FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

Fenomenologia de lo inaparente

Autor:
Inverso, Hernán
Tutor:
Garcia, Esteban

2016

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado

FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA

Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras

Tesis de Doctorado

Fenomenología de lo inaparente

Doctorando: Lic. Hernán Inverso

Director: Dr. Esteban García

Marzo de 2016

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS / 5

TABLA DE ABREVIATURAS / 7

INTRODUCCIÓN / 9

PRIMERA PARTE: INTRODUCCIÓN A UNA FENOMENOLOGÍA DE LO INAPARENTE / 17

CAPÍTULO 1: LA FENOMENOLOGÍA Y SUS INICIOS EN E. HUSSERL / 19
- §1. La estrategia del enigma / 22
- §2. El programa de una filosofía rigurosa / 43
- §3. La fenomenología y el error de Berkeley / 71
- §4. El Barón de Münchhausen y su 'proto-selva fenomenológica' / 80
- §5. El filósofo que comienza *en français* / 100
- §6. La 'moda pasajera' de una filosofía de la existencia / 115

CAPÍTULO 2: TRES CAMINOS HACIA UNA FENOMENOLOGÍA DE LO INAPARENTE / 120
- §7. Cartografías fenomenológicas / 120
- §8. El diálogo entre Husserl y Heidegger / 129
  - a. El artículo de la *Enciclopedia Británica* / 130
  - b. La versión que no fue / 138
  - c. La versión conjunta / 145
- §9. El camino heideggeriano: el giro hermenéutico / 152
  - a. El itinerario en la fenomenología / 153
  - b. Derivas de la fenomenología heideggeriana / 158
  - c. Reverberancias interhistóricas / 185
- §10. El camino henryano: el giro 'material' / 190
- §11. El camino marioniano: la vía de la donación / 203
- §12. Consideraciones sobre los giros teológico y onto-teológico / 217

SEGUNDA PARTE: MÉTODO, FENÓMENO Y SUJETO EN CUESTIÓN / 227

CAPÍTULO 3: ELEMENTOS DE LA FENOMENOLOGÍA DE LO INAPARENTE / 229

§17. Los métodos de la fenomenología / 229
§18. La fenomenología de lo inaparente como cuarta dimension / 235
a. Fenomenología estática y fenomenología genética / 236
b. Fenomenología generativa y fenomenología de lo inaparente / 242
§19. El acceso al plano trascendental / 258
§20. *Ereignis* y fenomenología de lo inaparente en Heidegger / 276

CAPÍTULO 4: MÉTHODOS LÉGETAI POLLACHÔS / 288

§21. Los principios de la fenomenología de lo inaparente / 288
§22. La fórmula zu den Sachen selbst y las cosas de la fenomenología de lo inaparente / 305
§23. La inversión de la fenomenología en Henry / 314
§24. El 'Contra-método' en Marion / 329

CAPÍTULO 5: PHAINÓMENON LÉGETAI POLLACHÔS / 334

§25. Los fenómenos de fenomenología husserliana / 334
§26. Fenómeno griego y fenómeno cristiano en M. Henry / 338
§27. Fenómeno y donación en Marion / 351
a. Aspectos de la donación / 352
b. La cuestión del don y la superación del modelo de intercambio / 359
c. La manifestación de lo dado / 376
§28. Fenómenos saturados / 383
§29. El fenómeno de la fenomenología de lo inaparente / 397

CAPÍTULO 6: DEL *EGO COGITO* AL *EGÒ PÁSCHO* / 404

§30. Exceso y subjetividad en la fenomenología husserliana / 404
§31. La crítica del sujeto en M. Henry y el fracaso de la presentación noemática de la alteridad / 410
§32. *Páthos*-con, afectividad, comunidad y sus imprevistos preludios griegos / 425
§33. El adonado y la donación de sí en J.-L. Marion / 436
§34. La reducción erótica y el tránsito del *ego cogito* al *ego amans* / 452

CONCLUSIÓN / 460

BIBLIOGRAFÍA / 472

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a Claudia que, bajo régimen de reducción erótica, me enseña qué es la Vida y a mi familia por las -segundas- *epochaí* realizadas en el proceso de redacción de la Tesis, en especial a Sofía, guardiana del Muro.

Agradezco también a mi Director Esteban García, a mi Co-Director Eduardo González Di Pierro por su guía y amistad y al apoyo inestimable de Roberto Walton, varón que encarna en estas pampas la καλοκαγαθία, maestro de lo visible y lo invisible y Padre trascendental de todos los filósofos que comienzan.

De la misma manera, agradezco en especial -pero no sólo- a Ariel Fazio, Nicolás Pagura y Juan Manuel Heredia, compañeros de aventuras que, junto a épicos y sinérgicos, como lectores atentos de la Carta VII, entienden que la Comunidad Filosófica se construye día a día.

Agradezco a cada profesor y a los colegas que sembraron en mí la inquietud por la Filosofía, así como a Diana Maffía y Horacio Banega y a mis compañeros de la Cátedra de Gnoseología que me enseñan y enriquecen en cada intercambio.

Agradezco también a las Instituciones que apoyaron esta investigación: la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad de Buenos Aires con una Beca Doctoral y proyectos de investigación UBACyT, el CONICET a través de una Beca de Finalización de Doctorado y proyectos de investigación PIP y a la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica mediante proyectos de investigación PICT.

TABLA DE ABREVIATURAS

Hua: Husserl, *Gesammente Werke.*

HuDo: Husserl, *Dokumente.*

SA: Husserl, *Studienausgabe.*

GA: Heidegger, *Gesamtausgabe.*

EM: Michel Henry, *L'essence de la manifestation.*

PhC: Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps.*

PhM: Michel Henry, *Phénoménologie matérielle.*

In: Michel Henry, *Incarnation.*

Ad: Michel Henry, *Auto-donation.*

PhV1: Michel Henry, *Phénoménologie de la vie. Tome I : De la phénoménologie.*

PhV2: Michel Henry, *Phénoménologie de la vie. Tome II: II De la subjectivité.*

FV: Michel Henry, Fenomenología de la Vida.

RH1: Michel Henry, *Notes préparatoires à L'essence de la manifestation: la subjectivité.*

RH2: Michel Henry, *Textes inédits sur l'expérience d'autrui.*

RH6: Michel Henry, *La phénoménologie française au Japon.*

RD: Jean-Luc Marion, *Réduction et donation.*

ED: Jean-Luc Marion, *Étant donne.*

DS: Jean-Luc Marion, *De surcroît.*

FPh: Jean-Luc Marion, *Figures de phénoménologie.*

PhE: Jean-Luc Marion, *Le phénomène érotique.*

AD: Jean-Luc Marion, Acerca de la donación.

KrV: Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft.*

INTRODUCCIÓN

> Lo que es trágico en la situación es que, a pesar de que estoy absolutamente seguro de que en la última década llevé mi filosofía fenomenológica a la madurez, a la claridad y pureza, a un amplitud de problemas y métodos abarcativos que trazan el genuino sentido y la vía para la filosofía de todo el futuro, vino una nueva generación a escena que malinterpreta mis fragmentos y comienzos incompletos publicados en su sentido más profundo, que propaga una fenomenología supuestamente mejorada y me reverencia como el viejo que ahora está pasado. Así es que estoy otra vez filosóficamente solo, como estaba cuando empecé. (E. Husserl, Carta a Albrecht)

Nuestro trabajo apunta a formular los lineamientos para lo que llamamos una "fenomenología de lo inaparente", que se preocupa por ampliar la exploración de los modos de aparecer hasta los casos que muestran las fronteras de la disciplina fenomenológica, pero también que apunta a señalar lo que ha quedado inaparente, en el sentido de latente en la fenomenología misma. En este sentido, analizaremos lo que ha sido visto a veces como un campo que ha quedado fuera de la mirada de la fenomenología a los efectos de indicar aspectos y posibilidades de contemplarlos dentro de la disciplina y disolver con ello malentendidos que la acompañan desde hace tiempo.

Nos referiremos al cercenamiento de temáticas que la fenomenología trataría sólo de manera marginal, y a la creencia de que las variantes e innovaciones que surgieron en esta línea constituyen una prueba de la ausencia de una metodología característica o de rasgos estables de sus nociones principales. Al contrario, el recorrido que proponemos se propone mostrar que lo que ha sido interpretado como indicio de su disrupción interna es en realidad una marca de su flexibilidad para dar cuenta de la fenomenicidad en todos sus despliegues.

En efecto, la publicación demorada de los textos husserlianos produjo interpretaciones parciales y una exégesis fragmentaria de los avances realizados. En un intento de mostrar la amplitud de lecturas que operan sobre una interpretación reducida del campo husserliano, R. Rizo-Patrón ofrece una

lista elocuente, según la cual se ha criticado a la fenomenología tracendental porque

> se presenta así como un idealismo o esencialismo a-histórico; una forma epigonal de la metafísica de la subjetividad que, *qua* egología solipsista y a-mundana establecida por la *epojé* y la reducción, consagra la auto-transparencia del ego *vs*. la opacidad del inconciente o la falsa conciencia, conduciendo al fracaso de su teoría de la intersubjetividad; una filosofía cientificista logocéntrica, intelectualista y fundacionalista que no logra superar los prejuicios de la filosofía moderna; una metafísica de la presencia que conduce al fracaso sus análisis de la temporalidad; una filosofía centrípeta de la inmanencia autárquica, autosuficiente y auto-contenida, que excluye y reduce toda dependencia respecto de una trascendencia, centrífuga, descentralizada y excedente; en suma, una filosofía de la *identidad* (la mismidad, la ipseidad, o el reino de la autonomía), que, a través de la intencionalidad objetivante y constitutiva pretende someter y doblegar toda diferencia (otredad, alteridad, o reino de la heteronomía), entre otras cosas.[1]

Varias de estas caracterizaciones son reconocibles y muestran su relación directa con los planteos críticos respecto de la fenomenología husserliana. Lo cierto es que esta construcción está compuesta con porciones desligadas de la totalidad filosófica que sustenta estas partes. Este es un punto que merece ser tenido en cuenta, dado que la filosofía desde sus inicios fue un intento de búsqueda de la verdad, pero también una disputa por instalar lecturas que supuestamente nadie vio antes salvo de modo incompleto. Desde Aristóteles y su reconstrucción de la historia previa en términos de pasos hacia su propio sistema a las críticas de Heidegger a la onto-teología como confusión del ser con el ente que hipostasia uno de estos últimos al lugar del fundamento, la filosofía se ha rendido a la lógica de la refutación de las ideas previas y su sustitución por la novedad.

Husserl, en algún sentido, no hace otra cosa, pero sin embargo es claro que en su declaración de un nuevo comienzo basado en la evidencia apodíctica apoya el proyecto en una dinámica diferente y lo que en otras regiones de la filosofía es simplemente un proceder esperable, dentro de la fenomenología se convierte en un punto de tensión, si esperamos considerarla como una opción

[1] R. Rizo-Patrón (2015, 426).

filosófica viva y efectiva y no meramente como una pieza histórica. La vigencia de los trabajos producidos en su esfera es indicio suficiente de que la fenomenología es más que una dirección sin salida, y que tampoco se diluye en su familiaridad con el pensar mismo como quiere Heidegger, sino que conserva su pretensión de fundamentación y de método para la búsqueda filosófica.

Para eso es preciso demostrar que la fenomenología no consiste en una forma de pensar rígida que se quiebra y deja atrás, sino que cuenta con plasticidad interna, y es ahí precisamente donde reside su valor más alto, dado que esta flexibilidad la hace apta para sostener muy variadas exploraciones y ensayos que prolongan su vitalidad. En este sentido, la "vulgata" del método fenomenológico se compone por elementos muy asociados a los aspectos estáticos con algunos elementos del enfoque genético, y en general desdibuja marcadamente la esfera de la fenomenología generativa como despliegue de enfoques de la geneticidad. En esta línea, además, es más usual encontrar afirmaciones de tipo evolutivo, donde Husserl habría ido pasando por etapas que implicaban el abandono de las previas, y no lecturas donde se enfaticen las improntas de líneas de largo término que acompañan prácticamente entera la producción de Husserl de un modo que hace dialogar los diferentes enfoques. Por el contrario, es preciso indicar los modos en que, sin reducirse uno a otro, es posible vincular estos enfoques, de manera que los distintos dispositivos abarcan diversos aspectos de la experiencia y preparan a la fenomenología para dar cuenta de objetos disímiles.

Del mismo modo es usual omitir los planteos asociados con la fenomenología progresiva y regresiva, que implica no sólo una variedad de interrelaciones con los enfoques estático, genético y generativo, sino el despliegue de mecanismos que apelando a condiciones de inicio muy distintas se complementan de modo tal que otorgan a los planteos integrados un alto grado de cohesión. Sobre el señalamiento de estos puntos podremos mostrar que algunas de las críticas sobre las que surgen las líneas fenomenológicas más recientes orientadas a pensar la fenomenología de lo inaparente están edificadas sobre la omisión de estos rasgos generales de la filosofía husserliana

y por tanto exageran su distancia y la toman como un escalón a superar o corregir y no como un núcleo de desarrollos que en virtud de su plasticidad intrínseca puede ser revisado y aumentado sin fracturar sus límites.

Este punto es importante porque implica que la fenomenología cumple algunos de sus rasgos más básicos en tanto proyecto teórico, no sólo en cuanto a su potencia teórica, sino también en tanto horizonte para el trabajo científico colectivo. Por esta vía, en efecto, podría decirse que las supuestas disidencias dentro del ámbito fenomenológico están exageradas y podrían tender a sintetizarse si se reconoce que muchas de las derivas posteriores ya estaban presentes en el planteo husserliano y se comprende a éste como un entramado de exploraciones de máxima plasticidad que admite el desarrollo de modalidades metodológicas y temáticas nuevas, con el único requisito de explicitar vías de conexión entre los nuevos desarrollos y las modalidades de mostración ya desarrolladas.

Para apoyar esta idea general emprenderemos un estudio en dos partes. La primera tiene el propósito de recorrer los modos en que Husserl presentó la fenomenología y las distintas estrategias utilizadas, en conjunción con las derivas que encontramos en las filosofías de Heidegger, Henry y Marion que se han ocupado del planteo de lo inaparente y por esta vía propusieron modificar aspectos de la posición husserliana. Sobre esta base, la segunda parte caracteriza los rasgos que adquiere la fenomenología vista desde su despliegue en lo inaparente y realiza luego un recorrido por tres esferas centrales para el dispositivo general, conformadas por el método, el fenómeno y el sujeto.

En efecto, la primera parte presta atención a las presentaciones de la fenomenología hecha por sus autores, comenzando por las que Husserl ha hecho de diversas maneras teniendo en cuenta el nivel filosófico, e incluso fenomenológico, del público objeto de dichas introducciones. Nuestro recorrido comenzará por *La idea de la fenomenología*, de 1907, donde por primera vez se presentan los elementos trascendentales y se establecen los rasgos de neo-cartesianismo, y se orientará luego a "La filosofía como ciencia estricta", el artículo que en 1911 apunta a situar la fenomenología en el concierto de líneas

adversarias. A la apertura del período de Friburgo nos referiremos a través de su *Conferencia inaugural*, pronunciada en 1917 en el momento de asumir su cargo docente, y que ofrece una síntesis general de aspectos centrales de sus aportes filosóficos hasta el momento. Sobre esa base seguiremos las derivas del modelo de presentación que inaugura en 1922 en sus *Conferencias de Londres* y forman el sustrato sobre el que más tarde, en 1929, delinea las *Conferencias de París*, y nos referiremos finalmente a la relación entre la conflictiva versión alemana de este texto y el proyecto de retomar el *Sistema de filosofía fenomenológica* que constituía una idea desde el comienzo de la década del '20.

Este primer capítulo, que transita la vía cartesiana sin que falten algunos atisbos de la vía psicológica, se verá complementado en el Capítulo 2. En este sentido, todo este segundo capítulo constituye una propedéutica que presenta elementos relevantes para comprender las derivas de la fenomenología posterior a Husserl que son pertinentes para el desarrollo de la parte sistemática de nuestro trabajo. Es por ello que se abre con una "cartografía" de las derivas fenomenológicas orientada primariamente a revisar algunas ideas usuales sobre la periodización de la obra de Husserl y de las etapas posteriores del movimiento fenomenológico.

Este tratamiento se abre todavía con la figura de Husserl en un lugar preeminente, en tanto complementa los accesos del primer capítulo con el aporte del clima bien distinto de las versiones del artículo de la *Encliclopedia Británica*, que Husserl emprendió en 1927. Esta serie de textos nos interesa en tanto expresión de la vía psicológica a lo trascendental y muy especialmente como indicio de las relaciones con la vertiente heideggeriana. En efecto, la frustrada colaboración entre ambos filósofos servirá de puerta de acceso para considerar las derivas de tratamiento de lo inaparente que se abren por inspiración de los trabajos de Husserl. La aparición marginal de Heidegger se invierte y pasa a ser protagónica en el tratamiento que trazamos de su itinerario en la fenomenología, prestando atención, como el caso de Husserl, a intentos sintéticos de presentación de la propia posición. Tomaremos para ello la perspectiva de su reconstrucción tardía en *Mi camino en la fenomenología*, de

1963, y de sus primeros intentos de autonomía teórica en *Introducción a la investigación fenomenológica*, del semestre de invierno de 1923/1924.

De la misma manera nos referimos a las dos vertientes fenomenológicas que entrarán como figuras en diálogo en este trabajo. Por un lado la fenomenología radical de Michel Henry y por otro lado la fenomenología del don de J.-L. Marion. De esta manera, sobre una determinada forma de acceder a la fenomenología histórica y de entender el método fenomenológico abriremos el debate acerca de los puntos controversiales que presentan estas renovadas maneras de hacer fenomenología, teniendo en cuenta, sobre el final de esta primera parte, dos objeciones que han recibido estas derivas, en función de un "giro teológico" y un "giro onto-teológico" que podría estar supuesto en sus desarrollos.

Este recorrido sentará las bases contextuales para explorar en la segunda parte los elementos sistemáticos que nos permitirán plantear la pertinencia de una fenomenología de lo inaparente. De este modo, en el Capítulo 3 nos detenemos en los elementos de la fenomenología como método, para señalar los elementos asociados con las dimensiones estática, genética y generativa y su relación con una cuarta dimensión. En este marco, analizamos los caminos de acceso al plano trascendental y consideramos los aportes heideggerianos del Seminario de Zähringen a la cuestión de la inapariencia.

A partir de allí, el recorrido sobre las regiones del método, el fenómeno y el sujeto muestran en cada caso las torsiones que adquiere la fenomenología de lo inaparente. La primera de ellas, asociada con el método, a cuyo tratamiento nos dirigiremos en el Capítulo 4, constituye, junto con lo dicho en el Capítulo 3, un núcleo que irradia sentido hacia el resto y explicita la lógica que sostiene nuestra lectura. Proponemos mostrar allí el modo en que las lecturas parceladas llevaron a comprender la fenomenología a partir de concepciones fragmentarias, que con las sucesivas interpretaciones dieron lugar a un perfil de Husserl que propicia críticas inadecuadas.

Esto se verá en la revision de la discusión acerca de los principios de la fenomenología que se da entre M. Henry y J.-L. Marion, como prolegómeno a una

consideración de los planteos en que proponen distanciarse de la plataforma husserliana, en el caso de Henry a través de una directa inversión de la fenomenología, y en el caso de Marion con la propuesta de un contra-método necesario en virtud de la supuesta dominancia del sujeto husserliano. En todos los casos veremos que el reconocimiento de una fenomenología de lo inaparente como parte del dispositivo común de la fenomenología disminuye los puntos de fricción y otorga una visión general del método que incorpora los aportes de estas filosofías sin sus elementos problemáticos.

En la misma línea, en el Capítulo 5 nos detendremos en el fenómeno, considerando primero algunos rasgos que presenta en la fenomenología husserliana que muestran la amplitud de la noción, para dirigirnos luego a la elucidación de la distinción henryana entre fenómeno griego y fenómeno cristiano que subyace a su concepción de la vida como instancia de auto-afección absoluta. En el caso de Marion, estudiaremos algunos aspectos de su noción de donación, especialmente en el planteo de *Siendo dado*, que permiten iluminar la cuestión del don y la superación del modelo de intercambio que llevan al tema de la manifestación de lo dado y su planteo acerca de los fenómenos saturados. Este plexo de nociones hará posible inferir rasgos centrales del fenómeno en sede de inapariencia.

Finalmente, en el Capítulo 6 examinaremos la cuestión de la subjetividad, partiendo de los rasgos centrales de la relación entre exceso y subjetividad en la fenomenología de Husserl, que ofician de sustento al análisis de las críticas que lleva adelante M. Henry. En efecto, allí mostramos cómo se opera una restricción de los alcances de la explicitación husserliana de la empatía como condición de posibilidad para la presentación de una inmanencia radical y señalamos los elementos que pueden omitirse en este planteo en función de un desarrollo integrado de las exploraciones fenomenológicas, así como ciertas reverberancias de los modelos de *páthos* griego que, a pesar de su rechazo de esta tradición, animan la posición henryana. El caso de la figura del adonado que plantea J.-L. Marion, por su parte, nos permite acercarnos a un modelo alternativo de sujeto receptivo y su operación en el caso de la reducción erótica,

que reúne multiples aspectos que completan la elucidación de rasgos que puede aportar esta filosofía para el programa de una fenomenología de lo inaparente.

PRIMERA PARTE:

INTRODUCCIÓN A UNA FENOMENOLOGÍA DE LO INAPARENTE

CAPÍTULO 1

LA FENOMENOLOGÍA Y SUS INICIOS EN E. HUSSERL

La investigación que proponemos apunta a relevar puntos centrales de la tradición fenomenológica en relación con aspectos asociados con el método, la noción de fenómeno y sus consideraciones respecto del sujeto, lo cual nos permitirá en la segunda parte estudiar los pormenores del planteo de una fenomenología de lo inaparente. Las derivas de su desarrollo llevan más de un siglo, sin contar los movimientos preparatorios y las relecturas que conectan esta línea con filosofías previas. Nos asistirán en este recorrido los desarrollos de las filosofías de M. Heidegger, M. Henry y J.-L. Marion, que han intentado repensar los núcleos de fundamentación radical, cuestionando las fronteras sugeridas por la presentación husserliana y explorando los modos de desplegar áreas invisibilizadas pero potentes de los planteos fenomenológicos.

De este modo proyecciones, límites y la definición misma de qué es fenomenología se ponen en juego. Comenzaremos, entonces, con un recorrido por los modos en que el mismo Husserl fue presentando la fenomenología, prestando atención a los puntos de inflexión y a los entramados teóricos sobre los que habrán de basarse las lecturas posteriores. El abanico de obras que revisaremos es amplio y nos llevará desde los estadios asociados con el inicio del viraje trascendental hasta los trabajos del último período. Esta demora en las presentaciones husserlianas tiene especial relevancia para el estudio de conjunto que proponemos, dado que los sucesores galos prestan especial atención a obras asociadas con la transición hacia la fenomenología trascendental. De hecho, en algunas presentaciones apresuradas estas obras son

condenadas sin más al limbo de la indefinición, como si hasta la publicación de *Ideas I* no hubiera nada que pudiese conectarse con la producción posterior.

Una atención mayor al arco de textos muestra una perspectiva bien distinta y licúa las pretensiones que quitan peso, por un lado, a ciertas obras, y, por otro, a la idea de una continuidad en el pensamiento de Husserl. Al mismo tiempo, esta evaluación general nos permitirá apreciar con menos distorsiones las apropiaciones posteriores, especialmente las dos que nos interesan de manera prioritaria, y su adopción de un Husserl parcelado, basándose en preconceptos o en una disponibilidad de textos marcadamente menor a la que es posible en la actualidad.

Husserl abrió la conferencia inaugural de su cargo en Friburgo en 1917 diciendo que él y su audiencia asistían a un tiempo interesante donde todo estaba en flujo. Rotas las certidumbres propias de otros tiempos, se imponía un clima de búsqueda de nuevos formatos con los cuales la razón pudiera desarrollarse más libremente.[2] Los efectos de la crisis de la razón moderna no llevaron a Husserl a la lamentación, sino, por el contrario, a enarbolar una actitud de liberación que permite completar una tarea inacabada tras la cual la filosofía anduvo durante dos milenios y medio sin éxito.

La novedad de su objeto y las modificaciones que acompañaron el desarrollo de su obra condujeron a Husserl a intentar numerosas veces el trabajo de síntesis que permitiera la comprensión de los lineamientos generales del enfoque fenomenológico. A diferencia de otros autores, donde la reflexión sobre el propio desarrollo falta, podría decirse que en el caso de Husserl es sobreabundante. No sólo sus obras sistemáticas capitales contienen consideraciones de este talante, sino que abundan las obras independientes orientadas a dar cuenta de las novedades de esta línea. Así, en 1907 dicta el curso *La idea de la fenomenología*, en 1910/11 el Curso *Problemas fundamentales de la fenomenología*, en 1911 publica en la revista *Logos* un ensayo con el título "La filosofía como ciencia rigurosa", en 1917 dicta en Friburgo, a propósito de la asunción de su cargo docente, la conferencia "La

[2] Hua XXV, 68.

fenomenología pura, su método y su campo de investigación". Más tarde, en junio de 1922 ofrece en Londres cuatro lecciones bajo el título "El método fenomenológico y la filosofía fenomenológica", donde presenta al público inglés los puntos centrales de su posición. Luego, en 1927, prepara el artículo de la *Enciclopedia Británica* y sus reformulaciones, en 1928 dicta la Conferencia de Amsterdam y al año siguiente, en 1929, las Conferencias de París, que conformaron la base del texto que en 1931 toma forma como *Meditaciones cartesianas*. Todo esto sin contar elementos de presentación disciplinar que pueden encontrarse en las obras centrales de su producción.

La revisión de las presentaciones constituye así un punto importante del enfoque husserliano, especialmente si se tiene en cuenta la afirmación testimoniada por D. Cairns, según la cual Husserl sostenía que estas investigaciones coincidían con la del problema del correcto inicio en la fenomenología, de modo que encerrarían no sólo el intento de introducir a otros en la disciplina, sino que constituirían una exploración en sí misma. En este sentido, no se trataría de una deferencia propedéutica y simplificadora que se abandona para volver al trabajo serio, sino que habría en esta revisión del comienzo una legítima investigación radical.[3]

En este campo nos internaremos resaltando especialmente el modo en que Husserl delinea, por un lado, las estrategias de adopción crítica y controlada de los parámetros cartesianos, construyendo un enfoque neocartesiano, y, por otro, las críticas al psicologismo y su marco más amplio de naturalismo. Esta revisión crítica completa el cuadro de un Husserl neo-cartesiano y brinda las bases para avanzar en el Capítulo 2 a su complemento a través del caso de la redacción del artículo para la *Encicliopedia Británica.*

[3] D. Cairns (1976, 27).

§1. La estrategia del enigma

La doble formación en matemáticas y en filosofía del joven Husserl dejó amplias huellas en su producción posterior.[4] Probablemente el efecto más visible sea su preocupación temprana por los fundamentos de las matemáticas, que muestran la atención persistente al problema de la legitimidad del conocimiento. Los enfoques contrarios al psicologismo de Bolzano dejaron sin duda su marca[5] y acompañaron como un movimiento en segundo plano su trabajo doctoral en matemática concluido a sus 23 años. El posterior traslado a Viena propició el encuentro con Brentano, que exploraba las derivas de una psicología descriptiva encuadrada en un programa general de filosofía como ciencia rigurosa.[6]

Filosofía y estudio de la intencionalidad serían rasgos que ya no abandonarían la tarea de Husserl, de modo que el modelo de Brentano sirvió de plataforma para la exploración que caracteriza su *Filosofía de la aritmética*, hasta que, según declara en la *Crisis*, en 1898 concibió la correlación universal *a priori* entre objeto de la experiencia y modos de darse.[7] El inicio de siglo alumbró la publicación del primer volumen de sus *Investigaciones lógicas*,[8] seguido en 1901 del segundo, "Investigaciones sobre fenomenología y teoría del conocimiento", orientado a estudios de psicología descriptiva. *Investigaciones lógicas* suele ser considerada la obra que funda la fenomenología, aun cuando representa un estadio descriptivo que habría de durar poco tiempo. Esta obra

[4] Husserl estudió astronomía, matemáticas y se acercó a la filosofía primero en Leipzig, entre 1876 y 1878 y continuó en Berlín entre 1878 y 1881, alcanzando un doctorado en matemáticas en 1882.

[5] Sobre Bolzano y Husserl, véase C. Beyer (1996), J. Benoist (2002) y J. Sebestik (2003, 59-81).

[6] El encuentro con Brentano se dio en Viena en 1884, donde recibió un impacto duradero y la conexión con K. Stumpf bajo cuya dirección completó su tesis de habilitación sobre el concepto de número en Halle, donde transcurrió la primera parte de su carrera como Privatdozent. Sobre Brentano y su relación con Husserl, véase J. Morrison (1970, 27-46), D. Follesdal (1978, 83-94), R. Rollinger (2004, 255-276).

[7] Hua VI, 169.

[8] El primer volumen corresponde a los "Prolegómenos a la lógica pura", que presentan una crítica al psicologismo, usualmente asociada con las críticas que Frege le dirigiera a *Filosofía de la aritmética*. Sobre este punto, véase R. Hanna (1993, 251-275), J. Mohanty (2003, 113-130) y W. Huemmer (2004, 199-214).

ofrece en la introducción del segundo volumen la fórmula de "ir a las cosas mismas" que Heidegger hizo célebre en el séptimo parágrafo de *Ser y tiempo*.[9]

En esta área, en torno de temas como percepción, memoria e imaginación, avanzaron sus estudios en el inicio de su estancia en Gotinga a la par de una creciente distinción entre conciencia pura y psicología empírica, que se plasma en las críticas al naturalismo. Esta posición, así como el historicismo, ocupa el sitial de obstáculo que despeña la filosofía hacia el escepticismo y ambos constituyen el núcleo de la presentación del ensayo de 1911 "La filosofía como ciencia estricta". Al análisis de esta estrategia de caracterización de la fenomenología volveremos más adelante.

Los desarrollos de *Investigaciones lógicas* le brindaron a Husserl una rápida aceptación y un cúmulo de seguidores entusiastas, como testimonia la conformación del círculo de Munich que acompaña sus investigaciones de estos años. Un lustro después de la publicación del primer volumen de *Investigaciones lógicas*, sin embargo, esta primera etapa de la fenomenología quedó clausurada en una doble encrucijada que traba lo biográfico con lo teórico. Por un lado, el reconocimiento creciente a su trabajo fue interrumpido por una evaluación desgraciada que amenazó con frustrar su promoción a Profesor ordinario. En efecto, en 1905 ya siendo Profesor extraordinario en Gotinga la Universidad rechazó su promoción a Profesor ordinario. Dicho cargo se denegaba en virtud de que los aportes de Husserl habrían sido científicamente insignificantes.[10] El traspié –uno de los varios que tuvo en su carrera académica- provocó un malestar que se ha llegado a interpretar como un desafío para probar la fertilidad de su pensamiento.[11]

Si no fue así, lo cierto es que un par de meses después, en el verano de 1905, se produjo el hito que dio lugar al surgimiento de la fenomenología trascendental, en el contexto de sus vacaciones en Seefeld, en la zona del Tirol.

---

[9] Sobre este punto, véase A. Zirión Quijano (1989, 99-123) y (2003, 31-58) y A. Xolocotzi (2009, 121-137).

[10] El episodio es relatado por Husserl en los *Persönliche Aufzeichnungen* editados por W. Biemel (1956, 293-4).

[11] Sobre la evaluación de Gotinga y el traslado a Friburgo, véase K. Schuhmann (1977, 90).

Un manuscrito llamativo advierte la sorpresa que deparaba esta exploración a sus discípulos Pfänder y Daubert que lo acompañaban en la estancia y sumerge al lector en el examen del marrón de una botella de cerveza: "veo una botella de cerveza que es marrón, y me limito a lo marrón de su extensión, 'tal como es realmente dado'. Excluyo todo lo que es meramente mentado y no dado en el fenómeno (*Ich sehe eine Bierflasche, die braun ist, ich halte mich an das Braun in seinere Ausbreitung 'so wie es wirklich gegeben ist', ich schließe alles, was im Phänomen bloß gemeint und nicht gegeben ist, aus*)".[12]

Se trata de la primera irrupción de la reducción que desembocaría en una redefinición completa de la fenomenología, tal como se despliega en el curso que entre abril y mayo de 1907 dictó en Gotinga y se publicó luego como *La idea de la filosofía*. La relectura de Descartes constituye en este acercamiento una estrategia central para redefinir los fundamentos del método. La presencia de este rasgo hace de esta obra el primer ejemplo de descripción de una vía hacia la fenomenología, tema al que volveremos en el capítulo 3, en la forma de una "vía cartesiana", que resulta así el acercamiento primigenio a la fenomenología como neocartesianismo.

Detengámonos en esta estrategia comenzando por este curso de cuatro horas semanales del semestre de verano de 1907 que constituía una introducción a la *Lección sobre la cosa*, publicado más tarde como *Cosa y Espacio*.[13] En este sentido, A. Zirión lo considera un texto de transición, apelando a la fecha más o menos equidistante entre las *Investigaciones Lógicas* de 1900 y la publicación de *Ideas I* en 1913, pero también a cuestiones de contenido.[14] En *Investigaciones lógicas* ya está planteada la noción de la

[12] Hua X, 103. El manuscrito 35 o manuscrito de Seefeld sobre la individuación usualmente se consigna como un suplemento al texto de *Sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Sobre las hojas de Seefeld, redactadas por Daubert sobre filosofía trascendental y fenomenología, véase W. Hamrick (1985, 8).

[13] Editada en Hua XVI.

[14] A. Zirión (1990). La utilización de *La idea de la fenomenología* como base para esta construcción indica que se la considera un acceso representativo al pensamiento husserliano, en lo cual estamos muy de acuerdo. Sobre los motivos que llevaron a Husserl en esta dirección teórica, véase la reedición del trabajo clásico de R. Ingarden (2005, 72-89).

fenomenología como filosofía primera orientada al problema de la conciencia y su objeto, renegando del marco psicologista en el cual la lógica se supedita a la psicología y se pierde con ello la posibilidad de un terreno no sujeto a los vaivenes de lo empírico. La fenomenología, con su reflexión sobre los fenómenos psíquicos y su descripción de estas vivencias, resulta una ciencia ideal y ajena a la psicología como ciencia de hechos.

El objetivo de ausencia de supuestos está claro y ya se ensaya el análisis eidético, pero no hay en esta obra todavía una formulación explícita de la reducción fenomenológica y faltan por tanto los elementos para plantear un yo trascendental. En la quinta de las *Investigaciones lógicas* afirma que sólo encuentra el yo empírico,[15] pero más tarde agrega en la segunda edición una nota donde aclara que "he aprendido a encontrarlo", y sugiere que la ceguera inicial venía de la mano del temor a la metafísica del yo. En algún sentido, podríamos decir que esta nota ilustra una de las interpretaciones sobre lo que vendría después, precisamente en la época que retrata *La idea de la fenomenología*. En esta nueva etapa se verifica entre sus seguidores contemporáneos y actuales la grieta entre quienes ven un giro hacia el idealismo trascendental que quiebra el ánimo de la primera fenomenología y su realismo, y quienes vislumbran una zona de continuidad en la cual se da la manifestación de rasgos que ya estaban presentes.

La idea de la fenomenología es, por tanto, un texto pleno de tensión, amenazado por objeciones a las cuales el autor debe ir respondiendo, mientras insiste en la tarea de desandar prejuicios que ocultan los efectivos problemas. En este marco se presenta por primera vez la reducción fenomenológica y la idea de constitución de los objetos en la conciencia. La novedad, como propondremos a continuación, puede ser leída como el planteo de un enigma, en el sentido de la expresión de recorridos en pos de una solución encontrada como premio a enormes esfuerzos.

En efecto, Husserl usa una treintena de veces el término *Rätsel* y el adjetivo *rätselhaft*, con una reiteración de este vocablo en lugares centrales para

[15] Hua XIX/2, # 8, p. 165.

la argumentación, con lo cual podría decirse que *La idea de la fenomenología*, sobre todo en sus primeras cuatro lecciones, que concentran las bases del planteo, está concebida con una tensión extrema, valiéndose de las nociones de enigma y misterio para enfatizar la situación de oscuridad de la que se parte y los puntos que permitirían superarlo.

La primera lección se inicia con la caracterización de la actitud natural como aquella que por su confianza en la realidad de lo que aparece a la conciencia es ajena a misterio alguno, porque no llega a advertirlo. La actitud natural transcurre sumida en su actividad de acumulación de juicios, relaciones contradictorias entre ellos y un complejo montaje de dispositivos para elegir en los casos conflictivos y erigir el edificio de la ciencia, todo esto sin rastros de enigma, en una transparencia ficticia que oculta los vicios de fundamento de toda la construcción. Por el contrario, la actitud filosófica nace de la percepción repentina de un misterio enraizado en la posibilidad misma del conocimiento.[16] La actitud filosófica queda así afectada por el enigma y ya no puede renunciar a la reflexión sobre esta esfera, dado que no hay conocimiento en el que pueda avanzarse si primero no se establecen las condiciones por las cuales es posible.

Esta actitud filosófica se identifica rápidamente con la fenomenología comprendida como "una ciencia, un conjunto de disciplinas científicas (*einen Zusammenhang von wissenschaftlichen Disziplinen*)",[17] en lo cual cabe señalar su unicidad, pero al mismo tiempo su función de sustrato común en el plano de la fundamentación del resto de las ciencias particulares y sus ontologías locales. Inmediatamente Husserl agrega: "pero también designa, al mismo tiempo y por encima de todo, un método y una actitud intelectual (*bezeichnet aber zugleich und vor allem eine Methode und Denkhaltung*)",[18] poniendo de relieve la dimensión metodológica que acompaña siempre la empresa fenomenológica,

[16] Véase, por ejemplo, Hua II, 19, donde se dice que el conocimiento "se nos presenta de repente como un misterio (*steht mit einem Mal als Mysterium da*)". Sobre la caracterización de la actitud natural y la actitud fenomenológica, véase L. Rabanaque (2011, 147-162).
[17] Hua II, 23.
[18] Hua II, 23.

que es, por tanto, a la vez una ciencia, un método y una actitud peculiar dictada por el estupor ante el enigma del conocimiento.

La definición de la actitud filosófica, marcada por la intriga ante esta situación misteriosa, se plantea inicialmente diciendo que "la donación del objeto cognoscitivo en el conocimiento, que es algo obvio para el pensamiento natural, se vuelve un enigma (*Die dem natürlichen Denken selbstvertändliche Gegebenheit der Erkenntnisobjekte in der Erkenntnis wird zum Rätsel*)",[19] y avanza hasta universalizarse, de modo que cualquier seguridad o confianza queda anulada:

> Pues la habilidad objetiva del conocimiento en cuanto tal para alcanzar un objeto se ha convertido en algo enigmático e, incluso, dudoso en lo que atañe su sentido y su posibilidad. Y, en consecuencia, el conocimiento exacto no resulta menos enigmático que el no exacto, el científico no menos que el precientífico (*Denn objektive Triftigkeit der Erkenntnis überhaupt ist nach Sinn und Möglichkeit rätselhaft und dann auch zweifelhaft geworden, und exakte Erkenntnis wird dabei nicht minder rätselhaft als nicht exakte, wissenschaftliche nicht minder als vorwissenschaftliche*).[20]

El misterio cubre por completo al conocimiento que queda afectado no sólo en su capacidad para dar cuenta de objetos de modo adecuado, sino también en su posibilidad misma, afectándolo en cada una de sus vertientes. Hacia el final de esta primera lección la figura de Descartes, todavía sin mencionarlo más que como una tradición del siglo XVII, aparece en el trasfondo como precursor de esta experiencia repentina de extrañamiento que abre a una dimensión fundante, pero opera a la vez como la señal de un fracaso. En tanto sintetiza el intento de dotarla de rigurosidad, y por tratarse de un proyecto incompleto, derivó posteriormente en la confusión de equiparar la filosofía a otras ciencias. Incluso en el intento de basarla en otras ciencias, como la psicología y la biología, habría olvidado que las ciencias pueden basarse unas en otras, pero esto no le sucede a la filosofía, a riesgo de perder sus rasgos propios.

[19] Hua II, 20.
[20] Hua II, 24-25.

En ambos casos, el estupor del enigma produce la necesidad de buscar puntos de partida totalmente nuevos.[21]

Esta novedad adviene en la segunda lección, que presenta la estrategia de "adjudicar el índice de la 'dubitabilidad' al mundo entero (*die ganze Welt … die sich mit dem Index der Fraglichkeit zu verstehen*)",[22] delineando la *epoché* como el elemento que orienta hacia un conocimiento dado absolutamente libre de incertidumbre. La condición de posibilidad del conocimiento primario es, entonces, que esté libre de la "vaguedad e incertidumbre que por lo general presta a los conocimientos ese carácter enigmático y problemático (*Unklarheit und Zweifelhaftigkeit, die erkenntnissen sonst den Charakter des Rätselhaften, Problematischen verleihen*)".[23] Las expectativas sobre este recurso se advierten claramente en la siguiente consideración:

> Si no nos está permitido tomar como dado previamente ningún ser, porque la falta de claridad gnoseológica trae consigo que no comprendamos qué sentido puede tener un ser que sea *en sí* y que, no obstante, *sea conocido en el conocimiento*, entonces ha de ser posible mostrar un ser que podamos reconocer como dado en forma absoluta y exento de cualquier duda en la medida en que está dado con completa claridad sobre cuya base toda pregunta encuentre y haya de encontrar su respuesta inmediata (*wenn wir kein Sein als vorgegeben hinnehmen dürfen, weil die erkenntniskritische Unklarheit es mit sich bringt, das san sich und doch in der Erkenntnis erkannt sei, so miss sich doch ein Sein aufweisen Lassen, das wir als absolut gegeben und zweifellos anerkennen müssen, sofern es eben in einer weise gegeben ist, dass bei ihm völlige Klarheit besteht, aus der Frage ihre unmittelbare Antwort findet und finden muss*). [24]

En efecto, la *epoché* no está puesta, como en la tradición más antigua, al servicio del escepticismo, sino que apunta a poner de relieve un punto seguro, para lo cual se impone restringir el conocimiento a aquellos datos absolutos totalmente evidentes.[25] La solución del enigma pide un pilar de evidencia imposible de encontrar en los inasibles objetos de la trascendencia. La mención

[21] Hua II, 24.
[22] Hua II, 29.
[23] Hua II, 29.
[24] Hua II, 29-30.
[25] Sobre la noción y usos de *epoché* en la tradición previa, véase Inverso (2015, 21-60), especialmente lo pertinente a la tradición antigua (2015, 21-39) y a Descartes (2015, 40-60).

que Husserl trae a cuento, ahora explícitamente, para enfocar este punto es la meditación cartesiana sobre la duda, señalando que el error puede llevar a la "desesperación escéptica (*skeptische Verzweiflung*)", pero que puede ser contrarrestada con la evidencia surgida de que es indudable que juzgo y por tanto la duda universal resulta absurda.[26]

Lo mismo se aplica a toda *cogitatio*, de modo tal que con las modificaciones debidas se puede usar esta consideración cartesiana, puesto que toda vivencia intelectual es un dato absoluto y desde el inicio puede indicarse una esfera de donación absoluta. Que estemos frente al plano de una *absolute Gegebenheit* implica que no depende de ningún elemento condicionado y funciona por eso como el punto de partida buscado. Husserl no ahonda aquí en los aspectos de la argumentación cartesiana que deben ser alterados, pero es claro que la construcción de la figura de Descartes como una iniciación imperfecta reverbera en la tradición fenomenológica posterior a través de distintos diagnósticos de la falla, de un modo que permitiría construir un mapa de posiciones y tensiones fenomenológicas a partir del modo en que cada una diagnostica el error de Descartes.[27]

La crítica del conocimiento debe partir, por tanto, de conocimiento que se dé de modo indubitable y por tanto escape "al enigma que había sido el motivo de todas las confusiones escépticas (*von dem Rätsel, das den Anlass zu allen skeptischen Verwirrugen gegeben hatte*)",[28] lo cual muestra que el escepticismo íntegro es una desviación propia de la actitud natural y que desaparece con la *epoché*. Este no es más que el inicio del planteo, que avanza con tensión creciente, dando lugar a un texto donde a menudo intervienen objetores posibles con preguntas peligrosas que amenazan con hacer fracasar los avances. El clima que construye Husserl es precisamente el de alta tensión dramática, trazando el argumento con la aparición de un enigma, un avance costoso en medio de la perplejidad y objetores que amenazan el éxito de la

[26] Hua II, 30.
[27] Sobre este punto, véanse más adelante este punto sobre el final del §5 y las posiciones de Henry y Marion que remiten a este pasaje en los Capítulos 5 y 6.
[28] Hua II, 33.

tarea. Los objetores encarnan la serie de equívocos de la tradición filosófica previa y disparan objeciones que, en rigor, resultan sofismas.

La categoría de enigma está especialmente presente en dos casos que podemos tomar como ejemplos. En el primero Husserl se pregunta sobre la posibilidad misma del conocimiento si el cuestionamiento es radical, de modo que "si para la teoría del conocimiento todo conocimiento es un enigma, entonces también lo habrá de ser el primero con el que ella misma comience (*und ist der Erkenntnistheorie alle Erkenntnis ein Rätsel, so auch die erste, mit der sie selbst beginnt*)".[29]

Este objetor toma la *epoché* como procedimiento que afecta a todo conocimiento y no sólo a la tesis de efectividad del mundo, con lo cual anula la posibilidad misma de conocer, de un modo que recuerda las paradojas megáricas reflejadas en el pasajes de *Menón*, 90a, por el cual todo intento de conocimiento queda paralizado.[30] Del mismo modo que Platón muchos siglos antes buscó una salida a esta paradoja, Husserl debe excluir toda interpretación en la que el ejercicio de la *epoché* se malentienda y cancele la posibilidad misma de un conocimiento primario cierto. Para ello sostiene que en esta pretendida proyección universalizante hay engaño, pero que se disipa al advenir ciertos conocimientos que se muestran indubitables. Así el conocimiento en cuanto tal pierde su carácter enigmático, precisamente porque "el enigma no habita en ciertos otros conocimientos (*das Rätsel gewissen anderen Erkenntnissen nicht einwohnt*)".[31]

Se trata, por tanto, de señalar el terreno firme que emerge en el marco de lo dudoso. Cabe señalar que el desafío del objetor que quiere extremar el desconcierto es lo que permite delinear el corazón del enigma, es decir perfilar los límites que separan lo cierto de lo dudoso, aclarando que lo que provoca perplejidad es el plano de la trascendencia. Esta situación se produce porque,

[29] Hua II, 34.

[30] Sobre la paradoja del conocimiento, véase A. Nehamas (1985, 1-30), M. Canto-Sperber (1991), y, en relación con las críticas platónicas en contra de los megáricos, nuestro trabajo Inverso (2014, 47-60).

[31] Hua II, 34.

saliendo del plano de la inmanencia, se intenta afirmar "conocimiento trascendentemente objetivante (*transzendent objektivierende Erkenntnis*)",[32] es decir que "pone objetos como existentes (*setzt Objekte als seiend*)"[33] sobre los que no se tiene seguridad alguna.

El segundo ejemplo de desafío parte de estos resultados y los explicita. Aparece poco después en la misma segunda lección, en un contexto donde se distinguen los sentidos de inmanencia y de trascendencia para afirmar que la parte ingrediente en el acto de conocimiento es evidente, mientras que los que no están así contenidos son enigmáticos. Husserl nota que todo lo perteneciente a la trascendencia en cualquiera de sus sentidos es problemático, porque "es el enigma que se cruza en el camino del conocimiento natural y constituye el impulso para las nuevas investigaciones (*sie ist das Rätsel, das der natürlichen Erkenntnis in den Weg tritt und den Antrieb für die neuen Forschungen bildet*)".[34]

Esto lo lleva a resumir la tarea de la crítica del conocimiento en términos de solución al problema de la trascendencia, sintetizado como "nada trascendente puede emplearse como dado previamente (*es darf danach Transzendentes nicht als vergegeben benützt werden*)".[35] Así, hay que determinar cómo es posible el conocimiento. En este contexto se desarrolla una respuesta a un posible objetor que, al contrario del anterior, que con aires escépticos despeñaba todo intento en el fracaso, minimice el problema y con un optimismo ingenuo quiera utilizar los datos trascendentes para responder a esta cuestión. Este objetor plantea que "lo enigmático es el cómo, mientras el qué es absolutamente seguro (*das Wie ist rätselhaft, während das Dass absolut sicher ist*)",[36] actitud que da por sentado que hay conocimiento. De este modo se plantea la pregunta primordial en el cómo, dado que estancarse en la pregunta por la mera posibilidad e incluso dudar de ella, como el escéptico, sería algo refutado por la misma práctica de relación con el mundo.

---

[32] Hua II, 34.
[33] Hua II, 35.
[34] Hua II, 36.
[35] Hua II, 36.
[36] Hua II, 36.

Se trata de una posición de amplios antecedentes, cuyo exponente más famoso es sin duda la impugnación aristotélica al objetor del principio de no contradicción en *Metafísica*, IV.4. El último de una serie de argumentos consiste precisamente en desconocer la legitimidad del cuestionamiento mismo, apelando a que en el trato con el mundo el objetor mostraría que la duda es ficticia y sólo fruto de un deseo de discutir. En el caso aristotélico el negador del principio de no contradicción se detiene frente al precipicio y en su praxis le confiere al objeto el grado de identidad y univocidad que debiera negarle si realmente dudara de tal principio. El objetor husserliano diría del mismo modo que la práctica científica en su conjunto tanto como nuestro sentido común operan sobre la aceptación del conocimiento, por lo cual esta praxis anula cualquier duda acerca de que éste es posible y limita la duda al cómo, anulando de este modo la crítica radical del conocimiento y transformándola en una epistemología que no se diferencia en *status* del resto de las ciencias salvo por su objeto específico.

El modo de responder consiste en embarcar este intento en un callejón sin salida, porque el objetor debería afirmar el conocimiento trascendente e inferir de ello que dado que hay conocimiento de lo trascendente por tanto hay conocimiento. Esto último se vuelve un enunciado analítico y nada dice sobre el cómo, dado que sin la intuición de la unidad entre conocimiento y objeto de conocimiento la separación es tal que toda explicación es imposible y un personaje así debería concluir que su confianza en la captación de lo trascendente es un prejuicio.[37]

Estas dos objeciones hacen posible afirmar que la peculiaridad de la filosofía, que adopta la fenomenología como su método, radica en su carácter último tantas veces desdibujado con el objetivo de alcanzar una estabilidad por medios equivocados. Distinguiendo el carácter de lo enigmático la pregunta será ahora cómo valerse de los datos de la inmanencia y cómo acceder a objetos trascendentes y de ese modo establecer una correspondencia entre ellos y el acto de conocimiento. La intencionalidad apunta a dar cuenta de este acceso y

[37] Hua II, 38.

de la peculiar correspondencia entre los componentes reales e intencionales de la conciencia.[38]

En el inicio de la tercera lección se resumen las dos primeras aludiendo a la trascendencia como enigma y a la prohibición de tomar por real lo trascendente.[39] La distinción entre las esferas de la inmanencia y la trascendencia permite a Husserl enfatizar ahora que en ningún caso está permitido tomar en consideración la realidad de lo trascendente, sino, por el contrario, es preciso tomar en cuenta la esfera de las *cogitationes*, que "está libre del enigma de la trascendencia (*ist vom rätsel der Transzendenz frei*)".[40] Afirma entonces respecto de las vivencias que "representan una esfera de *datos inmanentes absolutos, en cualquier sentido en que interpretemos inmanencia* (*absoluter immanenter Gegebenheiten darstellen, in welchem Sinn wir Immanenz auch deuten*)",[41] es decir, ya se trate de la inmanencia ingrediente (*reell*), que apunta a los componentes inherentes y constitutivos de un acto o una vivencia, o de los componentes reales (*real*) de un acto psicológico.[42] La reducción investiga los primeros, sin confundir fenómeno puro con fenómeno psicológico, es decir el que se da atado a un yo empírico, una cosa del mundo. Con este reparo y por medio de la reducción fenomenológica se puede partir de un fenómeno psíquico y acceder a un fenómeno puro de modo tal que se revele en la inmanencia de la conciencia como dato absoluto (*absolute Gegebenheit*).[43]

---

[38] Sobre la intencionalidad y su función en el sistema general, véase J. Mohanty (2005, 3-30), J. Drummond (2005, 31-60), R. Walton (2009, 11-38) y los desarrollos sobre este punto en los Capítulos 3 y 4.

[39] Hua II, 43.

[40] Hua II, 43. Sobre las nociones de inmanencia y trascendencia, véase R. Boehm (2005, 15-55), y sobre el status del mundo, R. Bernet (2005, 19-38).

[41] Hua II, 43.

[42] Seguimos a Zirión Quijano que traduce *reell* como "ingrediente", para diferenciarlo de real (*real*), aplicado a lo que existe de modo espacial o temporal, frente a lo ideal o lo irreal, sustraídos al tiempo. *Reell* refiere, por su parte, a lo que se encuentra efectivamente contenido en las vivencias intencionales como sus partes. Frente a ello, para mentar las cosas del mundo Husserl se vale de los adjetivos "real" o "wirklich". Los contenidos reales (*reell*) se diferencian de los contenidos ideales (*ideell*) de la conciencia, que refieren a lo que la conciencia mienta, el objeto meramente intencional, noemático. Sobre este punto, véase los § 14 y 16 de la Quinta de las *Investigaciones lógicas*.

[43] Hua II, 45.

El avance en la resolución del enigma reposa en este punto en la figura de Descartes, que como hemos visto aparece primero apenas aludida, luego mencionada en su apelación a la duda en la segunda lección y retomada en la tercera lección precisamente porque anticipó la pregunta sobre los fundamentos de esta donación de evidencia de la vivencia. Esto sugiere que el recorrido husserliano es una especie de versión que redobla la profundidad del planteo, dado que comprende el *cogito* de modo más completo y por tanto los criterios de claridad y distinción atestan y legitiman lo que se da en una vivencia "en un sentido más puro". De ese modo evita sobre todo la repetición del error cartesiano, en el cual las meditaciones tercera y cuarta habilitan de modo indebido un supuesto acceso cognitivo a lo trascendente. [44]

Con esta redefinición del camino cartesiano queda planteado que la percepción no alcanza lo trascendente sino lo inmanente "en la forma de la percepción refleja y puramente inmanente (*in Form der reflektiven un rein immatenten*)",[45] es decir reducida. En este sentido, el esquema cartesiano de correspondencia se complejiza, ya que no se trata de acto mental y objeto extramental, sino que la conciencia realiza múltiples operaciones de constitución a las que Husserl prestará atención creciente y llevarán al análisis en términos de *nóesis* y *nóema* en *Ideas I*. De este modo, concluye Husserl que tiene sentido dudar de un fenómeno que mienta algo que no está dado en el fenómeno, pero no si al intuir no se mienta nada más que lo aprehendido en la intuición.[46]

La amplitud de este ámbito de vivencias se enfatiza en el planteo según el cual, en régimen de reducción, se dan con autodonación absoluta no sólo objetos singulares sino también universalidades, lo cual abre al análisis de esencias. La fenomenología trata, entonces, "con el *a priori* en la esfera de los orígenes, de las donaciones absolutas (*mit dem A priori in der Sphäre der Ursprünge, der absoluten Gegebenheiten*)",[47] se ocupa de especies y estados *a*

[44] Hua II, 49-51.
[45] Hua II, 49.
[46] Hua II ,49.
[47] Hua II, 52.

priori que se constituyen sobre esas especies de manera inmediatamente intuible. Con ecos platónicos, Husserl plantea que los objetos intencionales tienen un *eidos*, una esencia, de modo que junto a los objetos particulares adviene la esencia; junto a los colores particulares instanciados en las cosas adviene la esencia 'color', que no surge de una construcción a partir de datos empíricos, sino por intuición eidética.

