
  - 2.2. Sueños reproductivos:
    - 2.2.1. Que reproducen una escena del pasado
    - 2.2.2. Que incorporan un suceso presente al sueño (ejemplo: llueve e incorporo la lluvia al sueño)
3. Tercera tipología: relativa a la temporalidad soñada
  - 3.1. Sueños de pasado
  - 3.2. Sueños de prolongación de la vigilia
  - 3.3. Sueños de anticipación:
    - 3.3.1. Sueños en el futuro
    - 3.3.2. Sueños premonitorios
    - 3.3.3. Sueños proféticos
  - 3.4. Sueños con muertos
4. Cuarta tipología: relativos a la corporalidad
  - 4.1. Sueños placenteros:
    - 4.1.1. Sueños de cumplimiento de deseos
    - 4.1.2. Sueños eróticos

---

<sup>84</sup> Julia Iribarne ha ensayado una clasificación en la que distingue siete tipos: 1. Sueños de cuño fisiológico, 2. Versiones de hechos reales, 3. Expresiones de deseos (Freud), 4. Individuales y colectivos (Jung), 5. Proféticos, 6. Creadores y 7. Existenciales (Binswanger). Cf. Julia Iribarne, "Aportaciones para una fenomenología de los sueños", 370-371.

- 4.1.3. Sueños kinésicos (ejemplo: de vuelo)
- 4.2. Sueños displacenteros:
  - 4.2.1. Sueños de angustia (ejemplo: sueños de examen, de caída de dientes, de muerte, etc.) (pesadillas)
  - 4.2.2. Sueños de daño físico (ejemplo: sueños de caída, de agresión)
- 4.3. Sonambulismo
- 5. Quinta tipología: relativa a la coherencia lógica
  - 5.1. Sueños “lógicos” (consistentes):
    - 5.1.1. Sueños lógicos por coherencia interna
    - 5.1.2. Sueños lógicos por continuidad con otros sueños
  - 5.2. Sueños “ilógicos” (inconsistentes):
    - 5.2.1. Sueños con incoherencia interna entre los episodios soñados
    - 5.2.2. Sueños sin identidad personal:
      - 5.2.2.1 del que sueña
      - 5.2.2.2 de otros soñados
    - 5.2.3. Sueños de incoherencia material
- 6. Sexta tipología: en relación al yo que sueña
  - 6.1. Sueños hundidos (sumergidos)
  - 6.2. Sueños lúcidos (el yo que duerme sabe que sueña)

Han quedado fuera de esta clasificación las que podríamos llamar variantes anómalas o patológicas de estos tipos de sueños.

## **CONCLUSIÓN. PROYECCIONES DE UNA FENOMENOLOGÍA DE LOS SUEÑOS**

Podemos advertir, en suma, que el sueño se ofrece como un fenómeno elusivo, que parece sustraerse al análisis fenomenológico, pero que al mismo tiempo se revela como poseedor de un espesor propio. No es solamente

el reverso negativo de la vigilia, como el mero dormir sin sueños, sino que se presenta como una conciencia perceptiva en el modo del como-si o, mejor, del cuasi. En ella está implicada una compleja trama de intencionalidades, que para comenzar comprende la completa correlación entre yo, conciencia y mundo, es decir, *ego, cogito, cogitatum*, que encontramos en la vida despierta. Además, la temporalidad propia del sueño, que se sustrae a la continuidad temporal de la vigilia, posee sus horizontes o cuasi-horizontes de presente, pasado y futuro y algo así como una afección o cuasi-afección. Por otra parte, el yo del sueño se muestra a la vez como continuo con el yo de la vigilia, y como discontinuo. Además, la correlación en el sueño implica asimismo la corporalidad, porque el yo que sueña es un yo encarnado, que experimenta sensaciones, que sufre o se alegra, que ama u odia, y que también interviene activamente en el mundo del sueño con acciones de cuño corporal. Más allá de esto se halla la posible significación de los sueños como componentes intencionales de la conciencia en su sentido más amplio, que abarca la continuidad de los periodos de vigilia y sueño. Como ya observa Merleau-Ponty, el significado de los sueños no funciona al modo del significado de los signos del lenguaje, sino de un modo peculiar que es irreductible al signo y también a la imagen, aun cuando puede incluir a ambos en su trama de sentido.

Lo expuesto hasta aquí tiene meramente el carácter de un comienzo y un esbozo. Quisiera, para finalizar, consignar muy esquemáticamente algunas proyecciones de la investigación fenomenológica en torno al problema del dormir y los sueños.

1. Intrafenomenológicas. Conciernen, en primer lugar, a la continuación de una reflexión en clave husserliana y comprenden, al menos, las cuestiones del carácter trascendental del sueño y de su sentido metafísico en conexión con los problemas de la vida y la muerte y de

esta última concebida como sueño. Husserl mismo proporciona algunas indicaciones fragmentarias respecto de ambos temas. En segundo lugar, tienen que extenderse a la fenomenología hermenéutica en la medida en que es posible preguntarse por el sentido de los sueños y ello conlleva la cuestión de las condiciones de posibilidad de su interpretación.

2. Extrafenomenológicas, que expanden la investigación en otras direcciones, fundamentalmente en tres. Primero, en relación con las ciencias positivas. Esto concierne a la psicología científica, que aborda el fenómeno desde afuera, ya sea desde la conducta o desde los procesos neuronales, pero también al psicoanálisis, que procura interpretar el sentido de los sueños. Una fenomenología del soñar podría proporcionarle una base en el sentido de una eidética de lo inconsciente. Segundo, en relación con la historia de la filosofía, en especial la moderna, que ha planteado problemas como el cartesiano de la distinción entre vigilia y sueño y el humeano de la continuidad de la conciencia tras los hiatos temporales del dormir. Tercero, en relación con la cultura en general, por ejemplo, en referencia a las formas tradicionales de interpretación de los sueños o los modos como se vinculan los sueños con la producción artística.

## El fenómeno del ambiente

*Bruce Bégout*

### ENVOLVIMIENTO Y PENETRACIÓN

Todo concepto es una herramienta teórica que sirve para comprender, más claramente que otra, una sección más o menos amplia de la experiencia. No se reduce, sin embargo, a generalizar, a remontar hacia la idea que expresa. Aspira igualmente a volver más inteligible lo que se presenta en la intuición, a conocerlo. Es la razón por la cual, si se distingue de otros conceptos con los que puede compartir rasgos comunes, posee igualmente su especificidad. Es como el haz de un proyector que se extiende en el espacio y tiene como objetivo identificar las cosas que se muestran. El concepto de ambiente no se sitúa simplemente en la encrucijada semántica de los conceptos vecinos de clima, medio, aura y paisaje. Se nutre de sus aproximaciones, es tejido por esos vínculos, pero pretende igualmente determinar como propio un conjunto particular de fenómenos que reúne bajo una determinación común. Pues tal es el sentido del concepto: *mantener unido* lo múltiple, desprender de lo diverso una forma común. ¿Qué tipos de fenómenos busca definir entonces el concepto de ambiente? ¿Sobre qué base fenomenal se apoya? Se plantea aquí la cuestión de la descripción fenomenológica del ambiente. No es sin importancia que el concepto de ambiente tienda a aclarar un aspecto a menudo ignorado de la experiencia. Solo que esta cuestión enfrenta prontamente la misma dificultad de toda

tentativa de descripción de fenómenos tan vagos, sutiles y pasajeros como las atmósferas afectivas en las que nos sumergimos. ¿Cómo dar cuenta, a partir del concepto, de lo que pertenece a la experiencia antepredicativa de la vida sensible y afectiva? ¿El ambiente no es ese tipo de fenómeno que, desarrollándose en la esfera pasiva, escapa por naturaleza a la aprehensión teórica? Su carácter inmediato y evasivo, que desafía toda delimitación y por tanto toda definición, ¿no resiste a toda voluntad de captación conceptual?

Debemos ir más lejos e intentar mostrar cómo se presenta un ambiente en el momento mismo que es sentido. A decir verdad, la fenomenología nos parece totalmente indicada para hacer este trabajo de seguimiento. En efecto, ella no se contenta con describir los fenómenos, si se entiende por ello lo que se da al ver y al sentir. La fenomenología busca liberar su modo de donación. El fenómeno no es para ella el contenido particular de la percepción, sino su estilo mismo. El fenómeno de la fenomenología es la fenomenalidad misma, a saber, el fenómeno del fenómeno, lo que hace de él un fenómeno y no un simple objeto. Así, la fenomenología no es el estudio de lo que aparece, lo que Husserl llama lo “fenomenal”, sino la manera como aparece, lo “fenomenológico”. Ella se desinteresa del contenido de los fenómenos para volverse hacia el *cómo* de su aparición. Es que, según ella, la esencia del fenómeno no reside tanto en su *quid* como en su *quomodo*. Lo que es, consiste concretamente en su modo de manifestarse, múltiple y variable. El conjunto de sus modos de aparecer define su ser de esta manera. La fenomenología es, entonces, una *quomodología*, una teoría del *cómo*. Pues el ambiente es típicamente un fenómeno fenomenológico si se puede expresar así. No entrega un *qué*, solamente un *cómo*. No aporta ninguna información sobre algo, sino que tiñe el ser de una manera expresiva particular. No es, en efecto, reductible a datos objetivos

(luces, calor, espacio, olor, etc.), descomponible en elementos materiales. El ambiente se manifiesta más bien según el modo de aparecer afectivo de una situación, en su tonalidad propia. De esta manera, es vano buscarlo en los componentes físicos de la percepción como en su repercusión física, y aun más en la improbable alianza de los dos. El ambiente es *medial*, se da a vivir bajo la forma de una presencia efectiva de un lugar y de un momento. Pero es también, y sobre todo, modal, variación permanente de los climas de vida. La fenomenología debe poder dar cuenta de esta fenomenalidad particular que precede todo recorte entre percibido (*perçu*) y vivido (*vécu*).

¿Cómo se manifiesta un ambiente? En verdad, esta cuestión está mal planteada. ¿Hemos ya establecido que nos encontramos siempre en el seno de ambientes particulares? Desde entonces un ambiente no se manifiesta como algo absolutamente nuevo que emergería de un horizonte no ambiental, siendo dado que de cierta manera está ya presente. Nos es preciso más bien decir que un ambiente emerge habitualmente de otro ambiente y marca por ello su diferencia afectiva. Continuamente estamos hundidos en ambientes múltiples y variables. Salvo que no los sentimos siempre con la misma intensidad. Algunos son más fuertes que otros. Algunos al contrario pasan inadvertidos hasta que un elemento o acontecimiento repentinamente los revela. Así, un ambiente es verdaderamente percibido por él mismo cuando muestra un cierto relieve afectivo. Ese puede ser el caso cuando, en función de nuestros desplazamientos o de nuestros encuentros, pasamos de un ambiente a otro cuyo contraste acentúa justamente la perceptibilidad. En estas condiciones, percibimos una atmósfera nueva que nos marca. Aquella parece liberarse de un fondo ambiente cuya ambientalidad es menos, incluso nula. Este último constituye en efecto el horizonte neutro y constante de la aparición de todas las cosas. Los ambientes emergen de él y se suceden. Cuando salimos de nuestra

casa, abandonamos el ambiente íntimo y privado para volver a encontrarnos en aquel más colectivo, heterogéneo y sorprendente de la calle. Si cruzamos una manifestación agitada, entonces el ambiente mismo de la ciudad toma un nuevo aspecto. Somos tomados por la tonalidad del aquí y ahora, nos abandonamos a él o nos resistimos, pero en los dos casos el ambiente ha teñido nuestra experiencia, ha afectado la manera cómo nos sentimos, la forma como estamos dispuestos. Nuestra disposición afectiva está constantemente determinada por un ambiente. No existe para nosotros estado neutro, un simple entorno, a saber, una apertura al mundo y a los otros que estuviera exenta de toda atmósfera afectiva. Estar dispuesto es ser afectado tonalmente. Sea sereno o tenso, alegre o triste, un ambiente aparece continuamente como una presencia difusa, como una *Gestalt* tonal que envuelve la situación y la impregna. Sus límites son ciertamente difíciles de definir, de circunscribir. De modo que no percibimos siempre muy claramente el paso de un ambiente a otro, pero existen, sin embargo, en tanto que definen un relieve particular. El relieve afectivo de un ambiente depende así de la distancia con otros ambientes y de su intensidad propia. Hay aquí como una escala de expresividad. Cada ambiente posee un *acento* propio: alegre, triste, tenso, apaciguado, melancólico, exaltado, inquietante, etc. Este acento puede ser él mismo más o menos vago, más o menos envolvente e interesante, expresa el valor afectivo de la situación, su marca propia, reconocible entre todas y, sin embargo, tan difícil a veces de definir.

Si se reúnen los diversos textos que tratan sobre el ambiente y se analizan las experiencias singulares que describen, se puede llegar a poner en evidencia un conjunto de caracteres específicos. Partamos de un ambiente particular, por ejemplo aquel de la noche descrito por Minkowski en *Vers une cosmologie*. La noche, en efecto, no es simplemente una modificación objetiva del mundo.

El hecho de que una parte de la tierra no sea iluminada por un periodo de tiempo dado por la luz solar, es sobre todo para nosotros un cambio ambiental total. Pues no es, en su caso, una baja significativa y cuantificable de luminosidad que abre ciertas disposiciones, sino el conjunto de la situación que se transforma, el clima afectivo y práctico que varía:

“Yo poso la pluma y miro la noche caer paso a paso sobre la tierra, extenderse alrededor de mí, envolverme. Los contornos de los objetos pierden ahora su precisión. Ellos se borran y se disuelven en la penumbra de la tarde, primero, en la oscuridad de la noche, luego. Y al mismo tiempo, los objetos salen, parece, de su inmovilidad, toman formas extrañas, móviles, llenas de atractivo y de poesía, se animan con una vida nueva, se animan con la vida de la noche. El mundo alrededor de mí se puebla de espectros, de imágenes imprecisas, vivas, misteriosas. Y yo mismo me confundo con ese mundo nuevo, tomo su forma y, dejándome penetrar por él, bebo de la fuente del misterio que encierra. Me vuelvo ahora como más ligero, menos material, me desprendo, diríamos, de la tierra y me vuelvo semejante a las imágenes que me rodean. Aborrezco ahora la inmovilidad de los contornos precisos, trátese de objetos o de mi pensamiento que viene a amoldarse a aquellos. Siento infiltrarse en todas partes la vida, tan rica de contenido, de vacío y de lo misterioso, y me abandono a ella, dulcemente, sin contratiempo, con todo mi ser, con la plena convicción de realizar así una forma particular de la vida, de tocar una de sus fuentes”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Eugene Minkowski, *Vers une cosmologie: fragments philosophiques* (Paris: Payot, 1999), 155.

Es una verdadera metamorfosis ambiental que leemos ahí, el hundimiento progresivo de la dualidad del yo y del mundo, la disolución de su tensión práctico-teórica en una forma nueva de experiencia. Minkowski emplea todavía la lengua de la fusión para decir lo que precede a todo vínculo, a saber, el hundimiento en el ambiente tan fuerte y tan singular de lo nocturno, lo que es llamado aquí “la vida palpitante y misteriosa”. Pero señala sobre todo la dimensión *mersiva* (*mersive*)<sup>2</sup> del ambiente nocturno, el hecho de que la representación, esto es, el vínculo perceptivo y judicativo, se desvanece para dejar advenir la participación sensible que disuelve los contornos nítidos y precisos del individuo y del espacio. El hundimiento de la practicidad, vale decir, del proyecto, revela la afectividad subyacente del ser-en-el-mundo. Es en esta suspensión de los intereses que se revela el fenómeno del ambiente. Lo que Minkowski llama “el espacio negro” deshace las divisiones pragmáticas de la claridad y baña al individuo en “una sola dimensión”<sup>3</sup>: la profundidad.

Pues lo que vale para la noche, vale para toda otra atmósfera<sup>4</sup>. Cuando un ambiente se manifiesta parece en primer lugar *envolver* por todas partes al sujeto que lo siente. Él está ahí como una presencia ambiente que *rodea* al individuo y lo *hunde* en una tonalidad afectiva particular. Este último no sitúa el ambiente aquí o allá, no

---

<sup>2</sup> El autor acuña un neologismo *mersive*, que hemos optado por traducir como *mersivo* o *mersiva*. Ciertamente se refiere a la *inmersión*, al *sumergirse*. Asimismo, hablará también de la dimensión *yectiva*, que remite a *jectum*, al “ser lanzado hacia” [Nota del Traductor].

<sup>3</sup> *Ibid.*, 157.

<sup>4</sup> Es evidente que la claridad posee ella misma una ambientalidad propia, aquella de la definición y del interés, la que, de día, baña la atmósfera pragmática de la captación. Si hemos elegido esta descripción fenomenológica de la noche, es para señalar mejor en la transición y el contraste, el carácter envolvente/penetrante de toda atmósfera.

busca localizarlo en su cuerpo o en un lugar particular, lo vive pronto como una presencia englobante que lo sumerge emocionalmente. Él está en ella, él está en él. Este *envolvimiento* no es un engranaje, a saber, el hecho de encontrarse encerrado en algo más grande que sí, sino un sentimiento de inherencia en el seno del *Périekhōn*. El hombre en el mundo existe según el modo de lo englobado. No es puro *éxtasis* existencial en lo infinito, apertura original al afuera. Se siente continuamente rodeado por un espacio ciertamente ilimitado y de fronteras vagas, pero que constituye, sin embargo, una totalidad ambiental. El ser-en-el-mundo no está por tanto enteramente abierto a lo desconocido. Pues esto desconocido se da siempre a él como una presencia reinante (*ambiente*) y ambiental, como la totalidad de lo indeterminado. Dicho de otro modo, lo que el ser-en-el-mundo siente, lo acompaña sin cesar, lo abraza incluso (tal es la etimología de *ambi-ente*), es una suerte de domo sutil, aéreo y diáfano, que constituye una atmósfera particular. Es extremadamente difícil, en efecto, sentir en la vida cotidiana lo ilimitado como ilimitado. Se le puede concebir como tal, pero experimentarlo raramente. La mayor parte del tiempo nosotros hacemos su experiencia según el modo del todo. Y tal es justamente la dimensión atmosférica de la existencia. El ambiente es lo ilimitado como Totalidad. Es el hecho de que lo infinito es sentido como alrededor (*alentour*), que lo Abierto es vivido como Cubierto. En el contexto de estas reflexiones, se ve que el concepto de ambiente permite precisamente poner en evidencia lo que fue muy a menudo descuidado por el análisis fenomenológico del mundo, a saber, esta totalidad vaga y atmosférica del entorno que acompaña toda existencia humana. Permite también mostrar que esta totalidad tonal y absolutamente no-yectiva es más basta que el simple mundo ambiente práctico, el *Umwelt* de Heidegger o el medio técnico de Leroi-Gourhan. No equivale a la circunferencia del

proyecto. No resulta tampoco del marcaje práctico-teórico de ese compás humano que es la intencionalidad de la conciencia que mide el mundo en función de su rayo de acción. Se da más bien como lo que engloba de antemano al existente en el seno de una totalidad afectiva pasiva y preconsciente. Es el ambiente que expresa justamente este *efecto envolvente* (*effet surround*) de la existencia, ese sentimiento ordinario que nos rodea en todas partes donde vayamos y que no es claramente definible en los límites. Y, sin embargo, nos envuelve. Lo tonal es total. Es el afecto incluso de la totalidad, el sentimiento no intencional de tras-fondo.

El involucrimiento no es tampoco superficial. Está acompañado pronto de una penetración íntima del sujeto. Toda atmósfera deshace la distinción del yo y del mundo, es decir, incluso la representación, y los funda en una sola y misma tonalidad afectiva. El individuo se siente vibrar al unísono con lo que lo rodea, sea eso placentero o desagradable. El sujeto de un ambiente no vive la distinción ni la relación, no experimenta ningún vínculo en el momento; es *tomado* en una participación inmediata y absoluta. El ambiente de la noche, para retomar los análisis de Minkowski, se expande así en el aire *como un perfume*. El olor posee, en efecto, una fuerte potencia ambiental. Es el sentido atmosférico por excelencia, aquel que combina involucrimiento y penetración, aquel que sumerge al sintiente en lo sentido, al punto de ahogar su distinción. Se expande afuera y enviste al mismo tiempo el adentro con un movimiento evasivo/invasivo que demuele toda diferenciación objetiva. ¿De qué manera es preciso, entonces, comprender esta participación afectiva absoluta? Se debe primero destacar que la penetración ambiental no es ella misma una *incorporación* que reposa normalmente en la separación del interior y del exterior. Es más bien una travesía indivisante, un flujo continuo de ser, una corriente afectiva que se burla de la vida como pulsión y

del mundo como espectáculo. El carácter penetrante del ambiente suspende la posibilidad de una interiorización en provecho de una evaporación del yo. Aquí, como lo nota aun Minkowski, lo difuso y lo infuso se combinan:

“‘Expandirse’ o ‘penetrar en’ ponen a la atmósfera ante nosotros, en sus relaciones con todo lo que me abraza. Esta atmósfera no es exclusivamente de naturaleza física y sensorial; no es tampoco exclusivamente de naturaleza moral. Es anterior a una y a otra, o si se prefiere, es las dos a la vez en el sentido que las engloba virtualmente como dos variedades posibles, ambas surgiendo de la propiedad esencial del ‘expandirse’ o del ‘penetrar en’”<sup>5</sup>.