Por este planteo se acusó a Husserl de platonismo.[48] Cabe aclarar, sin embargo, que nunca se confiere *status* alguno a las ideas fuera de la conciencia y lo inteligible se forma a partir de lo sensible, único plano real, frente a la idealidad de los universales, más un excedente que se revela en el hecho de que no todas las formas categoriales se plenifican en una intuición sensible. Esto habilita el planteo acerca de la intuición categorial, que complejiza la explicación de la experiencia, donde se incluyen objetos concretos, pero también abstractos imprescindibles para dar cuenta de la experiencia efectiva.

El ámbito de la intencionalidad surge en el inicio de la cuarta lección. Allí señala Husserl que "pertenece a la esencia de las vivencias cognoscitivas tener una *intentio* (*Die Erkenntniserleibnisse, das gehört zu ihrem Wesen, haben eine* intentio)",[49] es decir que las vivencias siempre mientan algo, se refieren a una objetualidad, que permanence ajena. De este modo, "lo objetual puede aparecer, puede tener cierta donación en su aparecer, si bien no está como ingrediente en el fenómeno cognoscitivo ni existe como *cogitatio* (*das Gegenständliche kann erscheinen, kann im Erscheinen eine gewisse Gegebenheit haben, während es gleichwohl weder reell im Erkenntnisphänomen ist, noch auch sonst als* cogitatio *ist*)".[50] La indicación de su carácter no ingrediente implica que el objeto intencional es independiente del objeto externo, dado que la intencionalidad es

[48] Husserl respondió a esta crítica en la segunda edición de *Investigaciones lógicas*, remitiendo los antecedentes a las "verdades en sí mismas" planteadas por Bolzano y la interpretación de la doctrina platónica de Lotze, que reniega de todo sustancialismo de las entidades ideales, que Husserl juzga una posición superada. Véase, por ejemplo, Hua XX/I, 121 y Hua XXIV, 37. Sobre el platonismo de Husserl, véase además más adelante el § 9 y A. De Muralt (1974, 35-43).

[49] Hua II, 55.

[50] Hua II, 55.

un rasgo intrínseco de la conciencia, que no opera con representaciones. En este sentido, el conocimiento investiga lo inmanente ingrediente y lo inmanente en sentido intencional.

La fenomenología procede aplicando la reducción y en ese marco se atiene a la intuición pura, lo cual constituye la metodología propia de la filosofía y de la crítica del conocimiento en tanto punto fundamental orientado al cuestionamiento de supuestos. Con esta afirmación y establecimiento de vínculos, este entramado se aplica a la crítica de la razón en general, lo cual, por un lado, muestra la amplitud de los alcances, dado que atañe "también a la crítica de la razón valorativa y práctica". Por otro, asocia este tratamiento del enigma al que tematiza mucho después, en la *Crisis*, el enigma de todos los enigmas y lo identifica precisamente con la razón.[51] El enigma del conocimiento es la trascendencia y el enigma de todos los enigmas es la razón, como función de la conciencia en tanto maravilla de todas las maravillas.

Cuando hay intuición pura, es posible que la conciencia aprehenda su objeto directamente y por tanto tenga evidencia, ya que "evidencia no significa otra cosa que autodonación adecuada".[52] Con esta aclaración resulta que si bien hemos visto que la trascendencia arrastra el enigma del conocimiento, esto no implica que la fenomenología y su estrategia reductiva se limiten a la inmanencia delineada en la *cogitatio*, sino que esta reconducción instala en primer plano "la esfera de la autodonación pura" y su evidencia. La noción de autodonación refuerza un punto que será importante en la tradición posterior y nota que el aparecer se da "desde" el fenómeno, dado que el fenoméno es lo que se muestra y, en términos marionianos, se muestra porque se da. Husserl afirma

[51] Afirma Husserl en la *Crisis*: "Cada vez más se vuelve enigmática la razón misma y lo existente para ella [...], hasta que finalmente el problema universal de la más profunda relación esencial entre la razón y lo existente en general, que se hizo conscientemente manifiesto, debió convertirse en el enigma de todos los enigmas (*Rätsel aller Rätsel*), en el verdadero tema de la filosofía (Hua VI, 208)". Esta expresión hiperbólica recuerda otra bien conectada a esta, que presenta "la maravilla de todas las maravillas": el puro ego y la pura conciencia en *Ideas III* (Hua V, 75), fórmula a la que Heidegger responde con "que las cosas existan", en el postfacio a *Qué es metafísica* (GA 9).

[52] Sobre esta noción y la diferencia que se introduce respecto de la evidencia apodíctica, véase el § 4.

a propósito de esto que "la donación absoluta es algo último", entendiendo por ello que no depende de ninguna mediación. De este modo, negar la autodonación es declarar todo ilusión y caer en el contrasentido del escepticismo.

Este punto explica la recurrencia de la línea de recepción en que se encuentran Henry y Marion respecto de este texto, en el cual Husserl vuelve sobre la noción de donación para aclarar que la reducción fenomenológica no implica limitarse a la esfera de la *cogitatio*, sino que refiere a la esfera de la autodonación pura. Este énfasis está puesto a los efectos de señalar que autodonación pura implica manifestación completa, "lo que está dado exactamente en el sentido que está mentado, y dado por sí mismo en el sentido más estricto (*was genau in dem Sinn, in dem es gemeint ist, auch gegeben ist und selbstgegeben im strengsten Sinn*)",[53] por lo cual evita todo peligro de contaminar la evidencia pura con evidencia mediata.

En este sentido, la donación absoluta entendida de este modo no significa que haya autodonación de objetos singulares ingredientes y Husserl plantea por ello la cuestión de la extensión de la autodonación y la pregunta por el sentido en que se vincula con las *cogitationes* y los objetos universales que las generalizan. A propósito de esto Husserl aclara que no se trata de tomar las vivencias absolutas como material de mecanismos de abstracción intuitiva, dado que con esto crece exponencialmente el riesgo de introducir elementos no certificados. Es por ello que se plantea que, si bien es cierto que el "conocimiento intuitivo es aquella forma de razón que se propone traer el entendimiento a la razón (*Schauende Erkenntnis ist die Vernunft, die sich vorstzt, den Verstand eben zur Vernunft zu bringen*)",[54] debe hacerlo con lo menos posible de entendimiento para que no comprometa y distorsione con su falta de garantía.

Se establece de este modo un planteo que se repetirá en toda la obra husserliana y que tendrá especial impacto en la crítica al psicologismo, que

[53] Hua II, 61.
[54] Hua II, 62.

yerra precisamente porque confunde la investigación intuitiva con la esfera de la percepción interna. Hay múltiples modos de objetualidad y con ellos múltiples modos de donación, y la donación del ser que se da en la percepción interna se asocia con la de la ciencia natural. En obras posteriores extraerá Husserl más consecuencias de esta asociación para indicar la radical diferencia de la fenomenología.

La quinta lección constituye, otra vez, un texto del que Henry y Marion ofrecerán sus lecturas. De la rápida mención del modo en que de la percepción del color se obtiene por reducción el fenómeno puro de color y por abstracción pura la esencia de color fenomenológico en cuanto tal, Husserl pasa al examen del recuerdo, donde parece suceder algo similar, pero le interesa notar que en la captación del tono parece captarse con evidencia más allá del ahora, de modo que el recuerdo retiene intencionalmente.[55] El ejemplo de la duración del tono le sirve para señalar que lo temporal ofrece el caso de algo que no se encuentra en el fenómeno "y aun así se constituye en el fenómeno (*und doch konstituiert es sich im Phänomen*)".[56] Por esta vía se acerca a la donación de esencias y su función de universalización, de lo cual son ejemplo la rememoración y la fantasía tanto como la percepción. En todos los casos hay intuición y las posiciones de existencia son irrelevantes, de lo cual se ofrecen como ejemplos los casos de la fantasía sin recuerdo y el color fantaseado, que muestran que el juicio de esencias es independiente de la diferencia entre percepción y fantasía.[57]

Esto le permite afirmar que existencia y esencia son modos de ser en dos modos de autodonación y lo que interesa al análisis fenomenológico es el juicio genérico de esencias que excede a los objetos singulares. La evidencia de la *cogitatio* no es algo simple sino que abre a un amplio plexo de apariciones que crean los objetos. En este sentido dirá Husserl que "la conciencia que intuye es (…) actos de pensamiento formados de ciertas maneras (*das schauende*

[55] Hua II, 67-68.
[56] Hua II, 68.
[57] Hua II, 69-70.

Bewusstsein, das sind (…) *so und so geformte Denkakte*)",[58] para que haya donación de las cosas. Por ello se sugiere que "hasta donde llegue la evidencia real efectiva, hasta allí llega también la donación (*soweit wirkliche Evidenz reicht, soweit reicht Gegebenheit*)", [59] pero hay que averiguar qué está verdaderamente dado y qué no, con el objetivo, de nuevo, de evitar introducir los efectos de pensamiento inauténtico.

Esto coloca a Husserl en la necesidad de mostrar los diferentes modos de la donación auténtica, que indica "la constitución de los diferentes modos de objetualidad y las relaciones de unos con otros (*die Konstitution der verschiedenen Modi der Gegenständlichkeit und ihre Verhältnisse zueinander herauszustellen*)".[60] Donde podríamos esperar una lista exhaustiva adviene una enumeración abierta:

> la donación de la *cogitatio*, la donación de la *cogitatio revivida en un recuerdo fresco*, la donación de la *unidad de la aparición* que dura en la corriente de fenómenos, la donación de su *modificación*, la donación de la *cosa* en la percepción «externa», la donación de las diferentes formas de la fantasía y la rememoración, así como, en los nexos correspondientes, la donación de múltiples *percepciones* y demás formas de *representación* que se unifican sintéticamente. Y, por supuesto, también tenemos las *donaciones lógicas*, la donación de la *universalidad*, del *predicado*, del *estado de cosas*, etcétera; y asimismo la donación del *contrasentido*, de la *contradicción* y del *no-ser*, etc.[61]

Tras este listado sostiene que la donación se da en el fenómeno del conocimiento, y es por ello que "en la consideración de esencias hay que investigar por todas partes esta correlación por el momento tan maravillosa (*in der Wesenbetrachtung dieser zunächst so wunderbaren Korrelation nachzugehen*)",[62] en un asombro que es en algún sentido el corolario de la salida del enigma. Podría decirse que el misterio de la trascendencia lleva a la maravilla de la donación. En esta clave debe comprenderse la afirmación de que "el problema verdaderamente importante es el de la donación última de sentido

[58] Hua II, 72.
[59] Hua II, 73.
[60] Hua II, 74. Sobre la recepción de este planteo, véase el Capítulo 3 y 4.
[61] Hua II, 74.
[62] Hua II, 74.

del conocimiento y, por tanto, el de la objetualidad en cuanto tal, que sólo es lo que es en su correlación con el conocimiento posible (*das wahrhaft bedeutsame Problem das der letzten Sinngebung der Erkenntnis ist und damit zugleich der Gegenständlichkeit überhaupt, die nur ist, was sie ist, in ihrer Korrelation zur möglichen Erkenntnis*)",[63] en tanto solamente en este marco puede intuirse con evidencia. La donación, por ser absoluta, ofrece la norma última.

Con la vinculación entre la correlación de conocimiento y objetualidad y la donación concluye el texto de las lecciones, pero cabe detenerse en otra dimensión de esta misma obra, especialmente porque se revela de suma importancia para nuestro recorrido. El texto de *La idea de la fenomenología* se estableció a partir del manuscrito y la transcripción de Landgrebe, hecha entre 1923 y 1926. Contiene en escritura taquigráfica el texto de las lecciones, pero adosa también un curso de ideas que parece haber sido una reformulación para la quinta lección que resume los puntos salientes del curso íntegro. En este sentido, sirve como una visión comprehensiva que ordena lo que hemos visto y marca tres estratos de reflexión que introducen a la fenomenología, lo cual hace del "Curso de ideas" un recorrido en sí mismo relevante.

Allí se sintetiza la temática diciendo que trata de cómo se alcanza el conocimiento de "las cosas que existen en sí mismas (*an sich Seienden Sachen*)".[64] En efecto, partiendo de la distinción entre actitud natural y actitud filosófica afirma que al reflexionar de modo natural sobre el conocimiento se cae en contrasentidos, por lo cual se debe avanzar en su crítica siguiendo el método fenomenológico entendido como "doctrina universal de las esencias, en la que la ciencia de la esencia del conocimiento se encuentra en su lugar (*die allgemeine Wesenslehre, in die sich die Wissenschaft vom Wesen der Erkenntnis einordnet*)".[65] Entre ellas, la filosofía debe desentrañar la esencia misma del conocimiento como condición de posibilidad para la validez de cualquier afirmación ulterior.

[63] Hua II, 75-76.
[64] Hua II, 3.
[65] Hua II, 3.

El método que este objetivo supone, ya mostrado en detalle, se resume en tres pasos que aquí mencionamos brevemente para señalar los puntos que Husserl considera centrales en el camino recorrido y organizan, por tanto, su visión del método en este momento. El primero, como hemos visto, parte de la meditación cartesiana sobre la duda y ofrece el dato incontrovertible de la *cogitatio* en tanto dato absoluto (*absolute Gegenbenheit*). El término *Gegebenheit*, que nos ocupará durante buena parte del trabajo, apunta aquí a dar cuenta de lo que es dado de manera directa a la conciencia y es por tanto ya un conocer, aspecto que, según vimos, cierra la quinta lección. Con la renuncia a lo trascendente, es preciso operar sobre el material de las vivencias a través de la reducción fenomenológica, que implica precisamente una suspensión de las posiciones trascendentes sin pérdida de contenido, ya que se accede a todas las ciencias como fenómenos y no como sistemas de verdades.

Sobre esta base, en el segundo paso en la consideración fenomenológica se produce un abandono de la psicología, a la vez como ciencia empírica, a la manera de las críticas de *Investigaciones lógicas*, y como psicología descriptiva, orientada a vivencias que conservan el sentido de existentes en el mundo. No se trata de cómo puede el yo mundano alcanzar en sus vivencias un ser en sí, sino "cómo puede la absoluta autodonación del conocimiento alcanzar algo que no se da en sí mismo (*wie kann die absolute Selbstgegebenheit der Erkenntnis eine Nicht-Selbstgegebenheit treffen*)".[66] Con la referencia a la abstracción ideativa, la intuición de esencias, se abre el campo de la objetividad esencial. La reducción fenomenológica excluye lo trascendente y revela un campo de lo *a priori* dentro de la autodonación absoluta, donde todas las cosas, incluidas "yo, el mundo y Dios, así como las multiplicidades matemáticas y las objetividades científicas permanecen en la indecisión (*das Ich und Welt und Gott und die mathematischen Mannigfaltigkeiten und was immer für wissenschaftliche Objektivitäten dahingestellt bleiben*)".[67]

[66] Hua II, 7.
[67] Hua II, 9.

Se trata de un punto fundamental en la presentación, ya que bosqueja, como veremos en el capítulo 6, una noción de sujeto bien distinta de la tradición cartesiana, a la que refiere Husserl diciendo que "para Descartes, descubrirla y abandonarla fue todo uno". Reparemos en este punto en la apelación al error cartesiano para aludir a la necesidad de eludir el psicologismo, lo cual abre un vínculo entre las referencias a la psicología y la reelaboración del cartesianismo que en la visión tradicional sobre las vías hacia la fenomenología, tal como veremos en el capítulo 3, aparece oscurecido.

Para concluir este curso de ideas, Husserl presenta el tercer paso en la consideración fenomenológica, indicando un tercer estrato de reflexión, a propósito de la extensión y límites de la autodonación, dado que lejos de un esquema simple, donde se captan los propios actos y se eleva lo intuido a conciencia de lo universal, adviene la amenaza de que las *cogitationes* "ocultan todo tipo de trascendencias (*bergen allerlei Transzendenzen*)".[68] La ambigüedad del fenómeno apunta al fenómeno mismo y a lo que aparece en él, ofreciendo dos datos absolutos, donde el objeto no es un fragmento del fenómeno.

Con esto se presenta el problema de la constitución, que apunta a que las cosas se constituyen en las vivencias, aunque no puedan encontrarse como ingredientes en aquellas vivencias: son y existen en la aparición y están dadas en sí mismas gracias a ella. La fenomenología investiga los tipos de correlación entre fenómeno del conocimiento y objeto de conocimiento, de modo tal que el objeto real trascendente se constituye gradualmente. Este camino lleva a plantear que se trata de problemas de la donación, entendidos como "problemas de la constitución de todo tipo de objetualidades en el conocimiento (*der Konstitution von Gegenständlichkeiten jeder Art in der Erkenntnis*)",[69] aclarando a la vez que no se trata de toda autodonación, sino de la que opera un yo trascendental tras la reducción, de modo tal que emerge "el método del análisis de esencias en la esfera de la evidencia inmediata". Con ello arribamos al

[68] Hua II, 11.
[69] Hua II, 14.

terreno de la fenomenología como ciencia eidética descriptiva de las vivencias de conciencia trascendentalmente reducidas.

En esta obra el interés prioritario es sentar la posibilidad de una crítica fenomenológica del conocimiento mostrando sus requisitos y en este sentido no es una aplicación del método sino una presentación de su plausibilidad. Hardy sostiene que en *La idea de la fenomenología* conviven un nivel crítico que apunta al problema de la posibilidad del conocimiento y un nivel meta-crítico que explora el problema de "la posibilidad del conocimiento de la posibilidad del conocimiento" con ambos planos en interacción. En este marco se presenta la relación entre el material cartesiano y el desarrollo fenomenológico de un modo que seguiría el propio camino de descubrimiento por el que avanzó Husserl.[70]

En resumen, el recurso al cartesianismo apela a la autodonación inmediata de la conciencia y su diferencia con la donación de los objetos, de modo que la primera se da plenamente y aparece de forma total, mientras la segunda es siempre parcial. La donación inmanente de la conciencia constituye por tanto un campo que resiste a toda duda y ofrece el suelo firme que es imposible encontrar en los objetos trascendentes. No encontramos en esta obra todavía las precisiones ni los enfoques de detalle que caracterizan *Ideas I*, pero los preanuncia ofreciendo el fundamento de las argumentaciones.

§2. El programa de una filosofía rigurosa

Nada del contenido de las lecciones que conformaron *La idea de la fenomenología* se conoció en su momento más allá del círculo de los asistentes al curso. Lo mismo sucedió con el material del curso sobre *Problemas fundamentales de la fenomenología,* que Husserl dictó en el semestre de invierno de 1910-1911, donde la mayor novedad reside en la ampliación del terreno de la fenomenología al que incorpora la esfera intersubjetiva, de modo que abarca

[70] L. Hardy (1999, 3).

a los otros y a todo el plexo de lo social. Husserl no considera menor esta novedad, como muestran sus desarrollos posteriores. En el anexo XX al segundo volumen de *Filosofía primera* se critica el modo en que en 1907 se había introducido el camino cartesiano y afirma que lo corrigió en 1910 al ampliar la reducción fenomenológica a la intersubjetividad monádica. En varios sentidos esta obra alude a algunos temas asociados habitualmente con un clima tardío en la obra de Husserl, en todo caso porque se vuelven centrales en obras importantes del último período, como el concepto científico y precientífico de mundo, el cuerpo propio y de los otros, pero que claramente ya están preanunciados en este momento de fecundidad arquitectónica que coincide con la redefinición trascendental. [71] Podría decirse que estrictamente son desarrollos prolépticos que darán frutos más tarde, dado que Husserl no incluye estas incorporaciones en *Ideas I*, donde se ajusta a un esquema que coincide mucho más con el modelo de *La idea de la fenomenología*. Claramente estos temas estaban destinados a los tomos II y III, que no siguieron inmediatamente al primero en su publicación.

El primer texto publicado después de *Investigaciones lógicas* será, entonces, para la misma época del Curso sobre los *Problemas*…, el artículo "La filosofía como ciencia estricta" publicado en la revista *Logos*. Se trata de un texto ágil, que presenta inicialmente un panorama amplio tramado por la historia de la filosofía, orientado a ofrecer una base para ubicar el proyecto

[71] El curso de los *Problemas* está compuesto por siete capítulos. El primero estudia la actitud natural y concepto natural de mundo, donde incluye consideraciones sobre el yo, el cuerpo y el entorno espaciotemporal, la empatía y el yo ajeno, las ciencias de la experiencia; el segundo investiga sobre la reducción fenomenológica y la vivencia pura, con críticas al cartesianismo y el psicologismo; en el tercero se analizan objeciones contra la intención de la reducción fenomenológica -solipsismo, posibilidad de la desconexión fenomenológica del yo, el carácter absoluto de lo fenomenológicamente dado, la falta de motivación de la reducción-; en el cuarto capítulo se examina el trascender de la fenomenología más allá del ámbito de lo absolutamente dado, que incluye temas como el absoluto de la donación, rememoración, empatía y autoexperiencia, inmanencia y trascendencia; el quinto trata de la conciencia, incluyendo el estudio del objeto fenomenológico y la conciencia del tiempo; el sexto apunta a la pluralidad monádica fenomenológica, con el estudio de lo intersubjetivo de la conciencia y la empatía; y finalmente el séptimo capítulo evalúa el alcance del conocimiento fenomenológico.

fenomenológico. La estrategia en este caso no es la presentación de las bases del enfoque, sino una caracterización general seguida por el análisis crítico de dos desviaciones que impiden comprender el objetivo de diseñar una vertiente que haga de la filosofía una ciencia rigurosa.[72] Es, en este sentido, una suerte de texto propedéutico, preparatorio incluso, de los desarrollos que ya hemos visto, que apela a estos temas en el proyecto de mostrar la plausibilidad del enfoque y los defectos de las vías alternativas.

La presentación se hunde en el terreno de la historia, para afirmar que desde el inicio la filosofía pretendió ser ciencia rigurosa y buscó infructuosamente normas racionales puras. A su lado, el ámbito científico se independizó y desarrolló fundamentaciones sin que en la filosofía suceda algo similar. Husserl cuestiona la identidad misma y el propósito de la filosofía, aventurándose a retratar esta situación inarmónica aludiendo a la idea que Kant despliega en el conocido pasaje de la *Crítica de la razón pura*, según el cual no se puede aprender filosofía sino a filosofar.[73] Kant se refiere allí a la filosofía como "mera idea de una ciencia posible", que hasta ahora no tiene un patrón de validez y eso hace que "mientras esta meta no haya sido alcanzada, no es posible aprender filosofía, pues ¿dónde está, quién la posee y en qué podemos reconocerla?" (A 838, B 866). En efecto, la idea retrata bien el riesgo de hacer de la filosofía un tipo disciplinar ajeno a toda condición de ciencia, una práctica por siempre *in fieri*.

De algún modo, podríamos decir que Husserl, tras los pasos de Kant, se remonta a la condición aristotélica de *Metafísica*, I, según la cual la posibilidad de enseñar y aprender constituye un rasgo para identificar aquello que es conocimiento y diferenciarlo del mero manejo empírico. Husserl sugiere que no es una ciencia imperfecta, sino que no es ciencia aún; no salió de la mera postulación de puntos de vista.[74] Sin embargo, no hay un impedimento de naturaleza para que esto sea así, ya que estrictamente desde los orígenes estuvo presente este *desideratum*, tal como surge de las dos figuras tradicionales que

[72] Véase R. Walton (2006, 21-53).
[73] Hua XXV, 4.
[74] Hua XXV, 4.

dominan entre los ancestros husserlianos: la dupla Sócrates-Platón y Descartes. Detrás de ellos se ubican, con el mismo espíritu, Kant y Fichte. En la vereda de enfrente, Hegel carece de cientificidad y el romanticismo, peor aún, debilita y agosta los intentos de establecer conocimiento riguroso.

Se trata, bien visto, de un panteón de aliados y enemigos que permite entender la coyuntura intelectual sobre la proyección de su trasfondo. En efecto, la fenomenología debe abrirse paso entre las ideas distorsivas del naturalismo y el historicismo. El primero es visto como la reacción ante el hegelianismo que, para alejarse, opta por deshacerse programáticamente de la idealidad absoluta y la objetividad de lo válido. El segundo es hijo huérfano del hegelianismo: tras haber alimentado el hegelianismo la justificación de cualquier enfoque por pertenencia a su tiempo, cuando el sistema integral cae, da lugar a la filosofía como visión del mundo. Ambos, naturalismo e historicismo, son los adversarios a los que se dirigirán los dos apartados que constituyen el núcleo del texto y que nos interesa relevar, especialmente porque dan consistencia a los desarrollos estrictamente teóricos que conforman la fenomenología.

La crítica al naturalismo se convierte bien pronto en un tópico que ya hemos visto frecuentado con importancia central desde *Investigaciones lógicas*. En efecto, se plantea que el naturalismo responde a los avances en el descubrimiento de la naturaleza y crea la sensación de que todo debe ajustarse a los parámetros de las ciencias empíricas, de modo tal que al toparse con la conciencia invita también a naturalizarla y a subsumir en su esfera a la lógica, interpretada como leyes del pensamiento.[75] Las invectivas que en *Investigaciones lógicas* se lanzaron contra esta idea quedan aludidas.

A ello se suma ahora el trazado de un perfil cargado de ironía sobre el comportamiento del adversario naturalista, que Husserl diseña como alguien montado en la contradicción entre su apelación a la ciencia natural y un idealismo que propugna valores objetivos, mientras niega los supuestos asociados con la razón que esto supondría. Ernst Häckel y Wilhelm Ostwald le sirven como ejemplo al pasar. Ambos se ubican en la línea de los monistas, que

[75] Hua XXV, 9.

crearon la liga monista alemana en 1906 en Jena y son referentes de las discusiones de la época sobre la relación entre discurso científico y religioso. En este sentido, ilustran bien el intento de proyectar los parámetros del estudio de la naturaleza a los demás campos.

Frente a esto, es preciso acometer una crítica a la naturalización de la conciencia y sus efectos escépticos, así como a la naturalización de las ideas, a los efectos de mostrar las pretensiones infundadas de la psicología experimental en tanto elemento de fundamentación de áreas como la lógica, la teoría del conocimiento, la estética, la ética, la pedagogía y la metafísica. La psicología, como ciencia de hechos, no accede a principios puros y es, como toda ciencia de la naturaleza, ingenua, en tanto da las cosas por supuestas. El yo se da unido a un cuerpo vivo y en este horizonte todo juicio psicológico remite a una posición de existencia de la naturaleza física, de modo tal que aunque los métodos de la ciencia empírica se retrotraen a la experiencia, nunca cuestiona la experiencia. En esta falta de cuestionamiento "todo esto se vuelve un enigma (*das alles wird zum Rätsel*)".[76] Se trata, claramente, del mismo enigma que *La idea de la fenomenología* ponía en primer plano como elemento para sopesar el grado de oscuridad en el que se maneja toda apelación acrítica a la trascendencia.[77]

La ceguera respecto de una fundamentación pura lleva a toda la investigación científica a la falta de seguridad. No hay leyes psicológicas empíricas que puedan echar luz en este terreno, sino que se debe investigar la conciencia misma en sus configuraciones, lo que ella significa, y los modos en que mienta. Estos estudios son fenomenológicos y configuran una ciencia que es

[76] Hua XXV, 15.

[77] En esta línea afirma Husserl, para enfatizar el grave error del naturalismo, que "Si a la ciencia de la naturaleza le son inmanentes por principio ciertos enigmas, por supuesto que le son por principio trascendentes sus respectivas soluciones, tanto por lo que se refiere a las premisas como por lo que hace a los resultados de ellas (*Sind, allgemein gesprochen, gewisse Rätsel der Naturwissenschaft prinzipiell immanent, so sind ihr selbstvertändlich deren Lösungen nach Prämissen und Ergebnissen prinzipiell transzendent*)" (Hua XXV, 15).

ciencia de la conciencia, pero no psicología, dado que trata de la conciencia pura, en actitud fenomenológica.

Con esta presentación Husserl está en condiciones de aclarar ciertos puntos respecto de la crítica al psicologismo, dado que ahora tiene a su disposición el soporte de la fenomenología trascendental. No hay ya riesgo de que su posición se confunda con la introspección. A propósito de esto, menciona que su posición no es aislada, y que ya Stumpf, Lipps y algunos reconocieron esta brecha, en cuyo inicio está Brentano, pero no fueron seguidos masivamente y, aún peor, fueron acusados de escolásticos obturando el estudio de la inmanencia. En efecto, los psicólogos naturalistas pretenden apelar a experiencias sin cuestionar los conceptos subyacentes que utilizan en el análisis.

En suma, la psicología no avanzó por un prejuicio naturalista, que implicó tomar el método físico-químico como modelo creyendo que hay un método único, sin advertir que "el verdadero método sigue la naturaleza de las cosas que hay que investigar, no nuestros prejuicios ni nuestras imágenes previas (*Die wahre Methode folgt der Natur der zu erforschenden Sachen, nicht aber unseren Vorurteilen und Vorbildern*)".[78] El naturalismo pervierte el punto de partida del diseño de un método adecuado. Si tenemos en cuenta que la fenomenología se concibe ella misma como un método, al mismo tiempo que como una ciencia, se advierte la gravedad de la crítica. En este sentido y por esta vía errónea, seguir el modelo de la ciencia natural implica cosificar la conciencia:

> De la consecuencia y la pureza de la actitud "fenomenológica" dependen por completo la consistencia o lo absurdo de las investigaciones que se emprendan. Y no es fácil superar el hábito archiarraigado de vivir y pensar en actitud naturalista, tergiversando así lo psíquico al naturalizarlo (*Von der Konsequenz und Reinheit der "phanomeno- logischen" Einstellung hangt Einstimmigkeit oder Widersinnigkeit der hier zu fiihrenden Untersuchungen durchaus ab. Nicht leicht iiberwinden wir die urwüchsige Gewohnheit, in naturalistischer Einstellung zu leben und zu denken und so das Psychische naturalistisch zu verfälschen*).[79]

[78] Hua XXV, 26.
[79] Hua XXV, 31.

En este sentido, la crítica al psicologismo después de la adopción del entorno trascendental se basa enteramente en la impugnación de la naturalización, que contamina la investigación por sus ataduras al yo empírico. La investigación consistente a la que se alude comienza con la investigación puramente inmanente de lo psíquico, conforma un ir a los fenómenos en este nuevo marco de análisis que se conecta con la intuición de esencias, ofrecida como garantía de la restricción a datos absolutos.[80] En efecto, tras ofrecer el dato del color para ejemplificar la donación de una esencia, señala que la intuición de esencias no pone existencia y por tanto mantiene su pureza, lo cual da por resultado "un conocimiento absoluto y dotado de validez universal y, como juicio de esencias, de una índole que sería absurdo querer fundamentar, corroborar o refutar por medio de la experiencia (*eine absolute, generell gültige Erkenntnis und als Wesensurteil von einer Art, die durch Erfahrung begründen, bestatigen oder widerlegen zu wollen ein Widersinn ware*)".[81]

A propósito de esto, Husserl acota que Hume entrevió esta misma idea, pero su positivismo le impidió verlo, lo cual le permite afirmar que todos los problemas humeanos son de fenomenología, como el de la unidad de objeto, que no se resuelve por vía empírica. Es un asunto de esencias que esta percepción se ajuste dentro de una continuidad perceptiva, el espacio, el tiempo, causa y efecto.[82] Detengámonos en esta apropiación de la posición empirista, que nos interesa especialmente porque incorpora al mapa de relaciones de la fenomenología un actor nuevo, que a primera vista contrasta con la paternidad cartesiana.

Su incorporación abona la estrategia de posicionamiento de la nueva disciplina, concebida como la reorientación de las líneas productivas de la tradición previa, y en este sentido como la superación sintética de filosofías que

---

[80] Hua XXV, 33: "En la medida en que la intuición es pura y no encierra co-menciones que la sobrepasan, la esencia intuida es algo adecuadamente intuido: un dato absoluto (*Soweit die Intuition eine reine ist, die keine transienten Mitmeinungen befasst, soweit ist das erschaute Wesen einadäquat Erschautes, ein absolut Gegebenes*)".

[81] Hua XXV, 34.

[82] Hua XXV, 35.

en su momento pudieron colisionar, pero en el tamiz fenomenológico se suman compatibilizando sus aportes. Empirismo y racionalismo, como sostendrá Husserl poco después, constituyen un buen caso de esta situación.

Detengámonos brevemente en la consideración del psicologismo al que Husserl se opone aquí. Se trata, en rigor, de un tema controvertido, no sólo porque implica el intercambio entre numerosos autores de diversas corrientes, con proyecciones que llegan muchos años después de esta época, sino porque dentro de la obra misma de Husserl se trata de una noción amplia y con usos múltiples. En su caudal se cuentan John Stewart Mill, Herbert Spencer, Wilhelm Dilthey, tanto como figuras más cercanas a Husserl como Franz Brentano y Carl Stumpf, que explican el propio paso del joven Husserl por las aguas del psicologismo. En la vereda antipsicologista coinciden líneas muy diversas, con las cuales también discutirá Husserl cuando traslada a esa sede la naciente fenomenología.[83]

Seebohm menciona los usos terminológicos variados y poco sistemáticos de los que Husserl se vale para referirse al psicologismo.[84] A veces habla de psicologismo a secas, otras psicologismo lógico, otras psicologismo epistemológico, práctico-ético, axiológico, trascendental, relativista, empírico y al mismo tiempo emplea el término en numerosas fórmulas.[85] La variante que aquí está en juego tiene que ver, como vimos, con la confusión entre subjetividad psicológica y trascendental asociada a la no aplicación de la reducción fenomenológica.

Es interesante notar que esta versión de objeción al psicologismo introduce una variante respecto de la que se usa en *Investigaciones lógicas*, donde se lo comprende como una deriva del empirismo, mientras que ahora el horizonte se amplía pensando en el naturalismo, término con el cual desde el planteo de la reducción se caracteriza a cualquier postura arraigada en la

[83] Sobre las corrientes psicologistas de este período, véase D. Jacquette (2003), y especialmente el trabajo de J. Mohanty (2003, 113-130).
[84] Seebohm (1991: 150)
[85] Sobre los *loci*, véase M. González Porta (2010: 281)

actitud natural, y más específicamente, como en la obra que nos ocupa, para aludir a la adopción del modelo físico-matemático.

Las críticas al psicologismo son reiteradas y constituyen estaciones en una lucha de largo aliento en la cual Husserl va desarrollando nuevos argumentos, en tanto resultan de importancia fundamental para la fenomenología, hasta el punto de que J. San Martín llega a decir que la disciplina íntegra es el desarrollo de implicancias de la refutación del psicologismo,[86] atendiendo a los supuestos epistemológicos, pero también prácticos, dictados por una antropología que fagocita los demás campos de estudio convirtiéndolos en sus proyecciones y reduciendo toda verdad a verdad de hecho.

Desde la perspectiva de Husserl, este presupuesto implica aniquilar la razón y con ella todo horizonte de conocimiento estricto y de base para una construcción política racional. Los desastres de los años de guerra que llegarían rápido serían para Husserl una confirmación de la legitimidad de la crítica hacia supuestos con efectos devastadores. La subjetividad trascendental es la apuesta más clara para evitar de plano estas derivas indeseadas, en tanto desplaza del examen al sujeto mundano y erige otro donde no existe el peligro de esta confusión.

A pesar de eso, el psicologismo se trenza en la fenomenología como un obstáculo persistente, como muestran las discusiones en las que Husserl debe justificar ante los neokantianos como Natorp y Rickert que su posición no entraña una forma de psicologismo.[87] En efecto, contando con su principio subjetivo, se le objeta que no basta con la reducción para evitar el psicologismo.[88] Husserl mismo sostuvo en *Lógica formal y trascendental* que sus

[86] San Martín (1987, 40).

[87] Véase, por ejemplo, los trabajos de P. Natorp, "Zur Frage der logischen Methode; mit Beziehung auf E. Husserl Prolegomena zur reinen Logik" (1901, 270-283) y "Husserls Ideen zu einer reinen Phänomenologie", publicado en *Logos* (1917-1919, 224-246) y el de H. Rickert, "Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transzendentalpsychologie und Transzendentallogik" (1909, 169-228). Sobre la relación entre Husserl, Kant y los neokantianos, véase el trabajo tradicional de I. Kern (1964) y Seebohm (1960) y (1991).

[88] Esta es, por ejemplo, la tesis que sostiene D. Welton, cuando afirma que la reducción permite escapar a las variantes empiristas del psicologismo pero no

planteos de *Investigaciones lógicas* no escapaban al psicologismo y constituían una variante trascendental de éste,[89] la misma caracterización que usa en la *Crisis* para criticar a Kant por quedar preso de un sujeto mundano en virtud de la ausencia de la reducción.[90] P. Natorp objeta, a su vez, que el recurso reductivo no evita que la descripción dependa de la experiencia y por tanto quede contaminada por elementos empíricos, lo cual haría que la fenomenología no escape del psicologismo trascendental.[91]

Los autores aludidos en este tratamiento son Locke y Hume. Ambos sostienen posiciones incompatibles con la fenomenología, especialmente en el punto del problema de la abstracción. En el primer caso, a propósito de Locke, Husserl reconoce que fue el primero en formular claramente la pregunta por el modo en que un objeto se constituye en la conciencia, pero no toma como sede a la conciencia pura, por lo cual confunde el origen de las representaciones conceptuales en experiencias con la experiencia como base de legitimidad de su uso y por tanto no puede ofrecer una fundamentación en la evidencia. Desde allí se extiende esta suerte de circularidad en que se presupone lo que se indaga.

En efecto, para oponerse a los platónicos de Cambridge, Locke planteó la mente como una entidad en un cuerpo que conoce por intuición. Es el esquema que Husserl considera en la *Crisis* una naturalización de la mente,[92] en tanto no se diferencia como entidad de las mundanas y despliega una suerte de paralelismo entre lo físico y lo psíquico que desemboca en un dualismo. Pero además, por su sensualismo, se desdibuja la posibilidad de diferenciar entre percepción y contenidos mentales.[93] Husserl concibe la teoría lockeana de la abstracción como un inductivismo, ante lo cual reacciona diciendo:

> Por supuesto, encontramos en la discusión de Locke expresiones como 'percepción', 'percibiendo', 'idea', es decir términos que refieren a algo como su objeto intencional. Así habla de 'creer algo', 'querer algo' y así. Sin embargo,

escapa al psicologismo trascendental (2000, 259-285).
[89] Hua XVII, 55.
[90] Hua VI, 30.
[91] Natorp (1901, 270-283) y (1917/19, 224-246).
[92] Hua VI, 86-87.
[93] Hua VI, 87.

> Locke no toma en cuenta que en la percepción, es decir en la experiencia mental encontramos sobre todo 'conciencia como tal', 'la cosa conocida como tal'. No ve que la percepción como tal es la percepción de algo, es decir, por ejemplo, la percepción es 'percepción de este árbol percibido' (*Natürlich heisst es, und ganz unvermeidlich, in der Lockeschen Rede: Perzeptionen, Wahrnehmungen, Vorstellungen 'von' Dingen, oder 'an-etwas' Glauben, 'etwas' Wollen und dergleichen. Aber dass in den Perzeptionen, in den Bewusstseinserlebnisen selbst das darin Bewusste als solches liegt, dass die Perzeption in sich selbst Perzeption von etwas, con 'diesem Baum' ist, bleibt unberücksichtigt*).[94]

En este sentido, sin prestar atención a la intencionalidad, la abstracción entendida como inductivismo no es una explicación sino una mención que presupone un acto en el que no se detiene.

La segunda figura que Husserl menciona en este contexto es Hume, mucho más asociado en las lecturas usuales a la interpretación kantiana de su obra, donde aparece como un escéptico que anula la causalidad y constituye un obstáculo que hay que superar y en este sentido resulta a primera vista un antecedente por oposición y no un compañero de ruta para la fenomenología. Esta imagen varía sensiblemente en la apropiación husserliana, donde Hume aparece como un pionero de la filosofía trascendental, aunque la filiación no es tan directa.

Puede llamar la atención que respecto de quien afirmó que ninguna de las ciencias y todas las artes a las que nos dedicamos puede ir más allá de la experiencia, o establecer algún principio que no esté fundado en esa autoridad, se pueda afirmar una similitud con la posición husserliana. Es posible, sin embargo, establecer puntos de contacto entre nociones centrales, como ficción, imaginación, mundo externo y naturaleza humana, que habrían dejado huellas perdurables en nociones husserlianas asociadas con reducción, constitución, mundo de la vida y naturaleza humana.[95]

Estrictamente, *Investigaciones lógicas* dedica una serie de impugnaciones justificadas en la vinculación entre Hume y el empirismo psicológico y orientadas a mostrar los errores en su concepción de las generalidades y la circularidad general del proyecto. El capítulo 5 de la segunda *Investigación* está

[94] Hua VI, 87.
[95] Véase, por ejemplo, R. Mall (1973) y S. Tagore (1994).

dedicado a Hume. Husserl revisa ahí la idea de que no hay ideas generales, que serían sólo ideas particulares a las que se adosa una suerte de índice de generalidad, de modo tal que la definición de algo general o abstracto se resuelve de modo extensional. En el ejemplo que ofrece Hume en el *Tratado,* un triángulo en general se define con una lista de triángulos particulares.[96] Husserl cuestiona el elemento agregado, señalando que no puede disolverse en la lista de particulares, sino que debe implicar un significado general que Hume se niega a admitir y que Husserl refiere como una "modalidad intencional" que lleva más allá de la mera extensión y que obviamente riñe con el intento de remitir todo a impresiones.[97] Hume se equivoca, pero, no obstante, Husserl reconoce la validez de la aproximación, diciendo que

> El tratamiento de la abstracción en Hume fue un caso extremo de error, y sin embargo le confiere la gloria de haber mostrado la vía hacia una teoría psicológica de la abstracción. Es un caso extremo de error desde el ángulo de la lógica y la epistemología, para las cuales es importante que las experiencias de conocimiento deban ser investigadas de un modo puramente fenomenológico.[98]

Agrega además que a pesar del error, hay tramos de argumentación muy valiosas y que pueden tener efectos fecundos, lo cual se confirma si notamos que la respuesta a Hume produce un modo de legitimar la perspectiva intencional. La misma línea se retomará en el pasaje de *La filosofía como ciencia rigurosa* que estamos revisando, donde Husserl afirma directamente que si Hume no hubiese sido cegado por el sensualismo hubiese planteado la intencionalidad y avanzado en la investigación de esencias, es decir, hubiese hecho lo que Husserl hizo, por lo cual afirma que "todos esos problemas <*sc.* los que estudia Hume> [...] pertenecen al área dominada por la fenomenología (*All die Probleme [...] liegen durchaus in dem Herrschaftsbereich der Phänomenologie*)".[99]

---

[96] *T*, 22-24.
[97] Hua XX/I, 404.
[98] Hua XX/I, 406.
[99] Hua XXV, 34.

Respecto de la circularidad, Husserl no ve distancia entre la paradoja del escepticismo y la situación en la que se encuentra el empirismo, dado que este último está anclado en una noción de conocimiento mediado que niega de un modo similar la dimensión de justificación. En ese sentido, sin una dimensión de principios últimos, la justificación resulta imposible. Podría decirse que el planteo resulta una versión que convierte el trilema de Agripa que testimonia Sexto Empírico en una impugnación de las variantes no fundacionistas.

En efecto, en la presentación de la teoría de los *trópoi*, modalidades, que los pirrónicos usaban para la impugnación de creencias, Sexto presenta la posición de Agripa, que tiene la peculiaridad de orientarse a actitudes generales y no solamente a creencias aisladas, como sucede con los *trópoi* de Enesidemo.[100] Así por ejemplo, alude al argumento "a partir del desacuerdo", que

> es aquél según el cual nos damos cuenta de la insuperable divergencia de opiniones que surge en torno de la cuestión propuesta, tanto entre la gente corriente como entre los filósofos; y por ella concluimos en la suspensión del juicio al no poder elegir ni rechazar ninguna.

Con este argumento, ni siquiera es preciso ingresar en el análisis de un planteo en particular o su tipología, sino que basta con sentenciar que las opiniones de gente común tanto como de filósofos son demasiado variadas, con lo cual la magnitud de la empresa invita a suspender el juicio y no comprometerse con ninguna. Los que nos interesan aquí -y han tenido un destino independiente e importante en la discusión contemporánea- son tres de los *trópoi*, que apuntan a la demolición de sistemas de acuerdo con su modalidad de fundamentación. Dice Sexto:

> El de "a partir de la recurrencia *ad infinitum*" es aquel en el que decimos que lo que se presenta como garantía de la cuestión propuesta necesita de una nueva garantía; y esto, de otra; y así hasta el infinito, de forma que, como no sabemos a

[100] Sobre Enesidemo, véase G. Striker (1983, 95-116), F. Decleva Caizzi (1992, 176-189), R. Hankinson (2010). Sobre la figura de Enesidemo en la ctítica de Schulze a Fichte, véase R. Fincham (2000, 96-126).

> partir de dónde comenzar la argumentación, se sigue la suspensión del juicio. El de "por hipótesis" se da cuando, al caer en una recurrencia *ad infinitum*, los dogmáticos parten de algo que no justifican, sino que directamente y sin demostración creen oportuno tomarlo por convenio. La modalidad del círculo vicioso ocurre cuando lo que debe ser demostrado, dentro del tema que se está investigando, tiene necesidad de una garantía derivada de lo que se está estudiando. En ese caso, no pudiendo tomar ninguna de las dos cosas como base de las otras, mantenemos en suspenso el juicio sobre ambas.[101]

En suma, la justificación es imposible dado que si no se pone un límite a la justificación de una proposición en otra se cae en una regresión que no opera como fundamentación, sino como la dilución de esa meta; si se busca un principio último, este punto carece de justificación, por lo cual constituye un vicio de dogmatismo, y si se apela a un programa coherentista según el cual unas proposiciones refuercen a las restantes y conformen redes de proposiciones conectadas, eso no escapa a la sospecha de que, por grande que sea, puede tratarse de un gran círculo vicioso.

Este esquema fue retomado en el marco del racionalismo crítico, que postula precisamente la imposibilidad de autofundamentación y propone sustituirlo por una crítica racional ilimitada. Después de la presentación de W. Bartley en *The Retreat of Committment*, de 1962, H. Albert reforzó este planteo en su *Traktat über kritische Vernunft* de 1968 apelando al pasaje de Sexto que hemos citado junto con la mención con aires literarios del Barón de Münchhausen, apelando al episodio en el cual éste intenta salir de un pozo tirando de su propio cuerpo. El planteo de Agripa se transforma entonces en el "trilema de Münchhausen", que no ha dejado de suscitar interés en la filosofía contemporánea.

Nos interesa notar aquí a propósito de esto que la crítica al empirismo humeano realizada por Husserl se enmarca en este mismo procedimiento, con la diferencia de que se inclina por la posibilidad de que exista el descubrimiento de principios que escapen a la acusación de dogmatismo. Podríamos decir que estamos frente al trilema, pero habiendo invertido la objeción sobre el

[101] Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, I.13. Sobre esta doctrina en el contexto escéptico, véase Inverso (2014, 23-29).

fundacionismo, de modo tal que el dispositivo utilizado para renegar de la justificación se transforma en un argumento para embarcarse en la tarea de búsqueda de principios.

Estructuralmente no aparecen las tres vías del trilema, e incluso hemos dicho que una de ellas está vuelta de cabeza, pero la comparación cobra fuerza si tenemos en cuenta que en la obra de Husserl la figura del Barón de Münchhausen aparece mencionada precisamente en el modo de la inversión de la carga negativa que le otorga Albert. Compartiendo el mismo interés por la justificación, la última de las lecciones de Londres, en 1922, coloca a la fenomenología en el sitial del logro de la hazaña: "Y, además, ¿no se parece aquí la fenomenología al barón de Münchhausen, que logra salir del pantano tirando de su propia coleta? (*Zudem, gleicht die Phänomenologie hier nicht dem Münchhausen, der sich beim eigenen Zopfe aus dem Sumpf herauszieht?*)".[102]

Sería interesante emprender en algún momento el rastreo del pasado de esta referencia y examinar cuán usual era su asociación con el ámbito de las discusiones sobre justificación y grado de apelación tradicional que hay detrás de la formulación del trilema en el marco del racionalismo crítico, así como la presencia de Husserl en este plexo, no sólo como campeón de las apuestas por el fundacionismo, sino también como aportante al diseño de su versión contemporánea. Lo cierto es que, más de cuatro décadas antes de la torsión de H. Albert, Husserl plantea argumentos estructuralmente similares, con el ánimo contrario, y alude además a ello con la misma figura literaria del Barón de Münchhausen.

En ese pozo, entonces, se hunde Hume.[103] No obstante, Husserl insiste en que si no hubiera considerado que el yo es una mera ficción, hubiera desembocado en la egología pura, y en este sentido "es el primer borrador de una fenomenología pura".[104] Esta es la razón por la cual a menudo se ha interpretado que la *epoché* constituye una suerte de fenomenologización de la

[102] Hua XXXV, 339-340.
[103] Véase S. Tagore (1994), L. Sandowsky (2006) y Murphy (1980).
[104] Hua VII, 156.

indiferencia humeana respecto de la existencia del mundo externo.[105] No otra cosa tendría en mente Husserl en los pasajes en que recurre a la figura del escepticismo para explicar su posición respecto del mundo en el ejercicio de la reducción fenomenológica. Ésta estaría en algún sentido más cerca de la suspensión del juicio propia de la indiferencia humeana que de la duda metódica cartesiana que opera sobre la negación –aunque sea en el plano del "como si"- de lo externo, tomándolo como mera ilusión. La indiferencia respecto del mundo externo termina, con cierto elemento paradojal, formando parte del entramado para responder a la posición humeana y su escepticismo con un fundacionismo encendido.

Volvamos ahora al diseño estructural del artículo, que promedia su crítica al naturalismo insistiendo en algunos rasgos diferenciales producidos por el acceso a esencias. En efecto, Husserl plantea que al percibir se intuye una esencia y se establecen juicios de esencias, lo cual refuerza las razones para no confundir intuición fenomenológica con instrospección o experiencia interna, a la manera del psicologismo, dado que en este caso se pierde acceso a las esencias y sólo quedan en juego singularidades individuales. Es un punto importante en el que cabe enfatizar, dado que, como deja sentado en nota, el planteo de *Investigaciones lógicas* fue malinterpretado a menudo como una mera variante de la instrospección, debido a la ambigua caracterización como psicología descriptiva.

Frente a ello aclara que esta tesis ya operaba en la obra de 1900 y ofrece como apoyo la afirmación del "Tercer informe sobre escritos alemanes de lógica de los años 1895-1899".[106] Ahora agrega que "lo singular es eternamente lo *ápeiron*. Lo único que <la conciencia pura> puede conocer objetivamente son esencias y relaciones de esencias (*sie ist das Singuläre ewig das ápeiron. Objektiv gültig kann sie nur Wesen und Wesenbeziehungen erkennen*)",[107] de lo cual se vale para comprender el conocimiento empírico y general, aclarando los principios rectores y los problemas referentes a la correlación entre ser y

[105] Por ejemplo, S. Rosnak (2001) y L. Sandowsky (2006).
[106] *Archiv für syst. Philosophie* 9 (1903), pp. 397-400
[107] Hua XXV, 36.

conciencia. En efecto, todo conocimiento psicológico presupone conocimientos de esencias de lo psíquico (recuerdo, juicio, voluntad) y no se llega a ellos por vía empírica, razón por la cual la psicología tiene que tomar como base una fenomenología sistemática que investigue de modo intuitivo puro las configuraciones esenciales de la conciencia y sus correlatos inmanentes. Es una forma de decir que la fenomenología es base de la filosofía y también de la psicología.

Con esto quedan bosquejadas las invectivas contra el naturalismo y Husserl se vuelve contra el segundo adversario, que, como hemos visto, está conformado por el historicismo asociado con la comprensión de la filosofía como visión del mundo. En efecto, si el psicologismo socava las posibilidades de una ciencia apodíctica por su naturalización de la conciencia, el historicismo lo hace por su postulación igualmente empirista de la coyuntura histórica como único marco del destino disciplinar. En esta línea, sostiene Husserl que

> El historicismo se sitúa en la esfera de hechos de la vida espiritual empírica, y afirmándola absoluta –sin naturalizarla, por cierto [...], surge un relativismo que tiene estrecha afinidad con el psicologismo naturalista (*Der Historizismus nimmt seine Position in der Tatsachensphäre des empirischen Geisteslebens, und indem er es absolut setzt, ohne es gerade zu naturalisieren [...] erwachst ein Relativismus, der seine nahe Verwandtschaft mit dem naturalistischen Psychologismus hat*).[108]

La referencia a lo histórico como marco del pensamiento filosófico se transforma, a causa de su absolutización, en un relativismo que atenta contra todo objetivo de elaboración de conocimiento cierto. Para ilustrar esta posición toma como ejemplo a Dilthey y sus estudios sobre tipos de concepciones del mundo, que pretenden evitar el escepticismo historicista, pero con un mecanismo que Husserl no acepta. En la síntesis husserliana, por esta vía se sugiere que el escepticismo se apoya en la anarquía de los sistemas filosóficos y en la progresiva evolución de la conciencia histórica, que muestra que no hay validez universal.

[108] Hua XXV, 41.

Husserl cuestiona su universalidad de principio, notando que un historicista puede dudar de las verdades de la ciencia tomándolas como configuraciones culturales y cayendo en el subjetivismo escéptico extremo. En muchos sentidos esto constituye un juicio ajustado de las derivas que la filosofía de la ciencia siguió en décadas posteriores y queda bien testimoniado en el estado actual de la disciplina, donde cuesta encontrar posiciones que no adhieran abiertamente a la idea de una ciencia atada a parámetros cambiantes y siempre provisorios sin proyección ninguna hacia planos que intuición de leyes definitivas.

La mención de Dilthey merece una mención especial porque el modo de presentarlo despertó la reacción de este pensador un tanto desconcertado por el modo en que Husserl ubica su obra. A propósito de estas afirmaciones dirigió una carta explicando los puntos en los que estaba en desacuerdo, lo cual provocó una respuesta de Husserl y una segunda carta de Dilthey que deja abierto un contacto que se extendería ya muy poco, dado que la muerte de este último se produjo poco tiempo después. El tono en que Dilthey se dirige a Husserl es cuidadoso y condice con el impacto positivo que la lectura de las *Investigaciones lógicas*, a las que considera una obra que hizo época,[109] había provocado en su propia obra.[110] De hecho, Dilthey se encontró conHusserl en 1905 y le había transmitido el elogio por la obra de modo directo. Incluso dedicó Dilthey las actividades de un grupo de lectura a las *Investigaciones lógicas*. No obstante ello, la retribución de una evaluación elogiosa de Husserl hacia Dilthey no llegaría sino en las lecciones sobre psicología fenomenológica de 1925, donde se dedica al análisis de la noción de *Geisteswissenschaft*.[111]

El acercamiento de *La filosofía como ciencia estricta*, según vimos, se dedica a conectar la doctrina de la cosmovisión con una derivación de la filosofía de un estudio empírico de la historia. Incluso hay quienes interpretan que la acusación se dirigía directamente contra Dilthey.[112] En rigor, la crítica no

[109] GS VII, 14.
[110] R. Makkreel (1992, 273).
[111] Hua IX, 1-20.
[112] Por ejemplo, J. González López (1998, 255).

resulta adecuada, sobre todo si se tienen en cuenta los planteos de *La esencia de la filosofía*, de 1907. Allí es a donde Dilthey apela en sus intercambios epistolares para señalar el equívoco de Husserl.

En rigor, la crítica hacia Dilthey en "La filosofía como ciencia rigurosa" no pretende ser demoledora y le reconoce puntos interesantes, pero vislumbra en el planteo una apertura al relativismo. Ambos comparten, según vimos, el rechazo del psicologismo, sobre lo cual Dilthey se había explayado en *Ideas acerca de una psicología analítica y descriptiva*, publicado en 1894 y en el artículo Husserl no deja de ver que los argumentos de Dilthey ayudan a mostrar que "sólo la doctrina fenomenológica de la esencia es capaz de fundamentar la filosofía del espíritu (*es einzig und allein die phänomenologische Wesenslehre ist, welche eine Philosophie des Geistes zu bregründen vermag*)".[113]

La primera carta de Dilthey, del 29 de junio de 1911, sostiene que su posición no es la de un historicista ni de un escéptico o relativista, sino la de quien se ha dedicado a "formular una ciencia de validez general destinada a dar a las ciencias del espíritu una base firme y una cohesión interna que las reúna en una totalidad (*einer allgemeingiltigen Wissenschaft gewidmet, die den Geisteswissenschaten einen feste Grundlage und inneren Zusammenhang zu einem Ganzen schaffen sollte*)".[114] En este sentido, ya habiendo completado la lectura de "La filosofía como ciencia rigurosa", Dilthey pasa revista a los puntos coincidencia y de disidencia entre ambos. Entre los primeros, lista la existencia de una teoría universalmente válida del saber y la necesidad de investigar los significados que entraña; entre los segundos, Dilthey reniega de la posibilidad de una metafísica que exprese la conexión del mundo mediante una conexión de conceptos. En ese marco, considera que no hay motivo alguno para considerarlo relativista y hace notar que Husserl saca de contexto afirmaciones de sus *Tipos*.

En este punto tiene razón, ya que efectivamente hay recortes textuales que parecen elegir precisamente los puntos en que Dilthey muestra una faceta incompatible con el perfil trazado en el artículo. El ejemplo al que éste alude es

[113] Hua XXV, 47.
[114] HuDo III/VI, 43.

claro: después de plantear que la formación de la conciencia histórica destruye la confianza en la validez universal de una filosofía basada en conceptos, punto que Husserl usa para ejemplificar las implicancias negativas del historicismo que alcanzaría a Dilthey, éste seguía diciendo que "ese desarrollo de la conciencia histórica, que ha operado de manera tan disolvente sobre los grandes sistemas, ha de ayudarnos, no obstante, a cancelar y superar esa escandalosa contradicción entre pretensión de validez universal […] y la anarquía histórica".[115]

La diplomacia de Dilthey es acusada y avanza, por tanto, diciendo que reconoce que su formulación incompleta puede haber ocasionado malentendidos, pero lista al mismo tiempo una numerosa lista de lugares donde la claridad es meridiana. En ese sentido, Dilthey se declara de acuerdo con los lineamientos básicos de la crítica al historicismo que Husserl realiza en el artículo y considera que todo ello está contenido en el punto de vista de su fundamentación, razón por la cual rechaza luego las dudas sobre los alcances de su proyecto. La invitación es a suturar diferencias:

> Usted ve que verdaderamente no estamos tan alejados el uno del otro como usted supone y somos aliados en puntos esenciales muy discutidos. Y no encontrará para su nueva obra, si vivo hasta entonces, ningún lector más imparcial entre los viejos que yo. Es mejor alegrarse de tal colaboración que someter nuestra amistosa relación a pruebas tan duras como lo es su polémica en *Logos* (*Sie sehen: wir sind wirklich nicht so weit voneinander entfernt, als Sie annehmen, wir sind in sehr umstrittenen Hauptpunkten Bundesgenossen. Und für Ihr neues Werk werden Sie, falls ich so lange lebe, keinen unbefangeneren Leser unter den Älteren als mich haben. Solchen Zusammenarbeitens sich zu freuen ist besser, als unser freundschaftliches Verhältnis Kraftproben zu unterwerfen, wie Ihre Polimik im Logos eine ist*).[116]

En efecto, tras los contactos previos, la mención inopinada y agónica podía interpretarse como un ataque desagradable sobre el que Dilthey pide explicaciones y ofrece al mismo tiempo una línea de salida para la rápida

[115] La afirmación forma parte de *Die Typen der Weltanschauung und Ihre Ausbildung in den Metaphysischen Systemen*. La cita corresponde a *Gesammelte Schriften*, VIII, 136.

[116] HuDo III/VI, 47.

reconciliación. En rigor, puede pensarse que la presentación de Husserl no dirigía la acusación de historicismo contra Dilthey, sino que sostenía que su planteo no alcanzaba a evitar los efectos escépticos, pero también que detectaba inconvenientes de sistema y de procedimientos que hacían inviable el planteo de una filosofía de la vida.[117] En cualquier caso, la respuesta de Husserl del 5 o 6 de julio es extremadamente cuidadosa y no profundiza la línea más polémica del artículo, sino que se dedica a enfatizar los puntos de contacto que unían los dos enfoques.[118]

No conservamos el inicio de la carta, pero rápidamente agradece el contacto y ofrece enviar a la redacción de *Logos* una nota donde aclare que las objeciones no estaban dirigidas contra Dilthey. Lo que sigue en la breve carta multiplica los intentos de acercamiento y vuelve sobre el punto inicial en que Dilthey marcaba contactos y disidencias para incluso disolver estas últimas: "preferiría no reconocer estos límites, y en verdad me parece que entre nosotros no existen serias diferencias. Creo que una detenida conversación conduciría a un completo entendimiento (*möchte ich diese Grenzen lieber nicht anerkennen, und wirklich will es mir scheinen, dass ernstliche Differenzen zwischen uns gar nicht bestehen. Ich glaube, dass ein ausführliches Gespräch zu voller Verständigung führen würde*)".[119] La idea de que toda validez objetiva remite a principios en lo *a priori* es usada como argumento para deflacionar distancias respecto de la esfera de relatividades, desarrollando el ejemplo de una religión que puede tener una verdad relativa y ser a la vez, como toda verdad, un ideal referido a relaciones que "determinan principios *a priori* como condiciones de posibilidad de tal verdad general (*Prinzipien a priori bestimmen als Bedingungen der Möglichkeit solcher Wahrheit überhaupt*)".[120]

[117] Esta línea es sostenida por A. Álvares Solís (2009, 45-63).
[118] Sobre la relación entre las posiciones de Dilthey y Husserl y su posibilidad de acercamiento, véase L. Rabanaque (2013, 207-221). Sobre la cuestión más general de la relación entre Husserl y el problema de la historia, véase D. Carr (2005, 184-203).
[119] HuDo III/VI, 48.
[120] HuDo III/VI, 49.

Husserl intenta contraer distancias también a propósito de la acotación de Dilthey a propósito de la función y alcances de la metafísica concluyendo de nuevo: "¿no queríamos en todo esto decir *au fond* lo mismo? (*Sollten wir in all dem nicht* au fond *dasselbe meinen*?)".[121] Como síntesis de esta actitud afirma Husserl que una filosofía fenomenológica de la cultura difícilmente deje de concordar con los planteos de Dilthey, algo que, si bien parece una afirmación grandilocuente en el concierto de obras de 1911, se confirmará más tarde. En efecto, el carácter histórico-trascendental de la verdad queda desdibujado en *La filosofía como ciencia rigurosa*, pero tendrá plena vigencia en la *Crisis* y sus textos conexos, lo cual resulta una suerte de reconocimiento tardío de la razón que asistía a Dilthey.

En una esquela responde Dilthey muy sucintamente que da por terminado el malentendido y acepta con agradecimiento la nota de corrección que Husserl ofreció enviar a *Logos*. Tal cosa no sucedió nunca, tal vez porque Husserl retrasó el envío y dado que Dilthey murió el 1 de octubre de 1911 ya no lo consideró necesario, o tal vez simplemente dio por terminado el tema. Lo cierto es que la figura de Dilthey volverá, como dijimos, una veintena de años después, cuando el clima intelectual evolucionó hacia un lugar donde su versión de la fenomenología era medida en comparación con los logros de Dilthey y su figura asomaba tras la defección de Heidegger.[122]

El abordaje para dar cuenta del historicismo radica en la apelación a un doble nivel de ejercicio disciplinar. En *Investigaciones lógicas* I ya había planteado Husserl la diferencia entre la ciencia como fenómeno cultural y la ciencia como sistema teórico válido,[123] e invita ahora a proyectar este esquema a otros campos del espíritu. Como introducción a este planteo impugna primero la capacidad del historicismo para oponerse a la posibilidad de una ciencia trascendental, esbozando una versión modificada de la objeción que ya dirigió

[121] HuDo III/VI, 51.

[122] Sobre el episodio del texto de Georg Misch *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl* y la relación entre Husserl y Heidegger desde finales de los años '20, véase el § 8.

[123] Hua XXV, 44.

contra el naturalismo, en tanto sostiene que el plano fáctico al que pertenece la historia esgrime límites infranqueables a las inferencias que surgen de él. Es así que afirma:

> Hechos históricos evolutivos, incluso los generalísimos que se refieren al modo de evolucionar los sistemas, pueden constituir razones, buenas razones. Pero las razones históricas sólo pueden dar de sí consecuencias históricas. Querer fundamentar o refutar ideas partiendo de hechos, es absurdo (*Historische Tatsachen der Entwicklung, auch allgemeinste der Entwicklungsart von Systemen überhaupt, mögen Gründe, gute Gründe sein. Aber historische Gründe können nur historische Folgen aus sich hergeben. Aus Tatsachen Ideen sie es begründen oder widerlegen ist Widersinn*).[124]

La imposibilidad queda retratada en la apelación a la mención kantiana del pasaje de la *Crítica de la razón práctica* de la expresión *ex pumice aquam*,[125] "agua de la piedra", dirigida contra Hume por su insistencia en extraer necesidad de proposiciones empíricas. Aquí es de nuevo Dilthey quien confunde un argumento epistémico con uno genético y deja inexplicada la razón histórica. Con el mismo giro se apunta aquí a graficar la naturaleza incompatible entre los hechos y el ámbito ideal. Las validez surge de la objetividad de las estructuras trascendentales y sus legalidades *a priori*. Para enfatizar estas limitaciones ofrece Husserl dos argumentos breves y preparatorios.

En primer lugar, que la inducción sobre pocos siglos es mala,[126] sugiriendo que frente a la inmensidad del tiempo los fracasos de los tiempos previos no indican nada definitivo. En segundo lugar, que si en el terreno de los hechos se pueden encontrar razones válidas para refutar algo, entonces existe un campo en que se puede fundamentar algo con validez objetiva, por lo cual la cuestión no podría estar cerrada.[127] Se trata de objeciones en el mismo lenguaje del historicismo, que abren a la crítica desde parámetros fenomenológicos.

Al internarse en este terreno Husserl avanza con un cuidado que no muestra en otros casos, aclarando que no se trata de negar importancia a la

[124] Hua XXV, 44-45.
[125] KpV, 24 (Ak V 12).
[126] Hua XXV, 45.
[127] Hua XXV, 45.

dimensión histórica, punto en el que cabe enfatizar, dado que a menudo se resume la actitud fenomenológica a partir de su intento de descripción y comienzo puro, como si esto implicara desestimar la dimensión histórica. Según hemos visto, la adopción de una ancestralidad cartesiana y el tejido de filosofías antecedentes testimonia en contra de esta idea, y en esta consideración sobre el historicismo accedemos a una declaración sin dudas en este sentido. Afirma Husserl, entonces, que el historicismo es un error, pero

> quiero subrayar expresamente que reconozco en plenitud el enorme valor que tiene la historia, en el sentido más amplio, para el filósofo. El descubrimiento del espíritu común es para él tan importante como el descubrimiento de la naturaleza. [...] Pues el reino de la fenomenología, en tanto que doctrina de esencias, se extiende en seguida del espíritu individual al campo entero del espíritu general (*möchte ich doch ausdrücklich betonen, dass ich den ungeheuren Wert der Geschichte im weitesten Sinne für den Philosophen voll anerkenne. Fïr ihn ist die Entdeckung des Gemeingeistes ebenso bedeutsam wie die Entdeckung der Natur. [...] Denn das Reich der Phänomenologie, als einer Wesenslehre, erstreckt sich vom individuellen Geiste alsbald über das ganze Feld des allgemeinen Geistes*).[128]

Nótese que no se trata solamente de un valor instrumental, sino que Husserl refiere a la historia como manifestación del espíritu común y ámbito que no escapa a la esfera que la fenomenología investiga. Por otra parte, en la idea de que existe una proyección del espíritu individual al espíritu general, que despliega su cima en las grandes filosofías, comienza la presentación de los dos niveles de ejercicio disciplinar. Con este propósito plantea Husserl el perfil del filósofo que encarna la dimensión del espíritu individual, cuya experiencia "es el precipitado de los actos pasados, en el curso de la vida, que se han ejecutado en la actitud experiencial natural (*ist der Niederschlag der im Ablauf des Lebens vorangegangenen Akte natürlicher erfahrender Stellungnahme*)".[129]

La metáfora química hace de la experiencia el resultado de una conjunción de elementos diversos que incluyen experiencias teóricas, axiológicas y prácticas, de cuyo cúmulo depende la formación de un sujeto. Esta

[128] Hua XXV, 46-47.
[129] Hua XXV, 48.

formación es sumamente variable y depende de muchos factores y escalas, pero en esta multiplicidad señala Husserl que para los niveles más altos usamos la palabra sabiduría. Con ella identificamos la posesión de una cosmovisión, una visión del mundo, que implica excelencia en las actitudes cognoscitivas, estimativas y volitivas.

En este punto se conecta la referencia al espíritu individual con el común, dado que una cosmovisión no surge de personalidades aisladas, sino que pertenece a la comunidad cultural y la época. Por un lado, entonces, existe una vinculación entre estos planos y, por otro, volvemos al punto en que adviene el riesgo de la inestabilidad, dado que la visión del mundo varía con el tiempo y es efectiva precisamente en tanto comprende la lógica de una época determinada. La filosofía así comprendida es "un punto de irradiación de energías formativas de sumo valor para las personalidades más valiosas de la época (*einem Ausstrahlungspunkt wertvollster Bildungsenergien für die wertvollsten Persönlichkeiten der Zeit*)",[130] y por ello no carece de relevancia, pero cabe, no obstante, señalar el riesgo que habita en la creencia de que la filosofía se acaba en esta vertiente. Por el contrario, los elogios dan paso rápidamente a la indicación de que por encima en valor se halla la ciencia filosófica.

No existió entre ambas una contradicción, dado que si bien las filosofías tradicionales se enmarcaron en la proyección de cosmovisiones, estaba presente en ellas el objetivo de la rigurosidad, lo cual las vincula con el ideal de ciencia rigurosa e hizo que ambos aspectos convivan. El desarrollo de la ciencia y la idea de su supratemporalidad, asociada con la producción colectiva en la que cada individuo aporta elementos, provocó para Husserl una separación de las nociones de cosmovisión y ciencia respecto de la cual no hay vuelta atrás.[131]

Surge entonces una idea interesante, según la cual la filosofía no queda, como otras disciplinas, a un lado de la grieta, sino que ondea sobre ella haciendo sus aportes en ambos lados, operando con dos tipos de metas, "unas para el

[130] Hua XXV, 51.
[131] Hua XXV, 51.

tiempo, otras para la eternidad (*die einem für Zeit, die anderen für Ewigkeit*)".[132] Es preciso que la filosofía continúe su tarea de esclarecimiento de los tiempos que trascurren en su presente, pero también es necesario que comprenda su destino de supratemporalidad y requiera esfuerzos en la construcción del edificio de fundamentación de todos los saberes.

Sobre la relación entre ambos proyectos sugiere Husserl que se trata de derivas relacionadas, pero que no se confunden. Esto quiere decir que el doble plano de despliegue de la filosofía no la fractura y a la vez permite la claridad de distinción de las metas de cada proyecto. Se trata de dos objetivos diferentes, de modo que la filosofía como visión de mundo no es simplemente la visión imperfecta de la científica, ni debe alcanzarla. Sin embargo, para enfatizar su vínculo afirma Husserl que "se aproximan asintóticamente la una a la otra en el infinito (*sich im Unendlichen einander assymptotisch annähern*)",[133] es decir que en condiciones ideales la expresión de la visión de mundo podría coincidir con la plena rigurosidad. No es esa, sin embargo, la empresa actual, que se conforma con explicitar la separación de los proyectos y enfatizar su compatibilidad práctica.[134]

Este último punto es de vital importancia en el marco de la evaluación de la contemporaneidad. Adviene, entonces, en el texto, podríamos decir, un ejercicio husserliano de "visión de mundo", donde denuncia la carencia de filosofía que ejerce su coacción sobre nosotros y va carcomiendo nuestra época a medida que crece el ámbito de ciencias positivas. Por supuesto, no es un problema de las ciencias, sino del cientificismo naturalista contra el que se concibe todo el planteo. En su asunción de tareas que no pueden realizar, las ciencias no pueden despejar los enigmas de la realidad en que nos movemos. La acusación última a esta actitud es sutil y tacha todo el intento naturalista de superstición, en tanto pretende resolver mágicamente los problemas humanos últimos con instrumentos inadecuados, casi como quien quiere curar enfermedades cantando himnos a Asclepio.

---

[132] Hua XXV, 52.
[133] Hua XXV, 53.
[134] Hua XXV, 53.

Al mismo tiempo, no se trata del mero riesgo de infructuosidad, sino que Husserl denuncia el trastrocamiento general que obtura la tarea de la filosofía. Para ilustrar esta situación cita a Rudolf Lotze, a cuyo estudio se había dedicado Husserl con dedicación durante su estancia en La Haya, que dice "calcular el curso del mundo no quiere decir comprenderlo (*Denn Weltlauf berechnen heisst nicht, ihn verstehen*)".[135] No hay aquí una evaluación de los efectos de la tecnociencia del tipo que emprenderá más tarde Heidegger, pero la idea de un peligro en la ciencia hipostasiada está presente. La importancia de notar esto justifica incluso la apelación a la comprensión, en un registro parecido al que usa Dilthey, si bien claramente el proyecto husserliano no renuncia en ningún caso al conocimiento del mundo. Más aún, es necesario para que las ciencias puedan declarar fundadamente que conocen.

El clima de desolación en el terreno de las ciencias va acompañado de carencias espirituales insoportables, de "una miseria que no remite en punto alguno de nuestra vida (*eine Not, die an keinem Punkte unseres Lebens haltmacht*)".[136] Todavía no sabía Husserl sobre los años que vendrían, que hacen palidecer la miseria de la que habla, ante la monstruosidad de la Primera Guerra que lo tocará de cerca. Podría decirse que todavía sin saber sobre el aniquilamiento que llegaría pronto, Husserl advierte sobre los efectos devastadores de un tiempo sin parámetros que orienten la conducta, entregados a la muerte de las normas de validez absoluta.

Su propuesta de salida no es la condena del proyecto de conocimiento al estilo de Nietzsche, sino, por el contrario, su redefinición, apostando doblemente a la función ordenadora del fundamento. Es por ello que resulta importante desenmascarar las empresas poderosas pero condenadas al fracaso que dominan el escenario intelectual. Naturalismo e historicismo luchan para prevalecer e imponer su propia visión del mundo, aunque los dos desmoronan sus posibilidades de éxito al interpretar las ideas como hechos y entregarse a un caos de supuestos hechos desprovistos de ideas.

[135] Hua XXV, 56.
[136] Hua XXV, 56.

Es así que Husserl sanciona, con sutileza, que "la superstición del hecho les es a todos común (*Der Aberglaube der Tatsache ist ihnen allen gemein*)",[137] hundiendo las dos vertientes con la acusación de irracionalidad. Así, los más devotos cultores de la ciencia y los más esclarecidos estudiosos de la historia construyen en pantanos. Frente a esto, Husserl sostiene que es preciso poner de relieve el proyecto doble de la filosofía y ofrecer una respuesta a los tiempos "racional aunque no científica",[138] pero sin olvidar el proyecto de largo aliento, so pena de legar a la posteridad "carencias amontonadas sobre carencias".[139]

Pasando de la denuncia de la miseria al optimismo, Husserl agrega que contra todos los males sólo hay una cura y consiste en la ciencia radical, fundada en bases seguras y guiada por un método riguroso. Así es que afirma: "que las visiones del mundo se combatan unas a otras; sólo la ciencia puede dirimir, y su resolución lleva el sello de la eternidad (*Weltanschauungen können streiten, nur Wissenschaft kann entscheiden, und ihre Entscheidung trägr den Stempel Ewigkeit*)".[140] Cabe notar que en su aspecto comprometido con el siglo, la filosofía husserliana se interna en el combate de las visiones del mundo, pero la compatibilidad de la que hablaba poco antes queda bien ejemplificada en la actitud que toma. Batalla, en efecto, por instalar el doble nivel del ejercicio filosófico y resguardar el reconocimiento para el proyecto científico colectivo de la filosofía como ciencia rigurosa.

Bien sabemos que todo el cuidado del planteo no sirvió para mantener en la vía del trabajo mancomunado a los fenomenólogos, que pese a las quejas de Husserl se lanzaron en general a la exploración de las fronteras y las zonas que llevaban fuera de los límites del proyecto común. El conjunto de este tipo de actitudes explica el juicio de P. Ricoeur, que vio la historia de la fenomenología como la historia de las herejías husserlianas,[141] marcada por sus intentos de exploración que salen fuera del campo. Esta temática nos acompañará de cerca

[137] Hua XXV, 56.
[138] Hua XXV, 56.
[139] Hua XXV, 57.
[140] Hua XXV, 57.
[141] Con esta fórmula caracteriza la tradición fenomenológica P. Ricoeur en su trabajo "Sur la phénomenologie" (1958, 836).

en el recorrido, pero cabe señalar ahora que este rasgo sin duda ha mantenido viva la pregunta por la identidad y la extensión de los terrenos de la disciplina.

Lejos de concebir este desenlace, potente pero alejado de la propuesta original, Husserl apuesta por esta salida insistiendo en que los rasgos negativos que se fueron mencionando no componen una época de decadencia, aunque el escepticismo que emana del naturalismo y el historicismo hayan horadado los ideales de rigurosidad, debilitando con ello a la filosofía.[142] La actitud para contrarrestar estos efectos, dice como cierre, consiste en revivir el impulso que las cosas y los problemas nos proveen para filosofar, buscando la carencia radical de prejuicios con métodos directos que apelen a la esfera de intuición directa, la captación fenomenológica de las esencias y su nuevo y promisorio campo.

§3. La fenomenología y el error de Berkeley

En el tiempo que siguió a la publicación de *La filosofía como ciencia estricta* el ámbito de la fenomenología se fue ampliando y, en concurso con Moritz Geiger, Alexander Pfänder y Adolf Reinach, Husserl inició la publicación del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, donde en 1913 se publicaría el texto de *Ideas I*, junto con un trabajo de Pfänder sobre la psicología de las actitudes (*Zur Psychologie der Gesinnungen*). El año siguiente comenzaría el momento de tragedia colectiva y familiar para Husserl, que vio desencadenarse la Primera Guerra Mundial y a sus dos hijos varones marchar al frente. Muy poco después, el 20 de febrero de 2015, el menor, Wolfgang, de 19 años, que había dejado sus estudios de lenguas orientales para enlistarse en el ejército, fue herido, y, apenas recuperado, se lo envió nuevamente al frente, donde murió en la batalla de Verdun el 8 de marzo de 1916. Un año después su hijo Gerhart

[142] Hua XXV, 60.

sufrió una herida que lo cegó de un ojo, en un clima donde muchos de sus allegados corrían igual suerte, como en el caso de su cercano colaborador Adolf Reinach.

En este clima, pero antes del deceso de Wolfgang, en enero de 1916 Husserl se presentó a un cargo de Profesor Regular en la Albert Ludwig Universität de Friburgo, ciudad a donde se trasladó a principios de abril. Ese año asoció a Heidegger a la docencia en Friburgo y comenzó Edith Stein a trabajar como su asistente. En 1917, la llegada de abril trajo la noticia de las heridas en batalla de Gerhard, a quien visitó en Speyer, y en julio se produjo la toma de posesión de su nuevo cargo, fijado en la conferencia inaugural dictada el 3 de mayo. Este texto, producido en estas circunstancias, es el que nos ocupará ahora. Se trata de una presentación de su trabajo dirigido a una audiencia amplia y que, por tanto, evita puntos complejos. Lo primero que se nota es que hay pocas referencias a lo trascendental y apenas se alude a la intuición de esencias. Robert Jordan sugiere que puede haber sido una deferencia frente al neo-kantiano Heinrich Rickert, a quien sucede en la Cátedra.[143]

La conferencia lleva por título "La fenomenología pura, su método y su campo de investigación" (*Die reine Phänomenologie ihr Forschungsgebiet und ihre Methode*) y comienza declarando su pertenencia a una época en que está todo en flujo, incluyendo en esa situación a la filosofía. Con el recorrido del artículo de *Logos* en mente podemos reconstruir sin dificultad el marco de referencias, que aquí aparece reducido a la mención del hegelianismo, la posterior disipación de energías, y una vuelta de la mirada a filosofías pasadas que provoca una productividad secundaria. Podemos colegir que se trata de una referencia crítica rápida que contiene como subtexto el desarrollo de las objeciones respecto del historicismo y su riesgo de que las filosofías del pasado incuben un relativismo asfixiante. Aquí le basta a Husserl con esta mención para

[143] R. Jordan (1981, 4). Sobre la relación entre Husserl y los neokantianos, véase K. Schuhmann - B. Smith (1993, 448-466).

pasar rápidamente a presentar el proyecto de la fenomenología pura, en donde enraízan todas las demás disciplinas.

La estrategia de presentación parte de la necesidad de abandonar los puntos de vista orientados de modo naturalista y de propiciar una ciencia de los puros fenómenos: "es de la fenomenología pura de lo que deseo hablar: la naturaleza intrínseca de su método y su tema, un tema que es invisible a los puntos de vista orientados naturalistamente (*Von der reinen Phänomenologie, von ihrem dem natürlich gerichteten Blick zunächst unsichtbaren Forschungsgebiet und ihrer methodischen Eigenart will ich hier sprechen*)".[144] El inicio no dista de la modalidad que se usa en *Ideas I*, señalando a la vez la distancia respecto de actitudes naturalistas. Se trata, en efecto, del marco que hemos visto en el artículo de 1911 y que completa la referencia a los dos adversarios de la filosofía como ciencia rigurosa. Con este contexto, el trabajo ahonda en las nociones capitales, de modo tal que el primer tema considerado es el de fenómeno, notando que, si bien ha sido una noción muy estudiada desde el s. XVIII, no había quedado clarificada.[145]

Nos ocuparemos más tarde, en el Capítulo 4, de revisar con más detalle esta aproximación, dado que constituye un lugar privilegiado en el que Husserl se ocupa de la noción de fenómeno. Digamos aquí, para reponer las líneas centrales del recorrido y la lógica de esta estrategia de presentación, que Husserl se acerca a la noción de fenomenología a través de la descripción de varios rasgos del fenómeno. Tras caracterizar la experiencia como el modo en que la conciencia intuye algo como actual, "en persona", agrega que esto equivale a decir que "los objetos no serían nada para el sujeto que conoce si no se le 'aparecen', si no tiene de ellos 'fenómeno' (*Gegenstände überhaupt für den Erkennenden nichts wären, wenn sie ihm nicht 'erschienen', wenn er con ihnen kein 'Phänomen' hätte*)".[146]

Esto implica que el dato fundamental que eventualmente dará lugar a las consideraciones teoréticas es la intuición originaria en la percepción, lo cual

[144] Hua XXV, 69.
[145] Hua XXV, 69.
[146] Hua XXV, 70.

lleva a la caracterización del fenómeno como "cierto contenido que intrínsecamente habita la conciencia intuitiva en cuestión y es el sustrato de su valoración de actualidad (*einen gewissen, dem betreffenden anschauenden Bewusstsein selbst einwohnenden Gehalt, der das Substrat ist der jeweiligen Wirklichkeitsbewertung*)".[147]

Por otra parte, señala que, en este sentido, tenemos un fenómeno unitario en la pura inmanencia de la conciencia cuando en el curso de la experiencia intuitiva se constituye la unidad de un objeto único, pero aclara, habilitando un segundo sentido, que no sólo los objetos forman una unidad fenoménica, sino que "el modo de presentarse continuamente cambiante de un objeto real también es llamado fenómeno (*Die immerfort wechseinden perspektivischen Anblicke von dem Ding-gegenstand, heissen 'Phänomene'*)",[148] y agrega un tercer sentido que surge de la consideración de los modos cambiantes de ser consciente de algo, relacionados con la claridad y oscuridad, evidencia y ceguera, en la cual se da a la conciencia la relación en cuestión.[149] De estas posiciones se extrae la síntesis en que "el primer y más primitivo concepto de fenómeno referido a la esfera limitada de aquellas realidades sensualmente dadas a través de las cuales la naturaleza es evidenciada en el percibir (*Der erste und älteste Begriff des Phänomenos bezog sich auf die beschränkte Sphäre der sinnendinglichen Gegebenheiten, mit denen sich die Natur im Wahrnehmen bekundet*)".[150]

La amplitud del campo a estudiar y su no limitación a lo estrictamente gnoseológico queda establecida con el señalamiento de que el concepto de fenómeno incluye todos los modos de ser consciente de algo, significa que todo tipo de sentimiento, deseo y querer con su comportamiento inmanente. Estas modalidades tienen también estructura intencional. Es por ello que la fenomenología es ciencia de los fenómenos objetivos de todo tipo tal como se

[147] Hua XXV, 70.
[148] Hua XXV, 70.
[149] Hua XXV, 71.
[150] Hua XXV, 71.

presentan a la conciencia,[151] e investiga cómo algo percibido, rememorado, fantaseado, etc. resulta tal.

Esto le permite a Husserl insertar esta caracterización en el marco del neocartesianismo, indicando que este planteo puede presentarse diciendo que "la investigación concernirá al *cogito* por derecho propio en relación con su *cogitatum qua cogitatum*".[152] Dado que tal como se ha dicho esta estructura de *cogito-cogitatum* se aplica a todos los modos de la conciencia, se puede pasar a la caracterización de la fenomenología como "ciencia de la conciencia (*Wissenschaft vom Bewusstsein*)".[153]

El segundo punto considerado está constituido por la distinción entre fenómeno y objeto. Desde la lógica, en sentido amplio y dentro de un marco adecuacionista, objeto es cualquier cosa que pueda ser sujeto de predicación verdadera, de lo cual se infiere que todo fenómeno es un objeto, pero si se toma un sentido más estricto objetos y fenómenos están en contraste, ya que los objetos son ajenos a la conciencia, que los objetiva y los pone como actuales, es decir que pertenecen a la naturaleza, al plano mundano. Esto establece dos tipos de ciencias en contraste: la fenomenología como ciencia de la conciencia, y las ciencias objetivas en su totalidad.

Esta división responde a dos tipos de experiencia e intuición, inmanente y trascendente. La primera aparece en la reflexión en la cual la conciencia y lo que se da en la conciencia se captan de manera absoluta. Como ejemplo de ello Husserl menciona un deseo, que se da absolutamente y sin escorzos, y en este sentido es indubitable, mientras lo que se experimenta a través de la experiencia externa siempre puede ser ilusorio y corregido en experiencias ulteriores. El paso de un tipo a otro se produce por un cambio de actitud.

La actitud natural da la experiencia de procesos naturales en los que observamos, describimos, conceptualizamos, pero interesa notar que, mientras hacemos eso, en nuestra conciencia se dan procesos conscientes multiformes con constituyentes inmanentes cambiantes. En su orientación al objeto, la

[151] Hua XXV, 72.
[152] Hua XXV, 72.
[153] Hua XXV, 72.

actitud natural los clausura e invisibiliza. La fenomenología requiere, por tanto, este cambio hacia la actitud fenomenológica –y ya no natural u objetiva- para acceder a su campo de investigación y que se despliegue el mundo de los fenómenos.

Habiendo delimitado la noción de fenómeno para caracterizar la fenomenología y deslindado esta noción de la de objeto para diferenciarla de las ciencias que apelan a la experiencia trascendente, Husserl plantea en lo que queda una serie de cuestiones. La primera apunta a la función de la psicología y las razones por las cuales la fenomenología no se identifica con ella. Se trata, como hemos visto, de un tópico al que Husserl dedicó ingentes esfuerzos argumentativos. Aquí se limita a afirmar que hay que separar la fenomenología de la psicología y especialmente de la psicología descriptiva de los fenómenos de la conciencia, dado que los fenómenos puros son distintos de los fenómenos psicológicos de la conciencia, de modo que la fenomenología pura no podría nunca ser psicología. En efecto, la psicología es una ciencia de la naturaleza psíquica, de la experiencia psicológica, que liga la reflexión inmanente con la experiencia de lo externo y se da en un cuerpo, lo cual hace que la psicología tenga objetos y no fenómenos, y pertenezca al reino de las ciencias objetivas.

Esta distinción propicia el contraste, dado que en la fenomenología "lo que es temáticamente puesto es sólo lo que se da, por pura reflexión, con todos sus momentos inmanentes esenciales absolutamente como es dado a la reflexión pura (*Nur was die pure Reflexion gibt, wird so absolut, wie es sich in ihr gibt, thematisch gesetz, nach allen immanenten Wesensmomenten und Wesenszusammenhängen*)".[154] Para operar el cambio de actitud que lleva a este terreno, es preciso operar la reducción fenomenológica, que Husserl presenta aquí en conexión con un avance respecto de la propuesta cartesiana. La reducción fenomenológica requiere modificar el método cartesiano, liberándolo de las obstrucciones de lo objetivo para mantenerlo puro.[155]

[154] Hua XXV, 75.
[155] Hua XXV, 76.

Partiendo de que la objetividad espaciotemporal se nos da constantemente y en la actitud natural conforma el ámbito de investigación de las ciencias y de nuestra vida práctica, es preciso suspender toda creencia en su actualidad. Esta suspensión incluye a la experiencia psicológica, en tanto está asociada con el plexo natural. Se afirma, a propósito de esto, que si bien la fenomenología no está orientada a poner a prueba las creencias en objetos, como si se tratara solamente de un procedimiento de control o justificación de las ciencias, se puede suspender la conciencia de actualidad para resguardar pura la conciencia, de modo que no se aceptan creencias sobre la experiencia objetiva ni elementos derivados de ellas.

Así, todas las creencias y orientaciones diversas a lo objetivo permanecen, pero como correlatos y no como actualidades. Todo el mundo objetivo queda puesto entre paréntesis, de modo que la totalidad se vuelve fenómeno. Con esta transformación, el entero material de las ciencias se convierte en fenómeno, y, por tanto, en parte del ámbito de la fenomenología que le transfiere su certeza. La condición reside en analizar las objetividades como correlatos de la conciencia, en su carácter inmanente revelado en la reducción, que deja como campo la conciencia y aquello de lo que es consciente. El mandato fenomenológico es resumido en una serie de fórmulas concisas: "no tomes parte en esta creencia, no caigas en la actitud de la ciencia objetiva, mantente en el fenómeno puro! (*mache diesen Glauben nicht mit, verfalle nicht in die Einstellung der objektiven Wissenschaft, halte dich an das reine Phänomen!*)".[156]

Para concluir se dedica Husserl a analizar un punto que había recibido poca atención en los textos publicados hasta el momento, ya que si bien, como ya comentamos, el curso de *Problemas*… de 1910 se ocupa, entre otras cuestiones, de la dimensión intersubjetiva, esta temática no estaba desarrollada en *Ideas I*. La pregunta ordenadora del último tramo, entonces, ronda sobre la posibilidad de la fenomenología como ciencia, teniendo en cuenta que la experiencia por sí misma no es ciencia y el sujeto sólo accede a los fenómenos

[156] Hua XXV, 78.

en el flujo de su conciencia, mientras la ciencia no puede ser solipsista, si es que pretende ser válida para todo sujeto que experimenta.[157]

La respuesta a la cuestión es muy breve y sólo sugiere conciencia del problema y ciertas líneas de solución. Mohanty afirma que Husserl pierde aquí de vista el núcleo de la objeción y sólo aminora en parte el ataque,[158] lo cual es cierto, aunque no hay que olvidar el tema central de la conferencia, que apunta precisamente a la explicitación del método y campo de la fenomenología, es decir los dos temas a los que efectivamente dedica la presentación. Precisamente esta última parte multiplica las advertencias de que sólo se ofrecerá una analogía.

En efecto, Husserl se limita a señalar que viene de distinguir la fenomenología del resto de las ciencias, pero entre ellas hay ciencias puras, como la matemática pura, que son independientes de toda actualidad empírica y están orientadas a las posibilidades ideales y no a las verdades fácticas En este aspecto sirven para la comparación, de modo que podría decirse que "precisamente del mismo modo la fenomenología pura propone investigar el campo de la conciencia pura y sus fenómenos no como existentes de hecho sino como posibilidades puras con sus leyes puras (*so will die reine Phänomenologie das Reich des reinen Bewusstseins und seiner Phänomene nicht nach faktischem Dasein, sondern nach reinen Möglichkeiten und Gesetzen erforschen*)".[159]

La fenomenología se ocupa de leyes y principios determinando *a priori* la posibilidad de tipos de experiencia. Esto nos lleva a la conclusión, donde se objeta el apresuramiento de la crítica de solipsismo, como recurso para suspenderla pidiendo tiempo para el desarrollo de la disciplina. Husserl juzga que para eso tiene ejemplos concretos y ofrece el caso del rechazo de Berkeley respecto del cálculo infinitesimal por considerarlo "una extravagancia completamente infundada, un juego vano jugado con abstracciones vacías

[157] Hua XXV, 79.
[158] Mohanty (2011, 12).
[159] Hua XXV, 79.

(*einen bodenlose Überschwenglichkeit, ein leeres Spiel mit Hohlen Abstraktionen sei*)".[160]

Del mismo modo, quien ataque con excesiva premura a la fenomenología estará corriendo el riesgo de repetir el error de Berkeley, a lo cual se agrega un cierre de elevado optimismo y orgullo por la potencia y futuro de la disciplina:

> Está completamente fuera de duda que la fenomenología, nueva y más fértil, se sobrepondrá a toda resistencia y estupidez y disfrutará de enormes desarrollos, como lo hizo el cálculo infinitesimal matemático que fue tan ajeno a sus contemporáneos, y como lo ha hecho desde los tiempos de Galileo la física exacta, en oposición a la brillantemente oscura filosofía natural del Renacimiento (*Es ist aber völlig ausser Zweifel, dass die neue und höchst fruchtbare Phänomenologie allen Widerstand und Unverstand ebenso überwinden und dass sie eine ebenso grosse Entwicklung nehmen wird wie die ihren Zeitgenossen so fremdartige Mathematik des Infinitesimals oder wie gegenuber der genial unklaren Naturphilosophie der Renaissance die exakte Physik seit Galilei*).[161]

En el § 10 de *Lógica, la cuestión de la verdad*, Heidegger recuerda esta mención de Galileo y comenta que para el no versado en filosofía puede parecer un modo de enaltecer la propia figura comparándose con un personaje reputado, mientras que a los filósofos les genera vanidad. Frente a ello, sostiene que Husserl estaba notando con esta alusión que Galileo fundó la moderna ciencia natural en tanto era un filósofo. No era nueva la idea del movimiento, que para Heidegger ya estaba desarrollada en Aristóteles, y tampoco era nueva la idea del cálculo matemático como base de la comprensión de la naturaleza, de modo que las novedades no estaban ahí, sino que se resumían en el logro de preguntarse cómo deben los procesos físicos ser definidos si es que va a ser posible el adecuado conocimiento científico de ellos.

Se le ha criticado a esta presentación que la fenomenología queda en extremo distanciada de la psicología, algo que R. Jordan, por ejemplo, juzga desastroso, porque a los oídos de los psicólogos orientados a lo empírico y los científicos sociales podía hacer que el planteo íntegro pareciera abstracto y

[160] Hua XXV, 81.
[161] Hua XXV, 81.

lejano de la base conceptual a la que apuntaba Husserl. Las advertencias finales, podría decirse, apuntan en todo caso a evitar esas reacciones. Husserl comienza a explicar el concepto de psicología fenomenológicamente pura en los '20, en *Filosofía primera II*, donde esta psicología trata de la vida mental como fenómeno y puede ser tomada como una disciplina eidética sin presuponer la reducción trascendental, de modo que es una propedéutica a la fenomenología trascendental.

Por otra parte, no se despliegan aquí diferencias que atravesarán otros textos entre reducción psicológica y trascendental ni entre fenomenología trascendental y psicología fenomenológica pura. Como en *Ideas I*, sólo habla Husserl de reducción fenomenológica para alcanzar la conciencia pura. No obstante, la presentación constituye una presentación breve y sustanciosa de puntos centrales de la fenomenología que cumple la función introductoria que se propone.

§4. El Barón de Münchhausen y su 'proto-selva fenomenológica'

En junio de 1922 en la Universidad de Londres Husserl dictó cuatro conferencias, que luego amplió en su curso de *Introducción a la filosofía* en Friburgo en el semestre de invierno de 1922-1923. El plan pretende dar una visión sistemática de la fenomenología trascendental y constituye la base sobre la que en 1929 compuso la variación que conformó las lecciones de París y, sobre éstas, el texto de las *Meditaciones cartesianas*, como el propio Husserl afirma en el Prefacio a la edición de *Ideas I* en inglés realizada por G. Hicks, quien invitó a Husserl a dictar las lecciones, y más tarde todavía, en el proyecto de la versión alemana de las *Meditaciones*. Esta centralidad estuvo mucho

tiempo desdibujada, hasta el punto de que Spiegelberg se queja en 1981 de que la estancia en Londres constituía un episodio desconocido.[162]

La situación de las *Conferencias de Londres* ha variado con la edición del texto, y es interesante seguir las derivas de esta estructura de presentación que se mantiene con modificaciones en cuatro formatos emparentados y constituye, de este modo, una suerte de camino alternativo al que emerge, como veremos más adelante, de una continuidad paralela entre el artículo de la *Enciclopedia Británica* y las *Conferencias de Amsterdam*. Ambas líneas muestran la convivencia de dos estrategias básicas de presentación, con ninguna de las cuales Husserl parece haber estado del todo conforme.

La demora en la circulación de las *Conferencias de Londres* no se debió al estado del texto preparado por Husserl, dado que comentó por carta a Dietrich Mahnke que en marzo de 1922 contaba con un manuscrito listo para imprimir.[163] El texto no hace ninguna concesión al contexto de enunciación, donde podría haber habido alguna mención respecto de la tradición inglesa que, según hemos visto, Husserl considera importante como inspiración de su mismo sistema. Esto contrasta con lo que suele decirse de las Lecciones de París, donde a menudo se explica el sobredimensionamiento de la figura de Descartes precisamente porque las conferencias se dictaron en Francia. El caso de Londres ofrece un contraste marcado, ya sea para pensar que no es este el motivo de la emergencia cartesiana en París, o para inferir que esta vez habría de reparar la falta del trazado de un puente con la audiencia.

El texto intenta de modo muy marcado una crítica apodíctica de la experiencia trascendental e introduce a esos efectos la categoría de "filósofo que comienza". En esta clave mira a Platón y Descartes y con esto enfatiza la dimensión de esfuerzo personal que supone el pensar radical. El 6 de junio de 1922 presentó, entonces, Husserl la primera lección, en cuya introducción apunta a bosquejar la finalidad general de la filosofía fenomenológica, es decir a mostrar su propósito. Para ello Husserl la presenta como una ciencia descriptiva

[162] Spiegelberg (1981, 146).
[163] HuDo III/III, 436.

y puramente apriórica, que apunta al sistema general de las fuentes del conocimiento del que todas las ciencias derivan sus conceptos y legitimaciones. La fenomenología es, en este sentido, una filosofía primera que otorga unidad a todas las otras ciencias por referencia a principios últimos y pretende contrarrestar el fraccionamiento del conocimiento y las reacciones anticientíficas.

El tono del desarrollo es ligero y comienza el trabajo efectivo de la conferencia introduciendo a la audiencia en la vía cartesiana hacia el 'ego cogito' y el método de la reducción fenomenológica afirmando que "en la fenomenología hay diferentes vías (*Es gibt verschiedene Wege in die Phänomenologie*)".[164] La cuestión de las vías de acceso a la fenomenología tiene un lugar independiente en las discusiones sobre el método y en ello nos detendremos en el Capítulo 3, pero notemos aquí que se plantea desde el inicio una multiplicidad, para afirmar inmediatamente que la vía más fundamental renueva la antigua idea de filosofía primera. En este sentido, se trata de una idea con anclaje histórico y para ilustrarla elige Husserl dos filósofos relevantes por igual, sus filósofos "más queridos":[165] Platón y Descartes. En *Filosofía primera* esta dupla viene acompañada de Sócrates, a quien se atribuye el paso de haber reconocido las esencias.[166]

A diferencia del relato de caída que instaura más tarde Heidegger, donde se parte de un comienzo incontaminado que fue progresivamente ocultado por la confusión del ser con el ente, proceso en el cual Platón tiene una buena cuota de responsabilidad, en Husserl no hay tal relato de caída y el papel para Platón es distinto. Para Husserl los inicios griegos asociados con los presocráticos no son impolutos, sino que encarnan el prejuicio de la vida ordinaria ajena al cuestionamiento filosófico y hay que esperar a la reacción que frente a ello instaura la verdad como problema. El primer efecto es la posición escéptica y su duda sobre las creencias establecidas y sobre la posibilidad de establecer criterios universalmente válidos, tal como surge de las múltiples propuestas

[164] Hua XXXV, 313.
[165] Hua XXXV, 313.
[166] Hua VII, 9.

teóricas del llamado movimiento sofístico del s. V a. C. Esta estación escéptica es la que despierta la reacción de Sócrates y Platón.[167]

El verdadero comienzo, para Husserl, llega con el proyecto encarnado en ambos de fundamentación de conocimiento cierto.[168] No es menor que además se trate de una dupla de maestro y discípulo, que representa en este recorte una tarea mancomunada y colectiva por el fortalecimiento de la filosofía como ciencia rigurosa. Es claro que se trata de un recorte arbitrario y enormemente lejano del movimiento intelectual en que realmente se movieron Sócrates y Platón, en el seno de un círculo mucho más amplio que sugiere que la vía platónica es sólo una de las interpretaciones posibles de la inspiración socrática.[169] Como sea y dado que Husserl no fue un buen conocedor de la historiografía griega, basta con notar que confiere a Sócrates y Platón un lugar de privilegio, para notar que la caída sobreviene luego, y es precisamente por ello que la fenomenología debe reavivar ese fuego de los inicios.

En efecto, la etapa griega le permite a Husserl reforzar con una referencia histórica la importancia fundamental de los comienzos en el terreno del método, que se verían espejados en los inicios de la filosofía.[170] En ellos se manifiesta una fuerza que da forma al pensamiento europeo,[171] que resume en el § 15 de la *Crisis* como una proyección triádica de *Urstiftung* – *Nachstiftung* – *Endstiftung*,[172] para afirmar que los filósofos actuales se hallan entregados al reestablecimiento *(Nachstiftung)* de lo que signó el origen griego de la filosofía en tanto instauración primera *(Urstiftung),* que habrá de completarse con el desarrollo de la fenomenología, llamada a ser la instauración final (*Endstiftung*) de la pretensión de conocimiento pleno en que se alcanza "suma claridad y un método apodíctico (*vollendeten Klarheit* […] *apodiktischen Methode*)". Así es que "en este punto la filosofía [...] alcanzaría su comienzo apodíctico (*Die Philosophie*

[167] Hua VIII, 5, donde se caracteriza la reacción de Sócrates y Platón que hemos mencionado.
[168] Hua VII, 31.
[169] Sobre este tema, véase Capítulo 5 e Inverso (2014, 30-39).
[170] Hua VII, 37-51.
[171] Hua VII, 116-125.
[172] Hua VI, 72.

[...] zu ihrem apodiktischen Anfang gekommen)".[173] Si el modelo final es la cumplimentación del modelo primero con el que se instaura la filosofía en tanto búsqueda de conocimiento firme y este modelo es el pensamiento griego, el examen de esta inspiración, que es a la vez inicio y fin, presenta una especial relevancia.[174]

Sin todos estos detalles, en la primera conferencia presenta a Platón como creador de la idea de ciencia rigurosa y a Descartes como representante de la orientación hacia la filosofía trascendental. En el perfil que traza Husserl, en coincidencia con la posición que mencionamos en *Filosofía primera*, Platón representa la pretensión de superar el escepticismo sofista y crea la ciencia del método apelando a la unidad de todo conocimiento auténtico, cuyo correlato es la totalidad de todos los entes verdaderos.[175] Platón constituye un antecedente de lo que ha presentado en la Introducción como propósito de la fenomenología, dado que despliega un programa donde la filosofía se mueve en dos niveles, uno radical, donde se legitima en sí misma como filosofía primera, y otro donde la filosofía segunda se refiere retrospectivamente a ella en todas sus fundamentaciones justificadas. A este esquema es preciso volver, dado que Husserl juzga que hubo una deficiente repercusión de las intenciones platónicas en las filosofías posteriores y es preciso, por tanto, revivir ese espíritu fundacional que hace de la filosofía primera el núcleo fundamentador al que se remiten todas las ciencias para basar su legitimidad y conquistar su sentido integral.

Tras el oscurecimiento, el impulso vuelve a verse en Descartes con una formulación más aguda, que denuncia el dogmatismo del pensamiento previo, lo cual se infiere de los requisitos de justificación perfecta y universalidad que anuncia en las *Reglas*. Descartes lleva adelante un giro subjetivo que Husserl califica como ético-cognitivo, porque propone un prototipo regulativo de

---

[173] Hua VI, 73.

174 Sobre la actitud de Husserl frente a la historia del pensamiento, véase W. Casement (1988) y J. Morrison (1977). En ambos es llamativa la falta de atención a las proyecciones respecto de la antigüedad griega.

[175] Hua XXXV, 313-314.

reflexión que apunta a una vida de conciencia absolutamente clara y legitimada que pueda mantenerse firme en cada autoexamen. No se trata de una opción meramente epistemológica, entonces, sino de una opción vital, lo cual reafirmará nuestro autor en lo que sigue en las numerosas referencias al "filósofo que comienza", es decir al que ha asumido la transformación que en otros contextos compara con la conversión religiosa.

De Platón y Descartes, entonces, la fenomenología toma su *ethos*, identificado con el radicalismo científico que implica un nuevo comienzo y el derrocamiento de las opiniones preconcebidas. Hasta aquí el marco de antecedentes. Rápidamente pasa Husserl a notar que más allá de los aciertos, Descartes encuentra un buen formato, pero falla, se pierde por caminos equivocados y con ello pierde con él a toda la filosofía moderna. El extravío de Descartes es un error costoso, lo cual lleva a que sea preciso construir la auténtica vía cartesiana. Eso implica desarrollar el método de reducción fenomenológica, el camino que conduce al *ego cogito*, que Descartes habría rozado, pero de inmediato interpretado erróneamente.

Husserl presenta con la vivacidad de la primera persona el derrotero que toma el filósofo que comienza, que quiere iniciar una nueva vida cognoscitiva y derroca, por tanto, sus convicciones previas para dirigirse a lo dado "evidentemente".[176] Para ello debe arbitrar los recursos para que el objeto sea captado en sí mismo completa y totalmente, en tanto "cuando algo está dado adecuadamente, no se puede negar y no puede ser puesto en duda (*während etwas adäquat gegeben ist, kann es nicht negiert und nicht bezweifelt werden*)".[177] Es decir, el filósofo que comienza, como ya había indicado Descartes, debe alcanzar cogniciones sólidas y para ello debe tener evidencia adecuada, es decir plena y perfecta.

Se llega así al criterio de indubitabilidad que Descartes planteó pero no captó claramente, porque activó el derrocamiento de los prejuicios y mostró que la experiencia mundano-espacial sigue funcionando. La percepción, sin

[176] Hua XXXV, 315-316.
[177] Hua XXXV, 317.

embargo, no es una autodonación adecuada de los objetos espaciales. La creencia perceptiva siempre dice más de lo que es visto e incluso cabe la posibilidad de que lo visto sea ilusorio. De ese modo, aun cuando la experiencia externa no tuviera fallas, es imposible excluir el riesgo de distorsión o inexistencia del objeto y, a fin de cuentas, del mundo entero.[178] Es por ello que la totalidad del mundo debe estar comprendida en el derrocamiento, incluyendo la experiencia objetiva psicofísica.

En una modificación fundamental del curso del pensamiento cartesiano se agrega que "la manifiesta posibilidad apodíctica del no ser de la totalidad del mundo, que experimento ahora mismo y que me encuentro experimentando, no afecta de ningún modo al *factum* de esta experiencia (*Die apodiktisch erwiesene Möglichkeit des Nichtseins des Weltalls, das ich soeben erfahre, und während ich das tue, berüht in keiner Weise das Faktum dieser Erfahrung*)".[179] Aunque el mundo no sea, es evidente que experimento, que me son dadas las cosas como percibidas, que aparecen como aparecen y "esto es cierto apodícticamente si en la reflexión no tengo en cuenta la experiencia ingenua de estas cosas, de este mundo (*Das ist aber apodiktisch gewiss, wenn ich eben von dem naiven Erfahren dieser Dinge dieser Welt in die Reflexion übergehe*)".[180] Ya no se trata de la percepción natural falible sino de percepción fenomenológica o egológica y es irrevocable.

El dominio de esta experiencia apodíctica se amplía con otras modalidades sin adecuación donde se encuentran la rememoración, el juicio, el agrado, el deseo, etc., no importa si sobre material ilusorio, dado que el enfoque se da sobre la vivencia: "si quiero ganar la esfera de hechos egológicos, sólo puedo constatar los fenómenos como *facta* y sólo las tomas de posición comprendidas en ellos (*nur die Phänomene als Fakta, nir die in ihnen neschlossenen Stellungsnahmen als Kakta konstatiere ich und dark ich konstatieren, wenn ich die rein egologische Tatsachensphäre gewinnen will*)",[181] y

[178] Hua XXXV, 319.
[179] Hua XXXV, 69.
[180] Hua XXXV, 69.
[181] Hua XXXV, 70.

por esta vía se gana un flujo puro apodícticamente indudable identificada con la subjetividad trascendental o absoluta.

Cabe notar que estas formulaciones han dado lugar a numerosos exámenes que aquí sólo mencionamos al pasar sobre la noción de evidencia, especialmente porque aquí, a diferencia de *Meditaciones Cartesianas*, no está establecida la diferencia entre evidencia adecuada con la transparencia del *cogito* y evidencia apodíctica, que puede implicar inadecuaciones y en tanto constituida se da en un horizonte abierto e inabarcable. Por el contrario, la apodicticidad aparece como adecuación, aunque ya se relevan inicialmente los problemas que esto suscita.[182]

En este punto adviene la necesidad de introducir la crítica al psicologismo que ya hemos visto. La vía para introducir este tema sigue aquí la línea de aclarar que la diferencia entre la experiencia egológica y la mundana no es la de lo interior y lo exterior, ya que el *ego* evidente y apodíctico no es el alma captada empírica e introspectivamente. La psicología, en efecto, es una ciencia mundana y por eso resalta la importancia de la reducción fenomenológica, dado que al poner el mundo entre paréntesis se quita el riesgo de psicologismo, en tanto conduce al *ego cogito*.

Por esta vía se pretende resaltar las limitaciones que acucian al planteo de Descartes, que no llega a deslindar completamente el yo empírico y el yo trascendental y se contenta con decir que yo en tanto *ego* absolutamente evidente no soy este hombre. Al mismo tiempo, sin embargo, mantiene conceptos tradicionales como *mens*, *animus*, *intellectus*, *substantia cogitans*, que traen un bagaje conceptual en que subyace una antropología de asociación entre alma y cuerpo como plano último de análisis, lo cual funciona como un ancla en la mundanidad. Es preciso, entonces, evitar este desvío y sostener sin flaquear que a la esfera dada absolutamente pertenecen todas mis experiencias del mundo tomadas puramente en tanto vivencias.