Ni físico ni moral, el ambiente es, en efecto, afectivo. No sirve de nada querer descomponerlo, de un lado, en elemento material y, del otro, en valor moral. Expresa, más acá de los recortes obsoletos, una presencia tonal específica. El hombre hundido en un ambiente cualquiera no interpreta signos materiales como significaciones simbólicas: siente desde el comienzo algo que posee su dimensión afectiva y expresiva propia. Mientras que la incorporación asimila el no-yo al yo y refuerza su distinción, la penetración ambiental desenfoca sus límites respectivos. Borra los contornos, diluye las discriminaciones. Es la razón por la que el ambiente no es sentido como perteneciendo adentro o afuera, a lo íntimo o a lo público, sino como atravesando pronto estas divisiones, invalidándolas. El envolvimiento es penetración y viceversa. Así, el plano del ser del ambiente deshace toda oposición del yo y del mundo. Es *absoluto*. El sujeto no se plantea oponiéndose a un objeto, es literalmente depuesto en

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, 117.

una experiencia presubjetiva como preobjetiva, aquella del absoluto tonal mismo.

Incluso si nos es difícil, en tanto que se requiere revertir algunos hábitos del pensamiento, debemos hacer el esfuerzo por comprender que existe una dimensión de la experiencia que precede a toda aparición del sujeto y del objeto. Esta es la cuestión crucial: elaborar un dispositivo teórico que nos vuelva capaces de restituir en su verdad propia esta experiencia irrelativa de la situación afectiva. Tal es el desafío: pensar la pertenencia antes de la relación. Eso repugna a nuestra lógica. Pues el *lógos* no puede religar más que lo que él mismo ha separado. Su capacidad de unión solo es igualada por su potencia de escisión. Inversamente, es al concepto de ambiente que es confiada esta tarea de develar la dimensión balnearia (*balnéaire*) del ser. A la lógica dualista de la yección (*jection*) se opone, así, más originaria, más oculta, la lógica medial de la mersión. Aquella del baño, del hundimiento ontológico en una inmanencia originaria que anticipa toda separación. Pues es la afectividad que posee esta potencia reveladora de lo uno, del campo primero y no desgarrado del ser. No la afectividad vital, ni la afectividad intencional, las que se agudizan en la individuación extática, la de la conservación de sí, por un lado, y, por el otro, del conocimiento del mundo, sino la afectividad tonal que revela algo que ya no está alojado en el juego cerrado del ser finito que se pone y se opone. Mientras que el sujeto actúa aun en los vínculos y las síntesis pasivas, hechas de asociaciones y de identificaciones, compone un pequeño mundo en su sensibilidad interna, se deja portar pasivamente por el ambiente. La experiencia mersiva no depende aquí de una síntesis pasiva que presupone por esencia una operación fusionante, que teje afecciones en formaciones primarias, en primo-objetos, en suma, en lo percibido: ella pertenece más bien a un abandono puro y simple del yo y del mundo. El sujeto no hace un ambiente,

ni siquiera de manera involuntaria y preconsciente: él es hecho por aquel, modelado por él, envuelto por el ambiente. No dispone de él, es el ambiente el que dispone del sujeto, que constituye su disposición afectiva misma, la manera cómo se siente, cómo está. La experiencia ambiental es por tanto pasiva, pero no sintética. Envuelve al sujeto y lo destituye de todo poder, de toda iniciativa. No es nunca el resultado de una decisión, de modo que el sujeto no entra en un ambiente, sino que constata que el ambiente es desde el comienzo en él. El sujeto puede resistir esta invasión o abandonarse a ella, pero en los dos casos ya no es el dueño de la situación. Es siempre la vía pasiva que domina. La tonalidad afectiva del ambiente expresa precisamente esta impotencia original del sujeto para mantener sus prerrogativas. Para concluir esta primera aproximación fenomenológica, se puede, por tanto, decir que un ambiente se manifiesta como una presencia afectiva total, que envuelve y penetra a la vez al individuo, le hace comunicar con lo que lo rodea, y lo reenvía a una dimensión ontológica anterior a la división de sujeto y objeto. No es una simple sensación que posee cualidades sensibles distintivas, sino una tonalidad afectiva que, a la manera de un sonido o de un olor, impregna totalmente un momento y un espacio particular, que se difumina en el mundo alrededor y que se infunde pasivamente en los sujetos sensibles susceptibles de sentirlo.

## **DE LA *STIMMUNG* AL AMBIENTE**

La fenomenología ya encontró el ambiente bajo el nombre *Stimmung*. En *Ser y tiempo*, Heidegger plantea lo que se traduce habitualmente por “tonalidad afectiva” (pero que se podría también nombrar directamente *ambiente*) como uno de los existenciales fundamentales del *Dasein*, a saber, como una estructura *a priori* de la existencia humana.

Atrae, así, nuestra atención hacia un aspecto común de la existencia que apenas destacamos, a saber, el hecho de que, desde que existimos, ya estamos siempre dispuestos afectivamente de un cierto modo. La *Stimmung* designa, entonces, este “estar-dispuesto-así”, el modo afectivo particular bajo el cual toda existencia es dada a ella misma y a los otros. Heidegger destaca justamente que la filosofía ha desdeñado a menudo este tipo de experiencia como siendo indiferente, superficial, incaptable, irracional, subjetivo-relativa. Ella no ha visto más que la expresión de humores pasajeros que no tendrían ninguna importancia para la determinación fundamental del hombre y del ser. Haciendo eso, la filosofía los ha relegado al dominio dispensable de las pequeñas cosas cotidianas sin valor. Pero el análisis existencial intenta volver a dar su lugar a las “tonalidades afectivas” (*Stimmungen*). Son los modos variables de la “disposición afectiva” (*Befindlichkeit*) misma, es decir, de la afectividad medial. Hay así un *a priori* afectivo; es el hecho de que la apertura al mundo se efectúa siempre en el seno de una tal disposición afectiva. De antemano, nuestra relación con los otros y con uno mismo se *baña* en tonalidades afectivas tales como la tristeza, la alegría, el miedo, la melancolía, el tedio, la cólera, etc.: “Las tonalidades afectivas son las modalidades fundamentales según las cuales nos encontramos y sentimos de tal o cual manera. Ellas son el *cómo* a la medida de lo cual cada uno se encuentra estando dispuesto de tal o cual manera”<sup>6</sup>.

Así, nunca estamos in-dispuestos. Tras un examen más concienzudo, nosotros no hacemos nunca, en el curso de nuestra vida, la experiencia de una ausencia total de tonalidad, de una indeterminación afectiva completa.

---

<sup>6</sup> Martin Heidegger, *Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde, finitude, solitude*, Daniel Panis, traductor francés (Paris: Gallimard, 1992), 108-109.

Nos encontramos siempre, incluso cuando no prestamos a ello una gran atención, en tal o cual tonalidad, así también en aquellos átonos de la indiferencia y del tedio. La disposición afectiva es incluso más original que los modos prácticos y teóricos de relación con el mundo. Pues es sobre su base que puede operar el interés y la curiosidad: “Las tonalidades afectivas son la presuposición y el medio del pensamiento y de la acción. Esto significa que las tonalidades se remontan más originalmente hasta nuestra esencia; en ellas nos alcanzamos primero a nosotros mismos como *Dasein*”<sup>7</sup>.

¿Cómo decir más claramente el carácter fundamental del ambiente? La existencia en su esencia original es *afectividad*. La disposición afectiva es, por tanto, el “modo existencial fundamental”<sup>8</sup>. Ella “abre cada vez el ser-en-el-mundo total”<sup>9</sup>. Es la razón por la que, prioritariamente para la preocupación práctica y la comprensión teórica, tiene la “significación de un fundamento metodológico para la analítica existencial”<sup>10</sup>. En ella, el *Dasein* está siempre ya acorde a un *tono*, se siente siempre como esto o aquello, a saber envuelto/penetrado por un ambiente particular: “En la disposición afectiva, el *Dasein* ya está siempre transportado ante él mismo, se ha siempre ya encontrado –no ‘encontrándose’ ahí– delante por la percepción, sino ‘encontrándose’ en una tonalidad”<sup>11</sup>.

La *Stimmung* misma, como tono y como voz, evoca inmediatamente este *acorde armónico*, “en el sentido musical de la melodía”<sup>12</sup>, entre el existente y la existencia,

---

<sup>7</sup> Martin Heidegger, *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, 109-110.

<sup>8</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer, 2001), 139.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 137.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 139.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 135.

<sup>12</sup> Martin Heidegger, *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, 108.

entre el *Dasein* y el mundo. Manifiesta esta comunicación afectiva que atraviesa las divisiones, particularmente la del sujeto y del objeto. Ahí Heidegger percibe aun el carácter mersivo del ambiente que disuelve toda relación. Estamos *absorbidos* en una tonalidad afectiva, *sumergidos* por ella. Ella no se manifiesta como una relación, sino como una tonalidad que envuelve al *Dasein*. Es decir, la disposición afectiva abre al *Dasein* al mundo en su tonalidad pero –matiz significativo– no según el modo intencional del mentar objetivante. En efecto, Heidegger indica muy claramente que esta apertura afectiva al mundo que efectúa el ambiente no contiene ninguna dirección. Es seguramente ella “que permite por primera vez volverse hacia”<sup>13</sup>. Sin embargo, ella misma no es un tal movimiento intencional. Se asemeja más bien a una unión. Por consiguiente, “la apertura (*Erschlossenheit*)” que procura la tonalidad afectiva, y sobre la que tanto insiste Heidegger, no hay que comprenderla como la exteriorización de algo interno y cerrado, sino al contrario, como la absorción primitiva en una dimensión común, en suma, como una mersión. Si la tonalidad nos “asalta” (*überfällt*) así, nos cae encima desde ninguna parte, es que “no viene ni del exterior ni del interior, sino que como forma del ser-en-el-mundo, emerge de este mismo”<sup>14</sup>.

La tonalidad afectiva no es, por tanto, superficial y fluctuante como lo plantea de manera un poco rápida la tradición filosófica. No tiene nada que ver con el estado de ánimo impreciso que forma el tema inicial de toda discusión banal y matinal. La fenomenología de los ambientes implica, al contrario, el encausamiento de una tal psicología de los estados de ánimos<sup>15</sup>. Heidegger no deja

---

<sup>13</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 137.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 136.

<sup>15</sup> Se trata, sin duda, dice Heidegger, “de despedir a la psicología de los sentimientos, de las impresiones vividas y de la conciencia” Martin Heidegger, *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, 108.

de decirlo: la tonalidad afectiva está absolutamente *alejada* de toda vivencia psíquica. No es un simple sentimiento, una “tercera clase de representación”<sup>16</sup>, un “fenómeno de acompañamiento” que teñiría de placer y de aflicción las percepciones y los juicios. En efecto, la tonalidad afectiva no hay que comprenderla primero como el resultado de la acción de un acontecimiento exterior sobre nuestra sensibilidad. Ella no tiene nada común con un estado psíquico concebido como la repercusión interna de una impresión, o la sensación de una sensación, según el esquema kantiano:

“Es lo que basta ya para mostrar cuánto la disposición afectiva está alejada de algo como un estado psicológico. Tan lejos está de poseer el carácter de una aprehensión reflexiva, que toda reflexión inmanente solo puede constatar las ‘vivencias’ porque el *Dasein* ya ha sido abierto en su disposición afectiva”<sup>17</sup>.

Pero la tonalidad afectiva no debe ser tampoco comprendida enseguida como una *coloración* (*Tönung*) del mundo por una vivencia que se expande afuera. El ambiente no es la proyección de un estado de ánimo sobre las personas y las cosas. No tiene nada que ver con una tal tintura psíquica del mundo. No es, por tanto, el efecto de la cosa sobre el alma, ni la acción del alma sobre la cosa. Devela un modo de ser anterior a toda división de ese

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, 104.

<sup>17</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 136. Misma idea en Martin Heidegger, *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, 107: “esta tonalidad se tiende sobre todo, que no está *absolutamente* ‘al interior’, no está en una interioridad para aparecer en seguida solamente en la mirada; pero, por esta misma razón, *tampoco está en la exterioridad*”.

tipo. Y es claro que, en los dos casos, Heidegger rechaza de plano el modelo yectivo de la afección y del filtro.

La tonalidad afectiva es tanto menos inconsistente cuanto que ella estructura *a priori* la relación con el mundo. Es “el *cómo* original en el cual cada *Dasein* es como es”<sup>18</sup>. Incluso la impresión sensible no sería posible sin esta apertura que constituye la disposición afectiva. Así, toda sensación se baña previamente en un ambiente. El *Dasein* puede recibir sensaciones porque está primeramente estructurado por la afectividad, la que únicamente permite que sea abordado, alcanzado, emocionado:

“Y solo porque los ‘sentidos’ pertenecen ontológicamente a un ente cuyo modo de ser es el del ser-en-el-mundo afectado, es que ellos pueden ser ‘tocados’ y ‘tener sentido para’ de tal manera que aquello que toca se muestra en la disposición afectiva. Algo como la afección sensible no podría tener lugar ni siquiera como efecto de la máxima presión y resistencia, y la resistencia misma quedaría esencialmente recubierta, si el ser-en-el-mundo afectado no se encontrase ya consignado a esta abordabilidad –prediseñada por las tonalidades– respecto al ente intramundano”<sup>19</sup>.

Heidegger ve aquí algo notable: un sujeto no puede *encontrar* en su sensibilidad un objeto sino porque, anteriormente al efecto de la impresión, los dos están igualmente abiertos a una misma pertenencia ambiental. El encuentro no es posible más que *sobre el fondo* de esta apertura. Todo ente intramundano se da con el tono del ambiente en el cual aparece. Se trata, por tanto, de pensar de otro modo

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, 108.

<sup>19</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 137.

la afectividad como capacidad de ser tocado, *ad-facere*. El afecto no es la *reacción* de la subjetividad movida por el impacto de la sensación; incluso es la dimensión de esta “abordabilidad” (*Angänglichkeit*). La afectividad no releva la sensibilidad como capacidad no afectiva de ser tocado, en suma, ella no comienza con una afección particular. Ante esta afección, a saber, ante todo impacto de algo, hay una tonalidad que determina ya la manera específica como se siente y como se puede ser alcanzado. Dicho de otro modo, una impresión *no me afecta* realmente sino porque se manifiesta en un ambiente. Lo que significa que la afectividad juega el rol de la receptividad, en cuanto hace posible que un ente o un acontecimiento nos toque. No sucede a la sensación: la precede y la porta. Heidegger pone en evidencia, aunque no explora verdaderamente esta intuición, un aspecto fundamental de la fenomenología de los ambientes: lo sensible depende de lo afectivo. Y no a la inversa. Es preciso, entonces, liberarse sin demora del modelo epifenomenalista<sup>20</sup> de la afectividad que no percibe en ella más que una respuesta segunda y, por tanto, secundaria, del sujeto a una acción primordial del objeto. La insistencia heideggeriana sobre la apertura original que entraña la disposición afectiva no dice otra cosa. Nosotros no podemos sentir algo sino porque sentimos previamente lo que no es algo: nuestra pertenencia al mundo. Ahí aun la inherencia precede a la relación, y todo arrojamiento, sea centrífugo o centrípeto, presupone esta absorción *tymica* en el ser. De una cierta manera, la disposición afectiva forma el campo

---

<sup>20</sup> Cf. Martin Heidegger, *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, 108: “las tonalidades *no son epifenómenos*. Al contrario, es lo que de antemano, justamente, determina tonalmente el ser en común. Parece así que, cada vez, una tonalidad sea, de algún modo, ya ahí como una atmósfera en la que nos bañamos y por la cual enseguida quedaríamos dispuestos de punta a cabo”.

trascendental de toda donación. Es ella que, por su anterioridad, hace posible la experiencia de no importa qué ente intramundano. El punto decisivo es que nada es abordable fuera del ambiente, todo lo que se da, se da continuamente en el seno de una atmósfera afectiva, de modo que “debemos confiar fundamentalmente, a la ‘simple tonalidad’, el descubrimiento primario del mundo [*die primäre Entdeckung der Welt*] ”<sup>21</sup>.

Sin embargo, a pesar de sus análisis del todo esenciales, a Heidegger le falta el sentido fenomenológico de los ambientes. Sus intuiciones geniales sobre la disposición y la tonalidad, y que constituyen sin contestación la base teórica de toda filosofía de los ambientes, están, en efecto, desgraciadamente desde el origen, *desviadas* de su valor fenomenológico. Apenas ha *descubierto* este mundo nuevo de las tonalidades afectivas, esta *terra incognita* de las atmósferas, él las abandona, o, más exactamente, las requisa a favor de una visión decadente del *Dasein* y del ser. En efecto, la tonalidad afectiva no es verdaderamente estudiada por ella misma en *Ser y tiempo*. Es más bien vista como un modo de develamiento de la existencia del existente. Pues esta existencia, que no es ella misma reductible a un hecho bruto, es una manera de ser que se caracteriza por el “tener-que-ser”, es decir, por una suerte de exigencia ética que afecta al *Dasein* y que es la existencia misma a la vez como dada y por hacer. Desde el comienzo del párrafo 29 que trata del “*Dasein* como disposición afectiva”, Heidegger destaca a este propósito que el *Dasein* está siempre entonado, a saber, tomado en una tonalidad, en tanto que está librado a su ser mismo, que está continuamente abierto a esta existencia y que, en total, esta apertura a su ser-ahí lo asola. En efecto,

---

<sup>21</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 138.

para él es una “carga” (*Last*)<sup>22</sup>, y le pesa. Así, el existente vive las tonalidades afectivas fundamentales como modos de apertura a una existencia vivida en tanto que “carga manifiesta del ser”<sup>23</sup>. Es decir, que hace incluso la experiencia de su “ser arrojado” (*Geworfenheit*) y de su facticidad. En la tonalidad, el *Dasein* es así expuesto en su desnudez más completa a esta existencia pura y simple. Siente su exposición a lo abierto, a lo indeterminado, a lo posible, y es en eso que está dispuesto afectivamente. El ser-arrojado significa que el *Dasein* está de antemano hundido en la existencia que tiene que ser, que él está remitido a esta facticidad existencial sin haberla elegido. Si él no estuviese libre, sin reserva, para esta existencia, su afectividad no sería tonal. Es, por tanto, porque el *Dasein* está embarcado en su facticidad concreta, y sus posibilidades de ser y de no ser, que puede experimentar, propiamente hablando, una *Stimmung*. La afectividad emana del ser-arrojado y expresa justamente la modalidad de la apertura a la facticidad misma.

Sin embargo, la mayor parte del tiempo, el *Dasein* ordinario no vive en esta tonalidad de apertura. Siendo dado que aquella es vivida como una carga, a veces como un tedio, más a menudo como una angustia, se *desvía*. Tal es la clave –raramente estudiada– del análisis heideggeriano de la afectividad:

“Si la tonalidad afectiva abre, no es volviendo su mirada sobre el ser-arrojado, es volviéndose hacia él para desviarse de él. La mayor parte del tiempo no se vuelve sobre el carácter de carga del *Dasein* que manifiestamente está en ella –y esto es aun más verdad para la tonalidad exaltada en cuanto que ella se libra

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, 134.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 134.

de él. Este desvío no es nunca sino lo que es según el modo de la disposición afectiva”<sup>24</sup>.

Desde entonces, el *Dasein* siente raramente la tonalidad fundamental de la apertura al mundo por ella misma. La elude primeramente y más a menudo en un conjunto variable de tonalidades secundarias que tienen por fin enmascararla. En resumen, rehúye la angustia en las atmósferas ligeras y pasajeras de los estados de ánimos. Pues –y es ahí lo esencial– las tonalidades ordinarias *alivian* la relación del existente con su existencia. Ciertamente, nota Heidegger, incluso una tonalidad óptica “abre el carácter de carga del *Dasein*”<sup>25</sup>, pero justamente librándose de él, buscando escaparle. Raramente el hombre cotidiano simplemente se vincula a las tonalidades fundamentales y hace la experiencia de eso a que ellas lo exponen:

“La mayor parte del tiempo, el *Dasein* esquiva (*aus-leicht*) óptico-existencialmente al ser abierto en la tonalidad; pero lo que eso significa ontológico-existencialmente, es esto: en ese hacia que una tonalidad tal no se vuelve, el *Dasein* es develado en su ser remitido al Ahí. En el mismo esquivar, *está abierto* el Ahí”<sup>26</sup>.

Salvo que, bien entendido, es preciso ser filósofo para darse cuenta de ello. El *Dasein* ordinario vive ingenuamente en el esquivar y el recubrimiento. Es decir, esquiva la situación existencial de la tonalidad fundamental en modalidades secundarias. Pues, raramente tiene el coraje de enfrentar de frente a su ser-ahí. Y si, en esta fuga, la tonalidad pone al *Dasein* ante su existencia

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, 135.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 134.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 135.

como tener-que-ser, hace eso según el modo del “huir” (*Abhehr*)<sup>27</sup>. El análisis heideggeriano de la disposición afectiva distingue desde entonces dos tipos de tonalidad: *primeramente*, las tonalidades fundamentales, aquellas que son ontológicas y existenciales en tanto que arrojan al existente a su existencia misma como lo que ha sido y que tiene aun y siempre que ser: son las *Grundstimmungen* de la angustia y del tedio. *En segundo lugar*, las tonalidades disimuladoras de la vida cotidiana, aquellas que son ónticas y existenciales, y que descargan corrientemente al *Dasein* de la carga de existir en una relación aliviada con su ser y con el ser. Son las otras tonalidades de la alegría, la tristeza, la amargura, la serenidad, la cólera, etc., las que despliegan la gama de las variaciones humanas de los estados de ánimo.