[182] Sobre este punto, véase R. Rizo Patrón de Lerner (2015, 279-287), J. Marina Torres (1967, 7-46), H. Schmid (2001, 217-237).

Con este planteo queda trazado el horizonte para la segunda conferencia, que trata sobre el reino de la experiencia fenomenológica y la posibilidad de una ciencia fenomenológica, temas ambos que ya hemos visto abordados como cuestiones centrales en la *Conferencia inaugural* de 1917. Con un lenguaje cuasi religioso vuelve Husserl sobre la figura del filósofo que comienza, *der werdende Philosoph*, y busca "la salvación de mi alma ético-cognitiva (*meines erkenntnisethischen Seelenheiles*)". [183] Se retoma entonces lo dicho sobre Descartes en un modo que prepara la consideración del ámbito egológico.

En este sentido, el *ego* no es una de las realidades destacada a través de la evidencia adecuada, es decir algo que se revele en algún momento de una exploración dentro de los límites de la actitud natural, sino que es lo dado de la experiencia fenomenológica. No pertenece al ámbito de la objetualidad, caso en el cual no entrañaría ninguna evidencia, y mucho menos puede ser considerado un elemento para la deducción de realidades ligadas con la actitud natural.

La novedad es meridiana y Husserl destaca la dificultad de que no se tiene experiencia egológica, de modo que hay que examinar este nuevo reino desde cero. En este sentido, afirma que no se puede prescindir de una infancia fenomenológica que familiarice con el entorno e invita al filósofo que comienza a vivenciar esa infancia exploratoria teniendo en cuenta que no debe "perder nunca de vista la regla inviolable de la reducción fenomenológica: la de poner fenomenológicamente 'entre paréntesis' (*dabei beständig die unverbrüchlichliche Regel der phänomenologischen Reduktion oder, wie wir auch sagen, die der phänomenologischen Epoché, der phänomenologischen 'Einklammerung' im Auge behalten*)".[184] Esto se traduce en un recorrido pautado por dos normas: en primer lugar, impedir toda co-posición del ser real objetivo y limitarse al vivenciar puro, el fenómeno, para cuya elucidación nos sirven los elementos explicativos desplegados en la *Conferencia inaugural* de 1917.

En segundo lugar, hay que poner en suspenso toda toma de posición en general, de modo que todo lo experimentado esté incluido en la vivencia, pero

[183] Hua XXXV, 75.
[184] Hua XXXV, 77.

no como componente efectivo. De este modo el no ser del mundo no afectaría el ser de estas vivencias puras. Sobre esto afirma que "a esta interrupción de todas las tomas de posición que yacen en el *ego cogito* natural que se intenta purificar, la llamamos *epoché* fenomenológica (*Diese Unterbindung aller im natürlicher und zu reinigenden* ego cogito *liegenden Stellungnahmen nennen wir die phänomenologische* Epoché)".[185] Se establece claramente de este modo que la reducción es la versión purificada del *cogito* cartesiano, todavía contaminado con trascendencias arraigadas en afirmaciones sobre lo mundano.

En esta exploración por el reino del fenómeno, en la infancia del filósofo que comienza, éste se vuelve un "espectador desinteresado" de su vida egológica trascendental e intuye su esencia absoluta. Para ilustrar este punto ofrece Husserl el ejemplo de la percepción de un jardín en esplendor primaveral, similar al que había ofrecido en *Ideas I*, apelando a un manzano en flor, donde la vivencia de la percepción reducida y el agrado reducido son percepción y agrado por el árbol, que no pierde ninguno de los rasgos que poseía fuera de la reducción.[186]

Cabe aclarar en ese punto la estructura intencional, de modo que Husserl agrega que "todo *cogito*, tomado así, a saber, como lo purificado trascendentalmente o como el dato trascendental o fenomenológico, es, ante todo, *cogito* de su *cogitatum* (*Jedes* cogito, *und zwar so genommen, wie es transcendental gereinigtes ist, wie es transcendentales oder phänomenologisches Datum heisst, ist also* cogito *seines* cogitatum)".[187] Con esto quiere decir que no es arbitario, sino que está determinado por la dimensión descriptiva, en tanto toda conciencia es conciencia *de*.[188] Esto lleva a Husserl a decir que estrictamente la estructura subyacente no es doble, como en el cartesianismo, *ego cogito*, sino triple, *ego cogito cogitatum*.[189]

[185] Hua XXXV, 78.
[186] Hua III/I, 183.
[187] Hua XXXV, 80.
[188] Hua XXXV, 80: *Jedes Bewußtsein ist Bewußtsein von dem in ihm Bewußtsein*.
[189] Hua XXXV, 81.

Así es que el reino de los hechos egológicos es tal que las intuiciones puras posibilitadas por el método muestran que la conciencia se dirige a objetos intencionales, conocidos en modos intencionales variados. El sentido de esta afirmación se explicita a través del ejemplo de una casa y de la percepción del color de alguna de sus partes. De este modo se abren multiplicidades infinitas de propiedades fenomenológicas puras, de la mano de las distinciones de orientación, la alteración de la perspectiva, la referencia a la aparición de la propia corporalidad vivida, en tanto mi cuerpo es un punto cero de orientación constante y participa de todas las cosas percibidas.

De un modo muy sucinto se menciona la empatía, tema que será central en la quinta de las *Meditaciones cartesianas*, señalando que es el modo en que la conciencia ajena se expresa en un cuerpo vivo ajeno. Esta enumeración, adrede rápida y acumulativa, con el yo como polo de todas las cogitationes, diseña la visión de lo que Husserl llama "proto-selva fenomenológica (*phänomenologischen Urwald*)", es decir que queda establecida la diversidad inusitada de fenómenos que conforman el reino de la egología.[190]

Se pregunta, entonces, Husserl por la posibilidad efectiva de diseñar una ciencia orientada a este ámbito, para avanzar en la afirmación de que

> Como aquel que medita filosóficamente, he logrado, pues, para todas las posibilidades ideales de un yo y de todo *cogito* en general, el reino interminable de la intuición concreta y de las leyes de esencia obtenidas concretamente e inmediatas, además de la evidencia apodíctica individual del *ego cogito*, que permanece incierta respecto a la posibilidad de la investigación científica de hechos (*Also ich gewinne als der philosophisch Meditierende neben der individuellen apodiktischen Evidenz des* ego cogito, *die hinsichtlich der Möglichkeit tatsachenwissenschaftlicher Erforschung fraglich bleibt, das unendliche Reich komkreter Wesensanschauungen und komkret geschöpfter unmittelbarer Wesensgesetze für alle idealen möglichkeiten eines Ich und eines* cogito *überhaupt*).[191]

Esto implica el planteo de una ciencia primera que, con la ampliación de la noción de objeto y sus modalidades, se aplica a "un campo de descripción

[190] Hua XXXV, 322.
[191] Hua XXXV, 328-329.

eidética sistemática de propiedades esenciales intuibles adecuada e inmediatamente comprobables (*ein unendliches Feld systematisch eidetischer Deskription, unmittelbar adäquat erschaubarer und objektiv feststellbarer*)", es decir una ciencia de la subjetividad trascendental.[192] Con esto queda planteado que la fenomenología como filosofía primera es posible y necesaria.

La tercera conferencia ahonda en esta deriva y se interna en la relación entre la fenomenología trascendental y el problema del conocimiento posible contrastándola con la teoría trascendental tradicional del conocimiento. Para ello prosigue la exploración de la esfera de hechos egológicos notando que es posible remontarse al recuerdo y a la fantasía, porque allí sólo importan las posibilidades puras y no las existencias fácticas de las vivencias correspondientes, abriendo una amplia tarea de tipificación apriórica de las manifestaciones, los modos de donación, etc., es decir descripción de los modos de análisis de las regiones de objetos.

Esto lleva a la pregunta sobre el yo, para quien el mundo es objeto de conciencia. A estas alturas es claro que no es el yo natural, sino el yo trascendental. La reducción y su *epoché* abren la intuición de la que surge "el yo último y absoluto (*das absolute und letze Ich*)", "para el que es todo y cada uno de los objetos intencionales (*für das alles und jedes intentionales Objekt ist*)".[193] Este es el plano en que se responden todas las preguntas asociadas con la razón, lo cual le permite afirmar que, si es así, el planteo kantiano no tiene sentido. Con esto condena la perspectiva trascendental tradicional, pues

> si es la conciencia la que logra forjar para mí toda significación posible y, especialmente, las caracterizadas como 'válidas', entonces ella abarca el universo de las conciencias absolutas posibles, el universo de todas las preguntas y respuestas llenas de sentido, de todas las verdades llenas de sentido y de todas las existencias reales (*Ist es das Bewusstsein, das für mich alle möglichen Bedeutungen, und speziell die als 'gültig' charakterisierten schaft, so umschliesst das Universum des möglichen Bewusstseins das Universum aller sinnvollen Fragen und Antworten, aller sinnvollen Wahrheiten und wahren Existenzen*).[194]

[192] Hua XXXV, 329.
[193] Hua XXXV, 269-270.
[194] Hua XXXV, 270-271.

Husserl avanza planteando un motivo práctico contundente para el ejercicio filosófico. Sostiene, en efecto, que lo que impulsa a toda filosofía es la falta de claridad, que hace de la actitud natural un tormento. La salida de este terreno va acompañada del abandono de esta situación, de modo tal que "el *factum* del sujeto que conoce es manifiestamente irrelevante (*Auch das Faktum des erkennenden Subjekts ist offenbar irrelevant*)".[195] La filosofía moderna va hacia un idealismo trascendental, pero al aclarar la naturaleza por el mero aparecer se ha tergiversado. Ningún objeto intencional constituye un momento genuino en el *cogito*, porque el objeto lo es de muchos actos de conciencia; es su polo identificable: "todo ser verdadero es un polo ideal frente a la conciencia efectiva, pero justamente un polo prescrito esencialmente en ella misma".[196]

El único concreto absolutamente independiente es el *ego* absoluto, la subjetividad trascendental, que puede ser llamada mónada. "Ella es la subjetividad para la cual todo aquello que también podría denominarse ente es objeto (*Si ist die Subjektivität, für welche alles, was sonst seiend heissen kann, Objekt ist*)".[197] Esto quiere decir que es experimentable sólo por ella misma. Es una vida de conciencia que fluye continuamente y es constitutiva para el yo como esta vida que fluye con este contenido.

La relación de Husserl con Kant es importante desde épocas tempranas. De hecho, no es un dato menor que Husserl haya estado dedicado a estas lecturas en los tiempos previos a las lecciones de 1907, que constituyen el primer testimonio sobre la reducción trascendental. Hemos visto también que las discusiones con los neokantianos a propósito de las críticas al psicologismo son numerosas e importantes. Cabe notar ahora que las *Lecciones de Londres* son un espacio donde se ha visto un episodio del "flirteo" de Husserl con los neokantianos, según la expresión de R. Makkreel y S. Luft.[198] En esta interpretación, la práctica de apropiación de la historia de la filosofía sería un

[195] Hua XXXV, 272.
[196] Hua, XXXV, 334.
[197] Hua XXXV, 335.
[198] R. Makkreel y S. Luft (2010, 21).

efecto de la acumulación de obras de los neokantianos, entre los que se cuentan Windelband, Natorp y Cassirer, que invitan a la respuesta de figuras como Husserl, Heidegger y Gadamer.[199]

En este sentido, el marco general de alusión historiográfica forma parte de la lógica de discusión con los neokantianos, de un modo que generaliza la discusión con el trascendentalismo kantiano. Es claro que se trata de enfoques distintos, pero entre ellos existen vínculos fuertes. Detengámonos en una aclaración sucinta de la relación entre el planteo kantiano y el husserliano a propósito de la noción de ´trascendental´, que ambos usan para caracterizar sus enfoques.

Se trata, en efecto, de un término de larga tradición en la filosofía medieval, que se remonta a la distinción entre categorías originarias, uno, bueno y verdadero, en el sentido de que se predican de todas las cosas, del resto. Tras esta postulación que se remonta a Proclo la lista varía incluyendo a ser, cosa y algo. Los trascendentales se usaron para reflejar los rasgos de Dios, y con menos peso teológico, la noción se aplicó especialmente al ser en tanto máxima universalidad.[200] Su uso se extiendió en el Renacimiento y llegó hasta Kant, que operó una distinción entre trascendental y trascendente, hasta el momento indiscernibles –e indiscernibles incluso en los estratos más antiguos del texto kantiano-, asociando este último con lo opuesto a lo inmanente, lo que está más allá de la experiencia, y asignando al primero una función estructural en su sistema.

Esta centralidad y la novedad en la aplicación hace que el sentido varíe, de modo tal que suelen verse tres usos distintos:[201] en primer lugar, un conocimiento que no trata de objetos, sino de las condiciones del conocimiento científico, universal y necesario, es decir posible *a priori*,[202] orientado, por tanto, a dar cuenta de los principios de la sensibilidad y el entendimiento. En segundo

[199] R. Makkreel y S. Luft (2010, 20).
[200] Sobre el uso medieval, véase S. McDonald (1991, 31-55), J. Gracia (1992, 113-120) y J. Aertsen (2012, esp. 13-35).
[201] Para una presentación más amplia de esta cuestión, véase R. Rizo-Patrón (2002) y J. Villanueva Barreto (2009).
[202] *KrV*, A12/B25.

lugar, los elementos *a priori* mismos, por ejemplo las formas puras del espacio y del tiempo y las categorías, de modo tal que trascendental apuntaría a los elementos originados en la razón pura que operan en la constitución de conocimiento *a priori* y son, por tanto, condiciones de posibilidad. En tercer lugar, las síntesis de la razón pura, como la síntesis de la aprehensión, que en tanto montadas en condiciones trascendentales son ellas mismas trascendentales.

La cuestión es, como es sabido, de relevancia fundamental para la refutación del idealismo, para lo cual no basta señalar la conciencia de representación de una cosa exterior, sino que es preciso probar que algo realmente existe fuera y corresponde a esa representación. Esto se logra con la conciencia de la propia existencia, que "constituye, a la vez, la conciencia inmediata de la existencia de otras cosas fuera de mí",[203] dado que la determinación temporal de mi existencia es posible por la existencia de cosas reales externas percibidas. Esto implica que la experiencia exterior es inmediata y es la que habilita la percepción temporal de la existencia interior. La diferenciación completa del idealismo se da con el planteo de que el yo no tiene predicados sustanciales.

En este entramado las ideas trascendentales son los conceptos puros de la razón, entendida como "la totalidad de las condiciones de un condicionado dado", lo incondicionado que hace posible la totalidad de las condiciones. La razón le impone al entendimiento "una proyección hacia cierta unidad de la que éste no tiene no tiene ningún concepto".[204] Las ideas no representan fenómenos, sino que refieren a una totalidad incompatible con el conocimiento empírico y son por ello una unidad inalcanzable con potencia reguladora de nuestra experiencia. Por esta razón se apoya en ellas nuestra facultad de conocer. Sobre esta base el ideal trascendental es planteado como una idea más allá de la realidad objetiva de la idea psicológica y cosmológica con fuerza arquitípica en el plano práctico, en tanto es fundamento de las acciones morales y los

[203] *KrV*, A226/B276.
[204] J. Villanueva Barreto (2009, 60).

juicios.[205] En este sentido, el Ideal de la razón apunta a la determinación íntegra del objeto según reglas *a priori*, sin importar que sea trascendente y por tanto inalcanzable por la experiencia.

El idealismo trascendental queda sintetizado en la caracterización ofrecida por Kant, que dice:

> En la estética trascendental hemos demostrado suficientemente que todo cuanto intuimos en el espacio o en el tiempo, esto es, todos los objetos de la experiencia que nos es posible, no son otra cosa que fenómenos, es decir, simples representaciones que, tal como son representadas, como seres extensos o como series de cambios, no poseen existencia propia, independientemente de nuestros pensamientos.[206]

Este complejo hace que se establezcan las condiciones de posibilidad de toda experiencia posible apelando a la objetividad y la aplicación a ésta de las categorías. La subjetividad *a priori* en tanto condición de posibilidad de la experiencia salva la objetividad sin sustancializar las modificaciones de nuestra sensibilidad, todo lo cual sienta las condiciones de posibilidad del conocimiento científico.

La noción de trascendental siguió ocupando un lugar en esta línea de pensamiento, pero por lo demás se desdibuja en la filosofía del s. XIX, hasta que retorna con fuerza en la fenomenología. Por su formación teórica, Husserl llegó con cierta demora a la lectura de los textos de Kant, que suele ubicarse cerca de 1905, en momentos que coinciden precisamente con lo que suele llamarse "giro trascendental". El aire de familia respecto del uso kantiano se mantiene en una cierta oscilación del uso que no facilita la caracterización rápida de esta noción. De todos modos, cabe notar que su aplicación a las condiciones de posibilidad *a priori* de nuestro conocimiento de la objetualidad es un sentido que se mantiene, con la diferencia de que se aplica a toda experiencia posible atendiendo a los problemas de constitución y no sólo al conocimiento científico.

---

[205] *KrV*, A570/B598.
[206] *KrV*, A491/B559.

Por otra parte, Husserl usa el término "trascendental" para referirse a la correlación intencional entre los objetos y la conciencia, de modo que toda experiencia, en tanto revela los objetos trascendentes, es trascendental. Las condiciones de posibilidad de esta experiencia trascendental son la intencionalidad y la temporalidad en tanto estructuras *a priori* de toda experiencia. En este entorno la subjetividad trascendental produce sentido y validez con las cosas como polos de unidad de actos y habitualidades del sujeto, actuando tras cada efectuación del yo empírico.

La fenomenología trascendental saca a la luz este ámbito que constituye la experiencia absoluta, a la que se accede por medio de la reducción. En ella el yo se da como apodíctico y abre a una egología que se proyecta luego en los otros y el mundo como correlato. Cabe notar que en Husserl la subjetividad se da encarnada en un cuerpo, que es constituyente en tanto le atañe el sistema de movimientos con que se da la captación del sí mismo.[207] El yo puro es trascendental en tanto acompaña el curso de vivencias siendo uno e idéntico, por lo cual es un yo estable y permanente que no se reduce a "algo en el cuerpo", con los riesgos de fantasma en la máquina que acosan al dualismo cartesiano, sino que es el cuerpo de él como lo pre-dado en tanto su proyección objetual y vía para su experiencia.[208] Así, sostendrá Husserl en el Epílogo a *Ideas I*, que la subjetividad trascendental es lo único que tiene el sentido de ser absoluto, de modo tal que el mundo existe, pero de un modo relativo a la subjetividad trascendental, que le confiere existencia como producto intencional.[209]

Tanto en Husserl como en Kant lo trascendental apunta a un plano posibilitador de la experiencia y se pregunta sobre el sentido de toda tipología y su legitimidad. Las diferencias se marcan al desplegar cada uno qué entiende por experiencia, según hemos dicho, lo cual da por resultado los sistemas de cada cual. En efecto, para Husserl la experiencia es más amplia que la ciencia y se plasma en la correlación entre conciencia y mundo de la vida, de modo tal

[207] Véase, por ejemplo, SA III, 129-130, que corresponde al agregado 29 al §39 de los *Grundprobleme* y Hua IV, 144-146.
[208] Hua IV, 111-118.
[209] Hua V, 138ss.

que la razón es a la vez teórica, práctica y valorativa, mezcla que en el plexo intersubjetivo y social da lugar a las distintas formas culturales.

Este punto nos devuelve al planteo de la tercera conferencia, donde Husserl reintroduce el planteo acerca de la empatía, para enfatizar que "el solipsismo es una ficción",[210] es decir un malentendido de quienes no llegan a comprender el plexo total del planteo fenomenológico, dado que los otros cuerpos vivos no son experimentados como cuerpo propio, pero en virtud de la analogía están co-dados en el vivenciar subjetivo y surge la empatía. La indicación originaria en este caso no es la percepción, pero puede ser afirmada de tal modo que la fenomenología resulta patrimonio común de todos los egos.

Seis días después del primer encuentro, el 12 de junio de 1922, Husserl expuso la cuarta conferencia, donde exploró la idea concreta de una lógica como doctrina de la ciencia y el sistema de toda ontología, apuntando a la meta concreta de la filosofía fenomenológica futura. Sobre el final volvía al tema que había abierto las conferencias, ahora en el modo de las proyecciones y desafíos que aguardaban a la disciplina. Husserl retorna a la figura del filósofo que comienza, orientado hacia una meta ético-cognitiva superior cuyo correlato es la filosofía entendida como ciencia universal, que procede de legitimidades absolutas. Para ello cuenta como guía con el principio de la evidencia adecuada, por el cual llegamos al *ego cogito* y al reino de las posibilidades esenciales puras y egológicas. De ahí surge una ciencia primera en sí puramente descriptiva de donación esencial adecuada, que se ocupa de estudiar el modo de fundamentación y los tipos de conocimiento posible.

Con ese propósito explora sumariamente los tipos de evidencia y la relación con sus correlatos,[211] arribando de ese modo a la cuestión de la justificación, cuyo sentido aparece ampliado en virtud de su resignificación. En efecto, esta cuestión le permite a Husserl notar que la fenomenología entendida de este modo evita los errores del empirismo y el racionalismo que obstruyeron

[210] Hua XXXV, 281. Más tarde en una corrección dirá que se trata de una abstracción.
[211] Hua XXXV, 337-338.

el pensamiento moderno, y sobre todo logra escapar del equívoco cartesiano que hace descansar la norma de toda cientificidad en la evidencia adecuada.

En rigor, se hace notar ahora, para concluir, que el recorrido realizado muestra que toda justificación ingenua necesita una justificación reflexiva de su autenticidad en el plano fenomenológico, porque "es de aquí de donde emanan las fuentes últimas de toda legitimidad, de toda verdad y de todo ser (*hier springen die letzten Quellen alles Rechts und aller Wahrheit, alles Seins*)".[212] Esto equivale a reafirmar que sólo por la fenomenología puede haber ciencias rigurosas, lo cual le permite a Husserl enorgullecerse de este logro con la mención a la justificación exitosa que ya hemos mencionado: "Y, además, ¿no se parece aquí la fenomenología al barón de Münchhausen, que logra salir del pantano tirando de su propia coleta? (*Zudem, gleicht die Phänomenologie hier nicht dem Münchhausen, der sich beim eigenen Zopfe aus dem Sumpf herauszieht?*)".[213]

Cualquier otro tipo de conocimiento perdería su potencia en la tarea de justificar su modo de conocer recurriendo a sus propios principios, lo cual implica circularidad y regresión infinita, pero la fenomenología no tiene ese riesgo porque es filosofía primera. No podría resolver problemas de posibilidad del conocimiento si no lo fuera y revistara entre meras ciencias de hechos. En este sentido, Husserl cierra las lecciones diciendo que la fenomenología realiza el trabajo que no logró la lógica, en relación con la cumplimentación de las intenciones de la dialéctica platónica. Esos altos ideales de rigurosidad que en el principio del planteo estaban identificadas con la inspiración platónica, aparecen sobre el final recuperados por la nueva ciencia eidética. Del mismo modo, la impronta metodológica, sugerida y traicionada en el mismo momento por el impulso cartesiano, se muestra ahora corregida y transformada en esta doctrina universal del método que aúna sentido lógico y normativo.

---

[212] Hua XXXV, 339.

[213] Hua XXXV, 339-340. Véase la mención de este comentario a propósito de la posición del racionalismo crítico, respecto del cual la fenomenología aparece como versión especular en nuestro tratamiento de la figura de Hume y las objeciones contra el naturalismo en "La filosofía como ciencia rigurosa".

Este clima de alto optimismo se cierra con la presentación de la fenomenología como casa común:

> Pienso que en un futuro ideal cada investigador especial se encontrará como en casa en relación con la fenomenología apropiada y agudamente desarrollada, exactamente así como está el físico en las matemáticas. Pero ella también vendría a ser la *casa madre común* donde pueden convivir todas las ciencias fraternalmente; ella sería el lugar de origen de una 'metafísica' que nos abre, en general, el sentido científico y riguroso del mundo y, en particular, el medio por el que se descubre el de las ciencias especiales (*In der idealen Zukunft wird jeder Spezialforscher in der entsprechend hoch entwickelten Phänomenologie genau so, meine ich, zu Hause sein wie der Physiker in der Mathematik. Sie wird aber auch das gemeinsame Mutterhaus sein, in de malle geschwisterlichen Wissenschaften zusammen kommen; sie wird die Ursprungsstätte einer 'Metaphysik' sein, die streng wissenschaftlich uns im Allgemeinen, und durch das Medium der Spezialwissenschaften im Besonderen, den Sinn der Welt erschliesst*).[214]

La fenomenológica ofrece un programa de revitalización completa de la tarea científica, apuntando a la tarea colectiva que hemos visto sugerida en el final del artículo *La filosofía como ciencia rigurosa*. La fenomenología es un campo maternal en el que habitan las ciencias en relación fraternal, de un modo que sugiere la donación de abrigo, en una fundamentación que confiere sentido y confiabilidad, y de ese modo amparo del tormento que asedia a aquel lanzado a la orfandad de la actitud natural. La tarea de conversión del filósofo que comienza lleva al fastuoso edificio de la ciencia unificada.

Spiegelberg ha sembrado dudas sobre el éxito de las lecciones en lograr ser comprendidas por el público inglés.[215] El nivel de tecnicidad de algunos planteos, sumado a las dificultades del idioma y a la cantidad de términos con resonancias en otras tradiciones y escuelas de pensamiento que Husserl introduce sin detenerse a explicar su sentido hace más ardua la tarea. Hay que contar, por otra parte, que el público no contaba con el texto integral de las lecciones, sino con un "Silabario", resumen sucinto de ciertos tópicos que en su formulación muchas veces no alcanza la claridad mínima requerida para

[214] Hua XXXV, 307.
[215] Spiegelberg (1981, 144ss.).

resultar un auxilio cabal.[216] Algo de esto puede explicar que las repercusiones de las lecciones sean dudosas y su efectividad todavía más, a juzgar por la evaluación que Ogden y Richards realizan a propósito de la posición de Husserl respecto del significado, citando desordenadamente y quitando de contexto partes del Silabario, para mostrar que se trata de un planteo extraño y conflictivo.[217]

Por otra parte, muchos de los desarrollos aludidos de manera muy superficial a propósito de la constitución, la intencionalidad y la temporalidad se desarrollan con más amplitud en *Lógica formal y lógica trascendental*, y conforman un anticipo de los desarrollos del curso de "Introducción a la filosofía" de 1922/1923 y de *Filosofía primera* de 1923/1924, señalando un sendero que no coincide del todo con el que encontraremos en las *Conferencias de París* y *Meditaciones Cartesianas*, a pesar de que estructuralmente, como hemos dicho, siguen a las *Conferencias de Londres*. Las mayores diferencias se notan en la noción de "fundación última", y en las consideraciones acerca de la crítica del conocimiento trascendental, que en las *Conferencias de Londres* son un logro de la fenomenología y luego pasan a ser un proyecto futuro.[218]

§5. El filósofo que comienza *en français*

Por invitación del *Institut d'Études germaniques* y de la *Société francaise de Philosophie*, a fines de febrero de 1929, Husserl dictó dos lecciones de dos horas en alemán en la Sorbona, en el *Amphithéâtre* Descartes. Algunos conectan esta actividad, así como otras orientadas a la publicidad de su filosofía fuera de los claustros de Friburgo con la necesidad de posicionar su obra frente a la estrella creciente de Heidegger, especialmente por los riesgos de que la cercanía vital y

[216] Puede consultarse este texto, que fue durante mucho tiempo todo lo que se conocía de las lecciones de Londres, en la traducción de R. Sánchez Soberano (2012, 117-131).
[217] Ogden-Richards (1923, 269).
[218] Sobre estos aspectos, véase R. Rizo Patrón de Lerner (2005, 273-292).

teórica entre ambos autores terminara aumentando el peso del discípulo hasta fagocitar el del maestro, como ha pasado muchas veces en la historia del pensamiento.[219] Así fuese o no, lo cierto es que Husserl se acercó al círculo parisino y contó en su audiencia con Emmanuel Levinas, Lucien Lévy Bruhl, Jean Héring, Alexandre Koyré, Jan Patocka, Gabriel Marcel y Maurice Merleau-Ponty.

Las *Conferencias de París* tienen el interés de un cuidado extremo por la transmisión, de modo que Husserl se propone clarificar en el mayor modo posible los puntos principales del enfoque. En la primera lección, a diferencia de la estrategia de la experiencia de Londres, Husserl enfatiza la relación entre la presentación en Francia y la relación de la fenomenología con Descartes concebido como el gran pensador de esa patria.[220] Respecto de las *Conferencias de Londres* también es visible la desaparición de la figura de Platón. El filósofo que comienza, sin embargo, en tanto figura de presentación de la filosofía como unidad universal de las ciencias con fundamentación completa, sigue ahí, lo mismo que el acto de derrocamiento de todas las ciencias predadas, de nuevo en un marco de una autenticidad ética que replica la caracterización de lo ético-cognitivo de las *Conferencias de Londres*.

El planteo cartesiano encarna "el prototipo de las meditaciones necesarias para todo filósofo que de nuevo comience",[221] en un comienzo que es a la vez el de la filosofía y en el mismo movimiento el de la filosofía primera. Se buscan vías apodícticas que permitan acceder desde la interioridad pura a la exterioridad objetiva, en un proyecto orientado a lo eterno planteado con una fraseología teleológica: "¿No entrañará esta continua tendencia un sentido eterno, y para nosotros una gran tarea que nos es impuesta por la historia misma y en la que estamos todos llamados a colaborar?".[222]

La tarea orientada a lo eterno, en contraste con el trabajo para el aquí y ahora, hace resonar los corolarios del "La filosofía como ciencia rigurosa", pero suma ahora una suerte de adelanto de la línea persistente, pero que cobraría

[219] Véase, por ejemplo, D. Moran (2012, 28).
[220] Hua I, 3.
[221] Hua I, 4.
[222] Hua I, 5.

más vigor en los últimos años de Husserl, en general asociada con los textos vinculados con la *Crisis*. No se trata de una teleología pensada como narrativa de un progreso inevitable, al estilo hegeliano, ni mucho menos un relato de decadencia de tipo nietzscheano o spengleriano, sino el resultado de una puesta entre paréntesis de los grandes relatos metafísicos, ya que en tanto propuesta fenomenológica se da en el marco de la suspensión de la tesis de efectividad y por tanto sin compromiso con la expresión de un ser que cargue con el imperativo teleológico. La teleología reposa, en todo caso, en una indicación de la razón y su *desideratum*, lo cual vale para el destino de Europa tanto como para el decurso de la fundamentación de las ciencias.[223]

Husserl se interna, entonces, en el ejercicio del filósofo que comienza buscando evidencia, y debe rápidamente descartar el conocimiento científico y también la experiencia del mundo, ya que necesitaría de una crítica de la experiencia sensible de la que no se dispone. Siguiendo a Descartes se impone el giro hacia la subjetividad y revela el *ego cogito* como base apodíctica. Nada diferente de esto puede ser tomado como existente, pero todo permanece como fenómeno, incluyendo juicios y valoraciones. Este mecanismo de *epoché* constituye el modo por el que se accede al "ego puro con la corriente pura de mis *cogitationes*".[224] Husserl caracteriza este punto como peligroso y sugiere que "es como si estuviéramos en la escarpada cresta de un risco y avanzar sobre ella con calma y seguridad decidiera sobre la vida filosófica y la muerte filosófica".[225] Sugiere de este modo que el error cartesiano se da precisamente por apresuramiento, y ese apresuramiento está dictado por la escolástica que corre como sustrato del proyecto cartesiano sin poder ser expulsado. Es metafísica tradicional, pero también el obnubilamiento por el modelo matemático lo que lo lleva a comparar el *ego cogito* con un axioma y a concebir el resto del programa como un desarrollo deductivo, sin advertir la trampa y la

[223] Sobre la cuestión de la teleología en Husserl, véase el volumen sobre este tema compilado por A. Tymienicka, y especialmente el trabajo de A. Rizzacasa (1979, 73-84) y T. Miettinen (2013, 233-382).
[224] Hua I, 8.
[225] Hua I, 9.

dilución del proyecto de fundamentación radical que se esconde en esta elección. La imagen que usa esta vez para ejemplificar el equívoco cartesiano, que ya hemos visto denunciado tantas veces en estas páginas, es que habríamos

> salvado un pequeño cabillo de mundo, que sería para el yo filosofante lo único incuestionable del mundo, y que ahora se trate de justamente de inferir el resto del mundo mediante conclusiones bien dirigidas conforme a los principios innatos en el *ego*.[226]

La conversión del *ego* en sustancia *cogitans* lleva al "absurdo realismo trascendental",[227] y pierde de vista por eso la subjetividad trascendental. La primera conferencia resume los logros hasta el momento diciendo que ya no hay mundo y por ende no hay ciencias positivas, ni actos psíquicos asociados con un yo con cuerpo y por tanto mundano, de modo que tampoco hay psicología empírica, pero con esto se ha ganado el yo puro.

La segunda conferencia avanza con la indicación que debe sostenerse ahora, saliendo del intento condenado de apresuramiento de arrojarse a la recuperación del ser, y prosiguiendo, al contrario, hacia una fundamentación trascendental. Las lamentaciones por el extravío heideggeriano en el terreno de la antropología que veremos más adelante son plenamente comprensibles a la luz de estos planteos, dado que constituirían una iteración de la precipitación cartesiana que entrevé el punto arquimédico, pero en su desesperación por volver al mundo y rehabilitar su conocimiento pierden la radicalidad necesaria para avanzar en la fundamentación.

Advierte entonces Husserl de este modo la esfera de ser nueva e infinita, aquella que llamaba en las *Conferencias de Londres* la proto-selva fenomenológica, que otorga la experiencia trascendental y con ello una nueva ciencia. Esta nueva ciencia es egología pura, pensada como un paralelo de lo que la psicología empírica considera como experiencia interna. La intencionalidad aparece mencionada con el protocolo de las *Conferencias de Londres*, es decir mediante la indicación de la necesidad de pasar a la formulación triple *ego*

[226] Hua I, 9.
[227] Hua I, 9.

cogito cogitatum y una versión breve del ejemplo de la percepción de la casa. Por esta vía traza los rasgos del polo objetivo y de los modos de la conciencia.

Es interesante notar que en esta presentación se contrasta "el vago *ego cogito*" con el flujo de la vida cogitativa, para enfatizar de esta manera la riqueza del campo que surge con la operación de reducción. Se dice que "Yo era trascendental también en cuanto yo que vivía naturalmente, pero no sabía nada acerca de ello (*auch als natürlich lebendes Ich war ich transcendentales, aber ich wusste davon nicht*)",[228] lo cual implica que ahora, con la revelación del yo puro, adviene la perspectiva del espectador desinteresado que provee "el último punto de vista pensable de la experiencia y el conocimiento (*denkbar letzten Erfahrungs und Erkenntnisstandpunkt*)".[229] En este contexto se refiere Husserl al desdoblamiento operado por la reducción que constituye la primera versión de los tres niveles de subjetividad que presentará luego en el artículo de la *Enciclopedia Británica* y en la *Crisis*.[230]

Respecto del mundo como fenómeno trae a cuento las estructuras de la temporalidad fenomenológica inherente al fenómeno mismo que lleva a plantear la síntesis como rasgo fundamental de la conciencia, lo cual dicta la diferencia entre contenidos reales (*reell*) e ideales (*ideell*) de la conciencia, es decir lo que existe en la conciencia y lo que la conciencia mienta, el objeto intencional, meramente intencional.[231] La conciencia pasa sintéticamente, con diferentes modos de conciencia, a la conciencia unitaria de lo mismo, porque ningún *cogito* singular se da aislado sino en el flujo de la conciencia como unidad sintética que compara con el río heraclitiano.[232]

Al mismo tiempo, cada *cogito* implica una potencialidad de vivencias posibles, es decir se da en horizontes de expectativa que sugieren proyecciones

---

[228] Hua I, 15.
[229] Hua I, 15.
[230] Hua I, 16. Sobre este tema, véase el § 8 del Capítulo 2, a propósito del artículo de 1927 (Hua IX, 294), que presenta la vía psicológica, en la línea que lo hará más tarde la *Crisis*. Sobre la cuestión de las vías, véase el Capítulo 3, § 14.
[231] Sobre esta distinción, véase lo que dijimos a propósito de su aparición en *La idea de la fenomenología*.
[232] Hua I, 18.

y haces de conexiones posibles dictadas por leyes de la síntesis. Es por ello que "el análisis intencional es descubrimiento de las actualidades y potencialidades en las cuales se constituyen objetos como unidades de sentido (*intentionale Analyse is Enthüllung der Aktualitäten und Potentialitäten, in denen sich gegenstände als Sinneseinheiten konstituieren*)"[233] yendo de las vivencias reales hacia sus horizontes intencionales. La descripción está orientada a exponer la estructura que conforma el sentido, para lo cual avanza advirtiendo las tipologías que se dan en el flujo (percepción, recuerdo, conciencia retencional, etc.) y por tanto la posibilidad de explorar la estructura regular de la subjetividad trascendental.[234]

La tercera conferencia retoma la cuestión de la estructura de la subjetividad trascendental y presenta el ámbito de los problemas constitutivos, que refieren a la razón, la realidad, la conciencia y el ser verdadero. Los problemas constitutivos abarcan la fenomenología trascendental última, en tanto considera la totalidad sistemática de las vivencias reales y posibles referibles al ego y sus síntesis posibles. Esto quiere decir que la constitución de un tipo objetual tiene que ver con el modo de darse evidente según el tipo de experiencia posible que le cabe.[235] En este marco, el ser del *ego* es ser en constante autoconstitución y fundamento para toda constitución de lo trascendente. Es el polo estable de convicciones persistentes y es parte fundamental del método fenomenológico el descubrimiento de su *a priori* innato.[236]

Estos planteos llevan a Husserl a hacer una evaluación de los logros realizados, afirmando que el programa de hacer accesible la esfera trascendental como la esfera absoluta del ser y de la constitución es una tarea difícil y sólo en los últimos años se aclararon y ordenaron los problemas, entre los que se cuentan los de la génesis, y por tanto se ha conformado una efectiva teoría del conocimiento que contrasta con la tradicional. Se pasa, entonces,

[233] Hua I, 19.
[234] Hua I, 22.
[235] Hua I, 25.
[236] Hua I, 28.

siguiendo la conexión temática que ya vimos en las lecciones de Londres, a una distinción entre los modos en que se ha enfocado el problema de la trascendencia, que para la fenomenología implica la pregunta de cómo puede alcanzar significación objetiva lo que transcurre en la inmanencia de la conciencia, y en ese sentido cómo la evidencia puede ser más que un carácter de conciencia, todo esto sin recurrir, como Descartes, a la veracidad divina.[237] Desde la fenomenología, por cierto, la respuesta es que todo el planteo es un contrasentido provocado por el error cartesiano, como hemos visto, y la actitud de la tradición posterior que sólo empeoró las cosas, sin ver que "la trascendencia es un carácter de ser inmanente, que se constituye en el interior del ego (*Transzendenz iste in immanenter, innerhalb des ego sich konstituierender Seinscharakter*)",[238] y un fuera de la conciencia es un absurdo. La autoexposición pura del yo implica un idealismo trascendental, pero de sentido nuevo, que no se dedica a batallar con realismos, sino que expone el sentido que concierne a la trascendencia por el descubrimiento de la intencionalidad constituyente.

Con la explicitación de este programa, la cuarta lección se abre con la necesidad de responder a la objeción del solipsismo, punto que, igual que en las lecciones de Londres, Husserl acomete de modo muy sintético. Precisamente en este punto adviene la diferencia mayor entre las Conferencias de París y *Meditaciones Cartesianas*, dado que en el momento de revisar el texto el tratamiento sobre la empatía es lo que le resulta menos logrado, y emprende entonces, mientras lleva adelante las correcciones, la redacción de una quinta meditación dedicada íntegramente a esta cuestión.[239]

La estructura no es novedosa y plantea muy brevemente que si hemos hablado de una egología y el yo es una mónada, aun así no hay solipsismo, porque el yo puro experimenta a los otros realmente, es decir que los experimento en el plexo del mundo, pero con una peculiaridad que amerita un

[237] Hua I, 32.
[238] Hua I, 32.
[239] Véase sobre este punto, R. Walton (2001), R. Bernet, I. Kern y E. Marbach (1995, 305-317), D. Zahavi (2005, 359-375) y los desarrollos del Capítulo 5.

tratamiento especial, dado que los experimento experimentando el mundo y a mí mismo. En este sentido, hay una respuesta al problema de las otras mentes, y para dar cuenta de esto se apela a la empatía, que implica una "apercepción de similitud", a la manera en que Leibniz afirmaba que en mi mónada se reflejan mónadas ajenas, de modo que el *ego* trascendental pone necesariamente un *alter ego* trascendental y con ello emerge el plano de la intersubjetividad.[240] Esto hace de la fenomenología una monadología fenomenológico-trascendental.

El tramo final, que es el mismo que conforma el final de *Meditaciones Cartesianas* integrado como § 64, oficia de conclusión general. Husserl vuelve al tema de las ciencias y la necesidad de que refieran a la fenomenología, ya que es en su carácter apriórico y trascendental de donde surge la posibilidad de una fundamentación última y conforma una ontología universal concreta que lleva de la egología a la fenomenología intersubjetiva, de ahí a las ciencias aprióricas y por último a las ciencias de hechos que quedarían comprendidas en la totalidad y en este movimiento alcanzarían también ellas fundamento.[241] Este proyecto sustituye las variantes metafísicas ingenuas y muestra el despliegue en el que

> Dentro de la esfera monádica fáctica, y en cuanto posibilidad esencial ideal en toda esfera monádica concebible, se presentan todos los problemas de la facticidad contingente, de la muerte, del destino, de la posibilidad de una vida subjetiva y comunitaria reivindicada, en un sentido particular, como plena de sentido, por ende también los problemas del sentido de la historia, etc. (*aber innerhalb der faktischen monadischen Sphäre, und als ideale Wesensmöglichkei in jeder erdenklichen, treten alle die Probleme der zufälligen Faktizität, des Todes, des Schicksals, der in einem besonderen Sinne als sinnvoll geforderten Möglichkeit einzelsubjektiven und gemeinschaftlichen Lebens auf, also auch sagen: es sind die ethischreligiösen Probleme des Sinnes der Geschichte, usw*.).[242]

La lista apunta a incluir explícitamente como temática de esta filosofía universal todo el ámbito práctico. No hay, entonces, aspectos ajenos a la perspectiva fenomenológica y todos conforman un sistema de disciplinas

[240] Hua I, 35.
[241] Hua I, 38.
[242] Hua I, 39.

correlativas.[243] La condición es la correcta aplicación del método, que lleva al autoconocimiento, rasgo que lo lleva a afirmar:

> La sentencia délfica *gnôthi seutón* ha cobrado un nuevo significado. La ciencia positiva es ciencia absorta en el mundo. Hay que perder primero el mundo por medio de la *epoché* para después recuperarlo en el autoexamen universal. *Noli foras ire*, dice San Agustín, *in te redi, in interiore homine habitat veritas* (*Das delphische Wort:* gnôthi seautón *hat eine neue Nedeutung gewohnen. Positive Wissenschaft ist Wissenschaft in der Weltverlorenheit. Man muss erst die Welt durch Epoché verlieren, um sie in universaler Selbstbesinnung wiederzugewinnen.* Noli foras ire, *sagt Augustinus*, in te redi, in interiore homine habitat veritas).[244]

No son fórmulas cartesianas sino voces venidas de la antigüedad las que acompañan el cierre de las Conferencias. Por un lado la voz délfica, pero a la vez socrática, que recupera de este modo un lugar para la tradición socrático-platónico que había quedado fuera de consideración, después de habérsele concedido suma importancia, como vimos, en la reconstrucción historiográfica de las Conferencias de Londres. "Conócete a ti mismo" resulta en este contexto una invitación a la *reflectio* y con ello a la posibilidad de internarse en los enormes espacios que animan el mundo fenomenológico.

Por otro lado, Agustín trae los sonidos del medioevo, que habían sido censurados bajo la categoría de escolástica que contaminó y debilitó el impulso de Descartes, pero vuelve ahora con la fuerza de admonición para decir en una variación del *De vera religione*, XXXIX.72: "no quieras ir fuera; vuelve a ti mismo; en el hombre interior habita la verdad". En efecto, las ciencias están absortas en el mundo, en tanto no salen de la actitud natural, con el efecto de perder toda oportunidad de fundamentación. Para ello es preciso perder el mundo, es decir que es preciso ponerlo entre paréntesis para recuperarlo luego no por el recurso de la deducción, sino por el poder de la *reflectio* fenomenológica y la prosecución del método.

---

[243] Nótese al pasar, hasta qué punto los problemas de fundamentación de las ciencias del espíritu que desvelaban a Dilthey quedan en esta perspectiva integrados en el programa general sin necesidad de establecer diferencias tajantes con el resto de las disciplinas.

[244] Hua I, 39.

La intención sostenida de ofrecer una visión introductoria de conjunto a la fenomenología llevó a Husserl en 1929 a preparar el texto de las lecciones de París como publicación, en lo que serían las *Meditaciones cartesianas*, en una traducción francesa realizada por E. Lévinas y G. Pfeiffer. *Meditaciones cartesianas* no es una versión definitiva, dado que Husserl continúa trabajando en la versión alemana en virtud de que la versión francesa no lo convence. Estas dudas se extienden a los críticos, para lo cual basta con revisar la introducción de A. Smith a la traducción inglesa de 2003, donde afirma que se trata de un texto imperfecto, en el cual la brevedad conspira contra la claridad hasta el punto de que resulta ininteligible para quien no cuenta ya con conocimientos sobre fenomenología, lo cual lo hace inútil como introducción.

Sin embargo, esta obra es por lejos una de las más conocidas de Husserl y es usual buscar en ella una introducción general, a pesar de las dificultades que plantea. En efecto, es una versión ampliada, pero también complejizada de las Conferencias de París a las que acabamos de referirnos, por lo cual no avanzaremos un recorrido estructural de la obra, sino sólo en algunos puntos en que se distancia de su texto fuente. Conforma, en esta línea, un desarrollo de la vía cartesiana, que pierde vigor en la *Crisis*, y se ha sostenido incluso que se trata de una vertiente que incluso antes de las Conferencias de París venía perdiendo fuerzas y es sólo por el hecho de estar en la patria de Descartes que obtiene allí un papel central.[245]

Incluso puede pensarse que la quinta meditación, que, como dijimos, es la mayor novedad de la obra, presenta un distanciamiento de estos parámetros.[246] Describamos los puntos principales del descubrimiento de la intersubjetividad monadológica sin entrar en detalles que advendrán en el Capítulo 6 cuando abordemos la temática de la crisis de la presentación noemática de la alteridad. Aquí nos bastará con notar que la quinta meditación

[245] En esta línea se ubica la opinión de R. Boehm (1959, xxxvii) y L. Landgrebe (2004, 163 ss.), seguidos de quienes sostienen el debilitamiento de la vía cartesiana en la disputa sobre las vías, como veremos en el Capítulo 3.

[246] Una línea de este tipo sigue D. Carr (1987, 45 ss.), a lo cual volveremos más adelante.

trata de la empatía en tanto tipo de operación, distinta de la percepción y la reflexión, que se dirige a los *alter ego,* por la cual se presentan a la experiencia objetos que son a la vez sujetos y hacen del mundo ya no un reservorio de datos para una conciencia solitaria sino un ámbito público atravesado por sentidos construidos de modo intersubjetivo. Frente al planteo moderno conocido "problema de las otras mentes", cabe decir que Husserl escapa a sus límites dado que no pretende probar la existencia de otros sujetos, sino explicar cómo llegamos a experimentar "lo otro" saliendo más allá de nuestro mundo primordial.[247]

La constitución del mundo objetivo es "el paso que nos lleva al 'otro' yo",[248] con la reducción como requisito, de modo tal que el yo suspende "todos los efectos constitucionales de la intencionalidad relacionada inmediata o mediamente con otra subjetividad", y eso provoca una "reducción a mi esfera trascendental de peculiar propiedad o a mi trascendental concreto yo mismo".[249] Por esta vía se instala la esfera egológica, de modo que el *ego* soy yo mismo en mi primordial mismidad como unidad psicofísica en relación con el mundo primordial circundante.[250]

Mi propio yo es dador de sentido y centro de orientación, y produce la apertura al *alter ego,* una intencionalidad mediada por la apresentación de su cuerpo material. En tanto tengo primariamente experiencia de mi cuerpo propio (*Leib*), constituyo la experiencia del cuerpo físico (*Körper*), y, de manera inversa, acceso a los otros por su dimensión física objetual (*Körper*) y luego capto en su comportamiento como cuerpos físicos la dimensión de *Leib* que debe haber en cada uno. Así es que la "transferencia analogizante" lleva de la similitud en el cuerpo propio a la similitud en el ámbito de la conciencia, en el sentido de que reconozco conciencia también en los otros.

---

[247] Hua I, 137-8. Sobre el problema de las otras mentes y su origen en la antigüedad, que refleja mejor el tipo de preocupación husserliana que sus versiones modernas, véase nuestro tratamiento en H. Inverso (2014, 21-39).
[248] Hua I, 138.
[249] Hua I, 125.
[250] Hua I, 140.

Si aprehendo el cuerpo externo como un organismo animado, debo haber "derivado este sentido por medio de una *transferencia aperceptiva a patir de mi organismo animado*". [251] La base motivacional para la "aprehensión 'analogizante'" de ese cuerpo como otro organismo animado es la similitud con mi esfera primordial. [252] Captar los *alter ego* implica una apercepción implenificable por medio de otras percepciones, y solamente es posible lograrlo con presentificaciones, por medio de la imaginación, pues ningún cambio de perspectiva da acceso directo a la conciencia ajena.[253]

Es la operación de empatía lo que construye la intersubjetividad, en tanto la reducción a la esfera de lo propio es un recurso metodológico y no un compromiso con el solipsismo, a lo cual se suma que la transferencia analogizante no es una inferencia, a la manera de las aproximaciones inductivas al problema de las otras mentes.[254] Al contrario, constituye un proceso intencional que por apercepción hace aparecer una cosa en mi esfera primordial captada como cuerpo por su similitud con el cuerpo propio. Para dejar esto en claro Husserl afirma que "la apercepción no es una inferencia, no es un acto de pensamiento".[255]

Es claro que no sólo un mecanismo inferencial es innecesario, sino que contradiría todas las críticas que Husserl había señalado frente al cartesianismo precisamente por hacer depender la evidencia de recursos deductivos. La inferencia viciaría, entonces, nuestro acceso primordial a los otros, por lo cual Husserl sostiene que no hay diferencia entre la transferencia analogizante que abre a la experiencia de los otros y la experiencia cotidiana que refiere siempre a "una institución primaria en la cual un objeto con un sentido similar resultó constituido por primera vez".[256]

---

[251] Hua I, 140.
[252] Hua I, 140-41.
[253] Hua I, 150.
[254] Sobre los puntos de contacto del argumento husserliano y el presentado por B. Russell para solucionar inductivamente el problema de las otras mentes en (1948:483 ss.), véase M. Braund (2012:10-11).
[255] Hua I, 141.
[256] Hua I, 141.

Las perspectivas husserlianas sobre el cuerpo que hemos mencionado, donde los momentos de constitución parten de la identificación de un punto original de orientación, luego de la dimensión cinestésica asociada con el sentido de "yo puedo", que lleva a la constitución del cuerpo como sentiente. Sobre la base de este proceso de constitución se despliega la parificación que responde, como síntesis pasiva, a la captación de una similitud entre mi cuerpo y el cuerpo percibido de los otros.[257]

Por esta vía se pasa de la esfera de lo propio a la interacción con otros que poseen sus propias esferas primordiales, lo cual conforma el punto en que la *epoché* temática que estableció un solipsismo instrumental deja paso al despliegue de una fenomenología comprometida con lo intersubjetivo.[258] De este modo queda establecida "la implicación intersubjetiva, la mezcla o imbricación (*Ineinander*) de los otros en la subjetividad trascendental que Husserl fundamenta explícitamente en la corporalidad".[259]

El *ego* trascendental como conciencia encarnada está enlazado con los otros y forma parte de una comunidad trascendental que tiene un mundo que es tal para este ensamble complejo de mónadas. Zahavi nota bien cuántos puntos de contacto existen entre estos planteos y los que desarrollará Merleau-Ponty, que avanzará por los caminos abiertos por desarrollos como la tercera parte de *Sobre la fenomenología de la intersubjetividad*, texto de la última época de Husserl donde considera que hablar de 'yo' es un equívoco propio de los primeros estadios de la investigación fenomenológica que muestra finalmente que el yo lleva en sí otros yoes", todos ellos atravesados por su dimensión de corporalidad.[260]

Esta redefinición que pone al cuerpo en primer plano abrirá las discusiones que veremos emerger en el capítulo siguiente en las líneas herederas e inspiradas en la fenomenología husserliana que se verán cautivadas especialmente por los planteos de la conciencia encarnada y en interacción

[257] Hua I, 142.
[258] Véase D. Carr (1987:56-57).
[259] Véase D. Zahavi (2002:28).
[260] Véase Hua XV, 586. Sobre este punto, véase además E. García (2012:58).

extrema con el mundo circundante. Así veremos multiplicarse las preocupaciones del último Husserl por actividades como la alimentación, el deseo y el acto sexual asociadas con la dimensión del *Leib*, lejos, a primera vista, de la conciencia que en el planteo de *Ideas I* no necesitaba un cuerpo.

Esas preocupaciones crecientes marcan el último período de producción husserliana y crecen en manos de sus continuadores. Sólo como efecto de los avatares de transmisión de la obra íntegra, debido a la publicación póstuma y tardía de muchos trabajos fundamentales, resulta comprensible la visión tradicional que asocia a Husserl con un neocartesianismo rígido y, por tanto, a sus continuadores como autores dispuestos a la ruptura con los elementos básicos del planteo fenomenológico primigenio.

Volvamos al cuestionamiento sobre la orientación de esta novedad teórica y su alejamiento del cartesianismo. En esta línea de lectura la presencia de Descartes condiciona el planteo y fraseología con que se presenta el problema, cuando en rigor el rechazo del procedimiento de prueba mediante deducción aleja el planteo del cartesianismo y lo redefine. No obstante, de modo más básico, D. Carr sugiere que en otros textos el acceso al *alter ego* no se plantea como una respuesta al solipsismo, sino sólo como peculiaridad del tipo de objetos que son sujetos, no *Gegenstände* sino *Gegen-Subjekte*.[261] En este sentido, la salida del solipsismo nunca implica la afirmación de existencia, dado que la reducción permanece activa. La objeción en general parece exagerar la adopción del planteo cartesiano, que, según muestra nuestro recorrido, es crítica desde el origen y deslinda claramente cuál es la inspiración que se adopta y cuáles las derivas que hay que corregir.

El mayor problema que se identifica en esta línea es que Husserl llega a abogar por la igualdad de dignidad de egología y fenomenología intersubjetiva, lo cual es conflictivo, ya que si el rigor implica donación apodíctica, sólo lo egológico y su clima de solipsismo puede ser riguroso, y, al contrario, si hay igualdad, la donación apodíctica deja de ser un parámetro, dado que hemos

[261] D. Carr (1987, 45-67).

visto que sólo se llega a lo intersubjetivo por transferencia analogizante.[262] Volveremos sobre el problema de las vías en el Capítulo 3, donde tendremos más elementos para evaluar este punto, pero lo mencionamos aquí porque las interpretaciones encontradas son el producto de las variaciones efectivas que hay entre las presentaciones de esta época, que debemos interpretar junto con las estrategias bien distintas del artículo de la Enciclopedia Británica y las Conferencias de Amsterdam que nos ocuparán en el inicio del Capítulo 2 y completan nuestro recorrido por las presentaciones.

La serie de autopresentaciones que hemos visto hasta aquí insiste con el tópico de neocartesianismo. Estamos en condiciones de ordenar brevemente los vínculos y diferencias que esta asociación supone. Notemos tres vínculos principales: en primer lugar, la propuesta de duda metódica que descarta todas las creencias inspira la idea de puesta entre paréntesis necesaria para salir de la actitud natural; en segundo lugar, el *cogito* pone el foco en la subjetividad contra los criterios externos, idea que Husserl profundiza en su estudio de la intencionalidad; en tercer lugar, ambas filosofías comparten un proyecto de filosofía como ciencia rigurosa, que Descartes veía en el modelo matemático y Husserl despliega en su idea de coordinación de las ciencias al abrigo de la fundamentación fenomenológica.

En cuanto a las diferencias, en primer lugar, la idea de que el *ego* es el principio en una cadena deductiva, a la manera de las matemáticas, es incompatible con el enfoque husserliano, preocupado por la experiencia pura, irreductible al modelo matemático; en segundo lugar, Husserl considera un extravío cartesiano la sustancialización del *ego*, que lo torna un objeto del mundo y por ende algo extraño a la subjetividad pura, así como la orientación hacia la *res extensa* que crea a juicio de Husserl un dualismo altamente problemático; en tercer lugar, en el terreno del método Husserl confiere una importancia fundamental a dos puntos que no tienen lugar en el planteo cartesiano: la salida de la actitud natural por vía de la reducción y la estructura

[262] D. Carr (1987, 64-66).

intencional que hace que un acto tenga tres elementos cristalizados en la fórmula *ego cogito cogitatum*.

§6. La 'moda pasajera' de una filosofía de la existencia

Tras la publicación del texto francés, Husserl mantiene la intención de mejorarlo en función de la publicación de una versión alemana en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, según comenta a Roman Ingarden en una carta de febrero de 1931.[263] Eugen Fink colabora en esta tarea, no sólo revisando el texto ya producido, sino redactando una sexta meditación que seguiría al conjunto de la revisión. Comenta Fink en una carta a H. Van Breda en 1946, en medio de los planes de publicación de la versión alemana:

> Las buenas noticias acerca del trabajo de los Archivos Husserl y de sus próximas publicaciones es muy bienvenido. Sobre todo la edición del texto alemán de las *Méditations Cartésiennes* se necesita con urgencia. Como tal vez sabe, Husserl no estaba listo para publicar el texto alemán, porque vio limitaciones mayores en su presentación. En los años 1932-33, cuando Husserl estaba preocupado con la idea de este proyecto, producir una edición alemana, tuve que bosquejar para él un rediseño de las *Meditaciones Cartesianas*. [...] Después de la aparición del texto alemán, tal vez publique estas mis propuestas de revisión para las *Meditaciones Cartesianas*, propuestas que Husserl había aceptado. [...] Husserl había adoptado mis propuestas tan completamente que, para ese tiempo, me propuso que mis revisiones de su texto y mi enteramente nueva "Sexta meditación" (sobre la idea de una teoría trascendental del método) sea incluida en la edición alemana planeada y publicada bajo autoría compartida. Los desarrollos políticos después de 1933 hicieron imposible proceder con este plan.[264]

La revisión para la publicación de la publicación francesa había llevado dos meses que bastaron para dejar al descubierto inconvenientes y el incentivo de una corrección para una versión en alemán, que en algún sentido implicaba mayores responsabilidades en tanto implicaba una presentación general en el

[263] HuDo III/III, 273.
[264] Carta a Van Breda del 26/10/1946 (Fink *Nachlass*).

ámbito en que había surgido y evolucionado la teoría. La presión adicional suele asociarse con la figura de Heidegger,[265] que, como veremos en el próximo capítulo, impacta de varias maneras en Husserl. Algo así efectivamente se entrevé en las palabras del propio Husserl cuando le escribe a Ingarden:

> El pequeño texto francés que va a aparecer en Pascua (unas cien páginas) no será una mera traducción del alemán, porque para el público alemán –en su presente situación (la moda pasajera de una filosofía de la "existencia", el abandono de la "filosofía como ciencia rigurosa")- lo que se necesita es una exposición más extensa y de mayor elaboración que convenga a la más alta problemática "metafísica".[266]

La idea de ampliar el texto se desdibujó ante la creciente sensación de que el enfoque íntegro tenía una estructura que invitaba al error. Se ha asociado el cambio de planes con la lectura del texto de Misch, *Filosofía de la vida y Fenomenología*. Por cierto, Misch retomaba la posición de Husserl, pero presentaba una serie de malentendidos que hacían de Husserl un cultor del intelectualismo logicista, ajeno y prácticamente en las antípodas del espíritu de Dilthey, mucho mejor representado en los análisis heideggerianos. Hemos visto que, dejando incluso de lado las deferencias por Dilthey que manifiesta en la carta que le dirige en junio de 1911, Husserl creía que había entre ambos enfoques muchos puntos de contacto, que se habían multiplicado con los trabajos de Husserl de los últimos años, lo cual por sí solo justificaba la preocupación por una interpretación tan alejada de lo que pretendía proyectar. Obviamente hay que sumar que estas limitaciones terminaban dando una imagen de conjunto que dejaba la empresa husserliana por debajo de la heideggeriana, esa pasajera moda existencialista. A partir de ahí Husserl trabajó con Fink en el diseño de un *Sistema de filosofía fenomenológica* que tuviera todo lo necesario. Al trabajo de Fink se debe el texto introductorio sobre el mundo como lo predado a toda reflexión filosófica, que Husserl supervisó, y entre 1930 y 1931 desarrolló él mismo varios escritos sobre temas relacionados con el

[265] R. Bruzina (1995, X).
[266] HuDo III/III, 262.

mundo de la vida y la intersubjetividad, ahora comprendida, a diferencia del enfoque en las *Meditaciones cartesianas*, con primordialidad junto con la mónada yoica.[267]

El peso del emprendimiento hizo que el trabajo no estuviera en un formato publicable con la premura requerida, por lo cual para este tiempo Husserl vuelve a considerar la reescritura de las *Meditaciones cartesianas*, que encomienda a Fink. El nuevo proyecto implicaba ampliaciones y el agregado de dos meditaciones adicionales, la sexta sobre una crítica de la experiencia y la cognición fenomenológicas y la séptima sobre el futuro de la metafísica de la fenomenología. Los proyectos de la versión alemana y el sistema continúan en pugna y Husserl oscila de uno a otro en sus prioridades, buscando sin descanso el modo de hacer conocer su filosofía, en un ánimo que califica de trágico en una carta a G. Albrecht:

> Es una situación trágica, en la que, a pesar de que estoy absolutamente seguro de que en la última década llevé mi filosofía fenomenológica a la madurez, a la claridad y pureza, a un amplitud de problemas y métodos abarcativos que trazan el genuino sentido y la vía para la filosofía de todo el futuro, vino una nueva generación a escena que malinterpreta mis fragmentos y comienzos incompletos publicados en su sentido más profundo, que propaga una fenomenología supuestamente mejorada y me reverencia como a un viejo pasado. Así es que estoy otra vez filosóficamente solo, como estaba cuando empecé (*Es ist eine Tragik der Situation, dass, während ich dessen absolut gewiss bin im letzten Jahrzehnt meine phänomenologische Philosophie zu einer Ausreifung, zu einer Klarheit und Reinheit und zu einer problematischen und methodischen Weite gebracht zu haben, die der Philosophie für alle Zukunft den echten Sinn und die notwendigen Wege vorzeichnet –eine neue Generation aufgetreten ist, die, meine veröffentlichten Bruchstücke und unvollkommenen Anfänge ihrem tiefsten Sinn nach missdeutend, eine vermeintlich verbesserte Phänomenologie propagiert und mich als den alten Papa verehrt, der nunmehr überholt sei. So bien ich wieder philosophisch einsam wie in meinen Anfängen*).[268]

Esta sensación acucia a Husserl en el último período y no se priva de relatarlo repetidamente a sus conocidos y finalmente 1932 lo vio sumido en un período de depresión. Mientras tanto Fink había avanzado en la revisión y compuso la sexta meditación, de modo tan renovado que introducía

[267] Véase B. Sandmeyer (2009, 130-146).
[268] HuDo III/IX, 75.

modificaciones que a juicio de Husserl trastornaban el texto, por lo cual la revisión se extendió bastante tiempo y llevó a Fink a redactar un prólogo en que señalaba diferencias entre su pensamiento y el de Husserl. En este clima los sorprendió el verano de 1933 y el ascenso del nazismo, que pronto llegó a la Universidad y dictó la expulsión de todos los miembros judíos. Husserl se encontraba ya retirado y poco después fue alcanzado por la excepción para quienes hubieran perdido hijos en la Primera Guerra, pero simbólicamente es afectado directamente, a lo cual se suma el despido de su hijo Gerhart de la Universidad de Kiel. La responsabilidad de Heidegger como rector de la Universidad de Friburgo desde abril seguramente no ayudó al estado de ánimo de Husserl, que se lamentaba de que lo convulsionado de las épocas no lo dejaban concentrarse y la sensación de impotencia frente a los hechos políticos del momento lo paralizaban.[269]

Fink, por su parte, sufre la negativa de defender su tesis de Habilitación, que según los planes sería el texto de la sexta meditación. Los tiempos que siguieron no fueron más auspiciosos, a pesar del trabajo sostenido y la inquietud creciente, hasta que finalmente en 1934, a propósito de su participación el Congreso Internacional de Filosofía de Praga sobre la presente tarea de la fenomenología, condujo a los textos de la *Crisis*. Esta irrupción viene de la mano de un corte de nudo gordiano respecto de los proyectos previos, que quedan de nuevo pospuestos en virtud de la sistematización de los manuscritos, en los que colaboraron Fink y Langrebe.[270]

Husserl comentará a D. Cairns en 1931 que había pensado erróneamente que componer una introducción a la fenomenología para una audiencia amplia era algo simple, pero luego vio que sus intentos de los últimos diez años, en el arco que va desde las lecciones de Londres a las de Paris y sus rediseños, carecieron todos de resultados satisfactorios.[271] Husserl nunca concluyó el proyecto de la versión alemana, al que se refirió en 1930 como "el trabajo

[269] HuDo, III/IX, 86-87.
[270] HuDo I, 458.
[271] D. Cairns (1976, 27).

principal de mi vida",[272] pero sabemos que no mantuvo las energías en ese proyecto y, por el contrario, se orientaron hacia los trabajos también inconclusos que conformaron luego el texto de la *Crisis*. Si tenemos en cuenta por un lado las cuatro estaciones de la presentación como neocartesianismo conformadas por las *Lecciones de Londres*, las *Lecciones de París*, *Meditaciones cartesianas* y su versión alemana, por otro la emergencia de las estrategias asociadas con el artículo de la *Enciclopedia* y la Conferencia de Amsterdam, que parecen una suerte de vía suspendida, y finalmente las derivas de la *Crisis*, asistimos al último período de Husserl como una sumatoria de proyectos superpuestos y en pugna por la atención del autor en el curso de una vida anunciando la finitud.

Las tres son modalidades de comprensión amplia, pensadas como legado. A estas tres deberían sumarse con justicia los intentos preliminares, más tempranos pero igualmente preocupados por manifestar aspectos nodales de la fenomenología. En algún sentido, podría decirse que la multiplicación aumenta la potencia de una herencia en sí misma atravesada de dones para las generaciones de futuros fenomenólogos. Podría decirse también que el recorrido de nuestro estudio se despliega en esas derivas, en el examen de las apropiaciones y despliegues de las distintas caras que Husserl fue poniendo a la fenomenología en nuevas versiones del intento por alcanzar una fundamentación radical.

[272] K. Schumann (1977, 361).

CAPÍTULO 2

TRES CAMINOS HACIA UNA FENOMENOLOGÍA DE LO INAPARENTE

§7. Cartografías fenomenológicas

El conjunto de desarrollos husserlianos y sus múltiples recepciones conforman el trasfondo con el que dialogan las líneas cuyo estudio nos ocupará en lo que sigue. Hemos mencionado ya la sugerencia de Ricoeur de interpretar la historia de la fenomenología como la historia de sus herejías,[273] calcadas en algún sentido por el potente y sinuoso desarrollo del pensamiento husserliano. En su propio avance fue dejando atrás adeptos que no acompañaron las reorientaciones radicales y en la multiplicidad de temáticas que abordó sembró los elementos para que numerosos continuadores entrevieran modos de avanzar que transforman la fisonomía de la disciplina en su conjunto. No es casual que la mayoría de las líneas posteriores reclamen la pertenencia a la fenomenología aludiendo a lecturas que estarían en germen, sugeridas o en el *status* de posibles como desprendimientos de los textos de Husserl.

[273] P. Ricoeur (1958, 836). Una idea similar se retoma explícitamente en H. Spiegelberg (1965, xxviii) y Á. Xolocotzi (2007, 116), a la vez que sobrevuela numerosos trabajos sobre fenomenología.

La fenomenología, como hemos visto, produjo proyecciones desde el inicio. Podría decirse que, desde el temprano círculo de Munich que atraviesa el viraje trascendental con numerosas bajas, los trabajos de Husserl incitan a numerosos pensadores que no toman de este modelo la inspiración para sus propias variaciones. Como veremos, hay textos donde Husserl piensa en términos de una comunidad fenomenológica amplia, pero en otros ve en Heidegger a su único discípulo, para reproche y disgusto de quienes se consideran tales, y hay otros donde directamente se declara solo. Es una soledad entre muchos, en todo caso, que no ha hecho más que crecer desde entonces. El movimiento fenomenológico es dinámico y amplio y, dada su tendencia a discutir las bases mismas del enfoque, es una tarea teórica en sí misma determinar dónde se trazan los límites disciplinares y mucho más establecer en este flujo etapas estrictas.

En esta cuestión nos detendremos muy brevemente para trazar luego el trabajo de este capítulo, que nos llevará por tres hitos significativos de esta amplia red de desarrollos. Estos tres caminos aportarán cada uno elementos relevantes para nuestro análisis de las pervivencias y redefiniciones necesarias en aras de enfatizar la potencia filosófica de la fenomenología en su apertura a lo inaparente, como un recurso que no sólo amplía su espectro sino que fortalece sus dispositivos nucleares.

El primero está constituido por la variante hermenéutica que Heidegger diseña a la vera de Husserl, razón por la cual nos detendremos primero en el episodio de la redacción del artículo de la Enciclopedia Británica, para articular y complementar el recorrido del Capítulo 1 incorporando los planteos del artículo y para señalar el diálogo entre Husserl y Heidegger que nos llevará luego a internarnos en las peculiaridades de su enfoque. El segundo camino habrá de ser el henryano, donde la radicalización del proyecto general viene asociada con una fenomenología de la vida que altera muchas de las coordenadas de los dispositivos husserlianos, y el tercer camino nos llevará por los recorridos de la fenomenología de la donación desplegada por J.-L. Marion.

Con esta perspectiva nos detendremos, entonces, primero en las cuestiones relativas al ordenamiento de la fenomenología en general, y luego más específicamente en los pormenores de la filosofía francesa a la que pertenecen Michel Henry y Jean-Luc Marion, a los efectos contar con una suerte de cartografía que oriente nuestros planteos. Comencemos por notar que los criterios que se han usado para ordenar la producción fenomenológica son variados. Es usual asistir a caracterizaciones que remiten a los periodos de la producción de Husserl que son los privilegiados a la hora de seleccionar el *corpus* o los temas de interés que fueron adoptados.

Si seguimos la periodización que se remonta a Eugen Fink y remite menos a cuestiones temáticas que a las locaciones que oficiaron de marco a la producción husserliana, surge el conocido esquema de tres períodos "territoriales": el periodo de Halle, desde 1887 hasta 1901, se caracteriza por la atención centrada prioritariamente en la filosofía de la matemática y en la refutación del psicologismo; el periodo de Gotinga, desde 1901 hasta 1916, corresponde a la búsqueda de "una reforma filosófica de las ciencias positivas" donde cobran relevancia la *Wesensschau* o intuición de esencias y la reducción fenomenológica; y finalmente el periodo de Friburgo, desde 1916 hasta 1938, donde se despliega una amplia extensión temporal de múltiples desarrollos, en cuya fase final cobra relevancia la noción de *Lebenswelt* –mundo de la vida- y en donde se revisan muchos de los presupuestos del primer período de producción.[274]

Con esto en vista, quienes se orientan por las líneas de naturalización de la filosofía se identifican con el Husserl temprano, que todavía no había tomado la dirección trascendental; quienes, por el contrario, se inclinan por los desarrollos asociados por la conciencia y su proyecto de fundamentación radical tomarían el segundo –aunque en realidad buena parte del período de Friburgo se entronca con esta actitud-, y quienes investigan las temáticas asociadas con la fenomenología en sus conexiones intersubjetivas y culturales adoptarían los

[274] Para una caracterización más amplia de los contenidos de las diversas etapas, véase Walton (2015, 15-48). Véase asimismo el ordenamiento en fases de W. Biemel (2005, 345-367).

rasgos del último período. La presencia de los temas del último grupo en trabajos mucho más tempranos desvirtúa bastante este esquema, que en todo caso sirve para mantener en el eje organizador de la fenomenología íntegra la figura de su iniciador.

Una versión más refinada de esta aproximación podría consistir en el rastreo ya no de los períodos, sino de los textos de Husserl a los que se vuelve prioritariamente la mirada. Es un dato claro que las distintas variantes fenomenológicas no han surgido de estudios comprehensivos de la producción husserliana. Por distintos motivos, ya sea por la publicación diferida de sus obras o por recortes temáticos específicos, los distintos aportes se hacen sobre escorzos específicos de la obra orientados a soportar tesis determinadas, lo cual llevó a X. Bassas Vila a proponer una lectura que enfatice "la Husserliana como fenómeno", como vía para recuperar su unidad a través de la praxis de escritura.[275] Esto no se trataría, en rigor, de una periodización, sino más bien de un estudio de los flujos de ideas y sus relaciones recíprocas, pero un estudio amplio en este sentido podría ofrecer información interesante sobre ciertos parcelamientos y presentaciones en términos de novedad de enfoques que ya formaban parte del dispositivo original.

Tomemos ahora como base la propuesta de L. Embree, que tiene la ventaja de ser lo suficientemente amplia para no cercenar *a priori* las líneas de desarrollo que integran el conjunto y atiende sus rasgos comunes. En un trabajo de 1999 ahonda en el esquema que había presentado con J. Mohanty a la *Encyclopedia of Phenomenology* en 1997.[276] En este trabajo previo planteaba la existencia de cuatro estadios o más bien tendencias, dado que la aparición temporal de otra línea no implica el agotamiento de las anteriores, de modo que en cualquier momento pueden reactivarse problemas y perspectivas de las caracterizaciones previas.

La primera tendencia corresponde a la fenomenología realista, que apunta a la investigación de esencias universales y concentra aspectos ligados con las

[275] X. Bassas Vila (2013, 39-54).
[276] L. Embree – J. Mohanty (1997).

ciencias formales, la percepción y los modos de la conciencia, así como aspectos de la vida práctica. La segunda tendencia tiene el rasgo de fenomenología constitutiva que Husserl da a su filosofía madura posterior a *Ideas I*, caracterizada por la reducción trascendental, los problemas de la corporalidad, así como las derivas asociadas con las ciencias culturales y naturales. La tercera corresponde a la fenomenología existencial, originada hacia el final de la década del '20 como un desprendimiento de ciertos aspectos de la filosofía de Heidegger, se desarrolló en Francia con fuerza hasta fines de los '50, con impronta de temas vinculados con el ámbito práctico y cultural. La cuarta tendencia se remonta más directamente a la figura de M. Heidegger y su predominio se ubica a comienzo de la década del '60, con protagonismo de nombres de como H. Gadamer y P. Ricoeur, con desarrollo de temáticas asociadas con la tecnología y la historia.

A estas direcciones Embree agrega como sugerencia una quinta, que comprende desarrollos asociados con dimensiones culturales focalizadas, como la fenomenología y el género, la religión, las etnias, la ética, la política, etc., en una suerte de fenomenología del mundo social,[277] conforma un programa de investigación científica sociofenomenológico.[278] Su propio trabajo de 2007, *Fenomenología continuada*, se dirige, en un marco de naturalización de la fenomenología, a temas como las diferencias generacionales, la etnofobia, las actitudes de clase, los ecosistemas, etc.[279] El trazado de esta tendencia es en sí misma, por tanto, la propuesta de una esfera que por su colocación al final de la lista parece imbuida de valores asociados con la fenomenología por venir. Cabe notar, sin embargo, que el diseño de ubicación temática obliga a volver a la figura de Alfred Schutz, de quien se encarga Embree especialmente,[280] y obliga a superponer desarrollos con los ámbitos asociados con otras etapas.

[277] L. Embree (1999).
[278] U. Toledo (2003, 191-206).
[279] L. Embree (2007) y también (2003).
[280] Véase, por ejemplo, L. Embree (1988). La dimensión transhistórica de este problema está bien caracterizada en C. Belvedere (2006).

La caracterización de una quinta etapa tiene múltiples problemas. Parece, por un lado, muy difícil encontrar una caracterización de figuras que no se solape con las primeras cuatro. En este sentido, no resulta adecuado dejar fuera de esta quinta caracterización a Merleau-Ponty, de modo que constituiría una etapa transtemporal en la que conviven desarrollos en un arco de cien años con marcos teóricos muy distintos que ya formaban parte de las otras etapas. Menos todavía parece adecuado incluir en este grupo a las derivas de lo que suele llamarse el 'giro teológico', caracterización a la que nos dedicaremos enseguida, invitando a una confusión entre proyectos de radicalización de la filosofía con derivas orientadas al estudio de fenómenos locales. Poner en igualdad de planos el fenómeno saturado y el estudio de diferencias generacionales parece un recurso categorial un tanto extravagante.

Esta estrategia de acercamiento, sin embargo, tiene la ventaja de usar nomenclaturas extendidas y referencias generales que facilitan una compresión general y poco específica. Frente a ello cabe desarrollar como alternativa una caracterización según el diseño de principios disciplinares que se aceptan y el énfasis relativo que adquieren en las distintas vertientes. No nos detendremos aquí en esta tarea, que requeriría contemplar la posición de Husserl, siguiendo, por ejemplo, las lecturas de Henry y Marion que examinaremos en el § 21, como una variante de adopción de tres principios, su redefinición en Heidegger, la disminución de su número en Merleau-Ponty, así como, con otros mecanismos, en las líneas de naturalización, y, por otro lado, los desarrollos que incrementan el número de principios, entre las que se cuentan las filosofías de M. Henry y J.-L. Marion.

Con esta estrategia, que aquí sólo sugerimos al pasar, puede evitarse la recurrencia a criterios externos y se hace posible operar con los rasgos propiamente fenomenológicos que presenta cada variante teórica. En este sentido, según veremos en el Capítulo 3, el dispositivo ordenador señala el sector fenoménico prioritario de un enfoque, sin que la diferencia suponga necesariamente un giro disciplinar. Una consideración de este tipo implica "regionalizar" el acercamiento, al poner en primer plano la esfera de fenómenos

a la que se presta atención, en consonancia con los intereses de enfoques que priorizan aspectos estáticos, genéticos, generativos o en relación con la inapariencia. Volveremos sobre este punto en el § 18. Baste aquí indicar la posibilidad de trazar un decurso general de la disciplina que no implique rupturas sino aportes, con las fricciones lógicas derivadas de ser producto de distintos autores, que se conjugan en un mismo programa general de exploración de los distintos modos de la fenomenicidad.

Desplacémonos ahora a otro criterio que no resiste demasiado análisis, más que como recurso práctico orientado a recuperar contextos de discusión. Nos referimos a la caracterización de líneas nacionales o geopolíticas. En determinados contextos puede resultar útil referir a determinadas problemáticas examinadas en determinadas coordenadas geográficas, pero muchas otras veces este tipo de clasificaciones obturan el estudio de las ideas en sí mismas, muy especialmente en un mundo cada vez más globalizado, donde los intercambios entre investigadores que trabajan a enormes distancias son a veces más fáciles que entre quienes están más cerca pero sujetos a circuitos de información menos interconectados. El peligro de olvidar zonas íntegras resulta, por otra parte, más patente, dado que difícilmente se considere el orbe completo, y, si se hace, tendríamos replicado en cada caso un abanico de distinciones provocadas por el eje temporal.

Con estos reparos, detengamos la atención en lo que suele llamarse la fenomenología francesa, dado que bajo esa categoría se ha intentado dar cuenta de las peculiaridades de la variante fenomenológica que nos interesa explorar en esta búsqueda de las filosofías de lo inaparente. El primer intento de sistematización de la recepción francesa de la fenomenología fue realizado por Herbert Spiegelberg, en “Los principios de la fenomenología francesa”. Allí distingue una “fase receptiva”, donde los trabajos husserlianos solo penetran en el territorio galo, de una “fase productiva” –límite establecido por la publicación de *La trascendencia del* ego de J.-P. Sartre en 1936-, donde se presta atención a

la producción de G. Marcel, J.-P. Sartre y M. Merleau-Ponty, así como a los desarrollos propiamente fenomenológicos de estos autores.[281]

El trabajo de 1983 de B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, sigue una estructura general similar, tal como la versión reducida dedicada a los desarrollos franceses en su *Einführung in die Phänomenologie*, que caracteriza todas las líneas dentro de la fenomenología existencial y pasa revista a las posiciones de Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Ricoeur y una mención muy reducida de una serie de tendencias más recientes donde sobresalen alusiones muy breves a Richir, Henry y Marion y Janicaud, dedicando un capítulo aparte a J. Derrida, como una experiencia en los límites de la fenomenología.[282]

Por su parte, Ph. Capelle se aproxima a la cuestión proponiendo pensar el decurso de la fenomenología francesa en tres momentos: el tiempo de las primeras herencias, donde Sartre, Merleau-Ponty, el primer Levinas y el primer Ricoeur se oponían al idealismo y el dualismo cartesiano, abriendo diálogos hacia el marxismo o las ciencias; el tiempo de las refundaciones, hacia donde viran Levinas y Ricoeur y junto con Michel Henry, Jean-Luc Marion, Jean Greisch, M. Richir, entre otros, se orientan a una revisión de los conceptos clásicos de la fenomenología como conciencia temporal, estética, cuerpo, carne y, por supuesto, fenómeno; y el tiempo de las recomposiciones, en que algunos de los autores del segundo momento se entregan al estudio de objetos nuevos, como la llamada, el don, la revelación, la promesa, el secreto, etc.[283]

C. Dupont, por su parte, señala que Wandenfels continúa con la misma estrategia argumentativa y se limita a los mismos autores e interpretaciones del movimiento fenomenológico que fueron establecidos en 1960 por Spiegelberg, pero nota que complejiza el análisis a partir de mediados de la década del 60, donde habría un período de convulsión –*Umbruchpase*-, al ser desafiada la fenomenología por el estructuralismo y la lingüística.[284] A juicio de Dupont, en el s. XIX hay cinco académicos, Charles Renouvier, Léon Brunschvicg, Félix

[281] H. Spiegelberg (1965).
[282] B. Waldenfels (1983) y (1997, 63-84).
[283] P. Capelle (2013, 21-22).
[284] C. Dupont (2014, 5).

Ravaisson, Jules Lachelier y Émile Boutroux, representantes del positivismo, idealismo y espiritualismo, que funcionaron como antecedentes temáticos para la irrupción de la fenomenología.[285] En este marco se sumaría Henri Bergson, considerado por Jean Guitton como una "progenie sin maestro",[286] como el precursor de Husserl en Francia; no ya como un mero antecedente de temáticas, sino como el primer interlocutor de la fenomenología alemana como lo indicarían sus intercambios con Max Scheler, el primer fenomenólogo en tierra gala.

C. Dupont señala que no hubo profusión de avances sistematizadores, ya que "los franceses han estado más preocupados en hacer fenomenología que en cronologizar su desarrollo".[287] Debido a este vacío exegético, propone entender la "fase receptiva" de dos maneras divergentes a partir de los intereses de los receptores. Por un lado, habría una motivación para la recepción husserliana en la "filosofía francesa" y, por otra parte, una recepción en el "pensamiento religioso", aun cuando estas recepciones fueran inspiradas en común por la influencia de Bergson y de Blondel. Así, la separación de esferas de apropiación estaría dictada por un uso distinto del cartesianismo. Mientras los "filósofos" se apropiarán de la fenomenología para continuar el proyecto cartesiano de fundación de una ciencia a través de la reflexión sobre la conciencia, los "pensadores religiosos" harán de la fenomenología la vía para contrarrestar el racionalismo que el cartesianismo representa en la filosofía académica.[288]

Esto nos arroja al complejo y debatido tema del llamado "giro teológico" de la fenomenología francesa, al que volveremos sobre el final, tras avanzar primero en una caracterización de la líneas que nos interesa estudiar, en relación con las filosofías de Henry y Marion. La revisión de este tópico nos permitirá contar con los elementos necesarios para emprender los estudios de la segunda parte del trabajo, en los cuales ahondaremos en las nociones de

[285] Sobre estas figuras, véase el trabajo de W. Monod (1941), que se refiere también Henri Bergson y a Maine de Biran, a quien por su relación con la fenomenología debería seguramente sumarse a la lista.
[286] J. Guitton (1968, 96-97).
[287] C. Dupont (2014, 5).
[288] C. Dupont (2014, 5-6).

método, fenómeno y sujeto en el marco del despliegue de una filosofía de lo inaparente.

Es sugerente notar respecto de los dos autores franceses hacia los que dirigiremos nuestra atención, J.-L. Marion y a M. Henry, que ambos han elegido la lengua castellana y las universidades argentinas para dar a conocer de manera especular su "presentación" sistemática. En el caso de J.-L. Marion, como veremos en el § 9, se trata de un seminario en los albores del nuevo milenio que sirvió como introducción a su pensamiento y luego devino libro. Por otra parte, en el caso de M. Henry, a través de su discípulo criollo Mario Lipsitz, confeccionó un libro que recopila los principales aportes de su reflexión filosófica, precedido por un prólogo del autor que nos servirá de guía en el § 10 en este proyecto de acercamiento a las estrategias que los mismos autores eligieron para dar a conocer sus versiones de la fenomenología que iniciamos en el Capítulo 1. *Fenomenología de la Vida* y *Acerca de la donación* fueron cavilados por los autores para un campo intelectual, una lengua y un público específico, como sugiere que ambos textos hayan sido sólo editados en español y en prensas locales. Quizás, con menos obstáculos que la del Padre fundador,[289] la fenomenología de lo inaparente encuentra a través de las décadas la manera de echar raíces en distintos territorios, gracias a una mejor predisposición de sus figuras relevantes.

§8. El diálogo entre Husserl y Heidegger

El recorrido por las presentaciones husserlianas que realizamos en el Capítulo 1 nos sirven de base para vislumbrar en qué contextos surgen los elementos

[289] Aludimos con esto no a la expansión de la fenomenología a nivel mundial, que hoy por hoy es notoria, sino a los inconvenientes que signaron los primeros intentos, especialmente en tierra británica, primero con las Conferencias de Londres, como vimos en el § 4, y luego con el artículo de la Enciclopedia Británica, como surgirá del § 8.

centrales de las discusiones fenomenológicas y avanzaremos ahora en el rastreo de una estación adicional que tiene la peculiaridad de enlazar su despliegue con la figura del más conocido de los discípulos de Husserl. En efecto, prestaremos ahora especial atención al modo en que se transfiguran en la obra de Heidegger los desarrollos que hemos visto, dado que la sinergia entre estos dos autores y sus obras conforma el suelo sobre el que se apoya buena parte de la discusión contemporánea. Nuestro rastreo se orientará, entonces, a la presentación de estos elementos a los efectos de iluminar los sedimentos y las tensiones que provocan en las apropiaciones de las vertientes contemporáneas objeto de nuestro estudio.

Sobre esta base caracterizaremos luego en los § 10 y 11 el modo en que las filosofías de Henry y Marion se enmarcan en el plexo de la corriente fenomenológica que se entronca con los desarrollos heideggerianos, llamando la atención sobre las peculiaridades, coincidencias y distancias que presentan en el mapa general de los últimos años de la disciplina. Seguiremos igualmente el rastro de presentaciones caviladas por los autores como maneras de entender cuál es su aporte fenomenológico, para concluir en un análisis acerca de la redefinición y ampliación de los límites de la fenomenología que nos permitirá encarar el estudio de tópicos puntuales sobre método, fenómeno y sujeto en la segunda parte de este trabajo.

a. El artículo de la *Enciclopedia Británica*

La relación personal de Husserl y Heidegger se extendió durante muchos años y pasó por climas muy distintos. Lo mismo puede decirse de su relación teórica y el vínculo entre sus obras, lo cual conforma un campo de batalla para los intérpretes, divididos en general entre quienes reconstruyen un Husserl forzado a responder a las objeciones heideggerianas y quienes conciben los desarrollos

heideggerianos como proyecciones de temas que ya estaban en Husserl, por lo cual los parentescos que se multiplican en los '30 en torno de los textos de la *Crisis* no son más que entrelazamientos producto del suelo común que nutre ambas filosofías. M. Merleau-Ponty es un buen ejemplo de esta última deriva, subrayando el peso de *Ideas II* y la noción de mundo de la vida (*Lebenswelt*),[290] y más recientemente D. Moran ha enfatizado que una motivación de este tipo puede haber sido hipotetizada por los lectores originales dada la fricción entre el enfoque de *Meditaciones Cartesianas* y el de la *Crisis*, pero la publicación de los trabajos sobre empatía, intersubjetividad y fenomenología cultural muestran que estos temas son muy anteriores en la producción husserliana a su lectura de *Ser y tiempo*.[291] Del otro lado, Landgrebe testimonia el motivo desafiante de los caminos heideggerianos[292] y Gadamer sostiene que si se suma a eso el clima político se gesta una tensión que explica buena parte de los intentos teóricos de estos años de Husserl.[293]

Nos internaremos en este tema a través de una esfera transicional, que atañe a las dos presentaciones que Husserl hace de la fenomenología en diálogo con Heidegger, el artículo de la Enciclopedia y las lecciones de Amsterdam, como su derivado, textos que revelan la conciencia de una dirección distinta en el seno de la disciplina. Este episodio constituye, por un lado, la emergencia de un texto que elige una estrategia diferente a las que hemos estudiado hasta ahora, y, por otro, señala en nuestro recorrido una estación transicional que nos llevará hacia la versión de la fenomenología y su método que emerge en la filosofía de Heidegger y competirá, como desde su surgimiento, con la versión husserliana en la influencia que tiene sobre las proyecciones fenomenológicas de Henry y Marion hacia donde se encaminan nuestra investigación.

Esto nos permitirá centrarnos luego en la exploración de este recorrido desde la perspectiva heideggeriana, de modo que asistiremos a las razones que llevaron a Heidegger a modificar puntos fundamentales de los cimientos de la

[290] M. Merleau-Ponty (1945, 15).
[291] D. Moran (2012, 265-266).
[292] L. Landgrebe (2004, 293).
[293] H. Gadamer (1963, 19).

fenomenología sin salir de ella. En este sentido, nuestro recorrido mostrará que al menos hasta *Ser y Tiempo* toda la producción de Heidegger constituye una adaptación de los términos husserlianos para alcanzar mejor las mismas metas, y las modificaciones posteriores revelan un proyecto todavía más amplio de radicalización que crece dentro de los mismos parámetros.[294]

Volvamos al clima husserliano. Como hemos visto en el Capítulo 1, Husserl se ocupó de dar a conocer su obra a través de presentaciones sistemáticas en distintas conferencias, cursos, artículos y libros introductorios en distintos ámbitos y para diversos tipos de públicos. Hasta aquí hemos revisado las maneras si se quiere más persistentes de presentar su filosofía, que apuntan a pensar la fenomenología como una continuación superadora de la filosofía cartesiana. Si bien nos hemos detenido especialmente en las presentaciones que siguen esta deriva, ya que nos permitirá hilar las referencias centrales que los herederos de Husserl que nos interesa estudiar hacen sobre el fundador de las 'filosofías del *cogito*', interesa ahora asomarnos al complejo episodio asociado con la redacción del artículo para la *Enciclopedia Británica*.

El origen del ofrecimiento para incorporar a la *Enciclopedia Británica* una entrada sobre fenomenología es difícil de establecer. Estimamos que fue recibido por Husserl con entusiasmo, teniendo en cuenta la intención general de difundir el enfoque. Se ha especulado que el pedido del artículo puede haber sido un efecto de la estancia de Husserl en Londres en 1922, aunque no hay datos que confirmen esta hipótesis.[295] Esta oportunidad se convirtió en evento confuso lleno de malentendidos que dio lugar a varias versiones entre septiembre de 1927 y febrero de 1928 que describiremos rápidamente. W. Biemel produjo dos reconstrucciones de los manuscritos, primero en 1950 y más tarde en 1962. Esta última, que corrige los errores de la previa, es la que se toma como base. Husserl produjo cuatro versiones, la primera versión en septiembre de 1927, lo que se conoce como el borrador A. Consistía en unas

[294] Un diagnóstico heideggeriano de inutilidad y falsificación respecto de la posición husserliana se encuentra, por ejemplo en H. Spiegelberg (1965:299) y B. Boelen (1975:100).

[295] Spiegelberg (1981, 148).

5000 palabras en 25 carillas mecanografiadas por L. Landgrebe a las que Husserl agregó dos páginas adicionales. Husserl envió esta versión a Heidegger, éste devolvió el texto con correcciones mínimas y organizaron un encuentro que se realizó en octubre por varios días. En ese contexto surgió el borrador B, entre el 10 y el 22 de octubre. Esta versión agrega un apartado adicional redactado por Heidegger y una reorganización del material que Husserl había dispuesto en el borrador A.

La colaboración estaba entorpecida por el distanciamiento laboral, dado que desde 1923 Heidegger se desempeñaba en la Universidad de Marburgo, por lo cual advierte en una carta del 22 de octubre que cuenta como desventaja con el desconocimiento de las investigaciones concretas que Husserl había llevado adelante el los últimos años. Las fricciones entre el *ego* trascendental y el *Dasein* eran un impedimento para el entendimiento, y se ha notado que el diseño un tanto desequilibrado del borrador A invitaba a la crítica, lo mismo que el grado de dilución en que quedaba la caracterización general del proyecto fenomenológico.[296] Nos interesa notar que el problema era, precisamente, cómo establecer los elementos propedéuticos que hicieran del texto una efectiva presentación comprehensiva de la fenomenología. El espacio reducido hacía este objetivo más imperioso y, si se le suman las discrepancias básicas entre los autores, que veremos con más cuidado en el próximo apartado, sólo cabía esperar incovenientes y malestares.

El trabajo sobre el borrador A llevó a una reescritura que dio lugar al borrador B en que se dividían el trabajo, orientándose Heidegger a la Introducción y primera parte del artículo, donde debía trazar el marco de la fenomenología como aporte a la revisión de la cuestión del ser desde una nueva concepción de la subjetividad y trazar su objeto y método como fundamento de la psicología empírica.[297] Husserl, por su parte, revisó lo relativo a los aspectos históricos de la psicología fenomenológica y la fenomenología trascendental y su distinción, la mención de la reducción trascendental –que apenas retoca- y la

[296] T. Sheehan - R. Palmer (1997, 46-47).
[297] T. Sheehan - R. Palmer (1997, 48).

función introductoria de la psicología fenomenológica respecto de la fenomenología trascendental.

Varios pasajes de la segunda parte de esta versión permanecieron en el borrador D, que Husserl envió finalmente para publicación, pero no sucedió lo mismo con la primera parte, que sobrevivió en parte en el borrador C, pero desapareció por completo en el D, donde Husserl "opta" por volver a la introducción mínima del borrador A. En efecto, Husserl dio por terminada la colaboración directa de Heidegger, aunque sólo le comunicó esa decisión en una carta del 8 de diciembre, diciéndole que había emprendido una nueva versión "muy diferente del modo que te hubiera gustado que tenga, aunque algunos detalles esenciales quedaron incorporados".[298] De hecho, Husserl había redactado una nueva versión, el borrador C, donde en efecto intentó conservar algunas de sus sugerencias, pero disminuyendo sensiblemente las alusiones a la cuestión del ser. El borrador C es el más largo, con 52 páginas y sirve como base para el borrador D, que en muchos sentidos es un resumen de éste. Es el único que toma un título más amplio, "Psicología fenomenológica y filosofía trascendental", que desaparece en el borrador D, pero queda como rastro de la relación entre textos en las Conferencias de Amsterdam, que tiene estos dos temas como estructura principal.

El ánimo con que estaba trabajando queda bien descripto por Ingarden, que testimonia la preocupación con que Husserl emprendió la tarea, que pudo seguir de cerca, dado que le envió el borrador C y se reunieron para que Ingarden le diera su parecer, e Ingarden afirmó que no fue todo lo franco que pudo haber sido, dado que la impresión que le causó el texto es que estaba lejos de lo que hubiera esperado como presentación general de la fenomenología, donde podría haber habido una "informe razonablemente conciso pero completo de las investigaciones fenomenológicas ya existentes de Husserl y sus colaboradores",[299] pero sin embargo Husserl había optado por una presentación sistemática nueva comenzando por la psicología fenomenológica. Ingarden deja

[298] HuDo III/IV, 149.
[299] R. Ingarden (1968, 153).

claro que el formato no fue de su agrado, pero que no era su función hacérselo notar a Husserl que ya había tomado una decisión en este sentido, intentando con variados formatos. De hecho, Ingarden dice haberse adelantado al destino desgraciado del texto, dado que se habría apenado por el tiempo que Husserl dedicaba a un texto que sería recortado para adecuarse a una extensión breve y entregado a traductores que no se detendrían en las sutilezas que tanto ocupaban a Husserl.[300]

En noviembre y tras estas consultas Husserl produce el borrador D, donde los rastros de la participación de Heidegger virtualmente desaparecen, de modo que la fenomenología sale del horizonte de la respuesta a la cuestión del ser. Por lo demás, el borrador D, como dijimos, descarta algunos tratamientos y sintetiza otros sin alcanzar la extensión requerida, por lo cual Husserl lo envía a Salmon con la aclaración se debía ser recortado en el momento de la traducción y sugiriendo puntos donde eso debería hacerse. Husserl actúa con un descuido sobre la versión final que contrasta con las energías previas, y que daría finalmente resultados polémicos. En efecto, Salmon produce lo que suele llamarse en borrador E, con criterios que están más cerca de la paráfrasis que de la traducción, una vía que quedó abierta precisamente por la diferencia de extensión entre lo requerido y lo entregado.

Contra el perfil de C. Salmon como una figura distorsiva que trastoca el texto sin miramientos ni comprensión, cabe notar que se trata de un intelectual formado en filosofía, graduado en Oxford, que no sólo participó en Friburgo de cursos de Husserl en 1922 y luego en 1926 y 1927, sino que presentó su tesis doctoral sobre la interpretación fenomenológica de Hume bajo la dirección de Husserl, con lo cual no puede tachárselo de novel o desconocedor del material que manejaba y de hecho su tarea posterior estuvo ligada a la presentación de la filosofía en el ámbito inglés.[301] Entre diciembre y enero Salmon entregó una

[300] R. Ingarden (1968, 153-154).

[301] Su tesis fue publicada en el volumen 10 del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* en 1929 (Salmon, 1929). Véase además T. Sheehan - R. Palmer (1997, 62).

primera versión de la traducción, el borrador E, sobre el que Husserl no hizo cambios a tiempo.

Hay indicios de un episodio extemporáneo que no puede sino haber tensado las relaciones entre Husserl y Heidegger: tras la carta en la que Husserl le comunica a Heidegger su desvinculación del proyecto del artículo, que no puede haberle resultado agradable dado que había dedicado un tiempo y trabajo considerable a ese proyecto, sus contactos siguieron activos en virtud, por un lado, de que se acercaban los últimos meses de Husserl al frente de su Cátedra –su última clase fue el 25 de julio de 1928- y para principios de ese año la Universidad ya le había ofrecido a Heidegger que quedara al frente, de modo que los contactos incluían los temas relativos a la transición.

Por otro lado, Husserl había terminado de preparar para publicación el texto de la *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* que Heidegger iba a editar y en el encuentro de marzo le entrega estos materiales, entre los cuales quedan cuatro páginas con correcciones marginales de la traducción inglesa de Salmon. Así, le escribe un misiva pidiéndole que le envíe directamente a éste esas páginas que, dada la fecha, no sirvieron para introducir ningún cambio y en septiembre de 1929 quedó publicada la versión que se conoce como borrador F, a su vez una modificación de la versión de Salmon, y funcionó como entrada para el término "Fenomenología" hasta 1956. En el mismo sentido, las pruebas de galera de las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* salieron con una errata que Heidegger no detuvo antes de que el material llegara a Husserl y fue la esposa de éste –Malvina Huserl- la que le avisó en una esquela que como autor no figuraba Edmund Husserl sino Martin Heidegger pidiéndole que no olvidara solucionar el error.[302] Todo el episodio terminó, además, con la queja de Husserl de que, debido al apresuramiento, el trabajo de edición estaba lejos de ser aceptable.[303]

El borrador F, compuesto en su versión final en Londres por los editores de la Enciclopedia Británica, deja afuera parágrafos enteros y es el responsable

[302] HuDo III/IV, 158.
[303] HuDo III/III, 214.

de la sensación de extrañeza que acompañó este texto desde el inicio y lo quitó de las referencia de Husserl respecto de textos recomendados para el comienzo del estudio de la fenomenología. Tanto esfuerzo pareció durante un tiempo en vano. Sin embargo, el trabajo de reconstrucción de los manuscritos hace posible a partir de los trabajos de W. Biemel y posteriormente de T. Sheehan y R. Palmer acceder no sólo a la versión que Husserl tuvo intención de publicar, sino a los bocetos previos.

Este recorrido nos servirá para completar la perspectiva de presentaciones de Husserl respecto de la fenomenología, poniendo de relieve una impronta que será relevante en el Capítulo 3 cuando tratemos del problema de las vías de acceso a la fenomenología en el concierto de la temática del método. En efecto, esta presentación complementa y contrasta las que hemos visto hasta ahora, al mismo tiempo que nos ofrece un puente que conecta la fenomenología husserliana con su despliegue inmediato en la filosofía de Heidegger y su revisiones que instauran la cuestión del ser y la posibilidad de una instanciación fenomenológica que trascienda el campo de los fenómenos, tema que nos ocupará en el apartado siguiente.

Detengámonos a continuación en dos de los borradores cuya progresión hemos descripto brevemente. Nos interesan en primer lugar el borrador D, dado que, como vimos, contiene la versión que Husserl tuvo la intención de difundir, por lo cual examinaremos sus rasgos generales primero, y a continuación nos detendremos en el borrador B, en virtud de que allí estaban los aportes de Heidegger. Si contamos que el borrador D reproduce numerosos rasgos del borrador A, y que el borrador C es una versión extendida del borrador D, podríamos confiar en el acercamiento a los dos mencionados inicialmente para lograr una comprensión cabal general de la naturaleza de estos textos.

b. La versión que no fue

La versión final comprendida en el borrador D, como hemos dicho, conserva una introducción mínima que se limita a caracterizar la fenomenología como un método descripto de reciente surgimiento. De esta primera aproximación notemos sólo dos cuestiones. Por un lado E. Husserl entiende a la fenomenología como un 'movimiento' y no como una doctrina estática. Por otra parte, la entiende como una 'nueva ciencia fundamental'. La relación de la fenomenología con el pensamiento previo queda desdibujada para enfatizar su función dentro del proyecto de una filosofía futura de carácter rigurosa que trasforme en su propio cambio el método de todas las ciencias.[304] Donde esperaríamos una descripción de este proyecto, adviene la mención de la psicología fenomenológica, en tanto ciencia de surgimiento paralelo que funciona como fundamento de la psicología empírica. Husserl plantea, entonces, que los rasgos de la psicología pura constituyen una introducción adecuada que lleva a la fenomenología filosófica.[305]

Con esto se inicia el primer apartado, orientado a la psicología pura. La caracterización parte de su distinción de la psicología empírica en tanto ciencia empírica, rama de la antropología o la biología, comprometidas con un estrato físico, pero ésta no queda explicada legítimamente si no se tiene en cuenta su paralelo puro, que apunta a aclarar lo peculiar de la experiencia pura. La experiencia más inmediata descubre nuestro psiquismo, que se hace presente en la reflexión. Por esta vía aprehendemos los fenómenos, las vivencias en que se nos aparecen las cosas, campo del que se ocupa la psicología fenomenológica o pura y está marcado por la estructura intencional de la conciencia que es revelada por el giro fenomenológico.[306] A propósito de esto afirma:

> La estructura intencional de un proceso perceptivo tiene su tipología esencial fija que tiene que realizarse necesariamente en toda su extraordinaria

[304] Hua IX, 277.
[305] Hua IX, 278.
[306] Hua IX, 280.

> complejidad para que una cosa corpórea pueda ser simplemente percibida (*Der intentionale Aufbau eines Wahrnehmungsverlaufes hat seine feste Wesenstypik werden muss, wenn ein körperliches Ding schlicht wahrgenommen sein soll*).[307]

Lo mismo se aplica a otras modalidades como el recuerdo, la fantasía, etc. La psicología se orienta a la exploración de las configuraciones de las vivencias intencionales y sus rasgos y procesos a la búsqueda de una descripción integral. A diferencia de otros enfoques, como el de la conferencia inaugural de 1917 o la tercera lección de Londres, donde se intenta responder a la objeción de solipsismo de aquello que se obtiene por esta vía, en el marco del artículo Husserl elige enfatizar la primordialidad de la dimensión intersubjetiva colocando la "experiencia de lo ajeno" en la base del planteo y no como un estadio que sea preciso agregar para "salir de los límites" de la instancia egológica, y de este modo la vida comunitaria se vuelve un tema fenomenológico.

El planteo inmediato apunta a la existencia de un campo con suficiente consistencia para sostener una ciencia y a su método, asociado con la reducción fenomenológica, para separarse de las interferencias de lo mundano. Lo que sigue es una referencia breve a la inhibición de las posiciones objetivas, es decir de los juicios de existencia, que deja incólumes los contenidos de las vivencias y ofrece un "mundo entre paréntesis".[308] El método de reducción implica una *epoché* metódica y en la descripción de las apariciones, lo cual implica una dirección noética y una dirección noemática y en su reducción incluye la intersubjetividad reducida, que se confirma como elemento del campo intencional.[309]

Con el campo de experiencia fenomenológico trazado, Husserl suma en el §5 la precisión de que la fenomenología pura es eidética, es decir que está dirigida a las formas esenciales invariantes sin las cuales son impensables los fenómenos de determinado tipo, de modo que la reducción eidética ofrece "el acceso a las configuraciones esenciales invariantes de la esfera puramente

[307] Hua IX, 280.
[308] Hua IX, 282.
[309] Hua IX, 283-284.

anímica en su totalidad".[310] Este recorrido lleva al corolario de que la psicología pura es el fundamento necesario para una psicología empírica con visos de rigurosidad. Este sistema apriórico de formas conforma un sustrato de necesidad esencial que confiere sustento a la inestable objetualidad habilitando una dimensión científica elevada por sobre la "empiria inductiva y vaga".[311]

Sobre el final del primer apartado plantea Husserl los elementos de la edificación sistemática de una psicología fenomenológicamente pura, referida en la descripción de la esencia de vivencias intencionales, la exploración de las configuraciones de vivencias intencionales y sus síntesis, la exposición del carácter esencial de una corriente de conciencia universal y la postulación del yo como sujeto de convicciones permanentes.[312] Esta descripción estática lleva a los problemas de génesis, lo cual configura el modo en que Husserl testimonia la referencia a las etapas de la fenomenología en sus vertientes estática y genética.[313]

La segunda parte conecta la psicología fenomenológica y la fenomenología trascendental indicando que la primera no sólo fundamenta la psicología empírica, sino que funda la fenomenología trascendental. Retrotrae este programa a Locke y su influjo en Berkeley, Hume y Descartes, figuras todas que apelaron a lo subjetivo en respuesta al problema trascendental de que lo que para nosotros es, lo es en tanto contenido de nuestras representaciones.[314] La formulación del *ego cogito* cartesiano fue su primera formulación, a la que siguió la *human mind* de Locke, que resulta el fundador del psicologismo, para decir que este obstáculo debe ser removido. Esta tarea ha sido difícil, dado que los conceptos de lo subjetivo tienen una doble significación anclada en el paralelismo entre la psicología pura y la filosofía trascendental, aspecto que hace de la primera una vía de acceso a la segunda.

---

[310] Hua IX, 285.
[311] Hua IX, 285.
[312] Hua IX, 286.
[313] Sobre las etapas de desarrollo de la fenomenología en Husserl, véase R. Walton (2015, 15-48).
[314] Hua IX, 287. Sobre los planteos iniciales de Husserl sobre la psicología fenomenológica, véase el trabajo de J. Kockelmans (1978, 358).

En la actitud natural el mundo está predado y es "el campo general de nuestras actividades prácticas y teóricas (*das allgemeine Feld unserer praktischen und theoretischen Betätigungen*)", y en tanto se gira la atención se vuelve claro que todo sentido "es un sentido consciente en la interioridad de nuestra propia vida perceptiva, pensante, valorativa".[315] Una vez que el mundo queda remitido a la subjetividad se torna cuestionable, de modo tan general que se vuelve sobre nosotros mismos como entidades mundanas. Un análisis de este punto lleva a la conclusión de que todas las ciencias positivas y sus objetos deben someterse a reducción, de modo que también lo psíquico, razón por la cual ni la psicología empírica ni la psicología pura son una solución al problema sino que hay que apelar a la subjetividad trascendental.

Se plantea de este modo una suerte de duplicidad en que "nosotros" implicaría a los sujetos de la vida anímica y también a los sujetos de la vida trascendental constituyente del mundo. Este desdoblamiento no es disruptivo dado que apunta al yo como sujeto de la conciencia ante el que se revelan todas las cosas, incluido el yo apercibido, y al que accedemos por medio de una experiencia trascendental.[316] La reducción trascendental está en un nivel superior a la reducción psicológica y se orienta a poner entre paréntesis la subjetividad psicológicamente pura, de modo que emerge la subjetividad trascendental. La mirada se dirige ahora a las vivencias puras. De este modo aparece el paralelo del campo psicológico ilimitado, al que se accede también por un método reductivo paralelo.[317]

Esta distinción entre reducción psicológica y reducción trascendental es una diferencia importante introducida en la década del '20 y aclara varios aspectos que sin esta distinción resultan ambiguos. En la actitud natural puede haber un sujeto anónimo relacionado perceptiva o prácticamente con las cosas o con otros sujetos, pero también un sujeto que reflexione sobre aspectos concretos de su experiencia de las cosas de modo acrítico o incluso crítico, pero siempre suponiendo prejuicios sin llegar nunca a examinar el fenómeno como

[315] Hua IX, 288.
[316] Hua IX, 292.
[317] Hua IX, 294.

tal ni la subjetividad asociada con ese fenómeno. La actitud fenomenológica se caracteriza, como ya hemos visto, por orientarse a los fenómenos y practica una reducción sobre todos los aspectos mundanos de los objetos y se concentra en los contenidos subjetivos de las vivencias y los procesos subjetivos que constituyen estas presentaciones. La subjetividad psicológica que corresponde a este nivel no cuestiona que el mundo se dé al yo a través de fenómenos que dependen de él y que él esté en el mundo.

Los límites de esta experiencia fenomenológica radican en que su objeto, el mundo fenoménico, se opone al mundo, pero ella misma es parte de él. Estas limitaciones desaparecen con un nuevo nivel de reducción, la reducción trascendental, que convierte al fenómeno psicológico en fenómeno trascendental y a la subjetividad psicológica en subjetividad trascendental, que surge de captar la trascendentalidad de la vida psíquica habilitada por la reducción psicológica, es decir que desvela la actividad constitutiva del yo trascendental.