Así, como se ve, la analítica de la afectividad se efectúa en Heidegger a partir de la presuposición de la existencia como ser arrojado, es decir, a partir de la tesis metafísica de la “caída” (*Verfall*) de la existencia en los modos cotidianos y disimuladores<sup>28</sup>. Si pertenece a la esencia de toda disposición abrir cada vez el ser-en-el-mundo, es necesario constatar que esta apertura es ella misma siempre limitada por el marco de la *Geworfenheit*. No es, por tanto, la tonalidad afectiva que *da el tono* a toda existencia, sino la interpretación de la existencia como ser-arrojada y caída que tñe todas las tonalidades afectivas de sus múltiples matices de gris. Planea por encima de la disposición afectiva la espada de Damocles como la carga de la existencia. La afectividad es tomada como rehén por la teoría del huir fatal. Por este hecho, a Heidegger le falta, según nosotros, la originalidad de la vida afectiva de los ambientes para anexarla a su visión pesimista de

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, 135.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 139: “La constitución existencial de este esquivamiento será aclarada con el fenómeno de la caída [*Phänomen des Verfallens*]”.

la existencia humana como *caída* en la mediocridad cotidiana. La tonalidad afectiva no devela, por tanto, al ente en su conjunto, revela más bien una existencia, a saber, una relación con el mundo, que siendo incapaz de ser más a menudo auténtica está marcada como con hierro caliente por la tesis de la caída. Toda la fenomenología de las tonalidades se baña, por consiguiente, en esta atmósfera lúgubre de la angustia y de la carga. Y es la razón por la que, por otra parte, la alegría no es nunca primero como tonalidad fundamental, sino que aparece siempre para Heidegger como un *desvío* del tener-que-ser en una exaltación distractiva, en suma, como un simple relajo.

Pero hay más problemáticas aun. Interpretando la *Stimmung* a partir del ser-arrojado, Heidegger abandona el carácter mersivo de los ambientes en provecho de un retorno con fanfarria de lo yectivo. La tonalidad se convierte, en efecto, en una declinación del *proyecto*, la manera afectiva como el existente se relaciona con su existencia, entregándose totalmente a ella o rechazándola. La referencia esencial al ser-arrojado, en la que se funda el sentido existencial de la afectividad, *profundiza* el ambiente, deshace su naturaleza balnearia, niega su hundimiento ontológico, y la reconduce a una modalidad secundaria y óptica de la relación falseada con el mundo y con uno. En el fondo, la tonalidad afectiva no expresa ya verdaderamente el hundimiento del *Dasein* en la dimensión mersiva del mundo, sino únicamente las peripecias de su relación existencial con él mismo. Si el ser-arrojado determina toda disposición afectiva, es porque el *Dasein* debe ser su Ahí, a saber, debe asumir el carácter abierto e infinito de su existencia en tanto que es, a la vez, lo que le es dado a vivir y lo que, como horizonte de posibilidades, lo conmina constantemente a ser. La tonalidad, sea aquí fundamental o derivada, auténtica o disimuladora, expresa en los dos casos la agonía de la relación del existente con su existencia. No es verdaderamente una inmersión

en el ambiente, sino la historia ética de la *ipseidad* la que duda entre la responsabilidad y la distracción. En suma, la afectividad tonal depende en el presente de la trascendencia, del éxtasis, de lo lejano, de modo que, lejos de fundar al *Dasein* en el mundo uno e inmediato, las *Stimmungen* revelan ser las “modalidades de estar-en-camino” (*Weg-sein*)<sup>29</sup>. Incluso después de 1929, Heidegger no analizará nunca la afectividad de las tonalidades por ella misma, sino que la pondrá al servicio de un combate espiritual contra la época técnica y el olvido del ser. La *Stimmung* se volverá entonces esencialmente el modo de revelación dramática del filosofar en *tiempos de desamparo* (sorpresa, tedio, etc.) o aquel de la modernidad en su carácter inquietante y monstruoso (terror, miedo, etc.). Pero, como en *Ser y tiempo*, la ambientalidad del ambiente será perdida en provecho de un dispositivo metafísico que decide de antemano el sentido de la existencia como carga y de la historia como destino. El pensamiento del ser-en-el-mundo tonal no ha mantenido sus promesas. Se ha quedado en el estado de esquema filosófico.

Patricio Mena Malet, Traductor

---

<sup>29</sup> Martin Heidegger, *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, 108.



*Pathos y Phainomenon*  
**El acontecimiento como fenómeno insigne  
y la aventura de su recepción\***

*Patricio Mena Malet*

**EL FENÓMENO INSIGNE COMO ACONTECIMIENTO  
DE SENTIDO**

No es posible comprender el destino de la fenomenología –desde sus momentos fundacionales con Husserl y Heidegger hasta la actualidad–, sin que se busque interrogar aquello a lo que conmina la máxima husserliana de “volver a las cosas mismas”. ¿Qué es preciso entender por las *cosas mismas*? Dicha pregunta, que se ha sacudido la ingenuidad de quien no aprecia el carácter problemático de lo que significa hacer el encuentro de la realidad, de la trascendencia, no viene sino a plantear la necesaria interrogación respecto del *cómo* de la manifestación de las cosas en tanto que fenómenos y de su fenomenalidad. En efecto, la fenomenología busca describir y esclarecer los modos de donación de las cosas en su aparecer, precaviéndose de ceder a la tentación de explicarlas conforme a prejuicios, doctrinas, teorías que al no interrogar los modos *cómo* es preciso *ver* para acceder a las estructuras esenciales de las cosas mismas, terminan agregándoles elementos que son ajenos a sus modos de donación<sup>1</sup>. De

---

\* Este texto ha sido escrito en el marco del Proyecto Fondecyt Regular N° 1180375 del que el autor es Investigador Responsable.

<sup>1</sup> Al respecto, Bégout afirma: “[...] si los filósofos post-husserlianos separan a los hermanos siameses de la fenomenología y de la filosofía trascendental es para, a continuación, resolver la apuesta

esta manera, la consigna husserliana se hace escuchar aun en la fenomenología actual como aquella *tarea* interrogativa que no puede ser abandonada con facilidad si aun se persiste en la tarea de aportar comprensión a lo que significa hacer el encuentro con la trascendencia de las cosas. Y, entonces, la pregunta rectora, o al menos que no ha dejado de direccionar el avance crítico de la fenomenología posthusserliana y postheideggeriana, no puede sino ser esta: ¿qué es preciso entender por fenómeno? Precisamente, si hay algo que la nueva fenomenología,

---

fenomenológica con otro cuerpo filosófico extraño; ontología, antropología, hermenéutica, filosofía de la vida, de la donación, del Otro. Apenas liberada del yugo idealista, la fenomenología no tiene tiempo de gozar de su libertad totalmente nueva puesto que queda a continuación asociada, incluso sujeta a una nueva doctrina extrafenomenológica. Así no es sorprendente que la mayor parte de los fenomenólogos posthusserlianos reconozcan ellos mismos que han conducido a la fenomenología hasta sus propios límites, allí donde esta se convierte en *otra cosa*” Bruce Bégout, “L’héritier hérétique. Ricœur et la phénoménologie”, en *Esprit* 3-4 (2006), 199. Ciertamente, el diagnóstico realizado por Bégout tiene dos intenciones: uno, permite comprender que las pretensiones de la fenomenología, desde su fundación, son las de habérselas con las cosas mismas, más acá de cualquier comprensión de estas que dependa de teorías o doctrinas que no siempre nos permiten ver las cosas en su aparecer desnudo, sino que nos ponen ante constructos teóricos; dos, el diagnóstico, a su vez, se dirige contra las fenomenologías que aquí nos proponemos examinar que o han sido acusadas de dar un giro teológico (Cf. Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, en *La phénoménologie dans tous ses états* (Paris: Folio Essais, 2009)), un giro metafísico (Cf. Michel Haar, *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique* (Paris: PUF, 1999)) o un giro realista (Cf. Isabelle Thomas-Fogiel, *Le lieu de l’universel* (Paris: Seuil, 2015)). Por el contrario, aquí sostendré, junto con Sommer, Tengelyi y otros, que la nueva fenomenología, antes que dar alguno de los giros de los que es acusada, se ha abocado más bien a repensar lo que es fenómeno; sus mutaciones, sus herejías se dejan explicar por el intento de mantenerse fiel a la máxima husserliana de un necesario “retorno a las cosas mismas”.

particularmente en Francia, ha puesto de relieve es la necesidad de volver a interrogar lo que es fenómeno. Tal diagnóstico ya ha sido relevado por Gondek y Tengelyi<sup>2</sup> para quienes, en palabras de Christian Sommer:

“[...] la generación actual<sup>3</sup> radicaliza y sistematiza por tanto los avances de sus mayores más allá de Husserl y Heidegger –agregamos más prudentemente: más allá de un cierto Husserl y de un cierto Heidegger– operando una transformación del concepto mismo de fenómeno. El fenómeno excede la objetividad husserliana (no objetivo, desborda el horizonte intencional), y la entidad heideggeriana (no ente, se sitúa en el ‘de otro modo que ser’). Este ‘exceso’ propio de la dimensión ‘no objetiva’ de todo fenómeno, ninguna ontología existencial-analítica o fenomenológica trascendental podría tematizarla. Toda aproximación, por el contrario, que se da por tarea explícita tratar este ‘exceso no objetivo’ (*ungegenständlicher Überschuss*) en el corazón del fenómeno es calificado por los autores de ‘nueva fenomenología’ cuyas operaciones fenomenológicas fundamentales (descripción, intencionalidad, eidética, reducción, constitución) se distinguen, por variaciones decisivas, tanto de la figura husserliana como de la figura sartriano-merleau-pontiana de la fenomenología tal como se enuncia en el *Avant-Propos* de la *Phénoménologie de la perception*”<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Cf. László Tengelyi & Hans-Dieter Gondek, *Neue Phänomenologie in Frankreich* (Berlin: Suhrkamp, 2011).

<sup>3</sup> Aquella está compuesta por autores como Maldiney, Marion, Barbaras, Dastur, Chrétien, Romano, Housset, Grosos, etc.

<sup>4</sup> Christian Sommer, editor, *Nouvelles phénoménologies en France* (Paris: Hermann, 2014), 13.

Si con Husserl se puede comprender, al menos a partir del párrafo 55 de *Ideas I*, que fenómeno es una formación de sentido (*Sinngebilde*) que presupone, ciertamente, una “conciencia donadora de sentido”<sup>5</sup>, la fenomenología actual busca no solo una recomposición del *fenómeno*, sino también su liberación de toda condición subjetiva, tal como lo es la subjetividad trascendental defendida por Husserl. Pero esto en cuanto se entiende que fenómeno es aquello que se muestra en sí y por sí mismo –ciertamente,

---

<sup>5</sup> Se trata de una verdadera “transformación del concepto de fenómeno” (László Tengelyi & Hans-Dieter Gondek, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, 25). A juicio de László Tengelyi: “la marca distintiva de toda la nueva fenomenología en Francia es que el aparecer del fenómeno se manifiesta como un acontecimiento contingente, cuya realidad efectiva no se deja reducir a las posibilidades entrevistadas *a priori*” László Tengelyi, “Le rôle de l’histoire de la philosophie dans la constitutions de la nouvelle phénoménologie en France”, en *Nouvelles phénoménologies en France*, 39. De este modo, si hay un acuerdo entre los múltiples trabajos actuales, tales como los de Henri Maldiney, Marc Richir, Jean-Luc Marion, Claude Romano, entre otros, es que la noción de fenómeno es comprendida como “acontecimiento”, “*Ereignis*”, o mejor aún, como “acontecimiento de sentido” (*Sinnereignis*) (Cf. Claudia Serban, “La nouvelle phénoménologie en France et les événements de sens (*Sinnereignisse*). Un prolongement de la lecture de László Tengelyi”, en *Claude Romano. La raison et l’événement*, Philippe Cabestan, editor (Paris: Le Cercle herméneutique, 2016), 31-45). Pero, ¿qué se indica cuando se dice que el fenómeno debe ser entendido de aquí en adelante como un acontecimiento de sentido? ¿La expresión “unidad de sentido” podría ser intercambiada por la de “acontecimiento de sentido”? Cuando Husserl se refiere al fenómeno como “unidad de sentido” presupone una “CONCIENCIA QUE DA SENTIDO” (Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2013), 204, énfasis del original), que constituye el sentido de lo dado, lo que significa a su vez que ninguna “formación de sentido ha podido emerger en el mundo sin ser alcanzada por una vivencia intencional” László Tengelyi, *L’expérience retrouvée* (Paris: L’Harmattan, 2006), 16.

tras Heidegger<sup>6</sup>-. Lo que aparece, lo que se da, no lo hace sino por su propia iniciativa: es tal vez la tesis mayor de las fenomenologías de autores como Maldiney, Marion o Romano, reconociendo, en todo caso, las importantes diferencias en sus apuestas fenomenológicas que no dejan de manifestarse. Cabe entonces la pregunta: ¿hay fenómenos que se dan *más acá* de la donación de sentido operada por la conciencia intencional? ¿Hay fenómenos que vayan a contracorriente de la constitución propia de la vida intencional? Fenómenos como la vida (Henry), el rostro del otro (Levinas), el acontecimiento (Marion, Romano), ¿se imponen por sí mismos sin que dependan de una instancia trascendental? Esto no dice sino que tras Husserl, el *fenómeno* propiamente tal, será comprendido como *acontecimiento* sustrayéndose de toda condición *a priori* para su manifestación. Y, entonces, la vía de la intencionalidad no puede sino parecer insuficiente para dar cuenta de la fenomenalidad del fenómeno, de su aparecer, si este último, para aparecer, no precisa de una instancia trascendental de constitución<sup>7</sup>. O, del modo como lo ha planteado Claude Romano: “Interrogar el aparecer de todo lo que aparece, ¿es forzosamente reconducir lo apareciente a un ‘fenómeno’ comprendido como fenómeno *de conciencia* que, bien que intencional, establece una relación de dependencia y de condicionalidad entre el mundo y el ego puro?”<sup>8</sup>. De todos modos, esta recomposición del *fenómeno* no significa que no haya

---

<sup>6</sup> Cf. Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997), §7 y Henri Maldiney, *Regard parole espace* (Paris: Cerf, 2012), 179.

<sup>7</sup> Cf. Emre San, “La transformation de l’idée de phénomène. De la donation à la promesse”, en *Revue Philosophique de Louvain* 2 (2016), 365-377.

<sup>8</sup> Claude Romano, *Il y a* (Paris: PUF, 2003), 10.

fenómenos intencionales y objetivos<sup>9</sup>; pero, lo que está en juego en estas discusiones es qué es lo que puede ser designado *propriadamente* como fenómeno que se da en sí y por sí, *i.e.*, como fenómeno insigne. Y, entonces, la cuestión es si los fenómenos intencionales, como por ejemplo los perceptivos, son verdaderamente *insignes*, siendo que estos últimos deben darse e imponerse por iniciativa propia y exceptuarse de todo *a priori* que condicione y regule su donación y manifestación. Todo parece indicar que los fenómenos intencionales, en la medida en que son dados en el marco regulatorio de la vida intencional, no pueden ser comprendidos como fenómenos insignes. Entonces, ¿qué fenómenos se dan de modo incondicionado? La respuesta no se deja esperar: el fenómeno *propriadamente insigne* es el *acontecimiento*—cuestión que debe ser justificada a lo largo del texto. Afrontaremos su descripción a través de las fenomenologías de Claude Romano y, en particular, de Henri Maldiney, siendo que ambos han realizado una fenomenología del evento. Pero antes es preciso aun clarificar la problemática que aquí nos preocupa.

Junto con la descripción de la fenomenalidad del acontecimiento, es preciso clarificar el vínculo que hay entre fenómeno, en cuanto acontecimiento y advenimiento, y la receptividad con que se le acoge, a saber, la dimensión

---

<sup>9</sup> Así, por ejemplo, Jean-Luc Marion distinguirá tres clases de fenómenos: *fenómenos pobres*, que son aquellos que requieren una intuición mínima para manifestarse como los objetos matemáticos o lógicos; *fenómenos de derecho común*, como, por ejemplo, los objetos constituidos por las ciencias naturales o los objetos técnicos; y, finalmente, los *fenómenos saturados*, que son los que saturan nuestra capacidad de comprensión ante su arribo. Los dos primeros son fenómenos constituidos y que, por tanto, se dan en el marco de la vida intencional; el último, por el contrario, se da a contracorriente de la intencionalidad y por tanto se exceptúa de toda condición *a priori* de manifestación. Cf. Jean-Luc Marion, *Étant donné* (Paris: PUF, 2005), 309-314.

*páthica* o afectiva. De esta manera, las nuevas fenomenologías en Francia se confrontan tanto con la versión idealista de la fenomenología –que apuesta por un *ego* puro constituyente– como con el enfoque intencional que solo tiene el poder de mentar y dirigirse hacia objetos antes que a acontecimientos. Así, filosofías como la de Henry o de Henri Maldiney, el primero habiendo apostado por una fenomenología de la inmanencia –que de todos modos no es sensible a la dimensión acontecimental del fenómeno–, y el segundo, por una de la trascendencia, se posicionan críticamente tanto respecto de la inmanencia propia de la conciencia trascendental como de la intencionalidad, privilegiando el examen de lo “no-intencional”, esto es, de aquellos fenómenos insignes cuya donación no depende de una instancia subjetiva. Así, por un lado, lo que constituye el objeto mismo de estas fenomenologías son las “condiciones ‘no-intencionales’ de la fenomenalidad del fenómeno”<sup>10</sup>. Es el caso de Michel Henry, quien se pregunta por los fundamentos de la intencionalidad y respecto de los cuales esta no puede sino ser ciega<sup>11</sup>. El hacer-ver propio de la intencionalidad es incapaz de revelar su propia revelación, de manifestarse a sí mismo, siendo que está lanzado hacia las cosas vistas; lo que significa,

---

<sup>10</sup> Emre San, “La transformation de l’idée de phénomène”, 368.

<sup>11</sup> Al respecto, Henry afirma que: “Vuelta principio y único criterio de la fenomenalidad, acaparando el aparecer y reduciéndolo a su ver, la intencionalidad no se mantiene en tanto que ella misma: en tanto que hacer-ver, ella se arroja hacia lo que es visto, y eso, en una inmediación tal que su ver ya no es nada más, en realidad, que el ser-visto de lo que es visto, el objeto noemático cuyo estatuto fenomenológico es definido por su condición de objeto y se agota en ella: en el hecho de ser planteado ahí ante la mirada. El aparecer ya no es nada más que eso, el aparecer cuya fenomenalidad es ese Adelante como tal, la exterioridad pura, el aparecer que es el aparecer del ente” Michel Henry, *Phénoménologie de la vie I. De la phénoménologie* (Paris: PUF, 2003), 110.

en palabras de Henry, que “la intencionalidad nunca es su propio objeto”<sup>12</sup>, pero asimismo, que solo puede estar volcada hacia objetos delimitables. Si esto es así, la fenomenología no puede dar cuenta del fundamento del *aparecer* de las cosas, de la *fenomenalidad* de los fenómenos, si se mantiene en la vía del análisis intencional. A juicio de Henry, con el fin de *dar razón* de la fenomenalidad pura, del puro aparecer, es preciso interrogar la afectividad que está a la base del sentir, del percibir, del actuar, y que a su juicio consiste en una automanifestación: es la vida la que se revela a sí misma y solo a sí misma, el sufrimiento que en el sufrir se manifiesta a sí mismo, sin que nada ajeno a él se muestre cuando aquel se dona. Entonces, lo relevante de esta vía es el esfuerzo que en ella se hace por dar con las cosas mismas; entiéndase, las cosas y no con los objetos intencionales, no siendo estos, a los ojos de Henry, lo que verdaderamente son las cosas.

Por su parte, las fenomenologías de la trascendencia, así la de Claude Romano y Henri Maldiney entre otras, se dejan conducir por el mismo esfuerzo de dar cuenta del encuentro con las cosas y no con objetos, siendo que pareciera que dependen estos últimos de construcciones de orden metafísico. La diferencia con Henry, sin embargo, es que aquí el acento está puesto en una comprensión de la receptividad como apertura a la trascendencia: no hay, por ello, *auto*-donación sin que se halle comprometida al mismo tiempo una *hetero*-donación. En el caso de Maldiney, el examen de la receptividad, la dimensión *páthica* del existir humano, conduce a su vez a una recompreensión de la relación que el existente mantiene con la posibilidad<sup>13</sup>; por consiguiente, la *receptividad* en juego en la acogida de los fenómenos, los acontecimientos, es llamada *trans-pasible*,

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, 113.

<sup>13</sup> Cf. Claudia Serban, “Du possible au transpassible”, en *Philosophie* 130 (2016), 58-71.

ya que consiste en recibir sin esquema previo, sin anticipación alguna<sup>14</sup>; por otra parte, los acontecimientos son comprendidos como *trans-possibles*, puesto que las posibilidades que portan no dependen de un contexto previo de donación, ni de un horizonte de posibilidades anteriores en el que vendrían a inscribirse<sup>15</sup>. Se puede apreciar de este modo que la recomprensión del fenómeno en tanto que *acontecimiento de sentido* implica a su vez una recomprensión de la dimensión *páthica* del existir<sup>16</sup>. Así, parece del todo claro que dar cuenta del fenómeno insigne<sup>17</sup> requiere de la interrogación de la experiencia humana: ¿qué tipo de experiencia está comprometida en la recepción de los fenómenos en su dimensión acontecencial? Pero, asimismo, hay otra pregunta que persiste en ambas vías fenomenológicas, tan radicalmente opuestas una a la otra: a las *cosas mismas*, ¿se las halla sin más? La respuesta en cada caso ha sido *no*. Y entonces, ha sido preciso abocarse metódicamente a su acceso y a la interrogación sobre su sentido. Así, a juicio de Marion:

---

<sup>14</sup> El 5 de mayo de 1986, Maldiney le escribe a Roland Kuhn una carta en la que le indica que lo *transpasible* es “irreductible a todo *a priori* de la pasividad”, e inmediatamente después afirma: “Y la última filosofía de Heidegger comienza a hacer estado de ello. Sacrifica la idea de horizonte y de proyecto. Y es aquí que toma sentido la *Empfindung*” Henri Maldiney & Roland Kuhn, *Rencontre. Begegnung. Au péril d'exister (1954-2004)* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2017), 522.

<sup>15</sup> Sobre estas cuestiones volveremos detenidamente hacia el final del texto.

<sup>16</sup> Cf. Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie* (Grenoble: Millon, 2007), 263-308.

<sup>17</sup> Maldiney afirma al respecto lo siguiente: “Existencia y manifestación implican el mismo éxtasis. Manifestarse es mostrarse *en sí-mismo en lo abierto*. Un fenómeno aparece en sí: es él mismo el lugar, el *ahí* de su manifestación” Henri Maldiney, *Ouvrir le rien, l'art nu* (Paris: Encre Marin, 2000), 39.

“[...] el retorno a las cosas mismas indica que las cosas mismas no son inmediatamente dadas, que su inmediatez debe ganarse mediatamente, en la medida en que es necesario precisamente volver a ellas por reconducción, reducción. Pretender poder prescindir de la filosofía sigue siendo una ilusión, pues la inmediatez no es nunca dada y lo dado nunca inmediatamente disponible. Es preciso ir a buscarlas”<sup>18</sup>.

Incluso si el acceso a las cosas mismas no es inmediato, requiriendo un tipo de operación como por ejemplo la de la reducción fenomenológica –respecto de ello por cierto no hay consenso–<sup>19</sup>, incluso en dicho caso, aquello que se busca es dar con ellas y no con constructos de tipo metafísico. ¿Cómo acceder a las cosas mismas, a los fenómenos en su dimensión insigne? ¿Qué significa que la cosa se manifieste o se muestre en sí misma?<sup>20</sup> y ¿de qué *modo* “reencontrar el *encuentro* con las cosas”?<sup>21</sup> Antes de avanzar en torno a estas cuestiones, es preciso aun realizar algunas notas preparatorias. En primer lugar, si la fenomenología actual reivindica la vuelta a “las cosas mismas” como asunto metódico que le es propio, asimismo ha asumido diversas vías para su realización –aquí exploraremos en particular la seguida por Romano y Maldiney–. Si la fenomenología actual se ha abocado a la tarea de pensar el fenómeno como acontecimiento de sentido, entonces, metódicamente, esta debe dejar que las cosas, tomadas en el *cómo* de su manifestación, se donen.

---

<sup>18</sup> Jean-Luc Marion, *La rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib* (Paris: Flammarion, 2012), 122.

<sup>19</sup> Cf. Patricio Mena, “El fenómeno de la apelación”, en *Revista Coherencia* 23 (2015), 106-137.

<sup>20</sup> Cf. Henri Maldiney, *Le legs des choses dans l'œuvre de Francis Ponge* (Paris: Cerf, 2012), 53.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 77.

Dicho de otro modo, el retorno *a* las cosas demanda que se dé razón del retorno *de* las cosas mismas<sup>22</sup>.

Así, para dar cuenta del arribo, del advenir, de la donación en y por sí mismo del fenómeno, Henri Maldiney propone llevar a cabo una *reducción estética* para reconducir hacia la experiencia originaria, preobjetiva, del encuentro con las cosas tales como son sentidas antes de su tematización. Jean-Luc Marion, por su parte, apuesta por una *reducción a la donación* –antes que al objeto (Husserl) o al ente (Heidegger)– con el fin de “dejar a la aparición mostrarse en la apariencia y al aparecer como su propia manifestación”<sup>23</sup>. Y Claude Romano elabora una hermenéutica acontecimental buscando “sustraer la comprensión del ‘adviniente’, es decir, de aquel cuya aventura consiste en advenir a sí a partir de lo que le adviene, de toda captación posible en términos de ‘sujeto’”<sup>24</sup>. En cada caso, las fenomenologías comprometidas –entre otras ciertamente– han debido interrogarse por el tipo de acceso posible a las cosas mismas, a las cosas tomadas en su dimensión acontecimental, en tanto que ellas toman la iniciativa de su manifestación. No hay un acceso directo que sea posible:

---

<sup>22</sup> En palabras de Jérôme de Gramont: “Al comienzo es el fenómeno, y la primera palabra del pensamiento es aquí para decir que viene en segundo lugar. Así el impulso de la búsqueda no puede llegar sino de las cosas mismas, entendidas en el sentido de lo que se muestra (el fenómeno), lo que se da por sí mismo (lo dado), o lo que viene a partir de sí (el acontecimiento). La máxima husserliana que nos ordena ir ‘derecho a las cosas mismas’ no dice otra cosa, y podemos recibir como libres variaciones sobre el mismo tema estos otros preceptos que nos piden ‘[dejar] la primacía al fenómeno’ (y en consecuencia ‘dejar al fenómeno advenir por sí mismo’), o ‘pensar el acontecimiento antes de toda cosa’” Jérôme de Gramont, *L'appel de la loi* (Louvain/Paris: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie Louvain-la-Neuve & Éditions Peeters, 2014), 144.

<sup>23</sup> Jean-Luc Marion, *Étant donné*, 23.

<sup>24</sup> Claude Romano, *L'événement et le temps* (Paris: PUF, 1999), 8.

o se lleva a cabo una *reducción estética*, o una *reducción a la donación* o, finalmente, antes que reducir, se busca *comprender* el acontecimiento en su advenimiento y al adveniente que *se comprende* a partir de un cambio de época que la irrupción del acontecimiento promueve. Llevar a cumplimiento la consigna husserliana ha supuesto no solo una nueva comprensión de lo que es fenómeno, sino también una interrogación sobre los modos de acceso a este. ¿Hacia qué es preciso conducirnos y cómo hacerlo? Para responder a esta cuestión, es preciso interrogar en primer lugar por qué la intencionalidad no cubre el campo total del aparecer y los fenómenos insignes no se dan conforme a ella.

### **LA INAPARIENCIA Y LA FENOMENALIDAD: EL DESFALLECIMIENTO DE LA INTENCIONALIDAD**

¿Qué puede significar que haya fenómenos que se den *más acá* de aquellas condiciones subjetivas y *a priori*? Para explicar esto mantengámonos aun en el ámbito de la fenomenología intencional y consideremos qué se da y qué aparece en la percepción sensible. Si nos mantenemos fieles al *a priori* de correlación entre *noésis* y *noema* e interrogamos aquello que aparece en la percepción, la respuesta aportada por el propio Husserl, aunque llevada a su colmo por Renaud Barbaras, no puede ser sino la siguiente:

“Cada aparición de la mesa es una aparición de la mesa: es la mesa misma que se presenta allí y no un signo o una imagen. Sin embargo, esta aparición sigue siendo un esquema a partir del que la mesa se presenta desde un cierto punto de vista, bajo un cierto ángulo y no del todo integralmente, de modo que esta aparición se inscribe en una serie infinita de otras apariciones

posibles. De un lado, la aparición no es más que la mesa que presenta, es entera mostración, presencia misma de la cosa, pero, del otro, la mesa misma no es, sin embargo, distinta de esta aparición en la cual aparece y se da como esta aparición misma [...]: la aparición se supera hacia el objeto, pero esa superación no da lugar a nada más que a otra aparición. Así, ella se borra en provecho del objeto que se borra al mismo tiempo detrás de su aparición; develando el objeto, lo vela, puesto que no es nunca captado como distinto de lo que muestra”<sup>25</sup>.

Se reconoce con facilidad que el fenómeno antes de darse como un objeto, como una unidad de sentido, se da según una distancia infranqueable que la percepción por escorzos no logra atravesar, siendo que el objeto de la experiencia perceptiva no nos es dado sino a partir de un venir a la presencia y de un retroceder del objeto. Así, es necesario constatar que lo propio de la fenomenalidad es “velarse en eso que se muestra”, y el objeto de la fenomenología es “mostrar la fenomenalidad, hacer al aparecer apareciente”<sup>26</sup>. Al respecto, Barbaras indica que: “el fenómeno es, en efecto, de punta a cabo mostración, y es su propio borrarse en provecho de lo apareciente, lo que significa que no se puede ni confundirlo con lo apareciente, es decir con una simple cosa, ni separarlo de lo apareciente, pues eso significaría de nuevo hacer de él una suerte de cosa”<sup>27</sup>. Entonces, en efecto, respecto del fenómeno, siendo esta mostración, su donación implica un retroceso ante lo apareciente, no confundándose con aquel, ni dejándose reducir a lo que aparece, aunque al

---

<sup>25</sup> Renaud Barbaras, *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception* (Paris: Vrin, 2006), 23.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 31.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 46.

mismo tiempo no es distinto a lo apareciente. Así, que la cosa se deje percibir, que se muestre y done en la percepción según escorzos implica que, dándose *ella misma*, no se da “*tal como ella es en sí misma*”<sup>28</sup>. Y, entonces, la aparición, el fenómeno, “se supera hacia el objeto”<sup>29</sup>, pero no se reduce a él; no es otra cosa que lo apareciente, pero a su vez no aparece del todo en lo apareciente. Con todo, si lo propio de la fenomenología es explicitar y manifestar el aparecer<sup>30</sup>, aquello no se cumple de modo definitivo, porque lo apareciente vela, al mismo tiempo que muestra, al aparecer mismo. La intencionalidad desfallece en su tarea de hacer-ver el aparecer por lo apareciente, siendo que la fenomenalidad no se deja, en última instancia, reducir al objeto que aparece, aunque, como lo hemos dicho, no es otra cosa tampoco que lo apareciente. Hay que concluir, entonces, que la intencionalidad –considerada como aquella relación de orientación que anuda la conciencia con su objeto– desfallece. Pues incluso si el *a priori* de correlación<sup>31</sup> o, en palabras de Richir, el “*a priori descriptivo*”<sup>32</sup>, aun es comprendido como el gran descubrimiento de la fenomenología, este mismo es llevado hasta sus límites. Así, si la cuestión que se impone es de dar cuenta de la fenomenalidad del fenómeno, “volver al

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, 22.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 22.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 31. Al respecto, Barbaras indica que: “La fenomenología de Husserl es sin duda la primera gran filosofía que quiebra seriamente esta configuración ontológica. Ella quiere ser primero un retorno al aparecer como tal, a la fenomenalidad de los fenómenos, lo que la conduce a una descripción de la esencia de las vivencias” Renaud Barbaras, *La perception. Essai sur le sensible* (Paris: Vrin, 2009), 43.

<sup>31</sup> Cf. Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Buenos Aires: Prometeo, 2008), 207.

<sup>32</sup> Marc Richir, “Phénomène et hyperbole”, en *Nouvelles phénoménologies en France*, 46.

aparecer aparente”<sup>33</sup>, no parece que la intencionalidad pueda abarcar el campo entero de la manifestación de las cosas mismas. En palabras de Marc Richir, la problemática se presenta del siguiente modo:

“[...] hacer fenomenología es intentar captar [...] en eso que es evidente, lo que no es evidente y, en el fondo, cuando se hace esta puesta entre paréntesis, esta *epojé* de lo que es evidente, se da cuenta que en todo eso que es evidente hay siempre algo que no es evidente. Por tanto, en todo lo que parece determinado hay siempre algo de indeterminado [...]. Entonces, lo infigurable. Aquí es preciso distinguir bien, si lo que no es evidente es *a priori* infigurable, y es preciso aun distinguir entre lo figurado, lo que es en él principalmente infigurado, y lo que es infigurado figurable, por ejemplo, el detrás del árbol, en la percepción sensible (si yo doy la vuelta puedo encontrar una figuración de aquel). Hay también, en el fenómeno mismo, lo infigurado infigurable, por ejemplo, la emoción, la

---

<sup>33</sup> Renaud Barbaras, *Le désir et la distance*, 31. Así también Romano afirma respecto del aparecer del acontecimiento lo que sigue: “Es solamente en virtud de su presencia que el acontecimiento puede precisamente surgir con la ‘independencia’ que le es propia respecto de todo ‘hacer’ propiamente humano: que puede producirse él mismo a partir de sí mismo y aparecer así tal como en él mismo tuvo lugar; que pueda ser, rigurosamente, ‘fenómeno’ si el fenómeno es lo que se muestra a partir de sí mismo, *tal como en él mismo*, eso para lo que el alemán posee la palabra *Erscheinung*—que distingue al ‘fenómeno’ de *Schein*, de la apariencia—y para lo que el francés, si quiere evitar todo equívoco, debe tal vez recurrir a una palabra inventada por un poeta, y que no tiene nada de palabra ‘técnica’: *la mostranza* [*montrance*]. La mostranza nombra admirablemente bien el ‘alumbrar’ propio de la claridad, la manifestación propia del acontecimiento, en tanto que aquella es un puro ‘producirse’ a partir de sí misma, que no supone ‘detrás de sí’ ningún ‘sujeto’ distinto que sí” Claude Romano, *L'événement et le monde*, 42.

afectividad o mejor, Levinas ha insistido fuertemente en ello, el otro. ¿Cuál es el adentro del otro? *Es a priori* infigurable. Por lo tanto, si se conduce la epojé lo suficientemente lejos, nos damos cuenta que la intencionalidad en el sentido husserliano no cubre todo el campo fenomenológico, contrariamente a lo que Husserl pensó toda su vida”<sup>34</sup>.

Es así que lo que denota mayor interés en la nueva fenomenología es lo infigurable del fenómeno que se muestra. Y de este modo, aun manteniendo el lenguaje de Richir, el rol de la fenomenología es abocarse a la tarea de ir al encuentro de lo inaparente antes que de lo aparente o, de lo inaparente por lo cual hay lo aparente. Por ello es preciso conducir la mirada *más acá* de la vida intencional, volviéndose hacia lo inaparente o lo infigurable del fenómeno, sin lo cual el fenómeno no se da o no se descubre en tanto que tal. La nueva comprensión del fenómeno como acontecimiento de sentido responde precisamente a esta nueva lógica que pone en cuestión que lo que aparece pueda verdaderamente mostrarse en conformidad a los actos objetivantes, por ejemplo, de la percepción. Es lo que ocurre con el fenómeno del amor, que para dar cuenta de su donación es preciso hundirse en las estructuras pre-intencionales, vale decir, intentar acceder a la “*génesis*–anónima, ‘asubjetiva’– del sentido”<sup>35</sup>.

Este tipo de aproximación *refundacionista* respecto de lo que hay que entender por fenómeno –y por fenomenología– tiene como propósito atender, describir y comprender no solo al fenómeno en tanto que dado en sí y por sí, sino que, a partir de ello, romper con el “objetivismo de la fenomenología”. Aquello que se da y

---

<sup>34</sup> Marc Richir, “Phénomène et hyperbole”, 46.

<sup>35</sup> Alexander Schnell, “Refonder la phénoménologie”, en *Nouvelles phénoménologies en France*, 57. Los énfasis son del texto original.

que se muestra no aparece conforme a la manera de lo apareciente –aunque tampoco puede dejar de hacerlo–<sup>36</sup>; lo que requiere que se distinga entre el aparecer y lo apareciente y sus rasgos constitutivos. En suma, se podría afirmar que la renovada comprensión de fenómeno ha conducido a reconocer la autonomía de este con relación a la conciencia intencional, así como el desfallecimiento de aquella ante la fluctuación de la fenomenalidad del fenómeno: entre lo apareciente y lo inaparente, entre lo visible y lo invisible, entre lo dado y lo no-dado. Y es en este contexto que una fenomenología del acontecimiento se vuelve posible, en tanto que este último responde a ambas condiciones interrogadas en la nueva fenomenología: dar cuenta de la autonomía del aparecer para aparecer y develar lo que dándose, de suyo no se muestra. Por ejemplo, tomemos el caso de un acontecimiento personal que hace época en la historia biográfica de una persona. Su donación no es bajo ningún respecto contemporánea de la recepción por parte del sujeto. Así, por ejemplo, si la amistad que nace entre dos personas es para una de ellas un acontecimiento que, de alguna forma, cambia su modo de orientarse en el mundo, no es posible indicar el advenimiento mismo de la amistad, como acontecimiento, sino *a la postre (après coup)*, tras haber hecho la experiencia de advenir uno mismo para sí mismo a partir del acontecimiento vivido como tal. En dicho caso, el acontecimiento es inaparente, se da, se

---

<sup>36</sup> Así, por ejemplo, Romano indica que: “lo propio del acontecimiento, al contrario, en tanto que fenómeno, es que no se deja justamente encerrar en la alternativa del aparecer y de lo apareciente, del ser y del ente, incluso de la donación y lo dado. Su ‘sintaxis’ fenomenológica es otra. La apertura del aparecer se produce aquí con el apareciente y *en tanto que* aquel mismo: transformando el sentido de la situación a partir de la que me es preciso comprenderlo, el acontecimiento abre dimensionalmente el mundo obrando dimensionalmente en sí” Claude Romano, *Il y a*, 17.

manifiesta, pero no es advertido sino conforme al modo como el sujeto adviene para sí comprendiéndose de una manera nueva y que no era posible hasta que entró en relación con el acontecimiento que significó el surgimiento de la amistad con tal o cual persona: dándose, el acontecimiento se mantiene de algún modo inaparente. Esto en cuanto el acontecimiento adviene o *cae* sobre el sujeto sin que este pueda prever su caída, como cuando, por el contrario, se ve venir a alguien que se aproxima de frente. En suma, adviene de tal modo que pone fuera de juego la participación del sujeto, sin que ello signifique su supresión, sino tan solo la suspensión de su poder de constitución como marco regulatorio de la donación del fenómeno. Pretender hablar fenomenológicamente del fenómeno como *Sinnereignis* implica comprenderlo en correlación con la vida de la experiencia de quien sufre o *padece* su advenimiento, exceptuándose este –el fenómeno– del marco que la vida subjetiva y de las condiciones *a priori* o trascendentales que impone el *ego* para su manifestación. Entonces, la cuestión aquí en juego es si la inapariencia es constitutiva de la fenomenalidad misma. La respuesta parece ser positiva. La inapariencia remite ante todo a la fenomenalidad sin la cual no habría fenómeno, esto es, no habría qué mostrarse en el aparecer. O de otro modo dicho, la inapariencia está a la base de lo apareciente, pues es el aparecer mismo que manifiesta sin manifestarse.

## LA FENOMENALIDAD DEL ACONTECIMIENTO

¿Qué tipo de fenomenología exige una adecuada comprensión del aparecer propio de un acontecimiento? El siguiente texto de Françoise Dastur puede aportar luces al respecto:

“[...] una fenomenología que quiera obedecer a su conminación propia de un retorno a las cosas mismas no podría contentarse de ningún modo con ser una fenomenología ‘eidética’, es decir, un pensamiento de los invariantes de la experiencia, sino que debería también abrirse a eso que el joven Heidegger llamaba una ‘hermenéutica de la facticidad’, a una interpretación de eso que la existencia contiene de no reductible a lo ideal, de esencialmente variable y eventual. Ella debería, por tanto, tender a ser no solo un pensamiento del ser o de la esencia, sino también del tal vez, de la contingencia, y no solamente un pensamiento del *a priori* y de las condiciones de posibilidad de los fenómenos, sino también del *a posteriori* y de lo a la postre”<sup>37</sup>.

Una fenomenología del acontecimiento, esto es, una abocada a la interrogación y descripción del modo de darse y del aparecer del evento, es una fenomenología de la contingencia y de la eventualidad. Ambas expresiones usadas por Dastur son relevantes ya que indican modulaciones propias del acontecimiento. Así, es necesario entender por contingencia no el ámbito de la mera ocurrencia, sino la dimensión del contacto. El acontecimiento es contingente porque su donación y aparición implica, de modo estricto, un contacto, *i.e.*, una afección producida, un estremecimiento que denota o indica el arribo de este. Así, no basta decir que *hay* acontecimiento cuando algo *ocurre* en el mundo, como cuando en una zona montañosa se produce un desprendimiento de rocas sin que nadie haga su experiencia; aquello es más bien un *hecho intramundano*, es decir, una ocurrencia que puede

---

<sup>37</sup> Françoise Dastur, *La phénoménologie en questions. Langage, altérité, temporalité, finitude* (Paris: Vrin, 2011), 166.

ser considerada como un *hecho objetivo* o científico si, por alguna razón, llama la atención de investigadores de un departamento de geología que se aprontan a la investigación y determinación de las causas del suceso. Aquel hecho intramundano ciertamente puede ser reducido a un hecho objetivo, conforme a las reducciones científicas que se impongan sobre el suceso con el fin de delimitar su modo de ser o sus estados más constantes e invariables que permitan, a su vez, la determinación de causas y la previsión de efectos futuros. También puede volverse un hecho político, si lo acontecido en dicha región sirve para desviar la atención de la masa social de los problemas que más urgentemente le acongoja en pleno periodo de elección; pero, claramente, en ninguno de estos casos está en juego el acontecimiento.

Con el fin de relevar adecuadamente la fenomenalidad del acontecimiento, consideremos en primer lugar el aparecer de un hecho bruto, intramundano, y el objeto. En primer lugar, es propio del hecho intramundano, por ejemplo, el anochecer, que pueda suceder sin que ello implique ningún tipo de *asignatario* que se halle comprometido a causa de la ocurrencia del hecho. Así, frecuentemente un hecho intramundano sucede sin que *le* pase a alguien de modo singular; esto es, puede ocurrir sin que a nadie en particular le advenga como tal y le concierna de un modo radical. Mas bien, el sujeto es un “‘puro espectador’, implicado sin duda en el espectáculo, tal vez incluso sorprendido por él, pero no al punto de *comprenderse él mismo a partir del acontecimiento que, así, le sobreviene*”<sup>38</sup>. De esta manera, todos podemos y en efecto hacemos la experiencia del anochecer diariamente, lo que no significa que él nos sobrevenga de un modo *singular*. Simplemente sucede a todos y, por lo mismo, a nadie en

---

<sup>38</sup> Claude Romano, *L'événement et le monde*, 43.

concreto. En este sentido, sucediéndole a alguien tal o cual hecho intramundano, este se vuelve de algún modo inaparente; o si se quiere, su exceso de visibilidad, su transparente aparecer, lo vuelve invisible y anónimo. El anochecer acontece diariamente sin que su donación sea precisa y especialmente notada por nosotros; dándonos, no nos sentimos, necesariamente, sus asignatarios. Y, entonces, su arribo es anónimo pues su ocurrencia sucede para todos y para nadie. Pero, aquel mismo hecho se puede volver un objeto científico –metereológico– que, para ser tal, debe ser producido. En palabras de Jean-Luc Marion, se puede caracterizar al objeto del siguiente modo:

“[...] el objeto se distingue fundamentalmente de la cosa: no solo ha *reducido* la experiencia a la medida de lo que la certidumbre tolera en materia de contingencia (la materia justamente de la contingencia); sino que sobre todo *sustituye* a la cosa lo que los parámetros y el orden permiten reconstituir de aquella. El objeto no aporta por tanto una versión cierta de la cosa, solamente rectificada ‘al nivel de la razón’; le sustituye una reconstitución, un doble constituido a partir de la reducción impuesta a la experiencia por los criterios de la certidumbre”<sup>39</sup>.