La reducción trascendental pone de relieve tres niveles de subjetividad, en tanto cada reducción desdobla el yo mostrando el yo que reflexiona y el yo sobre el que se reflexiona, de modo que en la reflexión psicológica se distingue el sujeto del fenómeno psicológico y el sujeto como parte del mundo, y en la reflexión trascendental se descubre que "detrás" del sujeto del fenómeno psicológico está el sujeto trascendental.[318] En este plano último se experimenta, fuera de todo anonimato, la actividad constitutiva. La distinción de estos tres niveles clarifica las tres actitudes posibles de un mismo yo.[319]

Este desarrollo ya aparece en las *Conferencias de París*,[320] donde se menciona la escisión del yo y la posición del espectador trascendental, y se conserva en las *Meditaciones Cartesianas*, donde se plantea:

> Para mí, yo que medita, el cual al estar y permanecer en la *epoché* se pone a sí mismo exclusivamente como fundamento de validez de todas las vigencias y

[318] J. San Martín (2005, 207).
[319] Véase sobre los tres niveles de subjetividad el trabajo de L. Finlay (2008, 1-32).
[320] En Hua I, 16. Véase el § 5 del Capítulo 1.

> fundamentos objetivos, no hay, por tanto, yo psicológico, ni fenómenos psíquicos en el sentido de la psicología, esto es, como partes integrantes de los hombres psicofísicos. Por la *epoché* fenomenológica yo reduzco mi yo natural humano y mi vida psíquica –el reino de mi experiencia psicológica de mí mismo- a mi yo fenomenológico-trascendental, al reino de la experiencia fenomenológica-trascendental de mí mismo (*Für mich, das meditierende Ich, das, in der epoché stehend und verbeibend, sich ausschliesslich als Geltungsgrund aller objektiven Geltungen und Gründe setzt, gibet es also kein psychologisches Ich, keine psychischen Phänomene im Sinne der Psychologie, das ist als Bestandstücke psychophysischer Menschen. Durch die phänomenologische epiché reduziere ich mein natürliches menschliches Ich und mein Seelenleben –das Reich meiner transcendental-phänomenologischen Selbst-erfahrung*-).[321]

Este tema genera arduas discusiones, en las que nos internaremos en el Capítulo 3 a propósito del problemas de las vías a la reducción, y si está o no presente en la *Crisis*. En cualquier caso, es claro que el texto que nos ocupa lo plantea abiertamente y la atención que prestó Eugen Fink al tema sugiere que se trataba de una cuestión activa en los planteos del Husserl de los últimos años.[322]

Sobre esta base, la segunda parte del texto se cierra con el planteo de que la psicología pura es propedéutica para la fenomenología trascendental y se pasa a la tercera parte, dedicada al tratamiento de la fenomenología trascendental y la filosofía como ciencia universal en fundamentación absoluta. El primer punto concierne al despliegue de una ontología universal de "todas las ciencias aprióricas concebibles",[323] a diferencia de las ontologías positivas, falsamente universales. Con este desarrollo las ciencias aprióricas históricamente desarrolladas encontrarían recién ahora fundamentación genuina y se tornarían ramas de la fenomenología como ontología eidética universal. Del mismo modo las ciencias de hechos encuentran fundamento en "una ciencia universal de la facticidad" que es fenomenológica, una "ciencia universal de la intersubjetividad trascendental fáctica sobre el fundamento metódico de la fenomenología eidética como ciencia de una subjetividad posible en general".[324]

---

[321] Hua I, 64-65.
[322] Esto se infiere, por ejemplo, de E. Fink (1933, 319-383).
[323] Hua IX, 296.
[324] Hua IX, 298.

Esta ciencia equivale al universo de las ciencias positivas con el fundamento de la fenomenología eidética. Es por esta vía que la filosofía resulta ciencia universal dividida en una filosofía primera, conformada por la mencionada fenomenología eidética que dicta la ontología universal, y una filosofía segunda, orientada a la intersubjetividad trascendental y los hechos contenidos en ella. El texto se cierra con un ánimo parenético, señalando que la opción fenomenológica permite resolver todas las antítesis filosóficas tradicionales que paralizaron el pensamiento. En este sentido, afirma Husserl que la filosofía fenomenológica es una "repercusión pura" de las intenciones metódicas que la disciplina mostró desde los inicios de su historia y aclara este punto diciendo:

> Repercusión pura de intenciones metódicas quiere decir método efectivo, que pone los problemas en las sendas de un trabajo en el que puede concretamente ponerse manos a la obra y que puede ser concluido. Esta senda es, a la manera de la ciencia genuina, una senda infinita. Por ello la fenomenología exige de los fenomenólogos que renuncien al ideal de un sistema filosófico y que, no obstante, vivan como trabajadores más modestos en comunidad con otros en pro de una *philosophia perennis* (*Reine Auswirkung methodischer Intentionen besagt wirkliche Methode, die die Probleme in die Bahnen konkret handanlegender und erledigender Arbeit bringt. Diese Bahn ist in der Weise echter Wissenschaft eine unendliche. Demnach fordert die Phänomenologie vom Phänomenologen, für sich dem Ideal eines philosophischen Systems zu entsagen und doch als bescheidener Arbeiter in Gemeinschaft mit anderen für eine* philosophia perennis *zu leben*).[325]

Se trata, sin duda, del mismo proyecto mancomunado al que se refería Husserl en el artículo de 1910, donde frente a los diseños particulares omniabarcantes, lo que allí se asociaba con lineamientos de cosmovisión, la fenomenología ofrece un edificio científico completo que hay que desarrollar como un "trabajador para lo eterno".

El artículo, por otra parte, no fue un hito aislado. Su estructura, como vimos, dista mucho de la que hemos visto en las *Conferencias de Londres* y su secuela de París y *Meditaciones Cartesianas*, hasta tal punto de que ha producido la impresión de que por momentos parece que el artículo de 1927 habla más de

[325] Hua IX, 301.

psicología fenomenológica que de fenomenología trascendental.[326] En efecto, el énfasis del esquema responde a la presentación de la vía psicológica, pero estrictamente la distinción entre fenomenología descriptiva y trascendental está presente en todos los abordajes y tiene implicancias semejantes, con lo cual podría decirse que no es una novedad total y se entronca, como dijimos, con el intento de delinear una estrategia de ingreso alternativa a la vía cartesiana, de la que aquí damos el contexto y sobre la que tendremos ocasión de volver a los efectos de estudiar cuestiones específicas del método. La confianza en el esquema de presentación llevó a Husserl a reeditarlo en 1928, en ocasión del dictado de las *Conferencias de Amsterdam*, que efectivamente siguen el esquema general del artículo de 1927 y aclaran puntos de la presentación, en lo que muchos han interpretado como respuestas a puntos críticos de origen heideggeriano.[327] La estructura mantiene las tres partes que hemos visto, sobre la psicología pura, la psicología pura y el problema trascendental y, finalmente, sobre la fenomenología trascendental como programa de filosofía como ciencia universal.

c. La versión conjunta

Volvamos al sustrato del borrador D para detenernos en la colaboración de Heidegger. La introducción de Husserl que Heidegger leyó en el borrador A introducía, igual que el D, la fenomenología trascendental por la vía psicológica, tema al que volveremos en el capítulo 3. La primera reacción fue de sorpresa, y comunica a Husserl el interés del enfoque, advirtiendo que no conocía las investigaciones de los últimos años.[328] Heidegger objetó el desequilibrio en la

[326] Véase, por ejemplo, la opinión de J. Kockelmans (1994, x-xi).
[327] Véase J. James (2007, 113).
[328] Carta del 22/10/1927. Más tarde, en el descargo ante Pfänder en 1931 Husserl dirá que en los frecuentes encuentros él comentaba a Heidegger sus avances, pero no al contrario. A juzgar por esto y por el comentario sobre la falta de actualización

presentación de ciertos temas, que hacía que puntos importantes, como la reducción trascendental y el campo de la constitución, obtuvieran muy poca atención y la conexión entre psicología fenomenológica y la fenomenología trascendental no era clara. Se trata, como vimos, de una precisión novedosa que generaba desconcierto. Además de esto, claramente faltaba para Heidegger una contextualización del proyecto fenomenológico que resaltara su importancia en el plexo de la tradición, a los efectos de que se comprendiera cuál era el aporte de la disciplina. Es precisamente lo que queda en primer plano en su nueva introducción.

Heidegger sustituye esta introducción, como se ve en el borrador B, por un marco que alude a la totalidad del ser, a la filosofía como exploración del campo de la conciencia, de modo tal que la subjetividad pura es trascendental en tanto ella constituye todo lo experienciable. En efecto, la introducción es un tanto más larga que la del borrador A que finalmente subsistió en el D, pero no demasiado. De modo sucinto, sin embargo, constituye una apuesta de contextualización radicalmente distinta. El tono es divergente, lo cual se nota desde el inicio, donde se afirma:

> el todo del ente es el campo del cual las ciencias positivas de la naturaleza, la historia, el espacio, toman sus respectivas nociones de objetos. Dirigidas directamente al ente, emprenden en conjunto la exploración de todo lo que es (*Das All des Seienden ist das Feld, aus dem die positiven Wissenschaften von Natur, Geschichte, Raum jeweils ihre Gegenstandsgebiete gewinnen. Geradehin auf das Seiende gerichtet, übernehmen sie ihrer Gesamtheit die Erforschung alles dessen, was ist*).[329]

La perspectiva de Heidegger ve a la fenomenología un acontecimiento de la ontología, apuntando, como en la inspiración que Aristóteles trazó en el libro IV de la *Metafísica*, como una ciencia del ser en tanto ser. Si la comparamos con la del borrador D, este plexo de resonancias contrasta con la novedad que

---

sobre los últimos pasos de las investigaciones de Husserl que Heidegger introduce en su curso de 1925, *Prolegómenos a una historia del concepto de tiempo* (Hua X, 168), ninguno de los dos quedaba realmente al tanto y evidentemente no intercambiaban materiales escritos que suplieran la falta de contacto.

[329] Hua IX, 256.

cobraba allí mayor peso. Por el contrario, en la construcción heideggeriana este impulso viene precedido de las labores de Parménides, Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Locke, cada uno mencionado en asociación con su aporte fundamental a esta tarea de dilucidación del ser. Este derrotero lleva a la subjetividad trascendental, en donde "se constituye el ser de todo aquello que para el sujeto es experimentable en diferente modo: lo trascendente en el sentido más amplio",[330] que va aliada a la idea de la fenomenología como filosofía científica.

La mención heideggeriana de la filosofía como ciencia fundamental ha llevado a señalar que en este punto habría una diferencia entre los dos autores, dado que Heidegger rechaza la asociación entre filosofía y cientificidad.[331] Sin embargo, S. Galt Crowell adujo buenas razones que sugieren que la noción de *Urwissenschaft* no es del todo incompatible con la idea de rigurosidad, y en todo caso el alejamiento más marcado es posterior a la época de *Ser y tiempo*, contexto al que es preciso limitarse en esta consideración.[332]

En este punto se inicia la primera parte, "La idea de una psicología pura", que modifica la base del texto previo de Husserl y comienza caracterizando la reflexión afirmando que todas las vivencias "admiten un giro de la mirada mediante el cual ellas mismas se convierten en objetos", y las vivencias son por ello fenómenos.[333] Esta vuelta de la mirada es el inicio de la actitud fenomenológica, que apunta a la exploración del campo de las vivencias. Esto suscita tres interrogantes que darán lugar a tres preguntas sobre el objeto de la psicología pura, el método que requiere y su función fundamental.

Respecto del objeto, comienza por establecer la estructura intencional de las vivencias como rasgo esencial de lo puramente psíquico, operante tanto en el yo como la experiencia intersubjetiva. Las vivencias tienen su forma esencial y sus variaciones, que están "incrustadas en una tipología de síntesis y

[330] Hua IX, 257.
[331] J. Morrison (1978, 50-51).
[332] S. Galt Crowell (1990, 510). Los usos de *Urwissenschaft* que muestran los puntos de contacto son habituales en GA, 56/57, especialmente en *Zur Bestimmung der Philosophie*.
[333] Hua IX, 258.

transcursos posibles en el interior de un nexo anímico cerrado",[334] una vida anímica con convicciones, decisiones, costumbres, es decir habitualidades que muestran las formas esenciales de la génesis. Esto incluye la dimensión intersubjetiva, que completa el campo de lo puramente psíquico, en la forma de las asociaciones que van de los grupos a la historia.

El acceso a este campo se traza de modo tal que el método conviene al ser del objeto. Es decir, si lo psíquico puro es intencional, el método debe mirar a las vivencias haciendo que muestren su intencionalidad y revelen su tipología. Para esto hace falta la reducción fenomenológico-psicológica y el análisis eidético, articulando la reducción egológica y la intersubjetiva. La reducción fenomenológica aparece, entonces, como el retiro de la percepción irreflexiva y el dirigirse al percibir como tal, es decir como percepción de, en tanto tiene un *intentum*. Puesto que todas las vivencias puras son intencionales, "la reducción garantiza el acceso universal a lo psíquico puro, es decir, a los fenómenos (*gewährleistet die Reduktion den universalen Zugang zum reinen Psychischen, das heisst zu den Phänomenen*)".[335] En este sentido la reducción es fenomenológica.

Por su parte, dice sobre el análisis eidético de los fenómenos que pone su atención en lo invariante que resulta en el método de variación, el *eidos* de la vivencia. En esta realización eidético-reductiva la psicología pura refiere a la descripción, que puede estar orientada al terreno egológico, la vida anímica propia, o puede, mediante una ampliación de la reducción egológica, aplicarse a las vivencias intersubjetivas, apelando no ya al sí mismo en su referencia original a su corporalidad, sino accediendo por empatía, que hace accesible la vida anímica ajena.[336] El resto correspondía a Husserl y sigue los lineamientos que hemos visto en el borrador D.

El árido contexto en que se da este intercambio entre ambos y la tensión que le crea al primero el crecimiento del discípulo, sumado a la cercanía del retiro y la necesidad de dar con una presentación exitosa conspiran contra la idea de encontrar aquí las mejores condiciones para evaluar relaciones

[334] Hua IX, 259.
[335] Hua IX, 261.
[336] Hua IX, 262.

estrictamente teóricas. En efecto, el sustrato conflictivo ha pesado en las consideraciones y está extendida la tendencia de señalar hacia este episodio como una prueba de la ruptura irreconciliable entre ambos que justifica, en alguna medida, incluso los juicios que hacen de Heidegger un díscolo que quedó fuera de la fenomenología.

Esto no debe sorprender, ya que no fue esta la primera vez que en el terreno de la fenomenología se discutió si alguien seguía o no dentro de los límites, y la primera vez esta inquisición, podría decirse, se llevó adelante contra Husserl mismo, cuando en ocasión del giro trascendental para muchos de los miembros del círculo inicial se había tomado un desvío que extravió la investigación y la llevó a una terreno complicado. Teniendo esto en cuenta, es preciso ser cuidadosos con las afirmaciones taxativas, y tal vez sea más fecundo acercarse a los aportes de ambos contando con que las diferencias no son tantas. Finalmente, que el borrador C conservara buena parte de la redacción de Heidegger debería bastar para indicar que Husserl no pensaba que el material fuera inutilizable y contrario a sus planteos, sino en todo caso que no se adaptaba bien a la estrategia de presentación que estaba explorando en ese momento.

Esto no quiere decir que no puedan identificarse diferencias que retratan dos perspectivas ya bien diferenciadas y la carta a Ingarden donde explicita la distancia irreductible que lo separa de Heidegger es indubitable,[337] que por cierto contrasta la declaración epistolar en la que Heidegger se dirige a Husserl como "querido y paternal amigo" y agrega luego "tuve realmente el sentimiento de ser acogido como un hijo".[338] No obstante, es preciso notar que no estamos frente a una disputa entre entender la fenomenología como filosofía trascendental o como ontología, sino en todo caso sobre el peso epistemológico u ontológico que subyace a la interpretación de la noción de trascendental.

Como veremos en el apartado siguiente, a estas alturas Heidegger adhería a una posición que mantenía el principio de "ir a las cosas mismas",

[337] HuDo III/III, 236-237.
[338] HuDo III/IV, 44-48, que corresponde a la carta del 22 de octubre de 1927.

pero variaba sensiblemente los mecanismos vinculados, habilitando las nociones de ontología fundamental, modificando la función de la reducción y el modo de concebir la constitución que ya no requiere la dirección a la conciencia pura. Las marcas más notorias de distancia no están en los textos redactados, donde, en términos generales y teniendo en cuenta el estado de los trabajos de Heidegger en 1927, cabe reconocer que llevó adelante un genuino esfuerzo por adaptarse a los parámetros de la línea de investigación de Husserl dejando a un lado las críticas que había venido desarrollando desde 1919.

En las notar marginales a la redacción de Husserl, sin embargo, se advierte la apertura a un diálogo crítico más amplio. Así es que cuestiona el *status* del yo trascendental y su relación con el yo psicológico y pregunta si el mundo como tal no es un correlato esencial del yo puro y, en ese caso, si la reducción trascendental puede suspender todo mundo.[339] Más aún, inquiere si el yo puro no podría ser el yo fáctico, en tanto posibilidad del *Dasein* en su apropiación de su estructura existencial.[340] En este marco sugirió reorganizar la última sección redactada por Husserl incorporando desarrollos propios.

Husserl recibió este material pero el breve texto en que se hace eco de estos comentarios parece limitado a traducir la problemática en los términos tradicionales de su sistema: los seres humanos son en un mundo de copertenencias y cosas a las mano, pero para que las haya primero deben ser sujetos con conciencia y sus modos determinados, de modo que la ontología como ciencia del mundo y de los mundos posibles en general forma parte del proyecto fenomenológico. Las diferencias, podríamos decir, estuvieron frente a frente, pero sin siquiera reconocerse como tales, o se diluyeron en el intento husserliano de pretender por el momento pasarlas por alto. El ruido de fondo, sin embargo, parece haber sido suficientemente fuerte para que Husserl decidiera unilateralmente no proseguir con el trabajo mancomunado.

Es difícil inferir cuán al tanto estaba Husserl de estas diferencias. Por un lado, la carta de recomendación que prepara para apoyar el nombramiento de

[339] Hua IX, 274.
[340] Hua IX, 275.

Heidegger como su sucesor en Friburgo sugiere que no ignoraba la dirección de sus avances.[341] Por otra parte, la descripción de su obra, que constituye un aval de los trabajos de Heidegger, contrasta con la reconstrucción que hace en 1931, ante los reproches de Alexander Pfänder, que consideraba una deslealtad haber apoyado la designación de Heidegger en Friburgo. Husserl dice a Pfänder que había cometido un error al considerar que Heidegger era su único verdadero discípulo, y que parte del equívoco se debía a que, durante el período que estuvo en Marburgo, Heidgger había sido "más bien vago o silencioso respecto del desarrollo de sus propias ideas", a la vez que explica la no manutención de su actitud después de la publicación de *Ser y tiempo* diciendo que, a pesar de las evidentes diferencias, confió en la declaración enfática de que todas las revisiones eran parte legítima de una continuación de sus investigaciones.[342] En este clima, sostiene, Husserl insistió en las tareas conjuntas asociadas con la edición de las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* y el artículo para la *Enciclopedia Británica*.[343]

---

[341] Allí decía: "[…] de todos los filósofos cuya madurez y mérito han llevado a ser considerados, hubo sólo uno cuyas excepcionales capacidades como docente e investigador ofrecían un prospecto seguro de ello: M. Heidegger, que fue formado aquí en Friburgo y que es actualmente profesor asociado en Marburgo. Lo que caracteriza su trabajo profesional es la base amplia y profunda de su investigación sistemática en filosofía histórica, y especialmente antigua y medieval. Ya su primer trabajo de envergadura *La doctrina de las categorías y el significado en Duns Escoto* (1916) le hizo un nombre por su sorprendente descubrimiento, dentro la historia de los problemas, de paralelos entre la filosofía más reciente y la escolástica. Pero por supuesto es su libro *Ser y tiempo* (Parte I), publicado el último año, lo que lo ha catapultado al primer nivel de los filósofos contemporáneos. En ese trabajo se ocupa con brillantez de las corrientes relacionadas con W. Dilthey y la fenomenología que intentan reorientar toda la filosofía hacia la filosofía del espíritu. Desde años antes de que el libro fuera publicado la asombrosa originalidad y la radical consistencia con que Heidegger desarrolló y enriqueció la base de las ideas de estas corrientes ya habían tenido un efecto notable, pero sólo en el marco de los impresionantes cursos y seminarios de Heidegger en Marburgo" (HuDo III/VIII, 194-195).

[342] HuDo III/II, 180-184.

[343] En algún sentido, Husserl aceptaba que tenía elementos para inferir los cambios de Heidegger y fue más bien por una cierta negación que actuó sobre el falso presupuesto de que seguía un curso de ideas idéntico al suyo. Los arrepentimientos que refiere en ese punto ante Pfänder respecto del apoyo para el cargo de Friburgo, que suelen citarse para enfatizar las diferencias, deben en todo caso matizarse con otros motivos, teniendo en cuenta que se dan en una situación peculiar como explicación ante quien había quedado relegado en la elección. Las opciones políticas que Heidegger tomaría

El episodio del artículo constituye, en todo caso, la oportunidad para un diálogo que no fue, pero que indica, por otra parte, su completa posibilidad. Los numerosos días que trabajaron juntos en el diseño de una definición de la fenomenología son un señalamiento del suelo común que forma parte de esta metamorfosis inicial de la disciplina. Tendremos ocasión de señalar en lo que sigue los aspectos que indican los fuertes lazos de continuidad entre ambos enfoques y los esfuerzos por la toma de distancia de la posición heideggeriana, donde se mantienen intactos importantes principios rectores del enfoque.

§9. El camino heideggeriano: el giro hermenéutico

Hasta aquí hemos asistido a los despliegues de la fenomenología husserliana, las tensiones que acompañan al Husserl de los últimos tiempos y su lamento porque el edificio de las ciencias regido por la fenomenología donde todos los filósofos del futuro trabajarían juntos en la única empresa parecía destinado al fracaso. Hemos visto hasta qué punto se despertaron suspicacias al ver que sus allegados tomaban caminos independientes. Este efecto no respondió a un egoísmo que pretendiera mantenerlos en una relación de minoridad e inferioridad, sino más bien a la percepción de que la dispersión efectiva era indicio de que la radicalidad de la búsqueda fenomenológica de rigurosidad no iba de la mano con el advenimiento de un núcleo que orientara algún tipo de tarea colectiva en pos de metas comunes. La fenomenología probó ser

---

luego de esta fecha no son para menospreciar. Incluso avanzado 1929, tras un estudio más detallado que lo llevó a afirmar que Heidegger había abandonado el método de fenomenología constitutiva, siguió Husserl considerando a *Ser y tiempo* un "libro brillante" (HuDo III/VI, 276). En respuesta de Husserl a la carta de Pfänder, cuestionaba a Heidegger sobre las críticas a la fenomenología reflexiva en los cursos de Marburgo, diciendo que eran 'tonterías' y no había en ellas animosidad alguna, no debe ser menospreciada, dado que marca un aspecto de continuidad y compromiso con los principios que forma parte de la sumatoria de elementos en juego en toda la disputa.

extremadamente inspiradora para muchos de sus seguidores, pero por momentos parecía serlo en demasía.

Las tensiones entre Husserl y Heidegger, más allá de la inmensidad de temas que los separaban, en los cuales el contexto político no es un elemento a obliterar, así como las pequeñas miserias que asolan las relaciones en los ámbitos universitarios, se enmarcan además en el luto por una fenomenología "que no fue", al menos en sus efectos sobre la trasformación de la práctica científico-filosófica que en teoría estaba llamada a modificar.

a. El itinerario en la fenomenología

Veamos ahora a Heidegger y su propio diseño de fenomenología. Para continuar las derivas que nos han traído hasta aquí, comenzaremos por revisar la autopresentación que Heidegger prepara para el volumen de homenaje a Hermann Niemayer publicado en 1963 y lleva por título "Mi camino en la fenomenología". Si bien no pretende ser una síntesis introductoria de todos sus aportes, alude a un punto que nos interesa especialmente, en tanto revela puntos de conexión y de proyección respecto del plexo husserliano. Sobre esa base emprenderemos después una suerte de recorrido por las nociones fundamentales que nos servirán de base para la comprensión del modo en que el autor de *Ser y tiempo* modifica sus posiciones y revisa el entorno ya transmutado de la fenomenología hasta abrir la posibilidad de la exploración de una fenomenología de lo inaparente.

Heidegger relata el comienzo de sus estudios en 1909 en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo y el temprano encuentro con los tomos *de Investigaciones lógicas*, de los que no se priva de decir que constituían obras de fácil renovación en la Biblioteca, dado que tenían pocos lectores.[344] La mención puede ser entendida como una burla ligera, pero también como una

[344] GA 14, 93.

invitación a reparar en el encuentro con la fenomenología como la entrada en un círculo al margen de las multitudes. No dice simplemente que leía los volúmenes, sino que éstos fueron el entorno de sus intereses de joven ingresante a los estudios de teología.

La aparición de Husserl aparece unida a una línea hacia atrás que lleva a Brentano y a Aristóteles, que le sirve a Heidegger para marcar el origen prístino de sus preocupaciones de toda la vida: "si el ente viene dicho con muchos significados, ¿cuál será entonces el significado fundamental y conductor? ¿Qué quiere decir ser? (*Wenn das Seiende in mannigfacher Bedeutung gesagt wird, welches ist dann die leitende Grundbedeutung? Was heisst Sein?*)".[345] El relato sigue diciendo que interrogó la obra de Husserl con esta pregunta y sólo más tarde advirtió que la dirección de la búsqueda era errónea, es decir que el enfoque no respondía a esa cuestión. En todo caso los años harían que él sobreimprimiera en la fenomenología esta cuestión, a la que suma la mención de "la tensión entre ontología y teología especulativa como cimentación de la metafísica" (*die Spannung zwischen Ontologie und spekulativer Theologie als das Baugefüge der Metaphysik*).[346] En el mismo círculo de intereses menciona las obras de Emil Lask, el neokantiano, discípulo de Rickert, qué más cerca ha estado de Husserl, en tanto incorporó con provecho importantes influjos de las *Investigaciones lógicas*. En el terreno de lo hipotético, tal vez el entendimiento entre husserlianos y neokantianos había acortado su largo conflicto si la muerte de Lask en la guerra, en 1915, no hubiese interrumpido el diálogo.[347] Estas lecturas devuelven a Heidegger al camino husserliano, al que califica de ambiguo y oscuro en relación con el procedimiento estricto de la fenomenología, en tanto rechazaba la psicología como fundamento, pero sus desarrollos eran ellos mismos psicológicos.

En rigor, Heidegger hace propios los reparos que el mismo Husserl tuvo y lo llevaron a producir el giro trascendental testimoniado en *Ideas I*, sintetizado

[345] GA 14, 93.
[346] GA 14, 94.
[347] Sobre Husserl y Lask, véase K. Schuhmann – B. Smith (1993, 448-466), S. Galt Crowell (2001, 56-66) y F. Beiser (2011, 442-467).

como una adopción de las vivencias de la conciencia como ámbito temático. Con esta adición las *Investigaciones lógicas* cobraban mayor sentido, así como el programa del artículo de *Logos* de 1910. La reconstrucción, hay que tener en cuenta, está orientada por las publicaciones de la editorial Max Niemeyer, dado que el texto íntegro apunta a elogiar sus aportes, lo cual no quita que efectivamente la lista pasa revista por hitos fundamentales.

El relato pasa al encuentro con Husserl, a partir de la asunción de su Cátedra en Friburgo. De las clases de Husserl rescata Heidegger una pedagogía de la "visión (*Sehens*)" fenomenológica, lo cual implicaba, no la explicación teórica del enfoque, sino su práctica directa, de modo tal que la historia de la filosofía y los usos "no probados (*ungeprüften*)" quedaban fuera.[348] Esto explica, al menos en parte, que Husserl se queje de que las clases de Heidegger eran totalmente distintas de las suyas y de que con él no quedaba a salvo su práctica.[349] En este clima Heidegger vuelve a la lectura de Aristóteles y otros autores antiguos, en cuya obra no encuentra contradicción sino un vital complemento que más tarde sería decisivo. Unos años más tarde, en 1919, una interpretación profundizada de la lectura de Aristóteles en conjunción con la sexta de las *Investigaciones lógicas*, publicada en la primera edición, obliterada en la segunda y reincorporada en 1922, lo orientan definitivamente a la cuestión del múltiple significado del ente. Heidegger fija en las lecturas de *Investigaciones lógicas* el diseño teórico del vínculo entre la fenomenología en su atención al darse de los fenómenos y los planteos griegos en torno de la *alétheia* como desocultamiento, desalbergarse, mostrarse de lo que viene a la presencia.[350]

La cuestión se vuelve, entonces, de dónde viene lo experimentado, la cosa misma, el ser del ente en su desocultamiento y con esto estamos en la pregunta por el ser llamada a caracterizar toda su obra, que Heidegger considera aquí como una trasformación fenomenológica de la pregunta que lo acompañaba

[348] GA 14, 97.
[349] HuDo III/IV, 44-48.
[350] GA 14, 99.

desde su encuentro juvenil con la obra de Brentano.[351] Los cursos iniciales de Friburgo y los de Marburgo se acercan despacio a ese camino.

El texto dedica unas líneas al relato del episodio de la publicación de *Ser y tiempo*, pedido por las autoridades en el inicio de 1926 para respaldar el nombramiento como sucesor de N. Hartmann con alguna publicación, dado que el Ministerio en Berlín lo había denegado por la inexistencia de trabajos en la última década. La premura por la compilación de materiales da por resultado un envío de las pruebas de galera que es considerado insuficiente para la designación en el cargo de Profesor y sólo por insistencia de la Facultad finalmente fue aprobada.

El último tramo concentra referencias al volumen de homenaje al septuagésimo cumpleaños de Husserl en 1928, la publicación de los cursos más de una década después y finalmente un juicio sobre la actualidad de la fenomenología que conviene considerar íntegro:

> El tiempo de la filosofía fenomenológica parece haberse acabado. Ésta tiene ya valor de algo pasado, de algo designado de una manera tan sólo histórica, junto con otras direcciones de la filosofía. Sólo que, en lo que tiene de más íntimo, la fenomenología no es dirección alguna, sino que es la posibilidad del pensar que, llegados los tiempos, reaparece de nuevo, variada, y que sólo por ello es la permanente posibilidad del pensar, para corresponder al requerimiento de aquello que hay que pensar. Cuando la fenomenología viene así experimentada y conservada, puede entonces desaparecer como rótulo a favor de la cosa del pensar, cuya revelabilidad sigue siendo un misterio (*Die Zeit der phänomenologischen Philosophie scheint vorbei zu sein. Sie gilt schon als etwas Vergangenes, das nur noch historisch neben anderen Richtungen der Philosophie verzeichnet wird. Allein die Phänomenologie ist in ihrem Eigensten keine Richtung. Sie ist zu Zeiten sich wandelnde und nur dadurch bleibende Möglichkeit des Denkens, dem Anspruch des zu Denkenden zu entsprechen. Wird die Phänomenologie so erfahren und behalten, dann kann sie als Titel verschwinden zugusten der Sache des Denkens, deren Offenbarkeit ein Geheimnis bleibt*).[352]

En primer lugar, llama la atención la evaluación en 1963 de la fenomenología como proyecto acabado. No está refiriéndose sin duda a que el enfoque no haya tenido continuación, dado que para esta época eran numerosas

[351] GA 14, 99.
[352] GA 14, 101.

las proyecciones. Si la consideración se dirige a la versión inicial de Husserl y a su programa de fundamentación filosófica del edificio íntegro de las ciencias, la afirmación es más comprensible y en todo caso sus propios aportes, como hemos visto, son el germen de la trasformación del proyecto. Más allá de eso, la desestimación de actualidad está puesta a los efectos de afirmar algo más importante, y es precisamente su valor no afectado por la vigencia efectiva en los tiempos académicos.

En su cara histórica, la fenomenología es una corriente que se suma a todas las que conforman la historia de la filosofía, pero la integración a este grupo del pasado revela al mismo tiempo su carácter único, dado que trasciende la postulación de un sistema dado para ser la posibilidad de pensar misma. En este sentido, es la manera de responder al llamado de lo que aparece y se ofrece para pensar, al desafío de la donación. Sobre el final se insiste en la persistencia del problema y el misterio que lo acompaña, en una referencia que puede llevarnos sin duda a la primera de las presentaciones de Husserl en las lecciones de 1907, donde precisamente el enigma era la clave para entrever la necesidad de un enfoque fenomenológico. Recuperando ese sustrato Heidegger afirma ahora la perennidad de la fenomenología.

En la misma línea va una adición de 1969 en la cual se propone una relación intertextual con un pasaje de *Ser y tiempo*:

> lo esencial de ésta <la fenomenología> no reside en ser real como 'dirección' filosófica. Más alta que la realidad está la posibilidad. La comprensión de la fenomenología radica únicamente en tomarla como posibilidad.[353]

Desde hacía tiempo, entonces, en las épocas en que estaba gestando un camino propio en la fenomenología, Heidegger tenía presente esta distinción, de modo que la fenomenología no requiere, para probar su valor, alcanzar realidad, es decir ser efectiva, provocar efectos. Casi como un consuelo para Husserl, se diría que no importa que la historia no haya confirmado el proyecto de una filosofía científica colectiva en vista de lo apodíctico en un trabajo para la

[353] GA 2, 38.

eternidad, porque la fenomenología refiere su potencia más bien en la posibilidad del ejercicio de diseño de esas posibilidades, en la tarea de comprensión en el marco de la asunción del desafío de la donación.

Tras esta autopresentación breve y personal, veamos ahora el diseño teórico efectivo de la propuesta de Heidegger ahondando en el modo en que interpretaba su relación con la fenomenología en tres estadios. En el primero, nos concentraremos en el curso *Introducción a la investigación fenomenológica*, de 1923/1924, correspondiente al período de Marburgo, para ver el modo que cavila un dispositivo independiente, pero a la vez en diálogo, respecto de la fenomenología husserliana. En segundo lugar nos acercaremos brevemente a algunas caracterizaciones de *Ser y tiempo* que serán importantes en el desarrollo posterior de la corriente, y finalmente analizaremos los aspectos del último período que se conectan con la fenomenología de lo inaparente a través del *Seminario de Zähringen*.

b. Derivas de la fenomenología heideggeriana

La orientación general de la búsqueda heideggeriana está marcada por un problema distinto al que motivó a Husserl. En su autopresentación en el momento de asumir el cargo de Profesor en Gotinga en 1922 afirmó:

> Las investigaciones que sustentan la totalidad del trabajo realizado frente a mis lecciones van encaminadas a una sistemática interpretación ontológico-fenomenológica del problema fundamental de la vida fáctica (*Die Untersuchungen, auf denen die vollständig ausgearbeiteten Vorlesungen gründen, haben das Ziel einer systematischen phänomenologisch-ontologischen Interpretation der Grundphänomene des faktischen Lebens*).[354]

La vida fáctica, y no la certeza, aparece en primer plano y el marco está caracterizado como ontológico y fenomenológico, es decir que abreva en esta

[354] GA 16, 44.

última línea, pero se coloca en una tradición de discusión que no suspende la posición de efectividad del mundo, sino que, por el contrario, lo pone en primer plano. Para realizar esta tarea Heidegger emprenderá modificaciones metodológicas que abren al campo de la vida preteórica, que lleva a la hermenéutica del *Dasein*. Se trata de la transformación a menudo aludida que cambiaría la fenomenología reflexiva por la fenomenología hermenéutica.[355] Quitar el fenómeno de la vida de los límites del enfoque científico será claramente el punto de partida. Esto traerá aparejada una crítica profunda de la línea que va de Descartes a Husserl y lo lleva a cambiar los cimientos de su propia construcción.

Los primeros rasgos claros de una filosofía propia suelen ubicarse en 1919, cuando Heidegger a los 30 años y docente en Friburgo desde hacía cuatro, comienza un trabajo de crítica explícita acompañada de una exploración sistemática de una variante fenomenológica adaptada a su peculiar orientación temática. Este curso de 1919 -*La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*- es visto como la bisagra tras la que surgen las primeras críticas a Husserl y los rasgos que explicitan la vida preteórica como tema y la necesidad de un nuevo método de corte hermenéutico. En rigor, no se trata de un método que reniegue de la fenomenología, sino, por el contrario, de un intento de superar sus limitaciones manteniendo íntegro el propósito de "ir a las cosas mismas", ya que, como veremos, Heidegger encuentra progresivamente más y más razones para ver la fenomenología husserliana como una deriva que se extravía en su propósito. Es preciso, por el contrario, recuperar el lado práctico de la filosofía que nos ofrezca el espectáculo del mundo y de la vida sin la distorsión de la actitud teorética.[356]

Esta opción es descripta como "una encrucijada metódica que decide sobre la vida y la muerte de la filosofía en general (*der methodischen Wegkreuzung, die*

[355] Véase sobre este punto la caracterización de F. Hermann (1981) y (1990, 15-22), que se ha extendido en la literatura sobre este tema, y J. Adrián (2005, 157-173) y (2011, 213-238).
[356] GA 56/57, 59.

über Leben oder Tod der Philosophie überhaupt entscheidet)",[357] en un giro que se parece mucho a una frase que Husserl utilizará varios años más tarde, en las Conferencias de París, para retratar el error cartesiano tras llegar al *cogito*. Allí compara la situación con estar en la escarpada cresta de un risco y enfatiza la necesidad de "avanzar con calma y seguridad" pues de ello depende "la vida filosófica y la muerte filosófica".[358] Se trata del momento en que Descartes adopta el modelo matemático y se lanza por el camino de la deducción y Husserl atribuye este extravío a las influencias de la escolástica que Descartes trataba de dejar atrás. Con la misma imagen, Heidegger apunta que el compromiso de Husserl con la búsqueda de certezas según un modelo científico reedita el error cartesiano que denuncia y se esforzaba por evitar.

Incluso el principio de todos los principios, que todo lo que se manifiesta originariamente en la intuición debe tomarse simplemente como lo que se da y dentro de los límites en los que se da,[359] queda acotado a los modos de darse teóricos, que son minoritarios, punto que se ejemplifica con el ejemplo de la cátedra, que se da desde la precomprensión. En efecto, en el marco de los aspectos constitutivos, Heidegger se esfuerza en señalar la importancia de una cierta precomprensión que actúa como condición de posibilidad de que se capte una cosa "como algo" (*als was*). En este curso aparece una preocupación marcada por señalar la comprensión como un nivel más fundamental que la dimensión teorética en la que quedaría atrapado el enfoque husserliano, crítica en la que podría resumirse la causa última de desacuerdo entre ambos pensadores.

La descripción fenomenológica de la situación de clase ofrecida en el texto mencionado, donde Heidegger reconstruye la vivencia de "ver una cátedra" señala esta crítica:

> O sea, no es que primero yo viera superficies marrones que se cortan, y que luego se me presentaran como cajas, después como pupitres y finalmente como

[357] GA 56/57, 63.
[358] Hua I, 9.
[359] GA 56/57, 109.

> pupitre académico, de manera que yo pegara en la caja la etiqueta de la cátedra (*kein –wie man sagt- Fundierungszusammenhang, als sähe ich zuerst braune, sich schneidende Flächen, die sich mir dann als Kiste, dann als Pult, weiterhin als akademisches Sprechpult, als Katheder gäben, do sass ich das Kathederhafte gleichsam der Kiste aufklebte wie ein Etikett*).[360]

afirma, para seguir un poco más adelante:

> lo significativo es lo primario, es lo que se me da inmediatamente, sin ningún rodeo intelectual a través de una captación desnuda de la cosa. Viviendo en un mundo circundante, hay significación para mí siempre y por doquier, todo es mundano, 'mundea' (*das Bedeutsame ist das Primäre, gibt sich mir unmittelbar, ohne jeden gedanlichen Umweg über ein Sacherfassen. In einer Umwelt lebend, bedeutet es mir überall und immer, es ist alles welthaft "es weltet"*).[361]

Esto entraña la comprensión de un modo de ser de la cosa e indica la comprensión del ser (*Seinsverständnis*) como un rasgo esencial de lo humano que de algún modo incluye y redefine la intencionalidad. La vida humana se da en horizontes de significatividad, en plexos de sentido que remiten a una estructura hermenéutica.[362] El mundo no es una totalidad de cosas sino la totalidad de significaciones que ofician de horizonte de comprensión de las cosas que es anterior a todo acto de percepción. Puede ser muy interesante, desde este punto de vista, fantasear con el modo en que un objeto se muestra a la conciencia y el modo en que la conciencia lo "maqueta" captando líneas y superficies e infiriendo excedentes no percibidos, pero lo cierto es que estos ejercicios son artificiosos, ya que esta descomposición es algo que no conduce al modo en que las cosas se manifiestan. "Veo un libro puesto allí, como molestándome inmediatamente (un libro, y no un número de páginas historiadas y salpicadas de manchas negras) (*Ich sehe ein Buch darauf liegend, unmittelbar als mich störend (ein Buch, nicht etwa Anzahl geschichteter Blätter mit schwarzen Flecken bestreut)*)",[363] dice poco después de los pasajes citados sobre el ejemplo de la cátedra. Correr del primer plano la comprensión y la

[360] GA 56/57, 71.
[361] GA 56/57, 73.
[362] J. Adrián (2011, 221).
[363] GA 56/57, 71.

significatividad con que las cosas se dan es perderse en constructos teoréticos que terminan por ser obstáculos para una práctica propiamente fenomenológica.

Este marco permite comprender el momento de crítica a las filosofías de la conciencia en que Heidegger se embarca en el inicio del período de Marburgo. La figura de Descartes cobra importancia, ya no como indicio de la vía de neocartesianismo que hay que purificar, como en Husserl, sino como el comienzo de un error mayúsculo. Se trata de una revisión que está lejos de ser momentánea, como muestra su reaparición en textos tardíos,[364] dado que constituyen una discusión sobre la naturaleza de la fenomenología, razón por la cual este tema se mantendrá con plena vigencia en las apropiaciones de Henry y Marion que veremos en la segunda parte.[365]

En la *Introducción a la investigación fenomenológica*, primer curso que dicta en Marburgo, en el semestre de invierno de 1923/1924, entre cuyos alumnos estaba H. Marcuse, el dispositivo general del enfoque cobra vuelo y sindica la búsqueda de certeza asociada con una visión acrítica de ciencia como la causa de la preponderancia que adoptó la idea de conciencia comprendida en relación con sus elementos teóricos.[366] Se ha visto en esta modificación una impronta que se remonta a las críticas de P. Natorp, lo cual se vincula con el conocimiento cercano que Heidegger tenía del neokantismo en el que se había formado especialmente por sus contactos con Rickert, pero también por el neokantismo preponderante en Marburgo y en el clima general de esta época en Alemania.

Los temas asociados con el problema del juicio –tema sobre el que presentó en julio de 1915 una clase en el seminario de Rickert, con quien tomó su primer curso en 1912-, la lógica o la noción de validez son temas típicos de esta corriente y están presentes entre las preocupaciones iniciales de Heidegger.

---

[364] Véanse, por ejemplo, los seminarios de *Le Thor* y *Zähringen*.
[365] Véase especialmente el Capítulo 3, a propósito de *Reducción y donación* (121 ss.). Sobre esta cuestión, véase también J. Greisch (1991, 50).
[366] F. Hermann, en GA 17, 330.

En este marco se insertan las críticas de P. Natorp a la fenomenología.[367] Al mismo tiempo, los rasgos teoréticos comunes al neokantismo y la fenomenología llevarán a una crítica de ambos,[368] considerando especialmente la posición de P. Natorp como una suerte de neohegelianismo.[369]

Lo cierto es que el curso de 1923/1924 concentra una serie de claves importantes para comprender el viraje de la fenomenología en manos de Heidegger, por lo cual nos detendremos en un recorrido de sus puntos centrales. El texto se divide en tres partes. La primera examina las nociones de *phainómenon* y *lógos* en Aristóteles y su conexión con la interpretación husserliana; la segunda está dedicada al retorno a Descartes y la ontología escolástica que subyace a sus planteos, lo cual desde el inicio sugiere una posición de mayor carga crítica que la que hemos visto en Husserl, y la última parte despliega la tesis del descuido de la cuestión del ser en Descartes y en Husserl y el señalamiento de líneas de exploración propuestas que anticipan varios desarrollos que efectivamente formarán parte de los estudios de Heidegger en los años siguientes.

Las observaciones preliminares son enormemente sugestivas. Las dos tareas que se plantea son "fijar y abrir el horizonte dentro del cual cabe esperar determinados estados de cosas (*Feststellen und Aufschliessen des Horizontes, innerhalb dessen bestimmte Tatbestände zu erwarten sind*)" y describirlos logrando "familiaridad con los objetos y el modo y la manera de tratar teóricamente con ellos (*Vertraurheit mit den Gegenständen und der Art und Weise des theoretischen Umgangs mit ihnen*)".[370] Se trata de un énfasis en la práctica que recuerda el comentario de *Mi camino en la fenomenología* acerca de las clases de Husserl, aunque la referencia a la tradición estará en primer plano. En este espíritu advierte contra "falsas esperanzas":

[367] Véase A. Xolocotzi Yáñez (2007, 49-76), R. Wu (2002, 174-186).
[368] Véase P. García (2002, 125-150).
[369] Sobre este punto, véase F. de Lara (2009, 100).
[370] GA 17, 1.

> 1. No hay ninguna noticia periodística sobre fenomenología, ninguna revelación de un truco para la intuición de esencias; 2. Más peligroso porque está enraizado: aquí no se ofrece ningún fundamento, ningún programa o sistema, ni siquiera cabe esperar filosofía (*Keine journalistische Auskunft über Phänomenologie und Verraten eines Tricks der Wesensschau. 2. Gefährlicher, weil fester eingesessen: Hier wird keine Grundlegung, kein Programm oder System gegeben: nicht einmal Philosophie ist zu erwarten*).[371]

Con aires de ironía plantea Heidegger una caracterización negativa de los aportes del curso, que sirve a la vez para caracterizar su posición. A propósito de eso afirma, entonces, que no se trata de un método automático que revele algún mecanismo que merezca la atención periodística, a la manera de los anuncios sobre descubrimientos científicos, lo cual implica, con todo el peso de la sugerencia, que la fenomenología está lejos de las ciencias y sus hallazgos. A la vez, tampoco es una pseudociencia que apele a los trucos para alcanzar un objetivo de cualidades mágicas. Tampoco es un programa, en el medio de los extremos, que pueda responder a la pregunta por el fundamento en términos tradicionales. Nótese la distancia entre esta advertencia y las presentaciones husserlianas, con las que este acercamiento está en tensión. En este sentido, la investigación fenomenológica no es ciencia, pero tampoco es filosofía. Inmediatamente asevera Heidegger la afirmación "estoy convencido de que la filosofía ha llegado a su fin (*Es ist meine Überzeugung, dass es mit der Philosophie zu Ende ist*)".[372] El pensar como había sido concebido hasta el momento es un proyecto acabado, tras lo cual hay que entender que aquí emerge otra cosa que no habrá de caer en desvaríos. No hay, sin embargo, un inicio *ex nihilo*. La continuidad con la filosofía tradicional estará presente todo el tiempo, tanto en sus vertientes antiguas como temporalmente cercanas. Con plena conciencia de este punto afirma Heidegger que "de importancia son sólo los estados de cosas", y que todas las consideraciones ulteriores son secundarias, en un giro que adviene como una suerte de versión heideggeriana del "ir a las cosas mismas".

La explicitación del tema del curso lo instaura como una declaración de principios, ya que se propone aclarar la expresión 'fenomenología', internarse

[371] GA 17, 1.
[372] GA 17, 2.

en las *Investigaciones lógicas* como obra fundacional y recorrer el desarrollo posterior explicitando "cuánto de ella se mantiene, cuánto de ella se ha abandonado o, por último, en lo que respecta a su significación decisiva, a cuánto de ella se ha renunciado".[373] Es decir que adhiriendo a los lineamientos generales hay puntos que quedan fuera de consideración y otros que deliberadamente serán controvertidos. Esta redefinición viene de la mano de la puesta en primer plano de la cuestión de la existencia, entendida como el mundo y su trato con él, que dicta las posibilidades de interpretación de la existencia.

En este marco, Heidegger enfatiza la pasión de preguntar como actitud requerida para el curso y se extiende en un breve *excursus* sobre los prejuicios, para aclarar que su ausencia es utópica. Detrás de esta afirmación podría verse una intención polémica respecto de la posición husserliana, atendiendo a la inconsecuencia de tomar este punto como *desideratum*, pero debe notarse que lo que se plantea es más bien la necesidad de una actitud de renuncia a los prejuicios en el camino de acceso a las cosas. En esa línea se adelanta sintéticamente una crítica al conocimiento científico concebido como un desvío de lo que fue auténtico en Grecia y luego se desvirtuó hasta generar el hastío del conocimiento, una transformación en teorías tergiversadoras que bloquean la disposición a preguntar. Es por ello que la invitación final es sugerente: "ustedes no deben pensar que tienen que pensar lo que aquí es pensado (*Sie dürfen nicht meinen, meinen zu üssen, was hier gemeint wird*)".[374] En este sentido no habrá una filosofía como se la concibió hasta el momento, sino un intento de señalar una dirección nueva.

Dentro del tratamiento, la primera parte comienza con un capítulo que cumplimenta el objetivo de revisión del concepto de fenomenología. Con una impronta histórica, Heidegger comienza por listar rápidamente el origen asociado con el wolffiano J. Lambert, donde se caracteriza a la fenomenología como teoría para evitar la experiencia ilusoria, que daría lugar a la versión

[373] GA 17, 2.
[374] GA 17, 3.

kantiana en que se otorga la función de determinar los límites de los principios de la sensibilidad. Más tarde formaría parte del enfoque hegeliano y durante el s. XIX daría lugar a proyecciones asociadas con la fenomenología de la religión, donde apunta a sus diversas manifestaciones, y tenía lugar en los planteos de Brentano, dato al que refiere a través de comentarios de Husserl. Esto nos lleva al punto central y a la pregunta por el fenómeno, donde recomienda comenzar por excluir la ambigua acepción de 'apariencia'.[375]

La etimología de 'fenómeno', que lleva al verbo *phaíno*, 'traer a la luz', y *phôs*, luz, se toma como inicio para remontarse a la cosa. No hay, sin embargo, una inmersión en el mundo en busca de la "cosa-fenómeno", sino que Heidegger apela al auxilio de Aristóteles y su análisis de la percepción visual en *De Anima*, II.7. Allí plantea el Estagirita que "aquello de lo que hay visión, eso es visible",[376] que Heidegger traduce como "lo perceptible en el ver es lo visible", ejemplo de lo cual es el color, lo que se ve a la luz. La claridad no es visible, pero deja ver las cosas, por lo cual es un "modo de presencia de".[377] En su propia versión de "la tierra no se mueve"[378], Heidegger se pone del lado de la opinión aristotélica condenada por la ciencia contemporánea cuando dice que la luz no se mueve.[379]

Una revisión rápida del modo en que Aristóteles clasifica las cosas perceptibles le permite asociar este planteo con un modo de ser y plantear que fenómeno es, entonces, "un destacado modo de presencia del ente".[380] El paso ulterior es aludir al mostrarse en la oscuridad, que también deja ver cosas, es escenario de manifestación de ciertos fenómenos. En este sentido, no es oscuridad sino una *dúnamis*, categoría que señala la posibilidad, de modo que la oscuridad es claridad posible. Nada hay aquí de apariencia ilusoria -lo cual le

[375] GA 17, 6.
[376] *De Anima*, II.7, 418a26.
[377] GA 17, 8.
[378] En *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur* (1934), Husserl acomete la tarea de realizar una "Inversión de la teoría copernicana" y allí afirma que "la tierra no se mueve".
[379] La excusa se la provee el comentario de F. Trendelenburg (1877), que a propósito del texto aristotélico se apresura a condenar la crítica de Aristóteles a Empédocles y afirmar que este último es el que quedó acreditado por la ciencia moderna.
[380] GA 17, 9.

permite a Heidegger, de paso, impugnar las críticas que Rickert acababa de publicar-,[381] sino que fenómeno es "lo que se muestra a sí mismo en sí mismo como existente (*was sich an ihm selbst zeigt als Daseiendes*)",[382] y por tanto "con la pretensión explícita de servir de base para todo preguntar y explicitar posteriores (*was sich an ihm selbst zeigt, wird dadurch in eine fundamentale Stellung gedrängt*)".[383] De este modo entiende Heidegger la debatidísima expresión aristotélica *sôizein tà phainómena*, remitiendo al programa de la ciencia en su orientación a lo existente.

Para dar cuenta de la noción de *lógos*, en el segundo capítulo, Heidegger recurre al *De interpretatione*, que considera un texto tardío y en el que le cuesta ver el sustrato expositivo.[384] Toma de allí la caracterización del *lógos* como voz significativa (*phonè semantiké*), y no sólo sonido, dado que abre al lenguaje y el modo de ser destacado que le asiste en virtud de su asociación con la *phantasía*. No lo dice Heidegger, pero aquí podría mencionar el modo en que la misma raíz de fenómeno se dibuja en el seno mismo del *lógos*. Tampoco se detiene demasiado Heidegger en el pasaje en que Aristóteles delinea y clarifica la noción de verdad proposicional, indicando la diferencia entre la mención de nombres y predicados aislados y la afirmación o negación que adviene con su combinación.[385] Le interesa aquí pasar rápidamente a la afirmación del lenguaje como ser del hombre y de la presuposición de sentido implícita en todas sus variantes,[386] y sobre el *lógos* afirmativo (*lógos apophantikós*) sugiere que está vinculado con *aletheúein*, "un dar el ente como no encubierto" y su contrario, el *pseúdesthai*.[387] Esta asociación, de tanto vigor en la obra de Heidegger, está aquí puesta a los efectos de señalar que sólo el *lógos apophantikós* es susceptible de análisis veritativo. La detención a que invita el lenguaje en la caracterización

[381] Rickert (1923/1924, 235-280).
[382] GA 17, 11.
[383] GA 17, 12.
[384] Heidegger sigue la edición de Waitz (1846). Sobre la datación del *De interpretatione*, véase C. Shields (2012, 11-12).
[385] Sobre este punto de doctrina aristotélica y sus implicancias para la noción de verdad en Heidegger, véase nuestro trabajo H. Inverso (2011).
[386] GA 17, 17.
[387] GA 17, 20.

aristotélica le sirve a Heidegger para dar los rasgos de la comprensión y el trato con el mundo, donde está comprendida la posibilidad de engaño y error.[388] Sobre el análisis del error se remonta al problema de cómo las cosas pueden llegar a ser designadas como falsas y su conexión con la noción de no existencia, en un movimiento que resulta un eco de las discusiones entre Platón, Antístenes y Aristóteles.[389] Por este entrelazamiento de lenguaje en un mundo que "ofrece en su específico carácter de ser posibilidades de error"[390] se explica la asociación entre fenómeno y lo que es sólo aparente.

Con botas de siete leguas, Heidegger llega a Husserl, con una nueva advertencia: es preciso no dejarse llevar por la idea vacía de la certeza, que obtura toda autenticidad filosófica, en tanto no deja venir a nuestro encuentro lo que se manifiesta.[391] El cartesianismo husserliano no habría visto que la obsesión de certeza es una variante de la precipitación y por tanto una curiosa vía hacia el error. El origen de esta desviación surge precisamente de la transformación de la noción de fenómeno: en tanto se asocia a lo que es aparente y engañoso, se legitima como tema central el problema de la certeza y el mundo se desdibuja como contingente en una "idea que la existencia se inventa para sí misma, en cierta medida, a partir de una inteligencia que se ha vuelto loca".[392] Así es que la mirada perdió su apropiación de las cosas y partió en pos de certezas ilusorias, de modo tal que es la idea la que impone su tiranía sobre un estado de cosas, en lugar de escuchar cómo ese estado de cosas establece el modo de ser abordado. Con esto invita Heidegger a no hacer "recortes" de objetos sujetos a la imposición de métodos, sino a la espera de que el método surja de la confrontación con las cosas.[393]

En el acercamiento propuesto, si la *ousía* es la presencia y apunta al ser del ente, el fenómeno es el ser en el respecto de mostrarse a sí mismo, manifiesto u

---

[388] GA 17, 30.
[389] Véase M. Wrathall (1999, 69-88) y (2004, 443-463), N. Cordero (2002, 323-344) y nuestra articulación en H. Inverso (2011, 173-189).
[390] GA 17, 39.
[391] GA 17, 43.
[392] GA 17, 43.
[393] GA 17, 44.

oculto y a este aspecto se orienta la fenomenología.[394] Para aclarar este punto Heidegger refiere a *Ideas I*, donde Husserl afirma que la fenomenología es "la ciencia eidética descriptiva de la conciencia trascendental pura (*deskriptive Wesenslehre der Transzendental reinen Erlebnisse*)",[395] lo cual incorpora a la conciencia como tema de esta disciplina. Con esto surge la pregunta del pasaje que permite que la conciencia tome este lugar primordial. Volviendo al análisis aristotélico del ver advierte Heidegger ahí que, a falta de una noción de conciencia, se reconoce ahí "el ver mismo como ente",[396] y lo mismo sucede con la *nóesis*, pero hay que esperar mucho más para que se desarrolle una noción de conciencia que soporte a la fenomenología como disciplina. Esto recién sucederá con la publicación husserliana de *Investigaciones lógicas*, que persiguen el traer a la conciencia las cosas y es por tanto un "ir a las cosas mismas".[397] Orientadas al pensar teórico, las *Investigaciones* se apoyan en una noción de significado que, frente a los posibles actos de significados, es la unidad ideal, una especie de todos los individuos. Si los actos de significado se distinguen entre actos en los que se da un comprender vacío y actos dirigidos a una estado de cosas, se llega a la delimitación del "acto" como el ámbito de las vivencias intencionales, es decir de la conciencia. 'Conciencia' remite, por tanto, a una categoría de objetos a los que se accede por percepción interna y se dirigen hacia algo.[398]

La clave hermenéutica a la que apela Heidegger para caracterizar la conciencia es la preocupación, que deja venir al ser aquello de lo que se preocupa. La estructura intencional es aludida como preocupación y, por tanto, descubrimiento de su objeto que resulta, en esta preocupación, explicitado. En ello la conciencia se entrega (*sich verschreibt*) y se pierde (*sich verliert*).[399] Dando por sentada esta estructura, la pregunta es ahora qué preocupación toma a la conciencia misma como contenido temático, en lo que configura una manera

[394] GA 17, 46.
[395] Hua III/I 156.
[396] GA 17, 48.
[397] GA 17, 50. Sobre esta fórmula, véase más adelante el § 14 del Capítulo 3.
[398] GA 17, 55.
[399] GA 17, 57-58.

de acercarse a la *reflectio*. En este movimiento "la preocupación se dirige al conocimiento reconocido (*Die Sorge geht auf die erkannte Erkenntnis*)".[400] El diseño husserliano se orienta primariamente a explicar el lugar de la ciencia y del conocimiento en general y reorientarlo "a las cosas mismas (*zu den Sachen selbst*)".

Para caracterizar esta posición apela a una revisión rápida del artículo "La filosofía como ciencia rigurosa", que nosotros hemos analizado en el Capítulo 1, §2, donde la preocupación epistemológica en pos de un fundamento es clara. Heidegger retoma sintéticamente los términos del artículo de Husserl a propósito de la relación entre el naturalismo como efecto del descubrimiento de la naturaleza como objeto de la ciencia natural matemática y su búsqueda de legalidades fagocitando el objeto específico de la filosofía. En este clima se produce "la naturalización de la conciencia (*Naturalismus des Bewusstseins*)" que se inicia con Descartes, en la cual el ser anímico es tratado como objeto de la psicología experimental y lleva a un planteo general "ciego para las ideas".[401] Heidegger nota que si bien podría decirse que en el tiempo transcurrido desde su planteo inicial estos desarrollos permearon en la psicología, no lo hicieron con la fuerza suficiente como para crear cambios efectivos, pero "no se ha seguido ninguna purificación de la ciencia guiada por la fenomenología (*aber keine von da aus geleitet Reinigung der Wissenschaft*)".[402] En este sentido, la posición conservaba su vigencia en 1923 y la situación, por cierto, no cambió, sino que, al contrario, décadas posteriores vieron el surgimiento de movimientos de naturalización de la fenomenología.

El ser de la conciencia, asociado con el flujo y la variación, se opone al ser de la naturaleza y sus identidades y, conforma, en todo caso, una unidad monádica por encontrarse en una temporalidad doblemente infinita.[403] Esas peculiaridades requieren un método distinto del de las ciencias naturales, sino que hay que recurrir al análisis de esencias, orientado a ver las conexiones

[400] GA 17, 60.
[401] GA 17, 67.
[402] GA 17, 69.
[403] GA 17, 70.

ideales. Sólo por esta vía es posible alcanzar evidencia y certezas absolutas que funden el conocimiento.[404] Revisando los elementos de la posición de Husserl, Heidegger sugiere que incluso "el planteamiento purificado del problema es, sin embargo, todavía naturalismo (*die gereinigte Problemstellung ist trotzdem noch Naturalismus*)", afirmando que hay elementos en estos desarrollos cuya potencialidad no fue captada por su autor.[405]

En este sentido, la preocupación por la cientificidad estricta quita la atención de "las cosas mismas", salvo como condición de posibilidad y lleva a concebir la conciencia de un modo parcelado, lo cual se nota especialmente en que "la conciencia práctica es tratada siempre de modo analógico (*Das praktische Bewusstsein wird immer analogisieren behandelt*)",[406] es decir que toda la atención va hacia los aspectos teóricos y sobre lo que no entra en esta categoría se presupone una aplicación similar. Hay que notar, no obstante, que las indicaciones de aplicabilidad son repetidas y numerosas, lo cual indica que si bien es cierto que el problema de la rigurosidad se enfoca desde la perspectiva teórica, eso no implica en modo alguno que la fenomenología se desentienda de estos terrenos. Heidegger caracteriza la preocupación con cuatro rasgos: la luz de fondo, que recorta el campo de visión y lo enfoca en una determinada orientación; el caer presa de la preocupación en tanto no sabe nada de ella misma y consume toda energía absorbiéndose en sí misma; el construir anticipadamente como reflejo de su expresabilidad en tanto "sistemática programática", es decir que se da un sentido mediante un programa que brinda tranquilidad con la fuga hacia la supuesta omniabarcancia del plan general; el entrampamiento se desprende de lo previo, en tanto la preocupación se entrama a sí misma determinando todo desde su luz de fondo y condenando como inexistente todo lo que queda fuera de ella; el descuido surge del entrampamiento, finalmente, en tanto toda preocupación descuida algo y es precisamente de lo que pretende ocuparse.[407]

---

[404] GA 17, 72.
[405] GA 17, 81.
[406] GA 17, 82.
[407] GA 17, 85.

El descuido de la preocupación por el conocimiento reconocido se hace patente en el tratamiento husserliano acerca del historicismo. "La preocupación se defiende contra aquello que descuida (*Die Sorge wehrt sich gegen das, was sie versäumt*)",[408] de modo tal que se descuida "en el modo de un ocuparse (*in besorgender Weise*)".[409] Heidegger vuelve a la caracterización husserliana del historicismo como exageración de la idea de la historia como ciencia de hechos, lo cual la emparentaría con el naturalismo, pero nota que las bases no son las mismas y eso sume al enfoque íntegro en una cierta vacilación,[410] que termina en la asociación entre historicismo, relativismo y escepticismo, sin una consideración cabal y específica del fenómeno histórico. En este sentido, la existencia humana sería lo que queda descuidado en preocupación por la certeza científica, en una formulación que en cierto modo resume la objeción de principio que lleva a Heidegger a derivas que conformarán una variante fenomenológica con cambios sustantivos respecto del modelo husserliano.

Es así que Heidegger plantea que la cuestión principal es comprender la conciencia en lo que toca al carácter de su ser, lo cual no conduce por el camino husserliano, sino, por el contrario, a notar sus deficiencias revelando el sentido que guía su preocupación primaria y, en ese mismo movimiento, permite captar qué se excluye, que se deja "auténticamente como descuidado" para "no ser molestada de ninguna manera en su descuido (*nicht in ihrem Versäumnis gestört wird*)".[411] Así, la fenomenología en su variante husserliana pone la existencia humana como algo abandonado en el concepto de ser humano, la aísla para borrarla y que de este modo no se vuelva peligrosa y afecte el programa general.

Para ejemplificar este punto trata Heidegger muy sintéticamente de la crítica de Husserl a Dilthey que hemos mencionado en el capítulo anterior, para notar que no llega a captarse su posición y lo que habría que modificar en ella porque la existencia histórica íntegra queda degradada de antemano y sujeta a

[408] GA 17, 86.
[409] GA 17, 87.
[410] GA 17, 89.
[411] GA 17, 90.

una contraposición entre eventualidad y validez.[412] En virtud de esto, "no cabe encontrar a partir del estudio de la historia de la filosofía, del estudio de las eventualidades, lo que la ciencia es como unidad objetiva de validez",[413] de modo que toda dimensión histórica e historiográfica se condena como superflua. Es por ello que el historicismo es considerado en relación con la validez, apostando a suscitar angustia ante la idea de la existencia sin validez absoluta. Heidegger nota una torsión sugestiva en esta posición, donde se recrea la sensación existencial de inseguridad para provocar el abandono de este terreno, de modo tal que la angustia ante la existencia dicta el descuido de la esfera existencial y el arrojarse en la trampa de la búsqueda de certeza científica que deja inexploradas las condiciones de la angustia originaria.

Esta exploración conduce a Heidegger a identificar preconcepciones sobre la existencia, que traicionarían la intención de un abordaje sin supuestos. Se supondría un hombre que valora por sobre todo la verdad y su conservación, que la verdad equivale a validez y que se alcanzan por la vía teorética, con el absurdo como su contrario. La opción por la vida en lo fantasmático se deja ver como un motivo que invita a mantener abierta la cuestión, del mismo modo que la verdad como encuentro originario con el ente no puede ser reducido a validez.[414] La preocupación por el conocimiento reconocido, por la cientificidad opera una constricción de las inteligencias y a eso apunta la supuesta unidad de problemas y método, condicionando toda respuesta, lo cual debilita cualquier intención de "ir a las cosas mismas". Heidegger cuestiona, como es notorio, la radicalidad del enfoque husserliano. En el marco de la constricción de la cientificidad las cosas no vienen ante la mente por sí mismas, sino que sólo pueden hacerlo dentro de los límites de una problemática prefigurada. Esta consideración le permite sumar elementos a la impugnación de Husserl respecto del modelo matemático de rigor, que impone parámetros desde fuera sin importar el ser de las cosas.

[412] GA 17, 94.
[413] GA 17, 94.
[414] GA 17, 97-98.

Sobre estas revisiones se emprende el camino de la segunda parte, en que se explora la conciencia como campo a través de la investigación cartesiana, que refuerza los planteos sobre la relación con lo histórico "exigido por el sentido del filosofar".[415] Descartes y Husserl son "posibilidades de ser de la preocupación misma",[416] de modo que "la conciencia como campo temático adquiere la primacía gracias a una preocupación de la existencia misma".[417] Así es que el acercamiento a la filosofía cartesiana se da tras el planteo de que a la existencia se accede mediante el camino de la deconstrucción, una destrucción que lleva los conceptos a su auténtico origen, no negativa sino que apunta a lo productivo.[418] Opera con la crítica como elemento de activación de modos originarios, del "pasado como nuestro auténtico haber-sido y nuestro poder-ser-de-nuevo".[419]

Un análisis de las determinaciones de la verdad muestra el alejamiento creciente respecto de lo verdadero en tanto "el ente mismo en el cómo de su estar-descubierto".[420] La historia revela este camino de alejamiento. Esta idea le permite recorrer las nociones de verdad y falsedad en Decartes y la aprehensión del *cogito* que otorga una *clara et distincta perceptio*, para detenerse en los tipos de *cogitationes* y la noción de error, en todo lo cual encuentra pervivencias escolásticas, como muestran los vínculos con desarrollos de Tomás de Aquino. Todo el desarrollo está puesto a los efectos de mostrar que los extravíos de Husserl están provocados por su compromiso con postulados cartesianos. En este sentido, los reparos que, según hemos visto, el filósofo de Moravia dirigió contra el horizonte cartesiano son a juicio de Heidegger insuficientes, dado que queda atado a presupuestos más básicos que pervierten la investigación íntegra con la preocupación de la certeza y sus persistencias medievales. Heidegger evita afirmar que se trata del mismo mecanismo y señala que la distinción

[415] GA 17, 107.
[416] GA 17, 107.
[417] GA 17, 111.
[418] GA 17, 118.
[419] GA 17, 119.
[420] GA 17, 125.

fundamental entre los dos enfoques radica en el contenido de la conciencia y se refleja en varios puntos de vista que conectan ambas filosofías.

En efecto, en el §46 de la *Introducción a la investigación fenomenológica*, se extiende Heidegger sobre los riesgos de malentender la intención husserliana si se presta atención solamente a los parecidos externos entre las posiciones de Husserl y Descartes. Allí establece diferencias en torno de cinco puntos: en primer lugar, la relación entre el método cartesiano de la duda y la reducción husserliana; en segundo lugar, el punto de partida puesto por el primero en el *cogito* y por el segundo en la conciencia; en tercer lugar, la distancia entre el carácter absoluto de la *res cogitans* y de la conciencia pura; en cuarto lugar, la conexión entre la *res cogitans* como un *esse creatum* y la conciencia pura como entidad regional; y finalmente, en quinto lugar, el contraste entre el contexto de investigación que motiva los desarrollos cartesianos y el marco de la fenomenología de la conciencia como ciencia fundamental en Husserl. Nos interesa en esta oportunidad apenas el primero, que Heidegger traza como una diferencia entre *remotio* y *reductio*.

Comenzando por resaltar sus puntos comunes, hasta el punto de decir que la reducción es en el fondo una remoción,[421] pasa a marcar su diferencia fundamental en el propósito: mientras Descartes pretende encontrar algo absoluto que sirva de base para justificar las ciencias, Husserl quiere encontrar una ciencia nueva "que no sólo tome el fundamento como punto de partida sino que haga de él el tema mismo de esta ciencia", algo que Heidegger muestra en el contraste entre *das "Von-wo-aus" eines Weitergehens*, el "desde dónde" del ir más lejos y el *das Worüber einer Wissenschaft* , el "sobre qué" de una ciencia. Descartes habría estado preocupado por suspender determinados contextos de ser y sus modos correlativos de captarlos porque no se avienen al patrón general que se busca y por tanto deben ser removidos. Husserl, por el contrario, no aparta las ciencias sino que las coloca junto con sus objetos en el dominio temático de una nueva ciencia. Es por ello que la reducción husserliana no recorre el arco de entidades para ir impugnando cada una y excluyendo, a la vez,

[421] GA 17, 256.

los modos noéticos de captación que les corresponden, sino que redefine de modo integral y a la vez el *status* de todas las entidades en tanto objetos de la nueva ciencia.

En efecto, se enfatiza asimismo que los puntos de partida son diferentes: Descartes se vuelve hacia el mundo en una actitud de cuestionamiento acerca de su certidumbre. Husserl, en cambio, sostiene Heidegger, debe ser visto en la actitud contraria, dado que se ubica en

> la tendencia de no sacudir este mundo circundante, no descubrir oscuridades, sino precisamente ver el mundo circundante en su original modo de darse y, de este modo, ver mi comportamiento hacia él (*die Tendenz nicht diese Umwelt zu erschüttern, Dunkelheiten zu entdecken, sondern gerade sie selbst in ihrer ursprünglichen Gegebenheit zu sehen und mein Verhalten zu ihr mitzusehen*).[422]

El aspecto positivo de este mecanismo es enfatizado inmediatamente al notar que "la integralidad del ser, con una modificación específica, se vuelve temáticamente presente (*die Gesamtheit des Seins soll in einer bestimmten Modifikation thematisch präsent werden*)". Este tipo de consideraciones, donde Heidegger diferencia ambos enfoques y resalta el papel del mundo que convive con la *epoché*, sin embargo, se dan en un marco que señala los aspectos distorsivos del marco husserliano. En efecto, después de seguir la línea que hemos visto para mostrar las diferencias que distancian la matriz de pensamiento husserliana del cartesianismo, Heidegger desarrolla la tarea opuesta para mostrar que estas desemejanzas esconden una tendencia común marcada con su compromiso con la certidumbre. Eso lo lleva a afirmar:

> Estas diferencias que en un examen más detallado saltan a la vista no evitan, sin embargo, que lo que se dijo acerca de la *especificación del ser de la res cogitans* se extienda a la suposición de la *conciencia* como campo temático de la fenomenología; en realidad, lo piden. Además, se requiere dado que *la misma preocupación por el conocimiento* opera en la suposición y desarrollo del campo temático de la conciencia. Aquí, la preocupación ha dejado su origen y se coloca en un nivel más alto de movimiento, se ha *corrido y obstruye todavía más radicalmente* las posibilidades de encontrar el ser específico de la conciencia (*Diese Unterschiede, die bei der näheren Betrachtung in die Augen springen,*

[422] GA 17, 259.

> *verhindern aber nicht, ja sie fordern sogar, dass das, was über die Seinsbestimmung der res cogitans gesagt worden ist, auch auf die Ansetzung des Bewusstseins als des thematischen Feldes der Phänomenologie auszudehnen ist. Das ist um so mehr gefordert, als dieselbe Sorge der Erkenntnis bei der Ansetzung und Ausbildung des thematischen Feldes des Bewusstseins am Werke ist. Die Sorge hat hier ihren Ursprung verlassen und steht auf einer höheren Stufe der Bewegtheit, sie hat die Begegnismöglichkeiten des spezifischen Seins des Bewusstseins noch radikaler verlegt und verbaut*).[423]

Entre los puntos que apoyan esta idea lista Heidegger una apropiación acrítica del *cogito*, la pretensión de certidumbre para la región absoluta del ser, la incompatibilidad entre el modelo del *cogito* y la autoevidencia de la conciencia absoluta y, finalmente, el desvío producido por la preocupación acerca de la certidumbre como preocupación por la formación de la ciencia. Estas consideraciones conducen al capítulo tercero de la tercera parte, donde se trata directamente del descuido de Husserl acerca de la cuestión del ser, que Heidegger sindica como un influjo cartesiano.

Con todo, la impronta cartesiana "ha obstruido y cortado el paso de un modo todavía más radical a las posibilidades de que nos encontremos con el ser específico de la conciencia (*sie hat die Begegnismöglichkeiten des spezifischen Seins des Bewusstseins noch radikaler verlegt und verbaut*)".[424] Esto obstruye el acceso al ser genuino de la conciencia y le da material para señalar tres aspectos en que Husserl se interna en determinaciones fatales para el curso de la fenomenología. El primero concierne a la consideración de la intencionalidad como comportamiento específicamente teorético, lo cual se revela en que la mención opera como parámetro de toda vivencia. El segundo señala el modo de concebir la evidencia como coincidencia de lo mentado y lo dado asociada con la aprehensión y la determinación que se transfiere análogamente a los distintos modos. El tercero apunta a la determinación de la investigación fenomenológica como investigación eidética según determinaciones ontológicas ajenas a la conciencia y tributarias de la lógica formal, de modo tal que "la conciencia trascendental cae presa de una ulterior reducción, la eidética (*Das*

[423] GA 17, 265-7.
[424] GA 17, 266.

transzendentale Bewusstsein verfällt einer weiteren Reduktion, der eidetischen)".[425] En este sentido, afirma:

> Hoy se ha hecho real y toda la intensidad del trabajo husserliano se concentra en encontrar en el *cogito* un punto de partida todavía más radical que el que logró Descartes, para desde él encontrar la *máthesis* de las vivencias, y determinar puramente *a priori* las posibilidades puras de las vivencias. El principio fenomenológico "a las cosas mismas" ha experimentado una interpretación totalmente determinada (*Heute ist es faktisch geworden und die ganze Intensität der Husserlschen Arbeit konzentriert sich darauf, noch einen viel radikalerern Ausgangspunkt im cogito zu finden, als es Descartes gelungen war, um con da die Mathesis der Erlebnisse zu finden, rein a priori die reinen Möglichkeiten der Erlebnisse zu bestimmen. Das phänomenologische Prinzip 'zu den Sachen selbst' hat eine ganz bestimmte Auslegung erfahren*).[426]

Se asiste, por tanto, a un recorte arbitrario que somete a las cosas a un lecho de Procusto, en tanto se va hacia ellas no directamente, como se declara, sino en la medida en son tema de una ciencia.

Sobre esto vuelve Heidegger al análisis de la preocupación por el conocimiento reconocido en relación con su ser-que-descubre (*das Erschliessendsein*). A los ya mencionados suma tres grupos de caracteres que revelan cada uno un rasgo de la preocupación por la certeza. El primero tiene que ver con su *lejanía del ser*, en tanto se aproxima señalando que ésta se *encumbra* a sí misma en tal lejanía y en este sentido *se capta erróneamente* y trastorna cualquier posibilidad de conocimiento. Lejos de alterarse, la idea de la certeza la *tranquiliza* y *enmascara* su actitud con al proyecto de una fundamentación radical.[427] Un nuevo rasgo de la preocupación por la certeza tiene que ver con el *transponer* del ser. El *transponer* señala que el acceso al ser pasa por la ciencia y *madura la carencia de necesidad*, en el sentido de que no se interroga a las nociones tradicionales sobre su origen y alcances, ocultando la pregnancia de su temporalidad y sumiéndose en el *descuido* que lleva al ausentarse de la temporalidad.[428] El tercer rasgo se asocia con la *nivelación del*

[425] GA 17, 274.
[426] GA 17, 274.
[427] GA 17, 281-282.
[428] GA 17, 282-283.

ser. La preocupación por la certeza cierra el paso a la posibilidad de que el ser del *Dasein* se halle en su propia posibilidad, y en este sentido extravía la pregunta por el ser, la cambia por el ser-objeto para la ciencia y por ello todo ser se reduce a un mismo plano.[429]

Estos tres caracteres conforman determinaciones del *Dasein* mismo, que se muestra como en fuga ante sí mismo, preocupado por encubrirse. A este ser-en-huída del *Dasein* llama Heidegger 'retorcimiento', y constituye un rasgo que mina la intencionalidad como orientación hacia la existencia, pues "lo que rehúye la preocupación es la existencia en la posibilidad de su ser-conocida y de su interpretación (*Was die Sorge flieht, ist das Dasein in der Möglichkeit seines Erkanntseins und seiner Ausgelegtheit*)".[430] Este fenómeno de retorcimiento fue visto hasta ahora como reflexión y aquí se enfoca como una mirada a la estructura del ser en cuanto tal y especialmente del "ente que se *es*" (*Das Seiende, das man ist*),[431] el que "lleva en sí la posibilidad de convertirse en 'yo soy' (xxx)".[432]

El *Dasein* es en el mundo en su facticidad, su determinación originaria como existente, y huye como defensa ante la amenaza que surge del extrañamiento, del volverse extraño en el ente que acecha en la cotidianidad. Frente a esto, huye hacia la familiaridad y el tranquilizarse, y al perderse en la reflexión el *Dasein* vuelve invisible. Esta idea que cierra la *Introducción a la investigación fenomenológica* redefine las coordenadas de búsqueda fenomenológica, ya que no hay que practicar la reducción para ir tras la conciencia pura, sino que cabe avanzar en pos de lo que llamará más tarde una metafísica del *Dasein*.

Esta labor de diseño de una hermenéutica de la facticidad sigue acompañada de una revisión de la conciencia pura como campo temático de la fenomenología y del papel de la reducción,[433] tal como se ve en el curso de 1925

[429] GA 17, 283.
[430] GA 17, 285.
[431] GA 17, 287.
[432] GA 17, 288.
[433] Sobre este punto, véase Inverso (2014, 87-99).

Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo, que explicita los puntos de distanciamiento en vista de una radicalización del proyecto husserliano privilegiando la autodonación del ser frente a la conciencia y su *reflectio*.[434] Se trata, en algún sentido, de una revisión de la intencionalidad, en tanto la conciencia no es constituyente sino que se da en el mundo y desde él el *Dasein* lo comprende desde el horizonte de la precomprensión. La intencionalidad como actividad noética se redefine en términos de preocupación como orientación al plexo mundano. Ya no hay enigma de la trascendencia, sino un sujeto instalado en la mundanidad que tiene como desafío no extraviarse en la cotidianidad y esto muestra precisamente que la estructura intencional no indica distancia sino habitación en el mundo, estado de abierto.

Se trata de un cambio de perspectiva respecto de las condiciones para la donación, de modo tal que donde Husserl encuentra la vía de la conciencia pura, Heidegger prefiere la mundanización del sujeto ante la sospecha de "teorización" de la relación intencional. Está lejos de ser claro que las críticas de Heidegger sean realmente aplicables al programa husserliano, especialmente porque los ámbitos que se consideran dejados de lado no lo son dentro de la lógica del diseño original, mucho menos si te tienen en cuenta las obras del último período, prefigurados ya entre sus planteos tempranos.[435] En realidad, la *epoché* introduce un cambio de actitud que amplía en lugar de reducir el campo de la experiencia y apunta a deshacerse de los prejuicios que entorpecen el acceso al mundo, que desde el inicio permanece íntegro. Es por ello que Husserl insistirá en que la constitución es el proceso que permite que lo constituido aparezca y se muestre tal cual es, y en él yo y no yo son momentos inseparables e irreductibles.

El mundo queda implicado sin dualismos y sin riesgo de pensarlos como instancias separadas. Por el contrario es clara la fórmula del final del § 62 de *Ideas II*: "Yo, nosotros y el mundo nos pertenecemos mutuamente (*also ich, wir,*

[434] J. Adrián (2011, 225).

[435] De esto es ejemplo el recorrido temático del curso de 1910/1911, *Problemas fundamentales de fenomenología*, al que nos hemos referido en el § 1 del Capítulo 1.

die Welt gehören zusammen)",[436] de modo que nos aproximamos al mundo sin que pierda nada de su ser u objetividad, como se afirma en el § 41 de *La crisis de las ciencias europeas*.[437] Esto no persuade a Heidegger, que propone como alternativa una suerte de estrategia de "tracto abreviado" que asegure una hermenéutica de la facticidad diseñando un "sujeto" arrojado al mundo mismo que comprende a la manera de un borramiento de toda distancia potencialmente distorsiva.

Estos desarrollos desembocan en *Ser y tiempo*, obra que nos interesa dado que constituye el trabajo al que suelen dirigirse primariamente las lecturas de la tradición posterior. A ella se asocia el texto de los *Problemas fundamentales de la fenomenología* que Heidegger dictó en 1927 y completan, aunque con desarrollos parciales, los planteos inconclusos de *Ser y tiempo*. Con una estructura planificada de dos partes, la primera dedicada al sentido del ser y la segunda pensada como destrucción de la ontología de Occidente, finalmente el texto sólo contiene las dos primeras secciones de la primera parte, la analítica del Dasein y su relación con la temporalidad, y falta la tercera, que debía abordar la vuelta desde la temporalidad al sentido del ser. Heidegger señaló que los desarrollos de esta tercera sección podían rastrearse en el curso de 1927, aunque la conexión no es directa, y su primera parte, que constituye un recorrido histórico-crítico de tesis tradicionales sobre el ser puede asociarse a este trabajo también con los contenidos de la segunda parte.

El curso de 1927 dedica toda su segunda parte a la cuestión de la diferencia ontológica, que resulta de fundamental importancia para dar cuenta de esta suerte de redefinición de la estrategia trascendental tras el abandono de la oposición entre empírico y trascendental. Este lugar será ocupado por la diferencia entre Ser y ente, que será denominada en el curso de 1927 "Diferencia ontológica",[438] pero cuyos rasgos generales operan ya en los textos previos. Nos detendremos en este texto en el Capítulo 4 de este texto, a propósito del fenómeno, pero mencionemos aquí solamente la caracterización

[436] Hua IV, 288.
[437] Hua VI, 154-155.
[438] GA 24, 22.

del *Dasein* en tanto distinto de los entes por su precomprensión del ser, de modo que "sólo hay ser si el Dasein comprende el ser",[439] y, por tanto, de la diferencia entre el ser y los entes, que implica la precomprensión de la prioridad trascendental del ser sobre los entes y sus rasgos de condicionamiento histórico.[440]

Las lecciones de Friburgo y los trabajos del período de Marburgo se declaran repetidamente encolumnados en un enfoque fenomenológico y apelan a menudo a la fórmula de "ir a las cosas mismas", en un marco de amplia libertad para variar los focos y contenidos del nuevo proyecto. El esquema tributario de la filosofía de Husserl se hará presente en el desarrollo posterior de la obra de Heidegger, cuando la transformación de la conciencia en *Dasein* resulte insuficiente para completar el programa de abandono de la metafísica de la presencia que se vuelve central.[441]

En este desplazamiento se asentó la posición de Heidegger para señalar la necesidad de colocar el punto de partida del pensar en la comprensión del mundo cotidiano. Así, el poner entre paréntesis husserliano contrasta con el comprender el "ser en el mundo" de la vertiente existencial. Este contraste impulsó la toma de posición en las líneas posteriores que adhirieron a la fenomenología llevándolas a redefinir la noción de reducción. En efecto, el análisis de los existenciarios del *Dasein* se transformó a partir de la *Kehre* en una impugnación de la metafísica de la presencia que dictó la sospecha respecto de los elementos de subjetividad que operaban tras la noción de *Dasein* y, consecuentemente, la necesidad de avanzar hacia una tematización del ser que no se desvíe a través de esas sendas peligrosas.

Esta tarea concita la atención del "segundo" Heidegger, como se ve claramente en los planteos de *Tiempo y ser*, donde se traspone el clima de *Ser y tiempo*, en el cual la pregunta por el ser llevaba al *Dasein*, para desplegar el programa de pensar el ser sin el ente, tarea no acometida por la metafísica, que siempre había sido supuesta pero no tematizada. En este plexo de ideas cobra

[439] GA 26, 199.
[440] Sobre estos rasgos, véase C. Lafont (2004, 268-269).
[441] Sobre este punto, véase T. Sheehan (2001, 3-16) y A. Xolocotzi (2005, 733-744).

relevancia la temática de la donación que será de fundamental importancia en las proyecciones de los exégetas y continuadores del pensamiento heideggeriano. Heidegger opera con la expresión *es gibt* a través de su obra en varios contextos.[442] Si apelamos a las coordenadas de *Ser y tiempo*, el tiempo da el ser, dado que éste sólo puede ser comprendido en la finitud del *Dasein*. En este sentido, en los *Problemas básicos de la fenomenología*, de 1927, sostiene Heidegger que

> Tal vez no hay otro ser más allá del que ha sido enumerado, pero tal vez, como en el idioma alemán para 'hay' (*es gibt*) aún algo más es dado. Aún más. Al fin algo es dado lo cual debe ser dado si vamos a hacer a los seres accesibles a nosotros como seres y conducirnos a nosotros mismos hacia ellos, algo que, para estar seguros, no es sino lo que debe ser dado si vamos a experimentar y entender cualquier ser (*Vielleicht ist kein anderes Seiendes ausser dem aufgezählten, aber vielleicht gibet es doch noch etwas, was zwar nicht ist, was es aber gleichwohl in einem noch zu bestimmenden Sinne gibt. Mehr noch. Am Ende gibt es etwas, was es geben muss, damit wir uns Seiendes als Seiendes zugänglich machen und uns zu ihm verhalten können, etwas, das zwar nicht ist, das es aber gehen muss, damit wir überhaupt so etwas wie Seiendes erfahren und verstehen*).[443]

Si avanzamos hasta la *Carta sobre el Humanismo*, de 1946, encontramos que se señala que el *Es* de *Es gibt* es el ser que "se da" a sí mismo bajo la forma de la presencia. Esta formulación prepara el camino para el planteo tardío de *Tiempo y ser*, de 1962, donde se sostiene que la noción de ser no se aplica a ser y tiempo, dado que éstos hacen ser a los entes, únicos a los que se aplica la existencia, sino que, por el contrario, a partir del análisis de las expresiones *Es gibt Sein* y *Es gibt Zeit*, se sanciona que tiempo y ser no *son*, sino que les corresponde el *dar*se, donde este *Es* (se) resulta un equivalente del *Ereignis*, el evento, acontecimiento o acontecimiento apropiador -aludiendo a su relación con *eigen*, 'propio'-, que no es una ocurrencia sino "lo que hace posibles las ocurrencias"[444] en tanto condición de posibilidad de ser y tiempo.

---

[442] Para un estudio detallado de los sentidos de la expresión *es gibt* en la obra de Heidegger, véase R. Horner (2001:32 ss.), a quien seguimos en la caracterización general.
[443] GA 24, 14-15.
[444] GA 14, 19.

En efecto, para evitar recaer en las coordenadas ónticas, Heidegger plantea en "El principio de identidad", en 1957, la necesidad de un "salto" que trasponga la representación, es decir la relación sujeto-objeto que quedó sedimentada a lo largo de la historia de la metafísica de Occidente. Este salto que lleva más allá de la presencia y del ser mismo alcanza el plano de la copertenencia de ser y pensar, hasta la dimensión del *Ereignis*. Este papel central, que coloca al *Ereignis* como noción nuclear no sólo del planteo del último Heidegger sino de su obra en general, está planteado por M. Berciano, que sostiene:

> la reflexión al comienzo de la reflexión heideggeriana sobre el flujo histórico de las vivencias, sus reflexiones posteriores sobre el ser y el tiempo, y su ulterior concepción de la verdad como acaecer histórico, son un constante camino hacia el ser como evento, primero, y hacia el evento como evolución definitiva, que da ser y tiempo.[445]

Una cuestión adicional radica en analizar hasta qué punto esta continuidad y cohesión del planteo de Heidegger, que se apoya en la tematización de la historia de la metafísica en términos de caída aliada al olvido del ser hasta arribar a "la época que es época" y su plasmación en el *Gestell* en tanto preludio del *Ereignis*,[446] conllevó procesos de ruptura y discontinuidad en el seno de la fenomenología posterior, a la cual afirma pertenecer, como veremos en el punto 4, tras avanzar en la revisión de dos líneas inspiradas explícitamente en Heidegger que han reflexionado sobre las potencialidades y límites de este enfoque.

Como hemos visto, las variaciones heideggerianas que desplazan el "lugar" de la reducción y buscan un "más allá del ser" despiertan discusiones en las derivas de la fenomenología francesa en relación con la naturaleza de esta empresa. Las objeciones pueden agruparse en dos orientaciones principales que relevaremos a continuación y tienen que ver, por un lado, con el supuesto giro o conversión teológica, y por tanto ya no filosófica, del enfoque, y, por otro, con la

[445] Véase M. Berciano (2002:69).
[446] Heidegger, *Identidad y diferencia*, pp. 77 y 79.

permanencia de mecanismos típicamente fenomenológicos que funcionen como indicios inequívocos de que esta línea está activa en el planteo.

c. Reverberancias interhistóricas

Para concluir este recorrido conviene referirnos muy brevemente a un punto discutido en las interpretaciones sobre la obra de Husserl, relacionado con su asociación al platonismo. Este punto nos permitirá sugerir un paralelo historiográfico para acercarnos a la relación entre Husserl y Heidegger. Esta tensión entre dos pensadores relacionados como maestro y discípulo no es novedosa sino un punto repetido en la historia de la filosofía y presente, si se quiere, como marco de origen en la relación originaria entre Platón y Aristóteles. No se trata de un par con el que existen solamente similitudes externas, sino de dos autores que cumplen una función simbólica importante dentro de esta recepción. Podríamos sugerir que no se trata solamente de la reedición de una relación conflictiva, sino de la iteración de un esquema de vinculación teórica entre filosofías.

En efecto, podemos comenzar por notar la asociación entre Husserl y el platonismo. Se trata de una acusación que fue dirigida contra la propuesta de análisis de esencias tras la publicación de *Investigaciones lógicas*, donde como ejemplo puede mencionarse la crítica de M. Schlick. La adopción de esta deriva se ha asociado con las lecturas que Husserl hizo de Frege, pero especialmente con las de Lotze. En efecto, este viraje le ofrece un elemento de crítica al psicologismo, pero crea una serie de malentendidos acerca de la orientación última de la propuesta fenomenológica.

La caracterización de platonismo, que en cierto modo implica en el clima de inicios del s. XX una acusación, rodea la figura de Husserl. Si analizamos este punto, es preciso comenzar por despejar toda idea de correspondencia estricta entre ambas filosofías. El perfil de efectivo platonismo, como ya sugerimos, no

es tal, dado que el planteo carece de los rasgos centrales de la metafísica dualista que caracteriza la filosofía del más famoso discípulo de Sócrates. Dicho esto, podemos avanzar en una vinculación entre platonismo y fenomenología husserliana más difuso pero igualmente efectivo para nuestro planteo, que parte de cambiar el foco en el que se encuentra la instauración platónica. Es sabido que la alusión de Platón como inspiración de la tarea husserliana acompaña toda la obra y cobra centralidad en varias obras de etapas avanzadas, donde se cuenta de modo eminente el planteo de las *Conferencias de Londres* y *Filosofía primera*, II. Hay un platonismo, entonces, asumido como inspiración, que se mantiene en algún sentido en la tendencia del planteo husserliano a multiplicar los planos de análisis.

Ya hemos dicho que no tiene asidero una comparación exacta del funcionamiento del plano eidético, pero si suspendemos estos rasgos y miramos al diseño estructural de estas filosofías, los planos que surgen del planteo de Husserl podrían ser analógicos respecto de los planos de análisis que igualmente ofrece el platonismo. Nos referimos especialmente a las esferas que abren los procedimientos reductivos. Estrictamente, cuando se ejecuta la *reflectio* se abre el reino fenomenológico en el que se practica el análisis de esencias. Si tomamos la distinción del último período, incluso la reducción psicológica ofrece el plano de los fenómenos, las vivencias con sus contenidos reducidos, con que opera la psicología pura, y una reducción adicional sobre estos contenidos, la reducción trascendental, abre un nuevo campo orientado esta vez a las vivencias como tales y sus relaciones, tipos, etc. Sin entrar en detalles sobre la justificación, podemos notar que estructuralmente es un esquema donde sin haber ninguna duplicación de entidades, sí hay multiplicación de planos, de modo tal que los reinos de las ciencias positivas, el de la psicología pura y el de la filosofía fenomenológica son distintos en tanto ofrecen distintos materiales al conocimiento. Sobre esta multiplicación además, reposa el poder de fundamentación y normatividad de la fenomenología sobre las esferas previas. En este sentido y sólo en este sentido, sin que importe la

referencia al término *eidos*, sí podríamos decir que la fenomenología husserliana es un tipo de platonismo.

Dicho esto, podemos mirar a la operación heideggeriana y ver en ella un tipo de lectura que tiene su antecedente en la estrategia de redefinición de nociones básicas que llevó adelante Aristóteles con la filosofía platónica. La comparación está habilitada no sólo por la relación maestro-discípulo entre ambos que recuerda la que nos ocupa, sino también porque es usual interpretar el aristotelismo como un alejamiento de la fuente platónica que refleja parecidos con el distanciamiento heideggeriano. En efecto, la versión tradicional hace de Aristóteles un discípulo díscolo que confronta al maestro en el corazón mismo de su doctrina e invierte la noción de *ousía* reinstalándola en el plano sensible, ahora el único existente, y exiliando al plano eidético al plano de los universales. Aristóteles sería entonces casi un antiplatónico.

Un juicio como este contrasta con las enormes coincidencias en los planos más diversos, que ha llevado a la lectura general de I. Düring acerca de la evolución del pensamiento de Aristóteles en clave de un distanciamiento temprano y una vuelta progresiva a las tesis de Platón.[447] En ese sentido, podríamos decir que el platonismo resulta traducido, en virtud de los cambios cercanos, a un lenguaje de la inmanencia. Lo que podríamos agregar es que si se quita la lente restrictiva que apunta sólo a la relación entre Platón y Aristóteles, donde evidentemente hay un desplazamiento, y se mira más en general al contexto teórico en que se mueven ambas filosofías, se advierte que forman un frente común respecto de otras vertientes con las que tienen conflictos serios, especialmente porque no comparten siquiera la posibilidad de una empresa de conocimiento fundado. El caso de la filosofía megárica, así como también de la cirenaica es claro en este sentido.[448] Queremos decir con esto que en el concierto general del s. IV a.C. Platón y Aristóteles revistan en el mismo lado.

Las diferencias entre ambos se entrelazan, entonces, como variantes dentro de la misma línea, de modo tal que la propuesta aristotélica puede ser

[447] I. Düring (1966).
[448] Véase sobre este punto H. Inverso (2012, 29-41).

interpretada como un intento de mejoramiento de la posición platónica, que atiende especialmente al rasgo de economía, es decir al diseño de un sistema con menos multiplicación de planos que sea, por tanto, de más fácil manejo y transmisión, pero que en lo posible mantenga intacto el poder explicativo y provea el mismo grado de fundamentación y legitimación del conocimiento. Si quitamos el contexto de la antigüedad y colocamos el que rodeó al trabajo de Husserl y Heidegger podría decirse lo mismo. Ambos se mueven también en un clima intelectual donde la fenomenología no es una corriente dominante, pero sí una línea con pretensiones de plantear una visión abarcadora con un programa de fundamentación general. En este clima, la tarea de Heidegger podría ser interpretada como un intento de traducción de la obra husserliana en otro lenguaje, menos ambiguo, calificativo que ha usado a menudo para referirse a él.[449] Menos ambiguo significaría también menos sujeto a multiplicación de planos, de modo tal que la fenomenología no sea una práctica que se realiza sobre "otro reino", sino que implique, al contrario, una atención al mundo.

La reducción implica una suerte de multiplicación de planos y es precisamente un punto que resulta conflictivo. Hemos tratado ya en otro texto respecto de la reducción en el marco de la filosofía de Heidegger, sosteniendo que si bien suele decirse que la reducción es sospechosa en un contexto donde poner entre paréntesis la tesis de efectividad puede implicar desentenderse de la cuestión del ser. Suele aducirse como prueba de ello un pasaje de los *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo* donde Heidegger afirma que el sentido de la reducción es no usar la realidad de lo intencional, de modo que se comienza por la conciencia real en el ser humano factualmente existente, pero luego esto se descarta y se ignora la realidad de la conciencia, de modo tal que "en su sentido metodológico como un ignorar, entonces, la reducción es en principio inapropiada para determinar el ser de la conciencia positivamente".[450]

[449] Véase, por ejemplo, la carta de Heidegger a Jaspers del 26 de mayo de 1926 en W. Biemel – H. Saner (2003, 67) y el comentario del mismo tenor en *Mi camino en la fenomenología* (GA 68). Sobre esta cuestión, véase además P. MacDondald (2006, 101-122).

[450] GA 20, 150.

Cabe notar que no es más que el momento de una argumentación que apunta a aclarar que no hay tal cosa sino un procedimiento para considerar la realidad en su manifestación en la conciencia pura.

Incluso puede pensarse que la reflexión ontológica -y no sólo óntica- requiere algún tipo de operación reductiva, en tanto para acceder a los "modos de ser" de las entidades que conforman el mundo del Dasein hay que dejar atrás las interpretaciones de la cotidianidad para captar los modos básicos de presentación, que llevan precisamente hacia los modos de ser. La versión husserliana puede ser extremadamente teórica,[451] pero, si se la entiende en su versión básica como orientación a lo experienciado tal como se lo experiencia, desaparecen las contradicciones.[452] No obstante ello, se apura a afirmar que si se procede a quitar al *nóema* el entramado que exagera sus rasgos teoréticos hasta reducirlo a "lo experienciado tal como se lo experiencia", esta instancia se adapta sin problemas al contexto del pensamiento heideggeriano e incluso podría decirse que sin los desarrollos sobre la intencionalidad y la reducción, con su producto de un nuevo ámbito, sería impensable una fenomenología del ser. El descubrimiento del correlato noemático abre a los "modos de ser" de las entidades, de modo tal que la salida de la cotidianidad habilita el desvelamiento del ser y, en este sentido, la descripción de la cotidianidad se da con la condición de una reducción,[453] a la manera en que más tarde M. Merleau-Ponty dirá que "el *in-der-Welt-Sein* de Heidegger no aparece sino sobre el trasfondo de la reducción fenomenológica".[454]

En cualquier caso, a lo dicho en el trabajo previo[455] agregamos ahora que la redefinición de la función de la reducción se hace sobre el horizonte de un proyecto que minimiza la multiplicación de planos y no llega a habilitar nunca

[451] Esta es la crítica que se plantea en *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (GA 56/57, 71), donde alude a la distancia entre el darse inmediatamente del mundo circundante y el "rodeo intelectual a través de la captación desnuda de la cosa".
[452] Véase Overgaard (2004:78).
[453] Véase Overgaard (2004:82).
[454] *FP*, 14.
[455] Véase H. Inverso (2014, 87-99).

una ciencia especial que tome como su objeto la cotidianidad reducida, sino que la filosofía apunta a la comprensión global de aquello que organiza la precomprensión tanto como a su desvelamiento teórico. En algún sentido, entonces, podríamos decir que se trata de un programa de economía sobre la estructura de la fenomenología husserliana que pretende mantener sus temas y sus objetivos, pero variando los elementos que pueden resultar gravosos o ambiguos.

Esto da lugar, por un lado, a la sensación de continuidad, pero a la vez de ruptura, con la filosofía del maestro, y provoca los numerosos intentos de probar tanto una cosa como la otra. Por otro, justifica el sitial de la filosofía heideggeriana como una estación en la consideración de los sustratos fenomenológicos primarios que se opera en las versiones fenomenológicas más recientes, como veremos en lo que sigue, de un modo que da consistencia y coherencia a la dirección teórica como un todo, a la vez que replica la intención de reelaborar una y otra vez los principios y estrategias que sustentan la disciplina para hacerlos más radicales, menos ambiguos y más potentes.

§10. El camino henryano: el 'giro material'

Nuestro primer acercamiento a Husserl se efectuó a través de su presentación en *La idea de la fenomenología* por medio de la figura de la resolución de un enigma. Podríamos volver a esta figura para acercarnos a la figura de Michel Henry a través de su propia caracterización de la vida como preocupación principal diciendo que "la vida es aquello que todos sabemos y, al mismo tiempo, el misterio más grande".[456] No es el mundo, por tanto, aquello que parece accesible a nuestra actitud natural y sin embargo es lo más enigmático, sino que es preciso buscar más allá en la vida, detrás de la que advienen muchos

[456] *FV*, 15.

otros aspectos raigales y decisivos que nos afectan y frente a los cuales "nuestro tiempo se muestra aún más desvalido que el del pasado".[457]

Lejos de un progreso de la historia, nuestra época se hunde en el ocultamiento que múltiples voces denunciaron en el ocaso del s. XX tanto como ya hacía Husserl en sus inicios. Henry insiste en este diagnóstico y lo amplía, afirmando a la vez que "sólo la fenomenología se hace cargo hoy, en el plano filosófico, de aquello que conforma la *humanitas* del hombre".[458] Los temas últimos son el terreno de la fenomenología.

Michel Henry nace el 10 de enero de 1922 en Vietnam. Hijo de un comandante de Marina y una pianista, regresa con su madre a Francia en 1929, ya que su padre fallece en un accidente. En abril de 1943 obtiene el Diploma de estudios superiores con su trabajo *La felicidad de Spinoza* en la Universidad de Lille y se une a la resistencia francesa frente a la ocupación alemana dentro de una sección –Pericles- que reunía en su seno a intelectuales y es conocido con el nombre de guerra "Kant", debido a su dedicación a la lectura de la *KrV*. Al final de la guerra, en 1945 acepta un trabajo como profesor en Casablanca y se dedica al estudio de Maine de Biran. Como resultado de la investigación y como tesis complementaria, en 1948 –trabajo publicado recién en 1965- publica *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, que se vería completada con su obra *magna La esencia de la manifestación* en 1963, su tesis principal defendida ante un jurado compuesto por Jean Hyppolite, Jean Wahl, Paul Ricoeur, Ferdinand Alquié y Henri Gouhier.

Entre la producción de ambas tesis, en 1960, rechaza un cargo en Sorbonne ofrecido por J. Hyppolite y en cambio opta por uno en la Universidad de Montpellier, según relata su esposa, debido a que le dejaba más tiempo libre para concentrarse en su producción filosófica.[459] A partir de 1965, comienza un período que durará una década, donde el vietnamita se dedicará al estudio de la obra filosófica –y económica- de K. Marx, y brindará como resultado de este periodo dos tomos editados sobre este autor, el primero sobre los Manuscritos

[457] *FV*, 15.
[458] *FV*, 15.
[459] Véase P. Audi (2006, 11).

filosóficos y el segundo referido a *El Capital*. En 1976 y 1981 publica dos novelas a través de la editorial Gallimard, la primera de las cuales obtiene el reconocimiento Renaudot, que junto con las publicadas en 1948 y en 1990 completan la tetralogía de ficción escrita por el filósofo.

En 1983 Henry dicta cursos en el Centro de filosofía francesa de Osaka y comienza a elaborar *La genealogía del psicoanálisis*, obra en la que completa el diálogo iniciado en los tomos de Marx con los "maestros de la sospecha". En *La barbarie*, de 1987, Henry analiza la crisis de la civilización occidental y denuncia los efectos de tener el saber científico como único saber, y en *Ver lo invisible*, de 1988, presenta una explicación de las obras teóricas y plásticas de Kandinsky. Es en 1991 que Henry publica *Fenomenología material*, donde sistematiza la crítica y el tránsito de una fenomenología hylética a la fenomenología material, en un trabajo de relectura general de las direcciones disciplinares, como veremos en el Capítulo 3.

A partir de 1996 y hasta su muerte, Henry publica tres obras –*Yo soy la Verdad* (1996), *Encarnación* (2000) y *Palabras de Cristo* (2002)- en las que, sin abandonar la matriz de su reflexión previa, acomete cuestiones espinosas y proclives a despertar suspicacias por su asociación con el cristianismo, que generaron numerosos detractores prestos a desdeñar todo el enfoque como teológico, en un movimiento que ha afectado también a otros fenomenológos contemporáneos, como veremos sobre el final de este capítulo, asociados con el llamado 'giro teológico'.[460]

En el parágrafo anterior sugerimos que, en el caso de Michel Henry, la presentación de su filosofía tendría ventajas comparativas respecto de otros casos. La primera de ellas es que el autor dedicó su *Fenomenología de la vida* como una introducción sistemática a su pensamiento y, si bien el texto da cuenta de las perspectivas fundamentales del autor, al ser editado en el ocaso del siglo pasado, no da cuenta del último período del autor, ya que su primera edición data del año 1990. A los fines prácticos de esta presentación no

[460] Véase la discusión acerca de este punto en el § 12.

generará inconvenientes, puesto que nuestro interés radica primariamente en las torsiones fundamentales del método fenomenológico.

Por otra parte, si bien la edición y traducción de los textos fue realizada por Mario Lipsitz, en la nota del traductor a la segunda edición se sugiere que el recorte textual –de conferencias y artículos- fue realizada por el filósofo vietnamita mismo, así como también ciertas modificaciones *ad hoc* de los textos. De esta manera, como en los casos de Husserl y Heidegger, en el de Henry volvemos a encontrar una inteligencia de autor que ordena la presentación, así como una vocación de desplegar su pensamiento a públicos nuevos y diversos.

En rigor, al momento de su publicación, como nota Mario Lipsitz, su obra no había sido vertida al español, y sólo era conocida por especialistas,[461] y es por esta razón que *Fenomenología de la Vida* se muestra como una obra potente en su intento por polemizar. "Sólo la fenomenología se hace cargo hoy, en el plano filosófico, de aquello que conformara la *humanitas* del hombre", dice Henry en la fórmula que ya mencionamos del inicio de este texto,[462] y este ocuparse se plasma en el no tener "intención de ofrecerle a la reflexión algún campo de objetos aún inexplorados", ya que la fenomenología material se ocupara de repensar el modo en el que nos son revelados de manera original, interior e invisible los distintos objetos que se presentan a nuestra realidad, es decir, a nuestra vida. Afirma Henry:

> La vida se experimenta ella misma en una suerte de abrazo patético donde aún no hay ni objeto ni mundo, nada de lo que habitualmente llamamos 'el conocimiento'. En esta experiencia muda y previa a las cosas es donde le advienen sus propiedades fundamentales, la fuerza, la potencia, la corporeidad, la acción, [y] también un saber mucho más profundo y decisivo que el de la conciencia o el de la ciencia.

---

[461] La traducción española de *La esencia de la manifestación*, realizada por M. García Baró y M. Huarte, se publicó en 2015, la de *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, a cargo de J. Gallo se publicó en 2007, la de *Encarnación*, por J. Teira, R. Ranz y G. Fernández, en 2001, todas en editorial Sígueme. *Genealogía del psicoanálisis*, se publicó en 2002, *Marx* en 2011 y La barbarie en 1997. La primera fue, precisamente, *Fenomenología de la vida*, en 1991.

[462] *FV*, 15.

Así, desde esta perspectiva, Henry acomete el estudio de cuatro ejes que estructuran la presentación de su obra y los principales aportes al diálogo de la fenomenología con otras disciplinas. El primero y más relevante para nuestro estudio, "La filosofía de la vida y la fenomenología", presenta la relación entre vida y subjetividad desde la perspectiva de una mirada fenomenológica. En el segundo apartado, "Vida y Praxis", se presenta la relación entre las fenomenologías de la conciencia-existencia y la fenomenología de la vida. El tercer apartado, "La vida, la cultura y el arte: hacia una nueva estética", es dedicado a delinear los trazos para una teoría estética y trata de la significación de la obra de arte. Por último, en el cuarto apartado, "Fenomenología del inconsciente", Henry acomete contra Freud y problematiza la cuestión de la represión, la noción de inconsciente y esboza las bases para una fenomenología de la comunidad.