Así, el objeto en general –científico o técnico–, conforme a la herencia cartesiana, se constituye en conformidad a aquello que de la experiencia –de percepción, de entendimiento, de fabricación, etc.– asegure la menor posibilidad de incertidumbre posible<sup>40</sup>. Reducido a hecho

---

<sup>39</sup> Jean-Luc Marion, *Reprise du donné* (Paris: PUF, 2016), 158.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 159. Al respecto, Marion afirma que: “El objeto (y por derivación el objeto técnico) gana en certidumbre a proporción inversa que pierde en materia. Se define como el residuo cierto de la cosa de naturaleza (materialmente variable). Un tal residuo

científico es posible delimitar su modo de ser, sus estados más constantes e invariables que permitan, a su vez, la determinación de causas y la previsión de efectos futuros.

Consideremos ahora de qué modo se da el objeto-útil. A juicio de Jean-Luc Marion este se da según el modo de la *previsión*<sup>41</sup>. Su estar-delante no compromete a quien lo confronta, pues este no da más que lo que ya se ha visto y previsto. En tanto que objeto-útil, la cosa no pide ser interrogada ni esclarecida, pues todo en ella es translúcido. Si esta no opone resistencia a la visión –pues de ella no hay nada que ver más que lo que ya se ha visto y previsto–, tampoco se da según el modo del concernir. Quien pasa ante los objetos no requiere detenerse ante ellos, salvo para utilizarlos, manipularlos, pues su ser-para, su

---

cierto se obtiene por el filtro de condiciones –el orden, la medida, los modelos y los parámetros– que no conservan de la experiencia más que lo que permanece idéntico a sí, por tanto epistémicamente cierto. El objeto resulta de la destilación de la incertidumbre en una experiencia cierta, por tanto, de la destilación en sí mismo de la materia” *Ibid.*, 160.

<sup>41</sup> Jean-Luc Marion afirma que: “El objeto técnico es lo que no se ve, pero que funciona siempre como estaba previsto. Y el hecho de que funcione como era previsto lo hace de una cierta manera desaparecer de la visibilidad. Según el muy bello análisis de Heidegger, el objeto técnico no aparece sino cuando está en *panne*. Si su computador funciona, si usted llega a hacerlo funcionar, usted ya no lo mira. Usted comienza a mirarlo con una mirada mitad vengativa, mitad enloquecida y de todos modos con desprecio en el momento en que no funciona. Usted se pregunta: ‘Pero, ¿qué hay dentro de esto? Es enervante. Yo querría saber. Yo quiero verificar’. En ese momento, usted mira un manual, que no había mirado antes, va a discutir con alguien, etc. Usted se inquieta mucho. Y su angustia es un investimento intuitivo. En ese momento, tal vez, el computador puede aparecer. Pero, cuando funciona no aparece. Y funciona tanto más, cuanto menos atención le presta, y recíprocamente. Por tanto, la fenomenalidad del objeto técnico es no ser vista. Menos es visto, más está conforme a su fenomenalidad. Es previsto” Jean-Luc Marion, *Ce qui nous voyons et ce qui apparaît* (Bry-sur-Marne: INA Éditions, 2015), 36.

en-vistas-de-qué, parece agotar su forma, dejándolo plenamente disponible para su uso calculadamente previsto. Mas, cuando nos detenemos para tomar un objeto y utilizarlo, tampoco lo tenemos presente en sí mismo, ya que su modo de ser, de aparecer, es remisional; el objeto-útil no es tal sino en cuanto se halla inscrito en un horizonte de remisividad; su uso se comprende en relación a otros útiles y a una situación en la que quien lo utiliza se halla implicado. La cosa en tanto que útil no aparece ni se da en sí, sino tan solo de modo lateral, pues lo que verdaderamente es patente, para quien la utiliza, es el fin por el cual la ha tomado y usado. De este modo, el objeto-útil solo aparece y se vuelve visible cuando ya no sirve; pero cuando se presenta en su inutilidad, ya no lo tenemos a la vista en cuanto útil, es más, lo que comenzamos a ver es todo aquello que pudiera darnos señas respecto de la manera de volver a hacerlo funcionar. Inútil, solo se presenta como un ente cuya presencia tampoco nos convoca, ni nos demanda que nos preguntemos por su modo de ser; este ha quedado develado aunque de modo negativo y, sin embargo, transparentemente.

Un acontecimiento, por el contrario, se da de tal manera que su donación *me implica y me concierne* comprometiendo el todo de mi existencia, vale decir, me toma como su asignatario, dejándose comprender como no pudiendo ser contenido por el *ser* mismo del hecho; pues, lo que convierte al hecho en acontecimiento no es indicado por su carácter óntico, sino por su manera de ser dado y de aparecer que consiste precisamente en no aparecer sino como lo inaparente. Bajo este respecto, el acontecimiento que puede significar para el sujeto, ahora él mismo develado para sí como su asignatario, el desplazamiento de rocas o el anochecer, no se deja reducir, en cuanto acontecimiento, al ser del hecho, lo que significa que el origen de su donación y aparecer no coincide con las causas del hecho y los efectos que estas liberan al punto

de poder considerarlo, a este último, como un objeto del que se podría hacer predicciones de comportamiento. Así, el acontecimiento no exige una explicación etiológica o científica, sino comprensión a la luz del modo cómo se ha dado a un sujeto que se experimenta a sí mismo, que despierta a sí –si se quiere usar esta metáfora por lo demás del todo fenomenológica– gracias al choque o contacto que produce el acontecimiento en él. De esta manera, Romano afirma que el acontecimiento “está siempre *dirigido*, de modo que *aquel a quien adviene está implicado él mismo en eso que le arriba*”<sup>42</sup>. Pero tal modo de estar concernido por lo acontecido conlleva o moviliza a la experiencia en tanto que *crisis* de la propia existencia. Interrogemos, por tanto, qué tipo de experiencia pone en juego el arribo del acontecimiento.

## HACER LA EXPERIENCIA DEL ACONTECIMIENTO

La experiencia no tiene por qué ser reducida a la conciencia y su poder de constitución. El fenómeno, en tanto que acontecimiento de sentido, no supone ni implica una conciencia constituyente, pero sí requiere que el sujeto *pueda* de hecho hacer una experiencia del fenómeno y de los modos de su mostración, sin que esto implique abandonar la vía fenomenológica y adoptar un camino decididamente metafísico<sup>43</sup>. Es necesario, entonces,

---

<sup>42</sup> Claude Romano, *L'événement et le monde*, 44.

<sup>43</sup> Tal como, por ejemplo, lo ha hecho Barbaras que, refiriéndose al Archi-acontecimiento del mundo como “la fuente de la fenomenalidad subjetiva” –pues “designa el acontecimiento mismo de la subjetivación” Renaud Barbaras, *Dynamique de la manifestation* (Paris: Vrin, 2013), 259)– debe concluir que “no es algo de lo se que pueda hacer su experiencia”, por lo que es preciso “abrir de nuevo el capítulo de la metafísica” *Ibid.*, 273.

distinguir entre experiencia como vivencia y experiencia como prueba. Al respecto, Tengelyi afirma lo siguiente:

“aprender y expresar la experiencia, no como *vivencia*, sino también como *prueba* (*épreuve*). Empleando los términos alemanes a menudo utilizados en fenomenología, se podría decir, más simplemente, que se trata de concebir la *Erlebnis* como *Erfahrung*. Hay en efecto una diferencia fundamental entre las dos expresiones: mientras que, desde las *Investigaciones lógicas*, ‘la experiencia vivida’ no es sino otra palabra para conciencia, el término *Erfahrung* indica –ya en el último Husserl y aun más claramente en Heidegger y Gadamer– un acontecimiento que la conciencia sufre y experiencia más que ella lo domine. Pues no se habla de *Erfahrung* sino cuando se trata de una experiencia que da a comprender algo nuevo. En ese sentido, la experiencia es un acontecimiento que precede y sorprende a la conciencia”<sup>44</sup>.

Lo que el fenómeno como acontecimiento pone en juego es la experiencia en tanto que *Erfahrung*, esto es, en tanto que *prueba*, como cuando se dice que es preciso pasar o enfrentar una prueba, a menudo difícil, para lograr tal o cual objetivo. En tal caso, hablar de prueba es mentar más que la sola conciencia de algo; más bien parece indicar un modo de estar afectado que compromete al todo del existir, ya que supone cierto riesgo. Así, que el fenómeno como acontecimiento de sentido remita más bien a la *Erfahrung* antes que a la *Erlebnis* implica ya un cierto cambio de paradigma a la hora de tratar de comprender al sujeto de la experiencia. No se trata ya del *ego* trascendental, para el cual la constitución del sentido

---

<sup>44</sup> László Tengelyi, *L'expérience retrouvée*, 14.

de los fenómenos es un momento más de su propia vida intencional, siendo que estos, los fenómenos, remiten a la vida misma del *ego*. Por el contrario, la nueva fenomenología ha puesto el énfasis en el sujeto *capaz* de recibir o acoger el sentido que aporta el fenómeno que, dándose por sí y en sí, parece que trae un sentido novedoso que demanda ser recibido o acogido, pero que a su vez implica un cierto estremecimiento en la vida del existente, un cambio o una crisis capaz de reorientarlo de un modo inédito. Hay así una apertura creciente a la consideración de la dimensión *páthica* o patética de la vida subjetiva: antes que abordar la subjetividad en su poder de otorgar sentido a lo dado, se intenta sopesar qué puede significar hacer la experiencia de eso que adviene sin dejarse medir por el sujeto mismo que lo recibe. Es por ello que Maldiney, Romano y Marion no han dejado de reflexionar acerca del *dictum* trágico de Esquilo que afirma que es preciso padecer o hacer la prueba para aprender (*tó pathei mathós*). Así como se intenta sorprender el surgimiento y advenimiento inaudito del fenómeno, así también se quiere arrojar luces acerca del modo cómo este es recibido o acogido, *i.e.*, padecido, por quien hace su experiencia. Esta vía debe conducir también a la interrogación respecto del sujeto de la experiencia. Respecto de este punto no puede haber espacio para malos entendidos. Una fenomenología que pone el énfasis en la *Erfahrung* antes que en la vivencia de la conciencia, ha abandonado, por ello mismo, al *ego* trascendental que constituye el sentido de lo dado, esto es, al *ego* husserliano, que tanto como el *ego* cartesiano, es inalienable y “excluye todo *alius* y hace círculo con él mismo”<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> Claude Romano, “Identité et ipséité: l’apport de Paul Ricoeur et ses prolongements”, en *Du texte au phénomène: parcours de Paul Ricoeur*, Marc-Antoine Vallée, editor (Milán: Mimésis, 2015), 133.

Lo que está en juego acá es la diferencia entre un “hacer experiencia” y un “tener experiencia”. Pero aquí la expresión “hacer” no tiene nada que ver con un realizar activo, o totalmente activo, que implica un sujeto que opera tal o cual tipo de experiencia; es el sentido que puede tener, por ejemplo, en castellano “experimentar”, que remite al hacer experimentos, pudiendo repetirlos “n” veces, todas las veces que sea necesario. Por el contrario, “hacer una experiencia”, en el sentido de *eine Erfahrung machen*, indica, según Romano, y siguiendo en esto al Heidegger de *De camino al habla*<sup>46</sup>, lo siguiente:

“Experimentar es dejarse alcanzar por lo que viene hacia nosotros (*er-fahr-en ist verneh-men was uns wider-fährt*): Heidegger se sitúa lo más cerca de la lengua alemana, insistiendo en la raíz <FAR> de *Erfahrung* donde está presente el sentido de travesía; en antiguo alto alemán, *faran*, de donde han salido *fahren*, transportar y *führen*: conducir. La experiencia es una travesía, lo que supone una distancia de intervalo y una franqueamiento de sí a sí, por el cual solamente podemos acoger lo que nos adviene, adviniéndonos a nosotros mismos como *otro*. Es lo que nos enseña primeramente la etimología: experiencia viene, en efecto, del latín *experiri*, experimentar. El radical es *periri* donde se encuentra la raíz indoeuropea <PER>, a través de, una de las más ricas de nuestras lenguas. [...] <PER> expresa la tensión hacia algo que está más allá (griego: *péra*: más allá), del otro lado, y que

---

<sup>46</sup> Heidegger afirma al respecto: “Hacer una experiencia significa: alcanzar algo caminando en un camino. Hacer una experiencia con algo significa que aquello mismo hacia donde llegamos caminando para alcanzarlo nos demanda (*belangt*), nos toca y nos requiere en tanto que nos transforma hacia sí mismo” Martin Heidegger, *De camino al habla* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1987), 159.

se alcanza por una travesía (de donde en griego: *péras*, límite, *póros*, el vado y *perátês*, el viajero, el inmigrante). Pero esa red de significaciones no es tan dispar como podría parecerlo en primer lugar: toda travesía es un peligro”<sup>47</sup>.

El choque de los acontecimientos remece o estremece la vida o la existencia del sujeto transformándola, transformando al sujeto al reconfigurar sus posibilidades, por tanto, su orientación en el mundo, y abre una brecha en la experiencia temporal. Bajo este respecto, el acontecimiento es vivido como irreversible<sup>48</sup>, como lo *ya sido*, y por tanto como una suerte de absoluto que zanja de una vez por todas la historia personal de quien lo padece. Así, cuando hacemos la experiencia de un acontecimiento, por ejemplo traumático, un primer modo que tiene este de manifestarse es mediante expresiones de lamentación como: “¿por qué a mí?”, “¿por qué me ha sucedido esto a mí?”, que denotan, por un lado, el carácter irreversible que se le atribuye, o como se le vive, y, por otro, atestiguan a su vez que quien ha hecho su experiencia se reconoce total e insustituiblemente asignado, comprometido por el evento que hace crisis y época en la historia de su existencia. Y, sin embargo, no es la irreversibilidad lo que nos permitiría comprender mejor el sentido inédito que aportan los acontecimientos, pues la irreversibilidad es lo propio del devenir temporal de las cosas mismas. Salvo que lo irreversible sea vivido como un devenir necesario e irrevocable, como la conciencia de una afectación de

---

<sup>47</sup> Claude Romano, *L'événement et le monde*, 195-196; Cf. Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, 280-281 y Henri Maldiney, *In media vita suivi de La dernière porte* (Paris: Cerf, 2013), 53.

<sup>48</sup> Cf. Philippe Grosos, *Le réversible et l'irréversible. Essais sur la réversibilité des situations d'existence* (Paris: Cerf, 2014).

fondo. Eso que hace acontecimiento en mí es en razón de que:

“lo que me adviene me ha afectado antes que haya podido relacionarme con ello intencionalmente. Es esto lo que explica que esta realidad surgida de un modo nuevo pueda también dirigirme –¡feliz o desgraciadamente!– a nuevas posibilidades que hasta aquí me parecerían inaccesibles y no confrontables”<sup>49</sup>.

El carácter irreversible del acontecimiento debe ser relevado en cuanto devenir temporal. Revela la crisis del existente, la brecha que se abre en este, que hace época o historia en la biografía del sujeto o del existente e incuba lo reversible en la irreversibilidad, es decir, abre al existente hacia posibilidades inéditas gracias a la irreversibilidad del advenir del acontecimiento. Dicho de otro modo, el acontecimiento vivido como un momento traumático, un golpe, desgraciado o feliz, no solo es experimentado como el ocaso de la historia de una vida, sino también como la apertura hacia posibles inaccesibles e, incluso, inimaginables, antes de la crisis abierta por el acontecimiento. Mas, en la apertura:

“el acontecimiento no es del orden de los posibles. Respecto de todo sistema *a priori* de posibles, es precisamente [...] lo imposible. Lo real es siempre eso que no se esperaba y que no tiene lugar para ser esperado. El acontecimiento es un trans-posible al que el sí tiene apertura por su trans-posibilidad. El horizonte de la apertura, de la apertura al acontecimiento, es el lado vuelto hacia nosotros fuera de espera”<sup>50</sup>.

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, 39.

<sup>50</sup> Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, 105.

De este modo, el acontecimiento desborda el horizonte de posibilidades que pudieran quedar disponibles para su apropiación por parte del *Dasein*; aquello que adviene como acontecimiento porta consigo posibilidades inéditas, “radicalmente extrañas y nuevas, y por tanto, en un sentido, imposibles para nosotros, que pueden hacer entrar a nuestro mundo en crisis”<sup>51</sup>. Pero lo importante aquí es que *hacer* la experiencia del acontecimiento es dejarse afectar por el arribo de aquellas posibilidades que no están inscritas ni delineadas en el mundo propio; hacer el encuentro de estos posibles, *poder* sufrirlos o padecerlos, implica el hecho de que el existente no está “cautivo o bloqueado por sus posibilidades determinadas”<sup>52</sup>. Muy por el contrario, tal como lo indica Maldiney, en reiteradas ocasiones, el existir consiste precisamente en un estar *delante de sí, fuera de sí*. El existir es, entonces, del orden de la presencia:

“Eso mismo es lo que expresa la palabra ‘presencia’ –afirma Maldiney–: estar presente (*prae-sens*), es estar *delante de sí*. Hay ahí una antilógica, un signo de contradicción que hace la separación entre dos órdenes: lo que, en el plano de la cosa, del ente puro y simple, constituye una imposible condición de ser, es la condición de ser-en-lo-imposible que define dimensionalmente al existente. Existir, en el sentido no trivial, es tener su mantenerse fuera de sí, extáticamente, sin haber tenido que salir de una situación previa de pura inmanencia”<sup>53</sup>.

Como se ve, apertura no es proyecto. Si este último nos pone ante posibilidades *ya dadas*, la apertura o el

---

<sup>51</sup> Claudia Serban, “Du posible au transposable”, 64.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 64.

<sup>53</sup> Henri Maldiney, *Art et existence* (Paris: Klincksieck, 2003), 7.

ser-en-lo-Abierto, no es sino el índice mismo del existir. El existente es comprendido, por tanto, en su capacidad de acogida, de recepción de aquellas posibilidades que no se dejan prever, que no se pueden anticipar y que, sin embargo, arriban y abren al sujeto para su recepción. O, en otros términos, el existente es aquel *capaz*, aquel yo-puedo o poder-ser que está en relación con lo que no se puede estar en relación sino que a la postre, a saber, esos posibles que no estaban ahí, de modo delimitado haciendo obra en aquel. En suma, lo que releva el acontecimiento en su arribo es que no está en poder del existente el poder acoger los posibles que aporta, y, sin embargo, arribando, estos se abren espacio en el existente; y es en ese sentido que se puede decir que la receptividad aquí en juego es *trans-pasible*, esto es, el existente posee una disponibilidad para recibir lo que de antemano *no puede* acoger, sino solo al encuentro con lo que arriba fuera de esquema, fuera de norma, sin anticipación alguna: “Ser pasible de lo que supera toda anticipación posible, de lo que se abre bajo el horizonte fuera de espera, es estar abierto –afirma Maldiney– a lo que es ‘sin forma’ y ‘sin nombre’ (Lao Tse I y XIV). Es la *trans-pasibilidad*”<sup>54</sup>. Dicha apertura, que no se confunde con el proyecto, en cuanto apertura sin bosquejo previo, es comprendida como trans-pasibilidad, *i.e.*, como receptividad sin *a priori*, como apertura a la Nada (*Rien*), lo que no significa que nada se dé en ella. Tomemos como ejemplo el siguiente texto de Maldiney:

“[...] en los dibujos o en los cuadros de Tal Coat la vida no espera al viviente. No es necesario el paso de un animal para hacer que el bosque se estremezca. El día estalla en los árboles y las piedras. Y el menor acontecimiento del universo, el deslizamiento de un

---

<sup>54</sup> Henri Maldiney & Roland Kuhn, *Rencontre. Begegnung*, 608.

peñasco o el salto de una cascada moviliza la misma luz que el mundo entero. El fenómeno universal está hecho de pasos invisibles y furtivos, de presencias incaptables y ciertas, de apariciones-desapariciones donde las cosas están próximas a su develamiento. Sin embargo, las cosas no se develan a ellas mismas más que en nosotros. El pintor está a la escucha del mundo, al acecho del acontecimiento. Pero cuando la espesura del bosque se entreabre como una desgarradura del espacio, el espacio bien tejido de nuestra espera se desgarrá también en nosotros. Es el Instante de la Realidad. Lo real es siempre lo que no se esperaba... el “¡Ah!” de las cosas en el grito del hombre si es poeta, en su gesto si es pintor. Pues si la realidad es imprevisible, su irrupción no tiene sentido más que en el espacio de un acto humano”<sup>55</sup>.

A la luz de este texto se puede comprender que el pintor no está en busca de representar la realidad, presentarnos “lo que el mundo ya nos presenta”<sup>56</sup>. Mas bien, su intención es “volver visible” lo que no lo es, a saber, precisamente el acontecimiento del mundo. El acontecimiento en este sentido no es en el mundo, ni se inserta en el mundo, él abre mundo, abre el mundo y el tiempo. Es en este sentido que lo Real –otro modo de decir acontecimiento– es inesperado; no en cuanto el acontecimiento viniese solo a cumplir o defraudar una espera, sino que él adviene contra toda espera, contra todas nuestras anticipaciones. El pintor, que no quiere reduplicar lo visible, está más bien al acecho de lo invisible, vale decir, de lo que fenomenaliza al mundo como

---

<sup>55</sup> Henri Maldiney, *Regard parole espace* (Paris: Cerf, 2012), 55-56 y *Aux déserts que l'histoire accable. L'art de Tal Coat* (Paris: Cerf, 2013), 41.

<sup>56</sup> Henri Maldiney, *Art et existence*, 191.

el todo de las posibilidades que se nos ofrecen o *pueden* ofrecérsenos, *i.e.*, que pueden ser o quedar disponibles. Pero, antes de ceder a la tentación de querer enmarcar, esquematizar esta relación con los posibles, como si estos pudiesen ser anticipados o confrontados de antemano, como si aquellos nos aparecieran ya en un contexto previo que ofrece el espacio de su manifestación de algún modo ya dada, como en el caso del pintor que busca pintar lo que ya se ve antes de pintarlo, es preciso que nos prevengamos de pensar que los posibles vienen de frente, que son, en algún sentido, objetivos. Todo esto que hemos dicho del acontecimiento no es del orden de los objetos, tampoco de la percepción, que es el acto objetivante por excelencia. Marc Richir, a este respecto, habla del contacto primordial o íntimo para referirse al encuentro que hace el sujeto del sentido que se forma, que se hace, precisamente en la relación, en la mirada, por ejemplo, que el paseante dirige al paisaje y cuyo sentido parece insondable. Pues, aquí, cuando se trata del acontecimiento de la obra, que es también acontecimiento del mundo, está en juego un *contacto*, un choque, entre el acontecimiento y el existente, el pintor y, por supuesto, con aquel que se dispone a contemplar la pintura expuesta. Pero, dicho encuentro, que es un contacto, se produce a juicio de Maldiney en el *sentir*. “El arte, afirma el autor, es la verdad del sentir”<sup>57</sup>. Y bajo este respecto, la experiencia de advenir sí mismo por el advenimiento de la obra y del mundo no es una experiencia objetiva ni objetivante. “Sentir es comunicación con el mundo. Este ‘con’ –afirma Maldiney– expresa la dimensión estética misma, que es encuentro”<sup>58</sup>. De este modo, no se accede al cuadro analizando ni considerando sus signos que, en cuanto tales, más bien no dejan ver el

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, 27.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 30.

momento aparicional de la pintura. Al respecto, Maldiney dice lo siguiente:

“La revelación originaria del ente o la apertura inaugural del mundo, en el sentir, no tiene nada que ver con ese capital de enseñanzas que se llama hoy ‘información’. Somos informados en otro sentido: en el sentido primitivo, más concreto, de la palabra, donde ‘informar’ no quiere decir ‘transmitir conocimientos’, sino ‘dar forma’, una forma a la cual una presencia es conducida a sí. Es ahí una situación que no tiene más acá. Se trata ahí de ser el *ahí* del mundo, no se trata de registrar conocimientos a su respecto, sino de co-nacer en su acontecimiento-advenimiento”<sup>59</sup>.

Así, para pensar el carácter inédito del sentido que aportan los acontecimientos, tal como por ejemplo aquel que nos ofrece el encuentro con una obra de Tal Coat o de Cézanne, debe ser comprendido a la luz del modo como somos *informados* por lo que nos adviene. Las posibilidades inéditas no lo son en contraste con otras ya previas, sino en cuanto ellas advienen por obra del acontecimiento, esto es, por el advenimiento a sí que el acontecimiento nos ofrece. Esto, pues lo propio del acontecimiento es no tener razón, es ser sin *por qué*, su advenimiento por tanto suspende el principio metafísico de razón suficiente. El acontecimiento surge de nada, a partir de nada, sin que nada pueda de este modo sostenerlo en su surgimiento. Pero esto no puede significar sino que el existente, en tanto que *prae-sens*, está dirigido y aventurado, no hacia objetos delimitables ni hacia posibles apropiables, sino hacia lo inimaginable de sí; y esto, en cuanto el acontecimiento, como trans-posible, ofuscando la receptividad, al mismo

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, 27.

tiempo la posibilita como apertura hacia lo imposible, es decir, hacia lo que supera las posibilidades de acogida, pero que no deja de darse y abrirse el espacio de recepción en el existente que hace su experiencia, deviniendo otro. Así, la trans-pasibilidad es la apertura a lo trans-posible, esto es: “a lo que se abre más allá o más acá de todo lo posible y que, respecto del pensamiento positivista, es imposible”<sup>60</sup>. Pero lo trans-posible es el acontecimiento, el fenómeno insigne, cuyo posible es también imposible, a saber: lo irreductible (a toda intencionalidad objetivante), lo imprevisible (que escapa a todo horizonte de espera), lo inconstituible (que escapa a toda condición trascendental).

El surgir mismo de la cosa que nos sorprende y que viene a nuestro encuentro de modo inesperado radica en el *sentir* que: “porta consigo el instante-lugar de su aparición sin referencia posible [...]. El acto puro del aparecer, el *phainesthai* es el ¡Ah! universal, la exclamación fundadora que desgarrar el catálogo razonado de las apariencias y el código de las razones. Aquel que se despierta en el mundo a la luz de la desgarradura es el *ahí* de todo lo que tiene lugar”<sup>61</sup>. Si las cosas aparecen y se presentan no lo hacen en tanto que fenómenos intramundanos, sino en cuanto son *sentidas*, siendo el sentir “el lugar originario del aparecer”<sup>62</sup>. Se trata de un sentir preperceptivo que está más acá de toda percepción –intencional y objetivante–. La experiencia del sentir originario es una que abre al existente a una receptividad pura y no objetiva, que no depende en nada de un ser capaz de proyectarse y que no cuenta con el movimiento intencional y atencional –*i.e.* anticipatorio– propio de la percepción. Por el contrario,

---

<sup>60</sup> Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, 313.

<sup>61</sup> Henri Maldiney, *Aux déserts que l'histoire accable*, 93.

<sup>62</sup> Renaud Barbaras, “L'essence de la réceptivité: transpassibilité ou désir?” en Maldiney, *une singulière présence* (Paris: Belles Lettres, 2014), 19.

abre al existente a la experiencia misma de la nada. Dicho de otro modo, el sentir no está vuelto a nada que pueda ser anticipable, imaginable y anunciado previamente, ya que en él “todo está ahí para mí y es solamente que está ahí para mí que es ahí en tanto que tal”<sup>63</sup>. Más acá de la objetivación, el sentir es un “vivir-con inmediato” preconceptual, prejudicativo, que revela la participación primordial del existente en el mundo; es aquella *presencia a...* que se deja sentir abrazando del todo al existente conforme a múltiples tonalidades afectivas por las que este –el existente– es tomado. En palabras de Claude Romano, el sentir es “el lugar de significaciones adherentes a las cosas, conocidas antes de ser reconocidas, el lugar de un ‘saber’ indiviso, global, no analítico, no temático y, sin embargo, consistente”<sup>64</sup>. Así, el sentir es el modo como las cosas se donan, antes de su objetivación, mas fuera del ámbito de la vida intencional. Nos hallamos, entonces, con una fenomenología que no renuncia al retorno a las cosas mismas, incluso si este volver a ellas implique dar cuenta de un aparecer puro antes de la tematización de las cosas en objetos.

## CONCLUSIONES

Durante el texto hemos intentado mostrar que la reforma operada acerca de lo que se entiende por fenómeno en la nueva fenomenología en Francia ha conducido a considerar que este es aquello que se da en y por sí mismo liberado de todo *a priori* que enmarque y condicione su donación; y es en este sentido que, tal como lo han indicado Tengelyi y Gondeck, el fenómeno es comprendido como

---

<sup>63</sup> Erwin Straus, *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie* (Grenoble: Millon, 2000), 503.

<sup>64</sup> Claude Romano, *Le chant de la vie* (Paris: Gallimard, 2005), 46.

un acontecimiento de sentido; lo que a su vez, conduce a identificar al fenómeno –que se da en sí y por sí– en cuanto *acontecimiento*. Todo el esfuerzo de la nueva fenomenología, en particular de Maldiney, Romano y Marion, es aportar comprensión respecto de lo que para ellos es propiamente un fenómeno. Mas, el diagnóstico de Tengelyi y Gondeck no es del todo acertado, en su intención de unificar el camino recorrido por las nuevas generaciones de fenomenólogos, si se considera que algunos de ellos, como Michel Henry, no llegan a pensar al fenómeno en su carácter acontecencial.

Hasta aquí, entonces, nos hemos abocado a la dilucidación de alguna de las razones que permiten comprender por qué el *acontecimiento* y su fenomenalidad han podido ser pensados como lo que propiamente es un fenómeno. Para ello, nos ha sido preciso destacar sobre todo las obras de Henri Maldiney y de Claude Romano. Son estos autores quienes, cada uno a su modo, han relevado con mayor énfasis la centralidad del acontecimiento como fenómeno. Pero aquello –y es aquí tal vez un elemento a considerar a la hora de hacer un balance de la nueva fenomenología en Francia– ha implicado, a estos autores, pensar sobre todo la dimensión *páthica* del existente humano, esto es, el tipo de receptividad que está en juego a la hora de ser confrontado por el acontecimiento que adviene. Tal vez habría que indicar, entonces, que la preocupación mayor de la fenomenología actual, desde Henry y Maldiney en adelante, no es el acontecimiento, sino la experiencia en su dimensión afectiva. Así, la fenomenología de Henry, poco dada a pensar el evento, puede ser comprendida en un diálogo fructífero con aquellos fenomenólogos que, en vez de seguir la vía de la inmanencia, se han abocado al esfuerzo de esclarecimiento de la apertura a la trascendencia<sup>65</sup>.

---

<sup>65</sup> Un ejemplo de este diálogo es la discusión que mantiene Henry con Marion respecto de los principios mismos de la fenomenología. Cf. Michel Henry, *Phénoménologie de la vie I*, 77-104.

En suma, lo que parece importante destacar es que la discusión respecto de cómo acceder a las cosas mismas conduce no solo a una reforma de la idea de fenómeno, sino sobre todo a una interrogación sobre lo que significa hacer su experiencia. De esta manera, junto con intentar esclarecer en qué consiste la fenomenalidad del acontecimiento, hemos intentado aportar luces en relación a la receptividad que este pone en juego. Aquella no puede ser comprendida sin, a su vez, reconocer que la intencionalidad, en cuanto direccionamiento hacia las cosas dadas y manifestadas en la experiencia de la conciencia, desfallece como *apertura*, porque no recibe a los fenómenos sino reduciéndolos a objetos y, por consiguiente, no da cuenta de la fenomenalidad misma de estos; o si se quiere, desfallece en su función primera que es la de “volver al aparecer apareciente”, concentrándose o conformándose, más bien, con lo apareciente antes que con el aparecer mismo que está a su base. Este reclamo es lanzado tanto por las fenomenologías de la inmanencia (Henry) como por las de la trascendencia (Romano y Maldiney). He aquí, entonces, un punto en común: ¿qué significa recibir lo que se da en y por sí mismo? Esta es la pregunta que permite comprender el avance de la fenomenología actual.

Ciertamente, nos hemos centrado en el examen de solo una de estas apuestas, aquellas propias de las fenomenologías del acontecimiento. Lo que aportan estas, en particular la de Henri Maldiney, es una comprensión del existente indisociable de la del carácter *páthico* de su existir. Este último es *apertura*, vale decir, recepción de la fenomenalidad del mundo, de las cosas mismas, tomadas antes de que las tratemos intencionalmente. La apertura, el movimiento hacia las cosas, depende también de la capacidad que tenemos de hacer su encuentro pretemático, preobjetivo, etc. Abocarnos a la tarea de comprender qué significa recibir conduce a una recompreensión del

fenómeno mismo: si lo que se quiere entender es la receptividad por la que se acoge la presencia de las cosas, también es necesario reformar la idea de fenómeno, y no al revés. Es volviéndonos hacia el encuentro primero con las cosas que se vuelve necesario una refundación de lo que es fenómeno, fenomenalidad y fenomenología. Maldiney, al intentar dar cuenta de aquel originario encuentro que mantenemos con las cosas, se abocará a la tarea de pensar aquel conacimiento entre el existente y las cosas que vienen a su encuentro. He aquí la problemática que nos parece ser la de la fenomenología actual: *pathos* y *phainómenon*, o la recompreensión de la aventura de la recepción.



## Epílogo

### ¿Bajo qué *condiciones* es posible hablar de la patencia de las cosas mismas?

Felipe Johnson  
Patricio Mena Malet

En la medida en que *hay* mundo, en sentido amplio, es decir, en tanto que *hay* cosas cotidianas, *otros* existentes, *hechos de la vida diaria o hechos científicos*, es su *haber* en cuanto tal el que resulta eminentemente *aporético* ¿Qué quiere decir, en último término, que *haya* “cosas”? ¿Qué significa, propiamente, que estas *vengan a presencia*? ¿En qué radica, ante todo, tal *presencia*? Son precisamente estas interrogantes las que se albergan en aquel “retorno a las cosas mismas” proclamado por Husserl y que daría inicio a un saber estricto de la *patencia*, esto es, a una *ciencia del fenómeno*. Para ella, en efecto, ya no se trata del *mundo que hay*, de lo que aparece o puede aparecer aquí o allá, sino, ante todo, y en estricto rigor, del *haber* del mundo como tal. Emerge, así, una ciencia que, pretendiendo situarse en un dominio de indagación del todo inexplorado, se ve exigida, para ponerse en marcha, de responder a una cuestión *inicial*: ¿cómo traer, entonces, a presencia aquel *aparecer mismo* de modo que, a su vez, muestre *en y por sí mismo* su carácter de *manifestación*? Con tal *aporía*, y en la cautela de no desorientar a la mirada de lo que ahora se propone ver, la investigación filosófica busca dirigirse a ese ámbito en el cual todo aquello que *hay* queda inscrito: el *phainesthai* en cuanto tal.

Así es como la pregunta de este epílogo: “¿Bajo qué *condiciones* es posible hablar de la patencia de las cosas mismas?”, se sostiene en las exigencias propias de la indagación del *phainesthai*. Y, atendiendo a ellas, advierte que

este debiese ser estudiado bajo ciertas *condiciones*. Mas, es el término mismo de “condición” el que indica acá hacia el asunto principal. Aquel que se expresa con claridad cuando emerge la cuestión: ¿cómo tratar, es decir, bajo qué *condiciones* es posible interrogar a las *cosas mismas* de modo que estas se muestren *en y por sí* mismas, esto es, en su más propia *patencia*? Hablar de *condición* respecto de la *patencia* posee, por tanto, un doble sentido en la indagación fenomenológica. Por una parte, señala hacia la necesidad de preguntar si para ganar y asegurar un *acceso* a las *cosas mismas* acaso se precisan determinadas *condiciones* metódicas que permitan su aprehensión adecuada. Mas, por otro lado, y como instancia inseparable de lo anterior, el término señala también que es forzosa una aclaración de aquello que se ha de entender por aquel *darse en y por sí* en cuanto tal de las *cosas mismas*. Dos asuntos fundamentales, en efecto, y que ahora, tomando en cuenta las discusiones desarrolladas en este libro, es necesario explicitar.

El primer asunto respecto de la *condición* nos remite a aquella pregunta ineludible que debe formular la investigación fenomenológica: ¿Cuál es, pues, el modo de *acceso* más adecuado para aprehender el carácter eminentemente *presencial* del fenómeno? Tal interrogante es la que hace evidente que el destino de la *fenomenología* siempre ha dependido y depende aun, necesariamente, de su *método*. Se trata, pues, de aclararse respecto de aquellas *condiciones* adecuadas para que el fenómeno sea “puesto ante la mirada” indagativa de manera apropiada. Mas, ¿cuáles otras condiciones podían haber sido, en su inicio, sino aquellas que en la historia de Occidente habían sido ya aceptadas como garantes del rigor científico por excelencia: la *claridad* y *distinción*? Una opción metódica, por cierto, que no estuvo exenta de litigios al momento de ser prescrita, en la primera mitad del siglo XVII, como pilar decisivo para la fundamentación de la *ciencia moderna*.

Son las objeciones que Pierre Gassendi planteara a René Descartes un hito significativo para comprender lo que estuvo acá en juego. Entre ambos se desplegó un diálogo crítico que no se tradujo sino en la defensa avezada por alguna de aquellas dos facultades humanas que podía ser entendida como base lícita y apropiada del conocimiento: la *intuición* o la *sensibilidad*. Dos posiciones clásicas, por cierto, heredadas de la tradición griega, recepcionadas y reformuladas por el cristianismo, y que darán paso a posturas en tensión que demarcarán el devenir de la filosofía de Occidente. Es Gassendi, en efecto, y su confianza en la certeza de la *sensibilidad*, esto es, en que solo lo sentido es completamente cierto e indudable, el que muestra las eventuales restricciones de un principio de saber que se oriente a la *evidencia de la intuición*. Ese *cogito* cartesiano parecía, desde su propia posición, olvidar los límites del conocimiento humano, ofreciendo una *auto-evidencia* que parecía no corresponder al hombre *real*: esa mezcla indisoluble entre *alma* y *cuerpo*, entre *intelecto* y *sensibilidad*, y que, por ende, siempre se encuentra coartada respecto de sus capacidades de un *conocer absoluto* de carácter eminentemente intuitivo (SAMUEL HERRERA).

Y, sin embargo, aquellas condiciones acogidas como propicias para la indagación del apareamiento del fenómeno corresponderán a la vía cartesiana, vale decir, a la de la intuición del *sí mismo*: a la de la *evidencia* amparada en la propia *conciencia*. Con Husserl, inaugurando la fenomenología, la *patencia de las cosas mismas* debía ser interrogada, entonces bien, en las propias estructuras constitutivas de la conciencia: la *intencionalidad*. Es dicho dominio de donación absoluta e indubitable el que se establecía como condición necesaria para un estudio estricto de la *manifestación de los fenómenos*. Así, una aclaración de la *presencia* en cuanto tal, una indagación de las *cosas mismas*, se hacía factible reconduciendo, *i.e.*, *reduciendo* el mundo experienciado, vale decir, todo lo que

*hay*, a aquellas estructuras intencionales, pues solo de esta manera su campo de estudio podría exhibirse en aquella *claridad* y *distinción* ambicionada: en su *autoevidencia*. He ahí la *condición* inicial bajo la cual la fenomenología podía realizarse. Por la senda de Descartes, aunque en una confrontación con él, la *intencionalidad* quedaba estatuida como horizonte de la manifestación, como *condición necesaria* de la patencia, como vía de acceso auténtica a su campo temático. Surgía, de esta manera, una *ciencia universal* y de los *orígenes*.

Pero, ya decidido este camino, no tardarán en acusarse las *aporías*. ¿No es Derrida el que las muestra en lo central? Si la “espectralidad” misma, es decir, si la condición de todo venir a presencia, de todo *haber*, no es ella misma *lo que aparece*, ¿resulta lícito para su estudio inscribirla en la *conciencia*, siendo esta una *región* del ente determinada? ¿No se pierde de vista con ello su más radical naturaleza: su *irrealidad*? Es Derrida, en efecto, en su diálogo *con* y *contra* Husserl, quien advierte sobre los peligros de su *regionalización*. Pues, es cierto que la intencionalidad es, ella misma, *donación de sentido*, pero también resulta acertado pensar que, en cuanto ámbito de manifestación, le sea inherente una naturaleza más bien *anárquica*, *i.e.*, *autónoma*, respecto de todo dominio en el que las cosas devienen en su presencia. Hallamos aquí esa “anarquía del noema” de la que habla Derrida. Un problema que, como se ha destacado en este libro, no siendo atendido suficientemente, posibilita dirigir una observación o, más bien, una objeción de fondo a los propios cimientos de la fenomenología inaugurada por Husserl: quizás sea así –podríamos decir con Derrida– que la fenomenología, en la radicalidad del pensar que entraña y pretende realizar, deba verse exigida a volverse contra ella misma y, de este modo, deba entender que su campo de estudio es lo propiamente *irreductible*. Siendo este el caso, entonces, ella se vería forzada a emprender una nueva búsqueda de

aquellas condiciones de la *patencia*, distintas, por cierto, a las que exige la problemática de la conciencia. En efecto, quizás la fenomenología deba entender, ante todo, que su despliegue, en tanto que posibilidad del pensar, ha de radicar en un muy particular oír, a saber, un oír de la espectralidad en su genuina irreductibilidad; o dicho de manera aun más radical: en un *oír* de la autotemporalización del *presente viviente*, mas siempre en su más suya alteridad (IVÁN TRUJILLO).

En la discusión de la conciencia como dominio y vía de acceso a la problemática del *phainesthai* no puede sino hallarse en juego, por tanto, aquel *Principio de todos los principios* dispuesto por Husserl como dirección tematizante de la naciente fenomenología. Aquel que prescribe que lo dado en la intuición, en la *autoevidencia* de la *conciencia*, ha de ser tomado así como se da, desde su darse mismo. Mas, es este propio pensar que se inaugura el que parece albergar en sí la ocasión de reformularse si es que la tarea por él asumida consiste en buscar un acceso *originario* a las *cosas mismas*. Y, así como ya lo advertíamos desde Derrida, la pregunta siempre pendiente es si acaso tal *principio* guía del ejercicio fenomenológico no ha de desligarse, en última instancia, de la conciencia como *condición* de acceso auténtico al *fenómeno*. Un asunto, claro está, que concierne a los fundamentos de una pretensión del pensar tan particular como resulta ser el fenomenológico: la manifestación, la *patencia* de las cosas mismas, no puede ser sino indagada *más allá* de la *región* de la *conciencia*, pues toda regionalización termina por clausurar la mirada a su auténtica naturaleza. Es, entonces, cuando una vía como la explorada por Martin Heidegger, ya en sus años de juventud, adquiere su propio derecho.

De lo que se trata, se podría afirmar con él, es de llevar a la fenomenología a la plenitud de sus posibilidades en tanto que pensamiento radical. Mas, siendo esto así, es la consideración metódica la que se vuelve acá decisiva. Aquel

*dominio originario* que ha de ser entendido como punto de arranque de una ciencia del *phainesthai*, del *haber* en cuanto tal, se ve exigido de un traslado, a saber, uno que pase de la conciencia a un ámbito de comparecimiento inmediato de lo que *hay*: a aquello que el joven Heidegger podrá identificar como “vida fáctica”. Es, en efecto, él quien advierte aquí una vez más sobre la relevancia de una aclaración acerca del *acceso* al fenómeno, entendiéndola como paso fundamental para que este aparezca *en y para* sí, y como él *es*. Y, sin embargo, lo que él mismo habría querido indicar como el más propio y adecuado punto de arranque de la fenomenología parece permanecer aun en una riesgosa ambigüedad. Es cierto, podríamos decir, que la regionalización del fenómeno en la conciencia puede resultar una vía inadecuada como condición de su apareamiento. Mas, si el horizonte de problemas acá planteados ha de atender al método fenomenológico, ¿cómo ha de entenderse ahora esa “vida fáctica” en cuanto temática propia de la fenomenología? ¿Ha de desplegarse ella, en último término, como un estudio de la “vida fáctica” misma? ¿No ha desembocado la fenomenología, de esta manera, en la tentación de regionalizar nuevamente lo irregionalizable? Es la senda heideggeriana de la “vida fáctica” la que no es completamente clara respecto de su propio rol metódico. Heidegger, es cierto, habla de una *simpatía* con la vida, pero, quizás identificar aquello que la fenomenología quiere establecer como su dominio temático con la propia “vida fáctica” desatienda a las propias advertencias heideggerianas. Tal vez, podríamos decir, esa actitud de *simpatía* que el mismo Heidegger enuncia como actitud del pensar fenomenológico, sugiera más bien que el ámbito a indagar no es precisamente esa vida fáctica, sino *lo que desde ella* puede ser accesible (FRANCISCO ABALO).

Las precisiones acerca de la comprensión de Heidegger del *Principio de los principios* se tornan acá fundamentales.

La fenomenología, como paso metódico necesario para su ejercicio requiere, pues, aclararse de aquella disposición del pensar que, resguardándose de toda actitud teoretizante, mas también de toda regionalización, logre “llevar a fenómeno” lo que propiamente debe ser indagado: el *origen*. Y, sin embargo, el camino inaugurado por Heidegger no es unívoco. Si bien, en su etapa temprana el centro de la discusión será esa “vida fáctica” como *indiciaria* del *origen*, no es sino en la época de *Ser y tiempo* cuando su reforma de la fenomenología alcanza la madurez filosófica. Es entonces, en efecto, cuando el *ser* del hombre, fijado ahora como *Dasein*, se muestra como condición necesaria de *acceso* en vistas a indagar la *patencia del fenómeno*. Así, es en dicho contexto que el fenómeno en sentido “fenomenológico” puede ser entendido como respuesta a la intencionalidad husserliana, y la problemática ha de trasladarse al *existir*. Dicho de otra manera: porque la manifestación depende de un ente como el existente, se vuelve necesaria, esta vez, una aclaración de su ser que asegure, a fin de cuentas, la interrogación por la *patencia*. Es precisamente en este contexto cuando el *cuidado* (*Sorge*), vale decir, el ser mismo del *Dasein*, podrá ser realzado como condición de aparición del mundo y, por ende, como el horizonte de estudio del *haber* en cuanto tal, es decir, del *phainesthai*. Mas, ¿no se hace necesario asegurar ahora que esta nueva condición de la patencia del fenómeno, esto es, el *cuidado* mismo, se acredite efectivamente en una consideración óptica del existir, de manera que se garantice el desarrollo de la investigación fenomenológica, apoyándose en un suelo concreto de consideración? En otros términos: si el horizonte del *phainesthai*, si el aparecer en cuanto aparecer, se vuelve ahora dependiente de una aclaración del ser de aquel ente para el cual tal aparecer deviene, ¿no es el *cuidado* el que requiere de una acreditación óptica necesaria como para que la indagación fenomenológica

se despliegue en una vía de acceso segura hacia el fenómeno? (FELIPE JOHNSON).

Así, entonces, las *aporías* de la fenomenología se hacen evidentes: para una ciencia cuya pretensión de conocimiento es radical, las posibilidades de acceso al fenómeno por las que esta pueda decidirse muestran, una vez exploradas, siempre nuevas *aporías*. Y es en el centro de las mismas que el problema de la *condición* se acusa como aquel eje que parece concentrar y reunir las a todas. En efecto, tanto en alternativas de la fenomenología que se desarrollen a la luz de las indicaciones husserlianas, como aquellas que se orienten según lo índices heideggerianos, es el *haber* en cuanto tal, el *phainesthai*, el que parece verse forzado a mostrarse bajo determinadas condiciones de *acceso*. Ya sea en la *intencionalidad de la conciencia*, en la *vida fáctica* o en el *cuidado* que el *Dasein* es, la *patencia de las cosas mismas* se revela como una problemática que requiere de condiciones para su aprehensión como campo temático. Mas, desde esta perspectiva, cabría quizás plantear una pregunta aun más radical. Cabría interrogar, en efecto, si acaso es el fenómeno en cuanto tal, es decir, su aparecer *en y por sí*, lo que tal vez ya es *incondicionado* y, por ende, *irreductible* respecto de toda condición metódica. Una problemática que nos reconduce a las objeciones que realizaba Derrida a Husserl. Las mismas que hacían evidente la *aporía* al momento de hablar de condiciones respecto de un conocer del *phainesthai*. En efecto, ¿no hay acaso fenómenos que en sí mismos puedan mostrarse en cuanto *incondicionados*? ¿No cabe advertir en ellos, de hecho, una cierta elusividad que ponga en evidencia su inherente *incondicionalidad*? Y si ante tal pregunta debiésemos responder afirmativamente, ¿no se hace necesario tomar en serio la idea de una *autonomía de las cosas mismas*, y entenderla ahora como instancia ineludible de la problemática general del *fenómeno*? He aquí que el asunto de la condición en la fenomenología exija aclarar, en último

término, qué ha de entenderse por aquel mostrarse *en y por sí mismo* del fenómeno.

Se podría decir, en este respecto, que es la propia fenomenología husserliana la que ya se ha confrontado con algunos de estos problemas, dando cuenta de un acceso *inmediato y mediato* a lo que se propone estudiar. Su fundamento se encuentra en el hecho de que aquello de lo que se busca *dar razón* es el *cómo* de la manifestación de las cosas, antes que de su *quididad*. En cuanto *quomodología*, la fenomenología se aboca a la descripción de la manera *cómo* la cosa, surgiendo de lo oscuro, accede o entra a la claridad, a lo *visible*. Mas, esto no puede sino significar que hay ciertos fenómenos que no se fenomenalizan de un *modo propio* y, por lo mismo, que requieren de un acceso *mediado*. Es el caso del *sueño*. Es este, precisamente, el que se acusa como un fenómeno *elusivo* y que, como tal, exige una tematización particular, sin que sea necesario para ello abandonar la propia vía husserliana. Por el contrario. La fenomenología genética parece aquí ofrecer recursos importantes respecto de un fenómeno tan particular como este. Ahora bien, tan elusivo como resulte ser, el *sueño* aporta, sin embargo, una claridad fundamental: en el soñar, el yo que sueña y el yo soñado –en las relaciones en que ambos se encuentren– no parecen quedar desprovistos de *mundo*, sino que, más bien, hallándose *hundidos* en el mundo onírico, esto es, en un *cuasi*-mundo que compromete una *cuasi*-corporalidad, concernidos, de hecho, por *cuasi*-percepciones, delatan aun determinadas estructuras intencionales, aunque, por cierto, modificadas y que es forzoso atender (LUIS ROMÁN RABANAQUE).

De esta manera, lo que este fenómeno elusivo permite identificar es un rasgo de la propia vida tan particular como su *hundimiento* en el mundo. En el *sueño*, ciertamente, en el mundo onírico, pero tal hecho advierte, a su vez, sobre la exigencia de repensar la relación general con el mundo. Con ello, lo interesante de una fenomenología

de los sueños resulta ser que una dilucidación de tal fenómeno revela los umbrales propios de la vida en *vigilia* y rinde cuenta, ante todo, de los esfuerzos que se requieren para dar razón del *phainesthai*, integrando ahora a su problemática una *aporía* tan particular como su eminente *elusividad*.

Mas no solo en los sueños se acusa aquel carácter elusivo, sino también en la vida en *vigilia*. Es en ella donde se puede advertir, en efecto, otro fenómeno que escapa de su aprehensión *en y por sí mismo*. Se trata del así llamado fenómeno del *ambiente*. Tal como el *sueño* implica aquel *hundimiento* en el mundo onírico destacado desde los planteamientos de Husserl, es una fenomenología situada ahora *en y contra* el pensar de Heidegger la que nuevamente parece hacer evidente un fenómeno al que le es inherente *rehuir* de su aprehensión temática. Lo que acá está en juego es aquel ambiente de carácter *afectivo*, esto es, la situación embargada y articulada desde los temples de ánimo en los que el existir se halla *desde siempre*. La mirada fenomenológica se dirige ahora a esa *Stimmung* en la que Heidegger hizo énfasis y que parece conducir a determinadas consideraciones sobre el *ser-en-el-mundo*, quizás indicadas por él, mas no desarrolladas en sus consecuencias últimas. Es, en efecto, aquel fenómeno que dice relación con un *estar*, con un *hallarse* en situación, *sumergido* o *inmerso ya* en un ambiente que, en cuanto tal, deja en suspenso su aprehensión conceptual y los recursos que tiene la fenomenología para dar cuenta de su *fenomenalidad*. Así, mientras que el fenómeno del sueño evidencia la *posibilidad* de *ser sumergido* en el mundo onírico, el del ambiente, por su parte, destaca el hecho de que al existir en *vigilia* le pertenece igualmente un *hallarse ya hundido*. El existente se muestra, de esta manera, como *tomado* en una convergencia de ambientes singularizados en sus grados y relieves de intensidad afectiva, *por y en* los cuales este se encuentra envuelto: *inmerso*. Es en este

contexto donde la problemática de la *tonalidad afectiva* conduce a identificar un tipo de apertura sin dirección, sin *a priori*, sin esquema, y, por consiguiente, sin *objeto*. Se trata, en último término, de un puro *estar-abierto*, del más puro *quedar de antemano implicado* en la atmósfera particular que ciñe y penetra a la vida, antes de toda relación fáctica con los objetos que pueblan su entorno. Mas, aquí tal hundimiento afectivo parece radicar, ante todo, en una experiencia de lo englobante, de lo indeterminado e ilimitado, aunque, en estricto rigor, no sea posible hacer una experiencia plena de él, sino siempre una al modo de lo “Ilimitado como Totalidad”, de lo infinito como lo que rodea y envuelve al existir (BRUCE BÉGOUT).

Entonces bien, es en fenómenos como el *sueño* y el *ambiente* donde se abre un derrotero de indagación para la fenomenología que se dirige a una muy particular experiencia de la *pasividad*, del *ser tomado*, antes acaso –para decirlo en términos de Husserl– de operar síntesis, pasivas y activas. Una senda del pensar que se ejercerá en pos de la profundidad y la penetración del ambiente y en desmedro de una eventual *posición* articuladora y activa del yo. Así, ambos fenómenos parecen disolver la correlación entre el yo y el mundo, es decir, aquella relacionalidad que porta la intencionalidad. De esta manera, una vez manifiesto el fenómeno del *ambiente*, la fenomenología parece desembocar en lo que Henri Maldiney caracterizara como el *encuentro* primigenio con las cosas. Un *encuentro* que *acontece* en el ámbito de una *sensibilidad originaria*, en lo que se puede entender como un *sentir radical*, antes de toda experiencia perceptiva fáctica. Y, siendo este el caso, ¿cómo puede la fenomenología dar cuenta de lo que significa *encontrar* “más acá” de toda actitud objetivante y delimitante? ¿Es posible aportar luces, determinadas comprensiones, sobre aquel momento originario? Aquello implica pensar, sin duda, otro tipo de correlación, una que ya no pueda ser entendida bajo la condición de la

*intencionalidad* o de aquel *cuidado* que Heidegger determinara como el ser del *Dasein*.

En efecto, acá se halla en juego una apertura *receptiva* pura, sin diseño previo, sin *a priori*. Una *trans-pasibilidad*, en palabras de Maldiney, *carente* de condiciones. En ella no es advertible ni una apertura intencional delimitante, ni anticipatoria, como podría ser entendida desde el *cuidado* del *Dasein* heideggeriano, en tanto que *anticipado a sí*. Esto señala, entonces, hacia una tarea fenomenológica decisiva: comprender una *recepción* pura que no es ni de los objetos, ni de lo anticipado, sino, ante todo, de lo que adviene de modo *imprevisto* y *sorpresivo*. Se trata, entonces, del advenimiento de lo *trans-posible*, vale decir, de aquellos posibles *portados* por los acontecimientos, los mismos por los que el existente, podríamos decir, *se existe: adviene a sí*. Y, en este contexto, nuevamente se acusa el carácter de *hundimiento*, mas ahora de un modo del todo singular. En la problemática del *phainesthai* la fenomenología puede detectar, así, un *hundimiento* tal que caracteriza el encuentro mismo con las cosas –antes de su objetivación–, uno radical, eminentemente *pasivo* e *incondicionado*, en el mundo cotidiano, en las habitualidades por las que el sujeto vive y se instala en él. Es así como el carácter *imprevisto* y *sorpresivo* que sale a la luz en estas discusiones puede conducir a una nueva vía indagativa que se enmarca de lleno en el contexto de la elusividad del fenómeno y de la posibilidad de hundimiento en él. Esto es lo que ahora puede ser llamado el *acontecimiento*. Un fenómeno *sui generis* que llevará a la fenomenología por derroteros en los cuales nuevas *aporías* deberán salir al paso.

Lo que provoca el así llamado *acontecimiento* es, ante todo, una crisis a partir de la cual el existente verdaderamente *existe*. Pero, a su vez, dicho acontecimiento es él mismo la posibilidad de que el existir, mediante él, *se exista*. En otros términos, el existir *en* el acontecimiento

queda dispuesto hacia aquellos posibles *imprevistos*, *sorpresivos*, en cuanto no se dejan meramente prefigurar, y, por lo mismo, no pueden ser anticipados. Y es respecto de la tarea de su comprensión que la indagación fenomenológica se ve exigida a afrontar nuevos desafíos, viéndose forzada a replantear sus propios principios metódicos. Y es que quizás ellos ya no sean apropiados para la aclaración del *fenómeno* acá en discusión, cuando ya se ha advertido su carácter *incondicionado*. El fenómeno, podríamos decir, en definitiva, ahora parece ser aquello que se da por su propia iniciativa y de suyo, y es el *acontecimiento* el que puede dar crédito de tal problemática, apareciendo sin que nada lo *condicione* en su manifestación (PATRICIO MENA).

Así, entonces, fenómenos como el *sueño*, el *ambiente* y, en particular, el *acontecimiento*, no vienen sino a integrar en la discusión acerca del *phainesthai* la problemática de la *elusividad* y del *hundimiento*, enseñando que a este le es propio un inherente *exceso* que escapa de toda aprehensión temática. Mas, en tal caso, la pregunta que la fenomenología se ve obligada a plantear no puede ser sino: ¿cómo dar, entonces, cuenta de aquella *irreductibilidad*, de aquella *incondicionalidad* que parece hallarse a la base de la fenomenalidad, cuando es el pensamiento mismo el que acá se confronta con sus propios *límites*? ¿Cómo hacer manifiesta, pues, la dimensión *excedente* de la fenomenalidad, cuando es el propio pensar el que no puede *excederse* a sí mismo? Que la fenomenología intente dar razón de fenómenos que en su donación se dan *incondicionadamente*, señala, entonces, que ella se instala, en cuanto el pensar radical que ambiciona, en aquello que podemos llamar con Kierkegaard la *paradoja del pensamiento*. Una expresión que indica lo esencial en la problemática de pensar el *phainesthai*, esto es, que el pensamiento pretende hacer el encuentro de lo que, en efecto, *escapa* a su dominio, vale decir, de lo irreal e

irreductible: de lo *apeiron*<sup>1</sup>. Esta es, por tanto, la *aporía* fundamental a la que se ha visto orientada la investigación fenomenológica. Y es a partir de la cuestión de las *condiciones* de la *patencia* que la fenomenología parece volverse, entonces, ella misma, una fenomenología de la *paradoja del pensamiento*. La interrogación por la *incondicionalidad* del fenómeno puede ser comprendida, así, como la confrontación necesaria con aquella dimensión *paradójica* de lo dado que, a su vez, no siempre entra en el claro de luz con la patencia e inmediatez aspiradas, pues, finalmente, aquello que se busca esclarecer es precisamente lo que se resiste a ser constituido como tal. De esta manera, fenómenos como el *sueño*, el *ambiente* y el *acontecimiento* exigen a la fenomenología tomar apuestas metódicas que son de suyo heréticas. Apuestas indagativas que implican, ciertamente, un *combate amoroso* con Husserl y Heidegger en torno a la *condición* o *incondicionalidad* según las cuales *las cosas mismas* han de ser entendidas. En último término, como se advierte, es la pregunta acerca de lo que significa *conducir* a las cosas mismas a su *patencia* la que parece seguir estando tan viva como cuando se planteara en un comienzo con el mismo Husserl.

Entonces bien, a lo largo de este libro se hallan discusiones centrales. Aquellas ocupadas en la pregunta por el *acceso* a la fenomenalidad de las *cosas mismas* y aquellas abocadas a los fenómenos, planteando si acaso estos son o no *condicionados*. Ciertamente, la primera cuestión, de orden eminentemente metódico, congrega a todas las reflexiones acá desarrolladas: es preciso examinar críticamente el método con el fin de *dejar* que los fenómenos

---

<sup>1</sup> Cf. Jean-Luc Marion, *Certitudes négatives* (Paris: Grasset, 2010), 317; Emmanuel Gabillieri, “Paradoxe, univocité, analogie”, en *Philosophie de Jean-Luc Marion. Phénoménologie, théologie, métaphysique*, Philippe Capelle-Dumont, editor (Paris: Hermann, 2015), 31-48.

se donen y manifiesten. Mas, junto con dicha discusión, la pregunta si acaso el acceso a ellos requiere, ya sea, de la *intencionalidad*, de la *vida fáctica* o del propio *existir*, como ámbito propio de su *patencia* o si estos acaso no *advienen* en su *incondicionalidad*, evidencia la divergencia y confrontación propia de la fenomenología. Y es claro que los aportes que acá se ofrecen no evaden tales problemas. Todos ellos buscan, por el contrario, constituirse en índices propios y originales, señales valiosas para la discusión fenomenológica, esa, por cierto, que no ha dejado de desplegarse en medio de profundas *aporías*. Sin duda, estos aportes se detienen solo en algunas de las tantas sendas que la fenomenología ha explorado, mas todos ellos, en su conjunto, no tardan en mostrar lo central, a saber, que el ejercicio fenomenológico no puede avanzar, sino para luego retroceder y replantear sus propios inicios, en un movimiento espiral que no puede ser otro sino el que compete a su propia naturaleza, aquella que radica en la *paradoja del pensamiento*, y que se alberga en ella misma, en tanto que *ciencia del phainesthai*. Son las nuevas voces de la fenomenología las que muestran su constante y connatural vuelta a sí. En palabras de Gabellieri, la fenomenología actual ha destituido al *ego* trascendental “por una donación fenomenal donde lo *a posteriori* prevalece siempre sobre lo *a priori*”<sup>2</sup>. Y, si bien, lo que este indica pueda ser considerado un avance en la investigación fenomenológica, no se puede dejar de advertir en tal expresión que la posibilidad crítica que entrañó la propia fenomenología cuando fue inaugurada permanece en su vitalidad inicial. La fenomenología, podríamos afirmar una vez recorridas las reflexiones del presente libro, no es, pues, sino el ensayo de una actitud

---

<sup>2</sup> Emmanuel Gabellieri, “Paradoxe, univocité, analogie”, en *Philosophie de Jean-Luc Marion. Phénoménologie, théologie, métaphysique*, Philippe Capelle-Dumont, editor (Paris: Hermann, 2015), 34-35.

lúcida de un pensar radicalizado, y que, como tal, no puede dejar de cuestionarse a sí mismo para conseguir hablar de lo que se ha propuesto hablar: *del origen*. Y es la pregunta: “¿bajo qué *condiciones* es posible hablar de la patencia de las cosas mismas?” aquella que reúne las problemáticas aquí abordadas, en el anhelo de que las *aporías* sigan confrontando al pensar. En efecto, cada uno de los capítulos congregados en este volumen está animado por el deseo de que el mismo pensar no se extinga. Ellos se constituyen en el despliegue de consideraciones amparadas en la esperanza de que la filosofía siga custodiando su genuina vehemencia. Y es que, en tiempos en que las preguntas son respondidas para afianzar garantías, es imperioso recordar que no es sino en la *aporía* donde el pensar se vigoriza y plenifica en sus posibilidades. Los trabajos que contiene este libro, en definitiva, enseñan que la filosofía aun no rehúye las *paradojas* del pensar.

## Referencias bibliográficas

- Aristóteles, *Metaphysica* (London: Oxonii, 1957).
- Bacon, Francis, *La Gran Restauración* (Madrid: Tecnos, 2011).
- Barbaras, Renaud, *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception* (Paris: Vrin, 2006).
- Barbaras, Renaud, *La perception. Essai sur le sensible* (Paris: Vrin, 2009).
- Barbaras, Renaud, *Dynamique de la manifestation* (Paris: Vrin, 2013).
- Barbaras, Renaud, “L’essence de la réceptivité: transpassibilité ou désir?”, en *Maldiney, une singulière présence* (Paris: Belles Lettres, 2014), 15-31.
- Bégout, Bruce, “L’héritier hérétique. Ricœur et la phénoménologie”, en *Esprit* 3-4 (2006), 195-210.
- Benoist, Jocelyn, *Logique du phénomène* (Paris: Hermann, 2016).
- Bernet, Rudolf, “Unconscious Consciousness in Husserl and Freud”, en *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1 (2002), 327-351.
- Bidet, Jacques, *Explication et reconstruction du Capital* (Paris: PUF, 2004).
- Blattner, William, “Ontology, the A Priori, and the Primacy of Practice: An Aporia in Heidegger’s Early Philosophy”, en *Transcendental Heidegger*, Steven Crowell y Jeffrey Malpas, editores (California: Stanford University Press, 2007), 10-27.
- Bloch, Olivier, *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, Matérialisme et Métaphysique* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1971).
- Bollnow, Otto Friedrich, *Das Wesen der Stimmungen* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009).
- Conrad, Theodor, *Zur Wesenslehre des psychischen Lebens und Erlebens* (Den Haag: Nijhoff, 1968).

- Dastur, Françoise, *La phénoménologie en questions. Langage, altérité, temporalité, finitude* (Paris: Vrin, 2011).
- Dastur, Françoise, *Déconstruction et phénoménologie. Derrida en débat avec Husserl y Heidegger* (Paris: Hermann Éditeurs, 2016).
- De Gandillac, Maurice, Goldmann, Lucien y Piaget, Jean, editores, *Entretiens sur les notions de Genèse et de Structure* (Paris: Mouton, 1965).
- De Gramont, Jérôme, *L'appel de la loi* (Louvain/Paris: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie Louvain-la-Neuve & Éditions Peeters, 2014).
- De Lara, Francisco, *Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919-1923* (Freiburg/München: Alber, 2008).
- De Lara, Francisco, "El concepto de fenómeno en el joven Heidegger", en *Eidos* 8 (2009), 377-392.
- De Warren, Nicolas, "The Inner Night. Towards a Phenomenology of (dreamless) Sleep", en *On Time. New Contributions to the Phenomenology of Time*, Dieter Lohmar e Ichiro Yamaguchi, editores (Dordrecht: Springer, 2010), 273-294.
- Derrida, Jacques, *Introduction à l'Origine de la géométrie de Husserl* (Paris: PUF, 1962).
- Derrida, Jacques, *L'écriture et la différence* (Paris: Seuil, 1967).
- Derrida, Jacques, *La voix et le phénomène* (Paris: PUF, 1967).
- Derrida, Jacques, *La vérité en peinture* (Paris: Flammarion, 1978).
- Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia* (Barcelona: Anthropos, 1989).
- Derrida, Jacques, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (Paris: PUF, 1990).
- Derrida, Jacques, *Donner le temps I. La fausse monnaie* (Paris: Galilée, 1991).
- Derrida, Jacques, *Spectres de Marx* (Paris: Galilée, 1993).
- Derrida, Jacques, *La voz y el fenómeno* (Valencia: Pre-Textos, 1995).
- Derrida, Jacques, *Dar (el) tiempo I. La moneda falsa* (Buenos Aires: Paidós, 1995).
- Derrida, Jacques, *Espectros de Marx* (Madrid: Trotta, 1998).
- Derrida, Jacques y Stiegler, Bernard, *Ecografías de la televisión* (Buenos Aires: Eudeba, 1998).
- Derrida, Jacques, *Sur la parole* (Paris: Poche Essai, 1999).
- Derrida, Jacques, *Introducción a El origen de la geometría de Husserl* (Buenos Aires: Manantial, 2000).

- Derrida, Jacques, *Le Toucher. Jean-Luc Nancy* (Paris: Galilée, 2000).
- Derrida, Jacques, “La phénoménologie et la clôture de la métaphysique”, en *ALTER. Revue de Phénoménologie* 8 (2000), 69-84.
- Derrida, Jacques, *¡Palabra! Instantáneas filosóficas* (Madrid: Trotta, 2001).
- Derrida, Jacques, *Dire l'événement, est-ce possible?* (Paris: L'Harmattan, 2001).
- Derrida, Jacques, *Decir el acontecimiento, ¿es posible?* (Madrid: Libros de Arena, 2006).
- Descartes, René, *Règles pour la direction de l'esprit*, en *Œuvres de Descartes* II (Paris: Joseph Gibert, 1940).
- Descartes, René, *Les Principes de la Philosophie*, en *Œuvres de Descartes* IX, Charles Adam y Paul Tannery, editores (Paris: Vrin, 1996).
- Descartes, René, *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas* (Oviedo: KRK, 2005).
- Fink, Eugen, “Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit (1930)”, en *Studien zur Phänomenologie 1930-1939* (Den Haag: Nijhoff, 1966), 1-78.
- Gabillieri, Emmanuel, “Paradoxe, univocité, analogie”, en *Philosophie de Jean-Luc Marion. Phénoménologie, théologie, métaphysique*, Philippe Capelle-Dumont, editor (Paris: Hermann, 2015), 31-48.
- Galileo, *El ensayador* (Buenos Aires: Aguilar, 1981).
- Gassendi, Pierre, *Exercitationes Paradoxicae Adversus Aristoteles* (1624) / *Dissertations en forme de paradoxes contre les Aristotéliens*, Bernard Rochot, traductor, (Paris: Vrin, 1959).
- Gassendi, Pierre, *Syntagma philosophicum*, en *Opera Omnia* I y II (Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann (Günther Holzboog), 1964).
- Gassendi, Pierre, *Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa* (1644) / *Recherches métaphysiques, ou doutes et instances contre la métaphysique de R. Descartes et ses réponses*, Bernard Rochot, traductor (Paris: Vrin, 1962).
- Gethmann, Carl Friedrich, “Philosophie als Vollzug und als Bezug”, en *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext* (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1993), 248-280.

- Greenblatt, Stephen, *El giro* (Barcelona: Crítica, 2012).
- Grosos, Philippe, *Le réversible et l'irréversible. Essais sur la réversibilité des situations d'existence* (Paris: Cerf, 2014).
- Haar, Michel, *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique* (Paris: PUF, 1999).
- Heidegger, Martin, *De camino al habla* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1987).
- Heidegger, Martin, *Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde, finitude, solitude*, Daniel Panis, traductor francés (Paris: Gallimard, 1992).
- Heidegger, Martin, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)* (GA 58) (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1993).
- Heidegger, Martin, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (GA 59) (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1993).
- Heidegger, Martin, *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17) (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1994).
- Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20) (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1994).
- Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61) (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1994).
- Heidegger, Martin, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60) (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1995).
- Heidegger, Martin, "Über das Prinzip 'Zu den Sachen selbst'", en *Heidegger Studien* 11 (1995), 5-7.
- Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24) (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1997).
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997).
- Heidegger, Martin, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63) (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1998).
- Heidegger, Martin, *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56/57) (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1999).
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer, 2001).
- Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (GA 62) (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2005).
- Henry, Michel, *Phénoménologie de la vie I. De la phénoménologie* (Paris: PUF, 2003).

- Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (HUA III/1) (Den Haag: Nijhoff, 1952).
- Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischer Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (HUA IV) (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952).
- Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (HUA VI) (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954).
- Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1962).
- Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (Hamburg: Claassen Verlag, 1964).
- Husserl, Edmund, *Phänomenologische Psychologie* (HUA IX) (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1968).
- Husserl, Edmund, *Analysen zur passiven Synthese. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926* (HUA XI) (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966).
- Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen Bd. I-II/1-2* (HUA XVIII/XIX) (Den Haag: Nijhoff, 1975-1984).
- Husserl, Edmund, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)* (HUA XXIII) (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1980).
- Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, I. Teil (Hamburg: Felix Meiner, 1992), 10.
- Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937* (HUA XXIX) (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993).
- Husserl, Edmund, *Briefwechsel*, Band III: *Die Göttinger Schule* (Dordrecht: Springer, 1994).
- Husserl, Edmund, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte* (HUA Materialien VIII) (Dordrecht: Springer, 2006).
- Husserl, Edmund, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)* (HUA XXXIX) (Dordrecht: Springer, 2008).

- Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Buenos Aires: Prometeo, 2008).
- Husserl, Edmund, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)* (HUA XLII) (Dordrecht: Springer, 2013).
- Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2013).
- Iribarne, Julia, “Aportaciones para una fenomenología de los sueños”, en *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología* (Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2002), 369-395.
- Janicaud, Dominique, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, en *La phénoménologie dans tous ses états* (Paris: Folio Essais, 2009).
- Jones, Howard, *Pierre Gassendi's Institutio Logica 1658* (Assen: Van Gorcum, 1981).
- Joy, Lynn Sumida, *Gassendi the Atomist. Advocate of History in an Age of Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).
- Kambouchner, Denis y De Buzon, Frédéric, *Le vocabulaire de Descartes* (Paris: Ellipses, 2011).
- Kirk, Geoffrey, Raven, John Earle y Schofield, Malcolm, editores, *Los Filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos* (Madrid: Gredos, 2013).
- Koyré, Alexander, *Estudios de historia del pensamiento científico* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2013).
- Lawlor, John, *Derrida and Husserl: The Basic Problem of Phenomenology* (Indiana: Indiana University Press, 2002).
- Lennon, Thomas, *The Battle of the Gods and Giants. The Legacies of Descartes and Gassendi (1655-1715)* (New Jersey: Princeton University Press, 1993).
- Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2005).
- Lohmar, Dieter, *Phänomenologie der schwachen Phantasie* (Dordrecht: Springer, 2008).
- Lolordo, Antonia, *Pierre Gassendi and the Birth of Early Modern Philosophy* (New York: Cambridge, 2007).
- Lucrecio, *La naturaleza de las cosas* (Madrid: Alianza, 2010).

- Maldiney, Henri, *Ouvrir le rien, l'art nu* (Paris: Encre Marin, 2000).
- Maldiney, Henri, *Art et existence* (Paris: Klincksieck, 2003).
- Maldiney, Henri, *Penser l'homme et la folie* (Grenoble: Millon, 2007).
- Maldiney, Henri, *Regard parole espace* (Paris: Cerf, 2012).
- Maldiney, Henri, *Le legs des choses dans l'œuvre de Francis Ponge* (Paris: Cerf, 2012).
- Maldiney, Henri, *Aux déserts que l'histoire accable. L'art de Tal Coat* (Paris: Cerf, 2013).
- Maldiney, Henri, *In media vita suivi de La dernière porte* (Paris: Cerf, 2013).
- Maldiney, Henri & Kuhn, Roland, *Rencontre. Begegnung. Au péril d'exister (1954-2004)* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2017).
- Marion, Jean-Luc, *Étant donné* (Paris: PUF, 2005).
- Marion, Jean-Luc, *Certitudes négatives* (Paris: Grasset, 2010).
- Marion, Jean-Luc, *La rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib* (Paris: Flammarion, 2012).
- Marion, Jean-Luc, *Ce qui nous voyons et ce qui apparaît* (Bry-sur-Marne: INA Éditions, 2015).
- Marion, Jean-Luc, *Reprise du donné* (Paris: PUF, 2016).
- Marrati, Paola, *La genèse et la trace. Derrida lecteur de Husserl et Heidegger*. (Dordrecht/London/Boston: Kluwer, 1998).
- Mena, Patricio, "El fenómeno de la apelación", en *Revista Coherencia* 23 (2015), 106-137.
- Minkowski, Eugene, *Vers une cosmologie: fragments philosophiques* (Paris: Payot, 1999).
- Nancy, Jean-Luc, *Tombe de soleil* (Paris: Galilée, 2007).
- Osler, Margaret, *Divine Will and the Mechanical Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 1994).
- Oudemans, Theodor, "Heideggers 'Logische Untersuchungen'", en *Heidegger Studien* 6 (1990), 85-105.
- Popkin, Richard, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle* (Oxford: Oxford University Press, 2003).
- Richir, Marc, "Phénomène et hyperbole", en *Nouvelles phénoménologies en France*, Christian Sommer, editor (Paris: Hermann, 2014), 43-54.
- Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger* (Madrid: Técno, 1997).

- Rodríguez, Ramón, “La percepción como interpretación”, en *Studia Heideggeriana* 2 (2012), 179-212.
- Romano, Claude, *L'événement et le monde* (Paris: PUF, 1998).
- Romano, Claude, *L'événement et le temps* (Paris: PUF, 1999).
- Romano, Claude, *Il y a* (Paris: PUF, 2003).
- Romano, Claude, *Le chant de la vie* (Paris: Gallimard, 2005).
- Romano, Claude, “Identité et ipséité: l'apport de Paul Ricœur et ses prolongements”, en *Du texte au phénomène: parcours de Paul Ricœur*, Marc-Antoine Vallée, editor (Milán: Mimésis, 2015), 131-159.
- Ruiz, José, “La indicación formal como renovación de la fenomenología: luces y sombras”, en *Diánoia* LVI/66 (2011), 31-58.
- San, Emre, “La transformation de l'idée de phénomène. De la donation à la promesse”, en *Revue Philosophique de Louvain* 2 (2016), 365-377.
- Sarasohn, Lisa, *Gassendi's Ethics: Freedom in a Mechanistic Universe* (New York: Cornell University Press, 1996).
- Schnell, Alexander “Refonder la phénoménologie”, en *Nouvelles phénoménologies en France*, Christian Sommer, editor (Paris: Hermann, 2014), 55-65.
- Sebbah, François-David, *L'épreuve de la limite; Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie* (Paris: PUF, 2001).
- Sepp, Hans Rainer y Lester Embree, editores, *Handbook of Phenomenological Aesthetics* (Dordrecht: Springer, 2010).
- Sepp, Hans Rainer, “La producción de realidad. Una respuesta al artículo de Julia Iribarne sobre la fenomenología del sueño”, en *Escritos de Filosofía, Segunda Serie 3/ Investigaciones Fenomenológicas* 6 (2015), 313-328.
- Serban, Claudia, “Du possible au transpassible”, en *Philosophie* 130 (2016), 58-71.
- Serban, Claudia, “La nouvelle phénoménologie en France et les événements de sens (*Sinnereignisse*). Un prolongement de la lecture de Lászlo Tengelyi”, en *Claude Romano. La raison et l'événement*, Philippe Cabestan, editor (Paris: Le Cercle herméneutique, 2016), 31-45.
- Sommer, Christian, editor, *Nouvelles phénoménologies en France* (Paris: Hermann, 2014).
- Sprinker, Michael, editor, *Ghostly Demarcation* (London/New York: Verso, 2008).

- Straus, Erwin, *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie* (Grenoble: Millon, 2000).
- Tengelyi, László y Gondek, Hans-Dieter, editores, *Neue Phänomenologie in Frankreich* (Berlin: Suhrkamp, 2011).
- Tengelyi, László, *L'expérience retrouvée* (Paris: L'Harmattan, 2006).
- Tengelyi, László, "Le rôle de l'histoire de la philosophie dans la constitutions de la nouvelle phénoménologie en France", en *Nouvelles phénoménologies en France* (Paris: Hermann, 2014), 35-42.
- Thao, Tràn Duc, *Phénoménologie et Matérialisme Dialectique* (Paris: Gordon Breach, 1971).
- Thomas-Fogiel, Isabelle, *Le lieu de l'universel* (Paris: Seuil, 2015).
- Toledo, Leonel, "Pierre Gassendi: entre el escéptico y el humanista", en *Filosofía natural y filosofía moral en la modernidad*, Laura Benitez, Zuraya Monroy y José Robles, editores (Ciudad de México: UNAM, 2003), 123-130.
- Tugendhat, Ernst, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (Berlin: Walter de Gruyter, 1970).
- Vigo, Alejandro, *Arqueología y aleteiología, y otros estudios heideggerianos* (Buenos Aires: Biblos, 2008).
- Wilson, Catherine, *Epicureanism at the Origins of Modernity* (Oxford: Oxford University Press, 2010).



## Autores

BRUCE BÉGOUT es escritor y filósofo. Antiguo estudiante del ENS-Ulm (1989-1994), Agregado de Filosofía (1991), Doctor en Filosofía (1997) y Maestro de conferencias en la Universidad de Bordeaux-Montaigne. Sus investigaciones tratan sobre la fenomenología, el mundo de la vida y la cotidianidad: *La généalogie de la logique* (2000), *La découverte du quotidien* (2005), *L'enfance du monde* (2008). Es también autor de relatos de ficción: *ParK* (2010), *On ne dormira jamais* (2017); y de ensayos como: *Zéropolis* (2002), *Lieu commun* (2003), *De la décence ordinaire* (2009). En septiembre de 2018 publicará en Fayard la novela *Le Sauvetage* que relata el salvataje de los manuscritos de Husserl en septiembre de 1938 por el padre Van Breda.

FELIPE JOHNSON es Doctor en Filosofía por la Albert-Ludwigs Universität (Freiburg) y académico de la Universidad de La Frontera, Temuco, Chile. Sus líneas de investigación se centran en la fenomenología alemana, especialmente en Martin Heidegger y en el problema de la corporalidad humana. Entre sus publicaciones cuenta su libro *Der Weg zum Leib: Ontologie der Leiblichkeit anhand des Denkens Martin Heideggers* (Königshausen & Neumann, 2010), así como artículos referentes al problema del cuerpo, la sensibilidad y la percepción. Sus trabajos se han dedicado a desarrollar un diálogo entre la perspectiva existencial de Heidegger con trabajos de fenomenólogos tempranos de

la percepción, en el interés de indagar y realzar caracteres del mundo concreto con el que el *ser humano* se ocupa.

FRANCISCO ABALO CEA ha desarrollado sus estudios de Licenciatura, Magíster y Doctorado en la Universidad de Chile. Sus áreas de especialización son Historia de la Filosofía Moderna (idealismo alemán) y Filosofía Contemporánea (Fenomenología clásica alemana, Hermenéutica). Se desempeña actualmente como Profesor Asistente en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile. Algunas de sus publicaciones son: “La indicación formal como punto de partida de la investigación fenomenológica”, en *Trans/Form/Ação* (2017); “La crítica heideggeriana a las operaciones de generalización y formalización”, en *Discusiones Filosóficas* (2016), así como “Posible vía de solución al problema epistemológico de la Filosofía de la Historia hegeliana, en *Aurora* (2015).

IVÁN TRUJILLO es actualmente profesor visitante en la Universidad de California-Riverside. Realiza una investigación bajo el título de “Ficción material”, alimentada por varias corrientes y estilos de pensamiento: el pensamiento materialista (Balibar, Bidet, Lezra), la fenomenología (sobre todo Marc Richir), la deconstrucción y el pensamiento deleuziano. Con ella busca reconocer la articulación entre la violencia, la figuración y la institución. Entre sus publicaciones: *De la possibilité d'une fiction historique chez Derrida* (Paris: L'Harmattan, 2017); *Jacques Derrida, estética y política* (Santiago de Chile: Palinodia, 2009) y, en prensa, *El poder de ficción. Entre la historicidad y la literatura sin condición en Jacques Derrida* (Santiago de Chile: LOM).

LUIS ROMÁN RABANAQUE es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, Profesor e Investigador en la Universidad Católica Argentina e Investigador del CONICET. Su área de interés académico es la fenomenología

de Husserl y en particular cuestiones relativas al nóema, la corporalidad y el lenguaje. Ha publicado: “Hyle, Genesis and Noema”, en *Husserl Studies* 19 (2003); “Actitud natural y actitud fenomenológica”, en *Sapientia* LXVII (2011); “Perception, Feeling, Pragma. Some Static and Genetic Connections”, en *Perception, Affectivity, and Volition in Husserl’s Phenomenology* (2017); “Dorion Cairns’ Contribution to a Phenomenology of Animism”, en *Studia Phaenomenologica* 17 (2017).

PATRICIO MENA MALET es Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, académico de la Universidad de La Frontera, Temuco, Chile. Su área de investigación es la fenomenología y en particular las relaciones entre pasividad y actividad implicadas en cuestiones como el concernir, la paciencia, la vocación, etc. Es editor de *Fenomenología por decir: homenaje a Paul Ricœur* (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2006) y coeditor de *El sujeto interrumpido. La emergencia del mundo en la fenomenología contemporánea* (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2009). Es autor de diversos artículos sobre fenomenología, así como traductor de textos de Ricœur, Romano, Dastur, entre otros.

SAMUEL HERRERA es Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile, académico de la Universidad de La Frontera, Temuco, Chile. Su investigación se centra en el área de Filosofía Moderna y Filosofía de la Naturaleza. Ha publicado en colaboración internacional sobre temas relativos al escepticismo, al atomismo y a la polémica entre Descartes y Gassendi. Entre sus últimas publicaciones se encuentran: “El escepticismo radical en la filosofía natural de Pierre Gassendi” (2014); “Atomismo, teleología y causalidad” (2014); y “Crítica y reforma del conocimiento de las substancias según la filosofía natural de Pierre Gassendi”, en *Problema de la substancia en la modernidad del siglo XVII*, actualmente en prensa en Editorial UNAM.

ANDROS IMPRESORES  
[www.androsimpresores.cl](http://www.androsimpresores.cl)





*¿Hacia las cosas mismas? Discusiones en torno a la problemática claridad del fenómeno* es un libro que intenta repensar un asunto fenomenológico fundamental: el de la manifestación en cuanto tal. Una aporía que se encuentra en obras como las de Husserl, Derrida, Heidegger, Maldiney, y que permanece aún viva en la investigación fenomenológica como la de Romano o Marion. La problemática claridad del fenómeno es, pues, el punto de encuentro entre las diversas miradas filosóficas aquí en diálogo. El lector hallará en estas páginas el intento de indagar con profundidad si acaso todo aquello que se dona lo hace de una manera prístina, o si su aparecer, por el contrario, no es elusivo a la vida que busca su comprensión. Este libro intenta ser un aporte a las discusiones más actuales en la fenomenología, que aún nutriéndose de las herencias de la Filosofía Moderna, pasando por sus precursores clásicos, proyecta hasta el día de hoy su reflexión aguda y lúcida sobre las cosas mismas sin abandonar la fidelidad a las cuestiones auténticamente filosóficas.