Consideremos, para comenzar, las objeciones y perspectivas que delinea Henry en el primer apartado, en el texto "La crítica del sujeto", que retomaremos en el Capítulo 5 pero desde una perspectiva estrictamente fenomenológica, es decir a la temática del fracaso de la presentación noemática de la alteridad.[463] Esta crítica, según Henry, asumió durante el S. XX diferentes manifestaciones, desde perspectivas filosóficas, como la de Heidegger, hasta para-filosóficas o generales de las ciencias humanas, como las que se dan en el estructuralismo y la lingüística. Sin embargo, desde esta multiplicidad de perspectivas se podrá notar que "el hombre es concebido como realidad específica y autónoma" y recibe el "privilegio exorbitante de que no haya ser ni ente más que relativamente a él, para él y por él" y por lo tanto "constituye la condición apriórica de posibilidad de toda experiencia".[464]

El rasgo común de estas críticas no es conferirle a la ilusión del sujeto la capacidad de cambiar la faz de la tierra, a la manera de Heidegger, sino concluir a partir de él consecuencias ilusorias -o ideológicas-. Por esta razón, para

[463] El texto de "La crítica del sujeto" fue publicado en *Topoi* en 1998.
[464] *FV*, 37.

evaluar los alcances de estas críticas Henry considera necesario volver a las formas históricas del pensamiento filosófico donde el sujeto fue una problemática explícita. Dice Michel Henry:

> Precisamente en Kant, quien refiere el ser de todo ente al Sujeto, es donde éste se vuelve objeto de una contestación radical que terminará por denegarle todo ser posible. Es decir, en el preciso momento que la filosofía se concibe claramente como filosofía del sujeto, se le escapa el fundamento cuya elucidación persigue de modo sistemático, y que en ella se da explícita y temáticamente, y, eludiendo sus redes, cae al vacío de la inanidad.[465]

Henry considera que la crítica radical del ser del sujeto kantiano se encuentra en la crítica de los paralogismos de la psicología racional,[466] en donde todo lo que se puede afirmar de este ser encierra un paralogismo y si se habla de él se dirá que es "una representación intelectual". El 'yo pienso' o *ego cogito* es equivalente a 'yo me represento que pienso', es decir, que el ser del sujeto es asimilado al objeto de una representación. Así, el fundamento del sujeto representado padece la "indigencia ontológica" que se patentiza en el ejemplo del tálero, del que podemos tener una representación, pero no implica que tengamos uno en el bolsillo.[467] En este sentido, Henry considera que

> Que según la crítica de los paralogismos el sujeto no sea una cosa, que no sea un ente entre los otros, por privilegiado que éste fuera, significa que el sujeto no es más que la representación, el puro hecho de poner delante, en tanto apertura de un Afuera que es el mundo como tal. El sujeto no se opone al objeto sino al ente. Él es quien hace del ente un ob-jeto, algo que está puesto delante, re-presentado.[468]

Por esta razón, la subjetividad del sujeto de la filosofía del sujeto es la objetividad del objeto. Cuenta de ello brinda el análisis kantiano de las estructuras del sujeto, que coincidirían con las de la objetividad: espacio, tiempo, causalidad, etc. De manera correlativa, la esencia de la representación,

---

[465] *FV*, 38.
[466] Estos pasajes corresponden a KrV A 343 ss./ B 401. Sobre este punto, véase A. Rosales (2015, 319-336).
[467] KrV A 614 / B 642.
[468] FV, 39.

que por lo dicho sería equivalente a la de la esencia de la subjetividad, estará compuesta por la intuición y el concepto y en ambos casos tampoco tendremos ni intuiciones del *ego cogito* ni concepto de él, de modo que el "yo pienso" no devendría fenómeno y permanecerá siempre invisible para nosotros.

De manera similar, Descartes, en las *Meditaciones Metafísicas,* pone en duda el ser del sujeto a través de las primeras dos meditaciones y desplaza fuera de juego la representación y la estructura de la representación. Dice Henry:

> Si lo que veo con evidencia en la luz de la representación -que 2+3=5, o que 'si pienso es necesario que sea'- […] debe considerarse falso […], entonces lo falaz es el medio de la representación como tal, la luz en la que me represento todo aquello que me represento, tanto las cosas de este mundo como las verdades eternas, […] así, sobre la anti-esencia de la representación se presenta la esencia del 'sujeto'.[469]

En las *MM*, Descartes ofrece una serie de *trópoi,* donde por cada tesis afirmativa respecto del conocimiento se sostiene una 'contra-tesis' que lleva al sujeto a la situación de equipolencia-.[470] Así, luego de dejar fuera de juego a los sentidos -ya que pueden fallar- y dejar a resguardo que tengo un cuerpo que oficia las percepciones, Descartes sostiene la hipótesis del sueño, que causa contenidos oníricos que se confunden con las sensaciones, de modo que se produce la suspensión del juicio. No hay parámetro seguro para diferenciar sueño y vigilia y, si bien esto no afecta la experiencia ordinaria, basta para justificar el proceso de duda.

Sin embargo, la apelación a este tópico escéptico se detiene en este punto y revela que es meramente instrumental, ya que la formulación final misma deja claro que se trata de un artificio. El argumento es *presque capable de me persuader*, y en ese 'casi' indicado por el término *presque* se pone en movimiento una segunda fase argumentativa. En la vuelta al tratamiento del sueño de la Meditación VI, cuando el desafío sea recuperar el mundo externo, pasará a burlarse de esta duda inicial como algo ridículo y en esto termina de

---

[469] *FV*, 41.

[470] Sobre la lectura de Descartes en términos de una modificación de tópicos del escepticismo, véase H. Inverso (2014, 40-60).

revelar la manera en que se apropia de los *trópoi* escépticos para reducirlos a mero instrumento de un programa de signo contrario. En efecto, la misma vía que entre los escépticos llevaba a una *epoché* comprendida como suspensión del juicio, en tanto instancia concluyente del ejercicio de pensamiento, se transforma en una suerte de puesta entre paréntesis de la tesis de efectividad del mundo que, como en Husserl, opera como primer paso de un proceso positivo.

Henry considera que a diferencia del argumento de las *Meditaciones Metafísicas*, en el artículo 26 de las *Pasiones del alma*, Descartes practica allí una "*epoché* radical del mundo" que permitiría arrojar elementos positivos en la elucidación de la esencia del "nuevo" sujeto. En rigor, en el argumento de *Pasiones del alma*, si bien en el sueño todo lo representado puede ser ilusorio, al experimentar un sentimiento -tristeza, angustia, etc.- éste se da de manera absoluta. Es decir, que el sentimiento se daría de manera independiente de la representación, más aún "sin poner delante como pone la representación, es decir, mediante una suerte de acción inscrita en la desistencia de un primer Afuera y posibilitada por él, el sentimiento no es puesto".

Así, incluso bajo una *epoché* radical la afectividad hace de sí una experiencia sin distancia y subsistente incluso a la aniquilación de la representación. De esta manera, según Henry:

> el 'sujeto' puede volverse tema de una discusión filosófica [...] y no es sino lo que haciendo que aparezca el aparecer, hace al mismo tiempo ser a todo lo que es [...] la inmediación patética del aparecer, en tanto que auto-aparecer, de manera que en ese abrazo patético del aparecer en su aparecer original, ningún aparecer -como el aparecer extático del mundo- aparecerá jamás.[471]

Ahora bien, si aceptamos el desafío henryano de volver a discutir la subjetividad como tema especial *ad intra* de la tradición fenomenológica, es necesario notar que gracias a la reiteración de la crítica es que se vuelve posible visibilizar la tarea que tenemos por delante. Para pensar una subjetividad

[471] *FV*, 47.

patética es necesario rever el *status* del Otro y el de la Comunidad, tarea que acometeremos en el Capítulo 5.

El punto central de la presentación henryana surge del capítulo "Fenomenología de la conciencia – fenomenología de la vida", orientado a mostrar que el problema del sentido de la existencia es tributario de una interpretación filosófica previa –la existencia- y que "cualquier sentido posible en general es constituido por una conciencia".[472] De este modo, la relación existencia-sentido de la existencia giraría en un círculo vicioso, ya que el problema de la existencia sería subsidiario del problema general de la conciencia.

Así, si bien concede Henry que todo el programa filosófico de las filosofías de la existencia emergen como críticas a la filosofías clásicas de la conciencia, en esencia son estructuralmente idénticas a las filosofías de las que quieren tomar distancia. En este sentido, la estructura ontológica de la existencia seguiría repitiendo las estructuras de la representación en la que:

> se da el Ser como objeto y al mismo tiempo le confiere un sentido: el de ser, el de ser un objeto para ella, es decir, el sentido de la objetividad y el de todas las determinaciones que ulteriormente vendrán a especificar esta primera significación.[473]

De esta manera, las filosofías de la existencia se determinarían a sí mismas a partir de la donación de sentido, que sería su "actividad esencial" y en este sentido, afirma Henry, caerían en un círculo vicioso. Contra estas filosofías subsidiarias de la representación, el vietnamita opondrá una fenomenología de la vida en la cual la relación originaria con el Ser no será ek-stática, sino que se tratará de una "experiencia en la inmediación de una presencia, en la cual no pudiendo separarse de sí, o superarse de algún modo, así como tampoco representarse y comprenderse adecuada o inadecuadamente".[474] Esta relación

[472] *FV*, 67. El texto aquí utilizado fue originariamente una conferencia dictada 1975 en homenaje a Paul Ricoeur.
[473] *FV*, 67.
[474] *FV*, 68.

originaria será entendida como los momentos "reales", es decir todas aquellas experiencias que se dan de manera inmediata –no mediadas por una representación- y de las que resulta fútil cualquier significación que se le confiera. Así, el hambre, el sufrimiento, el trabajo y la acción serán índices primigenios de la subjetividad constituyente de realidad a la que el autor llamará vida.

Henry considera que esta postura se patentiza en la crítica marxiana a la ideología. En ella, la conciencia no es entendida como "la existencia inmediata de un individuo, sino la manera en que éste comprende el mundo en que vive y, como consecuencia, la manera en que se comprende a sí mismo"[475]. Así, Henry considera que, a partir del momento en el que un conjunto de representaciones ideales reemplaza las relaciones entre los vivientes,

> la relación del individuo con estas relaciones (es decir, con las determinaciones efectivas de su existencia concreta) se ve completamente falsificada y transformada en la relación de su conciencia con ese conjunto de representaciones.[476]

Así, de manera subrepticia, la relación de la vida con sus modalidades concretas serían reemplazadas por las relaciones del individuo y sus representaciones de conciencia. Henry considera que las modalidades inmanentes de la vida, en cambio, son determinadas por la insuperable pasividad que caracteriza por esencia a la vida[477] y encontrará como antecedente filosófico, en la *Ideología Alemana,* el argumento basal –a criterio del vietnamita- de la crítica marxiana a Stirner:

> La transformación de las colisiones prácticas, es decir las colisiones de los individuos con sus condiciones prácticas de existencia; es decir, en colisiones de los individuos con las representaciones que ellos mismos se crean o se meten en la cabeza.[478]

---

[475] *FV*, 69.
[476] *FV*, 72.
[477] *FV*, 73.
[478] *FV*, 73.

La vida, sustituida por la representación de la conciencia, se encuentra desrealizada y confundida por las ideologías que transforman la praxis y la totalidad de la actividad humana. Henry nota que el problema de comunicación de conciencias es ideológico desde el origen y transfiere de manera análoga la crítica a la representación a la relación de reconocimiento de conciencias,[479] que tergiversan la lucha de los vivientes al concebir al reconocimiento de conciencia de sí como una necesidad de la vida.

Sobre esta crítica Henry considera que no sólo el enfoque hegeliano es errado, sino que tiene sus reverberancias en el planteo sartreano, en donde el Otro "bajo mi mirada pierde su condición de sujeto para no ser más que un objeto, más precisamente, el objeto de mi mirada".[480] Bajo los mismos equívocos el ser-para-otro no trasciende la identificación entre el otro-objeto y mostrará los límites del enfoque de la fenomenología de la conciencia para dar cuenta de las relaciones reales entre vivientes. Sobre este punto volveremos en el Capítulo 5, donde prestaremos atención no ya a la presentación sartreana, sino a la presentación de la alteridad en la fenomenología husserliana.

Hemos visto hasta ahora la relación entre el sujeto y la vida y la excedencia de la fenomenología de la vida por sobre la fenomenología de la conciencia, pero antes de avanzar, detengámonos para especificar qué entiende por "vida" el autor. Para esta tarea pasaremos revista a la conferencia pronunciada en la Universidad de *Trois Riviéres* en 1977, donde Henry se pregunta "¿Qué es aquello que llamamos vida?". La repuesta a esta pregunta se concretiza desde el comienzo: "vivir significa ser",[481] afirma Henry, para rescatar el concepto de su indeterminación en la mística o la biología, que la presuponen en su análisis al confundirla con un fenómeno específico.

Precisamente la filosofía, en su intento por clarificar los conceptos, no atinó a describir en esencia lo propio de la vida, quedando así la misma confundida a través de diversos enfoques, ya que "lo que define y caracteriza al

[479] Sobre este temá, véase el Capítulo 5.
[480] *FV*, 77.
[481] *FV*, 19.

ser occidental es la exterioridad".[482] Retomando a Fichte, cuya formulación según Henry interpreta y marca nuestra tradición occidental, afirma que ésta concibe "su ser fuera de su ser" y será entendida como el en-sí del para-sí.[483] Hegel, al concebir el espíritu como tiempo, y Heidegger, al delinear a la temporalidad como la exterioridad original en-sí y para-sí, no harán más que repetir los mismos prejuicios.

Más adelante veremos con precisión el tránsito de la fenomenología hylética a la material que intenta corregir este aspecto, pero notemos aquí que en esta marcha, que compone una suerte de relato historiográfico de caída que se suma a los que ya había ensayado antes la tradición fenomenológica, se plantea que estos equívocos en el comienzo de la reflexión han hecho perder el rumbo no sólo a la fenomenología de la conciencia, sino también a las vertientes existencialistas, lo cual lo lleva a sostener que

> la renovación de los temas, la sustitución de los triángulos y axiomas por la existencia histórica y corporal, o por la relación con el otro, o por la angustia y la muerte, es menos operante de lo que parece, si la historicidad no es más que el cumplimiento del éxtasis y la muerte, su correlato, si el cuerpo es definido por la intencionalidad.[484]

La angustia queda incomprendida en su posibilidad interior y no da cuenta de la afectividad de la vida que hay en ella. Lo mismo sucederá con el pseudo-*páthos* que envejece de manera prematura al carecer de dirección hacia la vía que conduce a la vida. Ahora bien, cercenada la posibilidad de la vía que abre la intencionalidad –o la representación-, el camino nos conduce a aquella intuición abandonada por Descartes, que definía al *ego* –no sólo- como *cogito*, sino también –y primariamente- como sentiente.[485] Por este camino la vida se siente y experimenta a sí de manera original: "no es que sea algo que además

---

[482] *FV*, 22.
[483] La referencia corresponde a J. Fichte en su *Exhortación a la vida bienaventurada* (1806, 141). Sobre la lectura henryana de Fichte, véase R. Formisano (2013, 81-88).
[484] *FV*, 26.
[485] Véase M. Lipsitz (2006, 23-50) y C. Perrin (2013, 135-146).

dispone de la propiedad de sentirse a sí misma, sino que es ésta su esencia: la pura experiencia de sí, el hecho de sentirse a sí misma.[486]

La esencia de la vida, según Henry, radicará en esta auto-afección patética no afectada por nada diferente de sí y de manera radical, no mediante un sentido interno o externo, y a la vez de manera inmanente, en tanto excluye toda intencionalidad y toda trascendencia.[487] Esta caracterización de la vida invisible se torna posible gracias a la afectividad, que le permite a la vida –y a los vivientes- sentirse y experimentarse a sí misma, sin la intermediación de un sentido o el establecimiento de una distancia.

De manera correlativa, el viviente que es en la vida surge de la "auto-afectación que es la esencia de la ipseidad si el sí es el hecho de sentirse a sí mismo"[488] y de este movimiento individual, que funcionará como *principium individuationis*, el yo no se diferenciará por cualidades naturales o psíquicas, por su lugar en la historia, sino porque es originariamente él mismo por su auto-afección y en ella. En esta afección es que se abre el éxtasis del horizonte y la apertura al mundo. Esta base de invisibilidad devendrá posible lo visible sobre estas modalidades fundamentales de efectuación fenomenológica. Henry llamará "tonalidades afectivas" a los derroteros que forman parte de nuestras posibilidades en la vida y determinan a los vivientes o subjetividades invisibles, aquellas que conforman nuestra corporeidad original y nuestro "yo puedo".

Así, se depliegua el sujeto perdido en el origen, que nos alienta a repensar la subjetividad desde las filosofías de la existencia, con su denuncia del escape insuficiente de la relación ek-stática y las ideologías como representaciones que alienan al viviente. La vida como punto de partida de toda reflexión fenomenológica ofrece una filosofía potente que servirá de guía, junto con los desarrollos marionianos a los que nos dirigiremos en próximo apartado, a los estudios de la segunda parte de nuestro trabajo a propósito de la necesidad

---

[486] *FV*, 27.

[487] Sobre la noción de auto-afección como base de la noción del enfoque henryano, véase más adelante el Capítulo 3 y el trabajo de N. Depraz (1991) y B. Michel (2013, 337-344).

[488] *FV*, 29.

de radicalizar los orígenes disciplinares y explorar las derivas de una fenomenología de lo inaparente.

§11. El camino marioniano: la vía de la donación

Entre las versiones recientes de la fenomenología la de J.-L. Marion ganó rápidamente la atención. No es algo llamativo, puesto que se trata de un conjunto de obras numeroso y bien articulado que en su núcleo fenomenológico suscita enseguida la curiosidad hasta de los más reacios, dado que se detiene en fenómenos complejos y excesivos. Así, en lugar de comenzar por fenómenos comunes y demorar los fenómenos históricos, las relaciones humanas y las obras de arte a las cimas inaccesibles para los recién llegados, se invita a comenzar por ahí, con una suerte de conmoción que pone en primer plano la sensación de abismo y las emociones fuertes.[489]

J.-L. Marion nace en Meudon, Francia, en 1946. Cursa sus estudios en Filosofía en Nanterre (París X), Sorbona (París IV) y la ENS. Doctorado en Filosofía en 1980, tuvo desde el principio de su formación un interés diversificado entre la fenomenología, el estudio de Descartes y la teología. Actualmente es profesor en la Universidad de Chicago, USA, donde enseña religión y teología, en París IV, donde dirige la colección *Épiméthée* en PUF y es miembro de la prestigiosa Academia Francesa.

Respecto a su producción, es preciso notar que la misma, además de prolífera, se da de manera simultánea sobre distintos ámbitos. Por esta razón no es posible establecer "períodos" y optamos por clasificar sus obras por temática, aun cuando es difícil categorizar varias de ellas de manera unívoca. Así, sobre la filosofía cartesiana, Marion publicó los libros *Sobre la ontología gris de Descartes* en 1975, *Sobre la teología blanca de Descartes* en 1981, *Sobre el prisma metafísico de Descartes* en 1986, *Sobre el pensamiento pasivo de Descartes* en

[489] Véase S. Mackinlay (2010, 2).

2013 y las colecciones *Index des Regulae ad directionem ingenii* en 1976, seguido por *Cuestiones cartesianas* en 1991 y *Cuestiones cartesianas II* en 1996.

Por otra parte, en teología los aportes marionianos desde una perspectiva fenomenológica son igual de sugestivos: *Dios sin el ser* de 1982, *El ídolo y la distancia* de 1997 y *Prolegómenos a la caridad* de 1986. Sin embargo, abocados a nuestra perspectiva, prestaremos atención a las obras en las que Marion profundiza las discusiones metodológicas de la fenomenología. De esta manera, *Reducción y donación*, de 1989, *Siendo dado*, de 1997, *De surcroit*, de 2002 y *Figures de phénoménologie*, de 2012 cobrarán especial relevancia para los problemas que nos ocupan aquí.

A diferencia de los textos que nos permitieron hilar las distintas estrategias de presentación de la fenomenología desplegadas por Husserl, e incluso los textos que perfilaron la posición de Husserl, la auto-presentación marioniana tiene los siguientes inconvenientes. Por una parte, el filósofo no dedicó una obra a sistematizar una presentación de las peculiaridades de sus aportes a la fenomenología como lo hicieran Husserl o Henry, ni en las defensas para obtener sus diversas titulaciones o cargos docentes -en 2008, cuando devino "inmortal" en la Academia Francesa, optó por presentar alocuciones relativas a la teología-, sino que su perspectiva debe ser inferida a través de un juego especular de diferencias y resignificaciones de diversas obras que veremos en los próximos capítulos.

Por otra parte, al seguir en el Reino de los vivos, cualquier auto-presentación está sujeta a devenir, no sólo porque varíe el registro hermenéutico, sino porque el autor sigue reconsiderando sus aportes y quedan por producir otros que escapan a toda previsión.[490] Sin embargo, consideramos que para los efectos propedéuticos que prevé este apartado es posible pasar revista a los aportes editados como *Acerca de la donación*, que constituyen los protocolos de clase leídos en el año 2000 en la Universidad Nacional de San Martín. Esta aproximación cumple con los requisitos básicos de haber sido

[490] La serie de temáticas que cobran fuerza a partir de *El fenómeno erótico*, sobre todo en relación con el Amor, son un indicio en este sentido.

pensada para introducir al lector –o asistente al curso- a los problemas básicos sobre la fenomenología en los albores del centenario de la disciplina, como propone en el prólogo a la edición, así como para trazar una genealogía de disputas abiertas *ad intra* de la tradición y respecto de las diversos discursos en boga.

Desde una perspectiva estructural, *Acerca de la donación* está compuesto por un prólogo –quizás lo más relevante de la obra- y cuatro capítulos. En estos últimos, el autor pasa revista a los problemas en los que su aporte filosófico se hace presente. En el primer capítulo se presentan los problemas de la intuición –"La intuición como penuria"-, donde se analiza la relación entre la intuición y el fenómeno. No nos detendremos aquí en estos temas, ya que nos ocuparemos de esta relación, así como de la noción de "fenómeno saturado", en el capítulo 4. Limitémonos ahora a mencionar que no es casual que esta auto-presentación se abra con este tema, dado que en este punto radica el aspecto que resume y concilia las novedades del enfoque. En efecto, la revisión de la noción de fenómeno da por resultado la postulación de la categoría de fenómenos saturados, aplicable a los casos que exceden los límites de la intuición del sujeto, y que luego de haber sido tratados en general como curiosidades, excepciones o paradojas, adquieren ahora el *status* de parámetro de toda fenomenalidad.[491]

En el segundo capítulo, "La otra filosofía primera y la cuestión de la donación", que filosóficamente sería el primero, J.-L. Marion discute el estatuto de la fenomenología y de la "filosofía primera" y revisa los límites entre la filosofía y la teología.[492] "Encarnación como donación del sí mismo" se titula el tercer capítulo y releva la relación entre la saturación de la relación, donde la carne aparecerá como factor individualizador y dará paso a la reflexión acerca de la "toma de carne" por parte del sí mismo. Por último, en el cuarto capítulo, "El evento, el fenómeno y lo revelado", Marion plantea la relación entre dación, fenómeno y revelación adelantando por primera vez en la obra lo que

[491] Para una presentación de este tema, véase R. Walton (2008, 169-187), R. Scannone (2005, 599-613) y C. Gschwandtner (2007, 59-103).

[492] Véase, en relación con este punto, la inclusión de la figura de Marion en la serie de disputas del llamado 'giro teológico' en el § 12.

constituye quizás el aporte más relevante desde una perspectiva fenomenológica: la posibilidad de establecer un tercer nivel de reducción fenomenológica. Así, fenómeno saturado, filosofía primera, encarnación y reducción al don, se presentan como desarrollos propedéuticos para introducir al lector en la fenomenología de la donación.

Antes de pasar revista sobre estos aportes, J.-L. Marion llama la atención sobre la tarea por realizar en el segundo siglo de la disciplina, que identifica con la necesidad de determinar el horizonte de la fenomenalidad. En este sentido, el autor considera haber hecho dos aportes "definitivos". El primero de ellos establece que el horizonte de la fenomenalidad se determina en el marco de la donación (*Gegebenheit)*, más allá de la objetividad, y por tanto más allá de Husserl, y más allá del ser, y por tanto más allá de Heiddeger. Esta determinación no sería posible sino bajo la figura del acontecimiento, con sus rasgos de irrepetible, imprevisible, incondicionado e inconstituible.[493] El segundo aporte, que se enmarca en el horizonte de la fenomenología de la donación, sostiene que ciertos fenómenos sobreabundan la intuición y no hay concepto que pueda contenerlos. Estos fenómenos, a los que llama saturados, exigirían una hermenéutica sin fin y un trabajo "nunca terminado de la racionalidad".[494]

Toda esta redefinición implica una labor de reformulación sobre uno de los pilares de la fenomenología, la noción de fenómeno, de modo tal que opere a través de la apertura de horizontes y permita dar cuenta de la saturación de la intuición. Como veremos en el capítulo 4, la definición misma de fenómeno saturado subvertirá punto por punto las categorías kantianas y concluirá que, si bien el fenómeno "se piensa por concepto, para pensarse, debe primero ser dado y no se da sino por intuición".[495] Así, notará Marion, la puesta en escena intuitiva condiciona la objetivación conceptual, la intuición rompe en su provecho el paralelismo con el concepto y subvierte la correlación básica

[493] Sobre este punto, véase R. Horner (2005, 123-134), S. Mackinlay (2010, 57-74) y C. Restrepo (2013, 135-145).
[494] *AD*, 12.
[495] *AD*, 21.

establecida por Husserl entre el aparecer y lo que aparece (*erscheinen und Erscheinenden*).[496]

Desde esta plataforma, en el segundo capítulo J.-L. Marion problematiza el sitial de la filosofía y pasa revista por las connotaciones que tuvo la filosofía primera a través de la tradición para concluir que es necesario rever qué tipo de primacía puede tener la fenomenología en su pretensión de ocupar este lugar. Así, afirma que, si la filosofía no se resigna a

> entrar en el rango de las ciencias fundadas (o finalmente sin fundamento, lo cual sigue estando en el horizonte de la fundación), derivadas [...] debe sostener que ella reivindica la primacía o al menos cierto tipo de primacía en su definición misma.[497]

Si la filosofía no ha de perderse entre las ciencias, tema que preocupaba a Husserl y sintetizaba la miseria de los tiempos contemporáneos, debe emprender el camino de instauración como filosofía primera, como un rasgo que la acompaña desde los orígenes. Aquí, como en Heidegger, la reflexión sigue en compañía de Aristóteles y su esfuerzo por lograr para la filosofía la primacía que la salve de la desaparición y el sinsentido: la filosofía es primera o no es nada. La compañía sirve como una plataforma para la innovación. De la compleja presentación acerca de este tema en la *Metafísica*, donde Aristóteles despliega un concierto de estrategias de presentación que incluyen la causalidad, la ontología, la teoría de la sustancia y la teología, Marion toma esta última como síntesis del planteo.[498] En última instancia el planteo acerca del primer motor, el acto puro, viviente perfecto que mueve como lo amado y es *nóesis noéseos*, opera como sustento de la causalidad, sustrato de toda ontología y expresión del tipo más alto de sustancia.

Lo hace precisamente para decir que no es esta la vía que hay que reiterar. Para quien lee dentro de la tradición, resuenan las investigaciones de

---

[496] AD, 13. Sobre las correlaciones intención-intuición, significación-plenificación, nóesis-nóema, véase R. Walton (1993).
[497] *AD*, 39.
[498] Sobre la noción de filosofía primera y sus caracterizaciones en la Metafísica, véase G. Reale (1980) y I. Melendo Millán (2011, 147-176).

Heidegger y los desastrados caminos de la caída que condenaron estas vías como ontoteología. No se trata de buscar, por tanto, una *ousía akínete*, una sustancia inmóvil, que garantice y fundamente el resto de lo real. La sustancia está herida y esmerilada por los ataques de Descartes, Hume, Kant, Nietzsche, Wittgenstein.[499] La compañía de Aristóteles se cambia entonces por la de Tomás de Aquino y su lectura de la *Metafísica* que ya no duda en fundir filosofía primera y teología.

En la lectura de Marion es Tomás el que deslinda un sentido de filosofía primera asociado con la ontología, que "concentraría sobre ella la ambigüedad de la onto-teo-logía", [500] de la dimensión causal que trae aparejada. Estrictamente este desarrollo ya está presente en *Metafísica* I y es presentada como filosofía primera sin necesidad de plantear una menor jerarquía respecto de la teología, precisamente porque la teleología domina el sistema general y señala hacia la dimensión teológica, pero a Marion le interesa el aspecto en que Tomás señala que la causa no pasa por una *ousía*, por lo cual queda libre de las críticas a la sustancia, pero no de las dirigidas a las causas en tanto categoría metafísica.[501]

El tercer intento relevado, que también habrá de fallar, viene de la mano de Descartes y Kant, que buscan señalar la filosofía primera en el conocimiento apelando a la certeza, de modo tal que la primacía noética reinstala la dimensión ontológica a través del conocimiento del ente en general.[502] Esta deriva colisiona contra las aporías del yo, que resulta primero al precio de su borramiento, o mantiene el yo empírico renunciando a toda primacía.[503]

---

[499] Marion señala a propósito de esto que la crítica cartesiana en los albores de la modernidad hace de la sustancia algo desconocido a lo que se accede sólo a través de sus atributos; también ha sufrido la crítica de "Hume y de Kant, que no la admiten sino como una función del entendimiento y por ende limitan su validez sólo a los fenómenos, es decir, exactamente lo que para Aristóteles debía sobrepasar", y Nietszche, por su parte, según Marion, no hizo más que despedirse de ella junto con todos los "ídolos metafísicos" (*AD*, 40).

[500] *AD*, 41.

[501] *AD*, 41. Los argumentos sobre la posición de Tomás están ampliados en el trabajo de J.-L. Marion "Saint Thomas d'Aquin et l'ont-théo-logie"(1995).

[502] *AD*, 43.

[503] Marion asocia el primer inconveniente con las filosofías del yo, de Descartes y

Una vez descartadas la posibilidad de establecer la primacía de la filosofía a partir de las comienzos de la *philosophia prima, philosophía próte,* y las vertientes noéticas, Marion concluye que, a partir de ninguna de las propuestas que surgen a partir de posiciones metafísicas se logra obtener legitimidad para asegurar cualquier primacía que permita reclamar la jerarquía de filosofía primera. De esta manera, Marion se orienta, de manera apenas crítica y sobre una base textual mínima, a revisar las razones por las cuales Husserl entiende a la fenomenología como filosofía primera y sugiere que este intento no cae en las aporías que hundieron los proyectos previos precisamente porque la fenomenología no pertenece a la metafísica y es inmune, por tanto, a los vicios de sus categorías.[504] Los sucesores de esta posición, Heidegger y Levinas, variaron el diseño y perdieron de vista el plano de la filosofía primera.

Es importante notar que la figura de Husserl oficiaba de ejemplo de filosofía en problemas en virtud de las aporías del sujeto trascendental, de modo que el Husserl que aparece aquí como portavoz de la modalidad que ofrecerá realmente un suelo para reclamar la jerarquía de filosofía primera es el compañero que provee los elementos a la posición marioniana para que esta vez no deba abandonar el intento y se erija como una radicalización superadora.

Es por ello que procede a reconstruir los "principios" de la fenomenología y a notar que estos son insuficientes e inexactos y propondrá un cuarto principio: "a tanta reducción, tanta donación", que no es otro resultado que el alcanzado en *Reducción y donación*.[505] Si bien la discusión sobre los principios de la fenomenología llevada a cabo por Michel Henry y J.-L. Marion la analizaremos con detenimiento en el capítulo sobre método, notemos aquí que el principio establecido por el autor no va contra los principios establecidos por Husserl, sino que, por el contrario, este enfoque fenomenológico se torna posible sobre la base de lo establecido por Husserl y sobre la operación de la (triple) *epoché* que tiene como correlato una reducción a la donación, es decir ya

---

Kant a Husserl, y el segundo con las variantes que van de Nietzsche a Foucault pasando por las teorías sobre ciencias humanas (*AD*, 44).

[504] Hua VII, 3.

[505] Sobre este punto, véase C. Moreno-Márquez (2015, 239-254).

por sobre el nivel epistémico y existencial. Opera, sin embargo, un énfasis marcado sobre la donación en detrimento de la conciencia,[506] de modo que sin salir de los parámetros husserlianos los altera para escapar a la fórmula que se vuelve un fantasma hacia finales del siglo XX: la pervivencia del sujeto moderno y la recaída en la metafísica de la presencia. Afirma Marion:

> No hay donación sin reducción, no hay reducción que no desemboque en una donación. Ahora bien, la reducción elimina toda trascendencia, es decir, el *ekstasis* intencional de la conciencia hacia la cosa, […] por ende, la donación de lo dado, bajo la expresa condición de que se encuentre ya reducida, se vuelve absolutamente indubitable.[507]

Esto significa que la atención a la donación relega a segundo plano los problemas de constitución, que, según hemos visto, eran para Husserl el núcleo mismo del enfoque, e implica desestimar exploraciones sobre el modo en que los fenómenos aparecen bajo condiciones impuestas por un sujeto. En este sentido, a partir de proponer esta ampliación, que ha generado suspicacias que trataremos en el próximo apartado, Marion considera que "lo que aparece se da, es decir que aparece sin reservas ni resto y se impone como tal, no como una apariencia o representante de un en-sí ausente o disimulado, sino como aquello mismo en persona y en carne".[508] Esto quiere decir que el aparecer del fenómeno es incondicionado, porque el fenómeno se da a sí mismo por sí mismo y se impone a quien lo recibe, de modo tal que resulta un testigo constituido y no un sujeto constituyente.[509] No hay, entonces, un sujeto constituyente que impone límites que dejan aparecer fenómenos husserlianos o entes heideggerianos, sino que el universo marioniano entrega el protagonismo a los fenómenos y el adonado ya no es un sujeto dominante sino que está sujeto al dominio de lo que le aparece.

---

[506] Véase S. Mackinley (2010, 10).
[507] *AD*, 47.
[508] *AD,* 48.
[509] Sobre estos rasgos del fenómeno, a los que volveremos en el Capítulo 4, véase de modo preliminar el listado de rasgos que Marion presenta en *ED*, 138-196, 201-282, 216-302.

Ahora bien, el darse de la donación a partir de la reducción al don se da "sin fisura y sin resto", es decir, que en su cumplimiento puede haber grados indefinidos de donación, pero no ausencia de ella.[510] Así, en un retorno a lo establecido en la *Idea de la fenomenología*, donde Husserl considera que "la donación absoluta es un término último", Marion encontrará la justificación para identificar en ella la primacía buscada, que en "su certeza y su universalidad de principio" se vuelve la garantía para una filosofía primera. Debido a que el cuarto principio "a tanta reducción, tanta donación" funciona a la manera de último principio, ya que no es posible ir más atrás de la donación, Marion considera que la fenomenología de la donación puede erigirse como una "filosofía última", ya que agotaría todas las posibilidades de un más allá de sí.

En el tercer capítulo "La encarnación como donación del sí mismo", Marion brinda una interpretación acerca de esta cuestión a partir de un recorrido delineado a partir de su interpretación de la *cogitatio* cartesiana en clave afectiva, es decir, entendiendo que la identidad consigo del *ego* que realiza las *cogitationes* no se da a través del entendimiento, ya que esto nos llevaría de manera indefectible a establecer una distancia fenomenológica a partir de entender esta relación a la manera de una representación. Así, al responder a la pregunta de las *Meditaciones Metafísicas* "¿qué soy yo?", Marion, así como, según veremos, el vietnamita, consideran que la respuesta *sum res cogitans* no debe limitarse a las primeras actividades del *ego*, sino invertir la prioridad de la respuesta y afirmar que el *ego* es fundamentalmente sentimiento –sentir y desear-.[511] De un modo que acumula todas las objeciones heideggerianas sobre el sobredimensionamiento de la actitud teorética que debilitarían la posición husserliana, afirma de manera tajante sobre este punto Marion: "El *cogito* se cumple carnalmente o no se cumple –porque en la misma medida que el ojo no se ve (ni el oído se escucha), el entendimiento no se experimenta.[512]

Así, el sentir adquiere el privilegio en la relación entre el *ego* y su toma de carne y todo sí mismo se alcanzaría sólo sintiéndose. Marion considera que

[510] *AD*, 49.
[511] Véase sobre este punto, J. Ballén (2012, 115-147).
[512] *AD*, 63.

de manera "metafísica" esta afirmación se encuentra presente en *Ideas II*, donde Husserl afirma que "un sujeto animado puede por cierto ser pensado tranquilamente sin una carne material (por ejemplo un fantasma), pero sin carne no puede ser pensado en absoluto (*keinesweg ohne Leib überhaupt*)"[513] y podría incluso retrotraerse esta idea a Descartes, donde no puede ser concebida una *mens* sin *sensus.*[514]

Ahora bien, para afirmar que el *ego* no se fija sino cuando toma carne, Marion despliega tres argumentos. Primero el argumento de inspiración levinasiana del sufrimiento,[515] que patentiza la imposibilidad de establecer una distancia entre lo que afecta y lo afectado bajo el ejemplo del fuego y mi cuerpo,[516] donde no es posible practicar una *epoché* y ponerme a resguardo, por más que mi voluntad así lo desee. Es sugestivo que el mismo argumento será retomado por Michel Henry en *Encarnación*[517] a los efectos de describir el modo de conocimiento entendido como revelación que se sustrae al *ek-stasis* del mundo, como veremos en el Capítulo 5. En segundo lugar, el placer se develará como el cumplimiento ejemplar de la carne, ya que a diferencia del dolor, donde la voluntad de alejarnos persiste, en el placer la voluntad trastabilla y sucumbimos y así se patentiza que "la servidumbre del placer produce sin lugar a dudas 'vergüenza' a la razón porque la despoja de toda independencia respecto de la carne y la traslada completamente y sin miramientos hacia ella".[518]

De esta manera, y a diferencia del tratamiento que le propina el plexo de autores fenomenológicos franceses, Marion encuentra más razones para aseverar la pasividad última de la carne en el placer que en el dolor. Por último,

---

[513] Hua IV, 95.
[514] Sobre la relación entre *cogito,* sí mismo y encarnación véase Capítulo 5.
[515] Véase E. Levinas (1979), en *Le temps et l'autre*.
[516] Este planteo nos será de utilidad en el Capítulo 5 para conectar estos desarrollos con los tempranos planteos cirenaicos, que plantean no sólo ideas que pueden ser consideradas proto-fenomenológicas en tanto apelan a dispositivos reductivos, sino que se valen incluso de ejemplos como el del quemar y sentir la quemazón que tienen enormes puntos de contacto con los que nos ocupan. Para algunos adelantos sobre estos puntos, véase H. Inverso (2012) y (2014, 40-59).
[517] Véase *In*, 46.
[518] *AD*, 66.

en el tercer argumento sobre la inseparabilidad de la carne, Marion menciona los éxtasis del tiempo heideggerianos propuestos en la analítica del *Dasein* sólo para notar que "el 'aquello ante lo cual' del estado de yecto (*Geworfenheit*) [nos señala que] el tiempo, sobre todo según el haber-sido, no pasa, sino que, por así decirlo, se apila.[519]

Según Marion, el tiempo no pasa, ya que si pasara no dejaría huellas, y así el pasado se apila sobre la carne, que al apilarse se vuelve superficie (*surface*), siendo el rostro (*face*) el índice paradigmático. El tiempo nota (*remarque*) la cara porque sólo el tiempo la marca (*marque*), y en este notar es que se delinea la narrativa de la "toma de carne".[520] El tiempo se manifiesta en la carne del rostro y es así que el tiempo cumplido se manifiesta en lo que quita.

Ahora bien, este tríptico argumental –la afectación de sí al tomar carne, la pasividad incluso involuntaria y su capacidad de actuación como índice de temporalidad- le permiten a Marion plantear un principio de individuación, que es llamado por el autor la "toma de carne". En tanto tomado (*pris*) por la carne, no me encuentro prisionero –como en el ejemplo del sufrimiento-, sino que logro mi concreción (*prends*). Dice Marion:

> La encarnación lleva a cabo la facticidad, más radicalmente sin duda, más económicamente con seguridad que lo que la existencia le permite al *Dasein*, puesto que ninguna resolución es aquí exigida. Pero con la facticidad se lleva a cabo también –y es una lección positiva de la analítica del *Dasein*- la individuación.[521]

Así, contra las hipótesis de individuación por la forma (en la que el entendimiento se revelaría demasiado universal) o por la materia (donde el cuerpo físico sería demasiado indiferenciado), la facticidad del *ego* funciona como factor de individualización, como un *ipse* 'mío' siempre cumplido y no como el final de un proceso. La carne es dada a sí a la manera de un fenómeno saturado, ya que un enfoque intencional del dolor es imposible por una parte

[519] *AD*, 66.
[520] *AD*, 67.
[521] *AD*, 69.

porque mi intención será evitarlo y no salirle al encuentro, y ya que el dolor guardará la iniciativa de anticipárseme y de sorprenderme como un accidente.[522]

Por último, en el último capítulo "El evento, el fenómeno y lo revelado", Marion problematiza la relación entre lo que se muestra y lo que se da. Así, tomando como punto de partida que '"todo fenómeno aparece, pero aparece sólo en tanto que se muestra"[523] y al definir que 'fenómeno' es "lo que se muestra en sí y a partir de sí"[524] se abre la pregunta acerca de cómo un fenómeno puede mostrarse en y a partir de sí, si es que es constituido por un yo trascendental. La respuesta, como veremos en el Capítulo 4, radica en que todo lo que se muestra para lograr su fenomenalización primero debe darse. Así, la donación de sí no puede verse –es "no vista"-, pero precede a la manifestación de sí y le brinda su espacio de visibilidad, lo cual lo lleva a plantear que

> El sí mismo en persona, que uno describiría en el fenómeno como mostrándose, provendría del sí mismo original de lo que se da. Con más claridad: el sí mismo de la fenomenalización manifestaría el sí mismo de la donación, porque éste lo operaría y, al fin, no sería sino uno con él.

Ahora bien, el sí mismo que llega a fenomenalizarse es operado por el sí mismo de la donación y al no diferir de sí dificultaría que en su no-visibilidad permita ver su huella de dado a sí. Por esta razón Marion sugiere que la manera de ver lo invisible es a través del fenómeno que se da a la manera del evento. A diferencia de los fenómenos objetivos, como los objetos técnicos que son previsibles en sus causas y reproducibles según la repetición de las mismas, el advenir de un evento pone de manifiesto que dentro de la pluralidad de maneras de mostrarse a sí mismo de manera equívoca lo vemos como momento excepcional, y debería devenir el paradigma de la manera de entender la

[522] *AD*, 71.
[523] *AD*, 75.
[524] *AD*, 75. Sobre el tratamiento de la noción de fenómeno en J.-L. Marion véase el Capítulo 3.

fenomenalidad en detrimento de la fenomenalidad "rebajada a la objetividad".[525]

Según Kant en la *KrV*, todo fenómeno objeto debe poder preverse según la suma de partes que lo componen[526] y será siempre pre-visto incluso antes de ser visto. El objeto siempre es "intuido por adelantado [*schon angeschaut*] como agregado (la suma de partes dadas por adelantado [*vorher gegeben*])"[527] y así se patentiza en el caso de los objetos técnicos, donde no tenemos necesidad de verlos excepto cuando nos falta el aprendizaje necesario para hacer uso de ellos o cuando se encuentran descompuestos. Por esta razón, la previsión oficia y hace del objeto un "objeto decaído [*déchu*], porque aparece como siempre ya acaecido [*échu*]".[528] Contra la previsión que generaría una pauperización fenoménica, Marion considera que es necesario revertir el enfoque y tomar como paradigma de fenomenicidad al evento,[529] que cumpliría con tres notas decisivas: no es iterable, no es posible asignarle una causa única o explicación exhaustiva, no puede ser previsto y es descubierto ante el hecho del efecto.

Así, si siguiéramos la propuesta marioniana, el sí mismo corresponde al fenómeno y procede de él, "ningún *ego* puede pretender arrogarse en primer lugar y en primera instancia la ipseidad del sí mismo".[530] De esta manera, al trastocar la acepción de fenómeno, advierte Marion, también varía el enfoque metodológico, ya que deberíamos trascender las reducciones a la objetualidad, la enticidad y realizar la reducción al don, cuyo resultado el autor sintetiza de manera tajante diciendo que "el fenómeno se da por él mismo".[531] El corolario respecto de la subjetividad –que primariamente ya no constituye sus

[525] A propósito de esto se dice: "La primera de las cuatro rúbricas que organizan las categorías del entendimiento […] e imponen a los fenómenos el cuádruple sello de la objetividad es la cantidad. Todo fenómeno, según Kant, para convertirse en objeto, debe poseer una cantidad, una magnitud extensiva" (*AD*, 81).
[526] Para el tratamiento completo de las "inversiones" respecto del planteo de Kant, véase *ED*, 329-360.
[527] *KrV,* A163/B204.
[528] *AD*, 80.
[529] En *RD* y *SD* ya se habla de esto, pero la inversión no ocupa solo al fenómeno entendido como evento, sino a la estructura de fenomenicidad. Véase *ED*, 361-376.
[530] *AD*, 89.
[531] *AD*, 92.

fenómenos-objetos- es trastocado para ser entendido el sujeto como "donado" o "adonado",[532] que no comprometería la reducción –al operarla como el sujeto trascendental-, sino que la "confirma transfiriendo el sí mismo de él mismo al fenómeno".[533] Con esto pretende Marion operar una inversión que radicaliza la fenomenología y la libera de un compromiso con la centralidad del sujeto que la debilita y la coloca en una esfera de diálogo difícil con las derivas del pensamiento contemporáneo. Al contrario, este giro post-metafísico que procede al borramiento de sujeto y objeto lleva a plantear que

> Lo dado se revela, entonces, al donado revelando el donado a sí mismo. Ambos se fenomenalizan por el modo de lo revelado, que se caracteriza por esa reciprocidad fenomenal esencial, en la que ver implica la modificación del que ve por lo visto, tanto como la modificación de lo visto por el que ve.[534]

Así, el donado –adonado- opera como el revelador de lo dado y de manera simultánea, lo dado oficiaría como el revelador del adonado. La revelación, por su parte, no definiría una región particular de la fenomenicidad –como si se tratara de fenómenos objetivos-, sino que, según Marion, sería el "modo universal de fenomenalización de lo que se da en lo que se muestra"[535] y fijaría de una vez el carácter originario del evento del fenómeno en tanto que se da antes de mostrarse.

Acerca de la donación, entonces, presenta de manera sucinta y englobante los aportes novedosos del autor y se devela como una presentación de su fenomenología del don. Sus planteos son desafiantes y han alterado a muchos fenomenólogos que reniegan de las inversiones que afectan la noción de sujeto y trastocan elementos nodales del esquema intencional originario de la fenomenología. Al mismo tiempo, el movimiento al que se somete a las nociones constituye un excelente ejercicio para explorar la plasticidad del

[532] En *AD* se llama "donado" a lo que los traductores al español de *SD* optaron por traducir "adonado".
[533] *AD*, 93.
[534] *AD*, 95.
[535] *AD*, 96.

sistema, analizar sus invariantes, obtener de ello sus rasgos más propios y examinar de este modo los límites de la disciplina.

Por esta razón, antes de avanzar en las discusiones sistemáticas de las torsiones de las fenomenologías de lo inaparente –de las que como vimos se presentan vestigios en esta obra-, veamos las críticas que suscitaron estas torsiones así como este campo semántico en el que abundan las revelaciones.

§12. Consideraciones sobre los giros teológico y onto-teológico

Tras esta introducción rápida por las presentaciones que Henry y Marion hacen de sus filosofías, volvamos a una cuestión que quedó abierta en el § 13 a propósito de las direcciones generales que conviven en la fenomenología. En ese momento mencionamos la cuestión del 'giro teológico', categoría discutida y debatida que se usa habitualmente, para apoyarla o criticarla, a los efectos de referir a las líneas de filosofía francesa que en varios sentidos pretenden ir más allá del pensamiento de Husserl y Heidegger. En este grupo se ubican claramente Henry y Marion, pero también Emmanuel Levinas, Jean-Louis Chrétien, y en algunos aspectos Lacoste, Ricoeur y Derrida.

La especificidad de la fenomenología en Francia, ya sea de temáticas o de enfoques, está lejos de ser clara, y lo que queda fuera de duda, en todo caso, es el hecho de que efectivamente la cantidad de enfoques indica la vitalidad del campo. No sólo en Francia, sino en la fenomenología en general, el hablar de una "ortodoxia" está lejos de ser algo instituido, dado que desde el principio la fenomenología se reinventa, como hemos visto, en las manos mismas de Husserl y no ha dejado de hacerlo. Aun así, la publicación en 1991 del trabajo de D. Janicaud *El giro teórico de la fenomenología francesa*, abrió un duradero debate. Se trata de un trabajo breve donde Janicaud advierte contra un desvío de la fenomenología que la disuelve en teología. En una suerte de acusación judicial

contra Levinas, Marion, Chrétien y Henry, se denuncia la introducción de un dios que no pertenece a la filosofía. Desde entonces se ha extendido la categoría de giro, que supone ya un problema dado que debería ser determinable cuál es la línea medianamente recta respecto de la cual se gira. El éxito de la categoría, sin embargo, revela algún tipo de inquietud que fue interpelada con esta invitación a la polémica.

Esta discusión, en algún sentido tan antigua como la relación entre filosofía y teología, tiene aquí una estación relevante, aunque no era una idea novedosa. Jean Hering en *Phenomenologie et Philosophie religieuse*, en 1925, ya advertía sobre los peligros para ambas, tanto la filosoficidad de la fenomenología como la filosofía de la religión, que para esta última vendría de la extrapolación de un *eidos* que luego se usa para probar la superioridad de una determinada institución histórica.[536] Poco después, en 1927, en una conferencia que dicta en marzo de 1927 en Tubinga y en febrero del año siguiente en Marburgo, con el título "Fenomenología y teología" que se publicó recién en 1969, Heidegger sostenía:

> La fe, como una posibilidad específica de la existencia, es en su núcleo propio el enemigo mortal de la forma de existencia que es una parte fundamental de la filosofía [...]. La fe es hasta tal punto absolutamente enemiga mortal que ni siquiera comienza a querer en sentido alguno entrar en batalla con ella. [...] No hay tal cosa como una filosofía cristiana; eso es un completo "círculo cuadrado". Por otra parte, tampoco hay tal cosa como una teología neokantiana, axiológica o fenomenológica, como no hay una matemática fenomenológica. Fenomenología es siempre sólo el nombre para el proceder de la ontología, un proceder que se distingue esencialmente del de todas las otras ciencias positivas.[537]

Este salto radical que pone a la teología a una marcada distancia de la fenomenología es un recaudo que para algunos autores queda abandonado en la línea de fenomenología francesa que mencionamos y se arriesga a vulnerar los pilares de este enfoque. Con el propósito de ampliar los ámbitos de influencia

[536] Véase Prusak (2000, 4).

[537] GA 9, 53. Sobre este texto, véase A. Peperzak (2014, 317-337). Véase también la carta del 11 de marzo de 1964, donde se menciona la teología en relación con las condiciones del pensar no objetivante.

pondría en riesgo la diferencia entre la filosofía y las ciencias particulares destruyendo "las cuestiones de dominio y preeminencia"[538] que deben regir el diálogo entre ellas. Esto es lo que se impugna primariamente en el trabajo pionero de D. Janicaud, que denunció una contaminación de los principios de la fenomenología en tanto se subordinó la descripción de los fenómenos a la esencia de la fenomenalidad.

Estos desarrollos serían hitos de un movimiento que se proyecta desde la fenomenología en una suerte de pulsión expansiva que lleva a explorar los límites disciplinares. La disonancia vendría en que esta deriva colisiona con la posición de Husserl explicitada en *Ideas I*, 58, referencia repetida para asociar a Husserl con una renuncia a las cuestiones teológicas, dado que a propósito del tratamiento de la reducción caracteriza

> otra trascendencia, que no se da directamente unida a la conciencia reducida, como el yo puro, sino de la que se tiene conocimiento muy indirectamente, por opuesta polarmente, digámoslo así, a la trascendencia del mundo. Nos referimos a la trascendencia de Dios (*eine andere Transzendenz, die nicht wie das reine Ich unmittelbar in eins mit dem reduzierten Bewusstsein gegeben ist, sondern sehr mittelbar zur Erkenntnis kommt, der Transzendenz der Welt gliechsam polar gegenüberstehend. Wir meinen die Transzendenz Gottes*).[539]

Este texto ha eclipsado otros donde se lo asocia directamente con el tema mismo de la búsqueda fenomenológica,[540] e incluso como la única garantía de renovación en el plano práctico, como se plantea en los artículos de *Kaizo*.[541] A pesar de la distinción a que invitaba el texto de Heidegger de 1927, Janicaud diagnostica un origen de este desvío en una fórmula llamativa en el *Seminario de Zähringen* de 1973, donde en el marco de un análisis del proemio del poema Parménides y su relación con el fragmento 6 se refiere a lo que llama el pensamiento tautológico y agrega:

---

[538] GA 9, 53.

[539] Hua III/I, 124.

[540] Véase, por ejemplo, la afirmación de la *Crisis*: "El problema de Dios contiene patentemente el problema de la razón 'absoluta' como la fuente teleológica de toda razón en el mundo, del 'sentido' del mundo" (Hua VI, 7).

[541] Véase la asociación entre Dios y la racionalidad en estos textos de 1923/1924, especialmente en Hua XXVII, 34.

> Así comprendida, la fenomenología es un camino que conduce allí, adelante; y deja mostrarse a aquello ante lo cual es conducido. Esta fenomenología es una fenomenología de lo inaparente (*So verstanden ist die Phänomenologie ein Weg, der hinführt vor, und sich das zeigen lässt, wovor er geführt wird. Diese Phänomenologie ist eine Phänomenologie des Unscheinbaren*).[542]

Asimismo, el recorrido que diez años antes, según vimos, esboza Heidegger en *Mi camino en la fenomenología*, enfatiza los elementos fenomenológicos de su posición, que habría emprendido la larga tarea de revisión de la fenomenología reflexiva husserliana y su compromiso con la conciencia para examinar la existencia y orientarse finalmente hacia una fenomenología de lo inaparente. Janicaud descree de este planteo y afirma que la posición del último Heidegger "no tiene nada que ver con la empresa husserliana de constitución",[543] de modo que corre el riesgo de "abandonar los fenómenos", y en ese caso ya no habría razones para afiliar su proyecto con el fenomenológico. La pretensión de ser fenomenología sin ya serlo es la máscara que denuncia Janicaud como el sustrato del "giro teológico" que en su búsqueda de lo originario se inclinaría hacia tratamientos que incluyen la reflexión sobre lo sagrado hasta convertir el enfoque íntegro en teología. Esto sucede precisamente en el caso de Heidegger, que funciona como un ejemplo que prefigura el de los casos que vendrían después, por lo cual sostiene Janicaud que "sin la *Kehre* de Heidegger no habría giro teológico".[544]

El marco del trabajo de Janicaud apunta a esbozar un informe de la filosofía francesa entre 1975 y 1990, en el "mundo de ideas" de París. A propósito de esto es que establece una bifurcación del camino fenomenológico que da por resultado la exploración de dos caminos: el primero habilita reflexiones sobre lo invisible y apunta a pensar los lazos con lo visible que cohabitan en el fenómeno.

---

[542] GA 15, 399.
[543] Janicaud (2000:30).
[544] Janicaud (2000:31).

Esta serie de desviaciones habría sido propiciado por la introducción de Husserl en Francia, que se habría dado con una fuerte simplificación que Janicaud remonta al trabajo de Sartre de 1939, "Intencionalidad: una idea fundamental de la fenomenología de Husserl", que fue base para la ontología fenomenológica de los '40 y '50. Luego, en la introducción a *El Ser y la nada*, Sartre veía como un problema que si lo que existe se reduce a la serie de apariciones que lo manifiestan, el ser del fenómeno intencional no es cósico y se debe preservar su trascendencia sin caer en el idealismo, y lo soluciona apelando a la comprensión preontológica heideggeriana, para orientare desde ahí a la descripción de las estructuras del para sí. En esta interpretación Merleau-Ponty se alejaría también de los parámetros husserlianos y se esforzaría por mostrar que el retorno fenomenológico a las cosas mismas es absolutamente distinto del retorno idealista a la conciencia, prolongando las investigaciones de la fenomenología genética. En ambos casos la figura de Husserl no es atacada, sino en general enaltecida marcando diferencias, por lo cual estas líneas preanuncian el distanciamiento sin salir de la esfera fenomenológica.

El segundo camino, en cambio, es la versión enloquecida del primero y desvirtúa el horizonte intencional con un desvío teológico. El punto que separa aguas es la ruptura con una fenomenalidad inmanente y el surgimiento de lo invisible, el Otro, la donación y la archi-revelación que habilitarían a hablar de un giro teológico, la pregunta de Ricoeur acerca de Dios como sujeto radical es índice de un giro teológico seminal. En suma, para Janicaud no se hace fenomenología en esta línea porque se viola el principio de todos los principios, que quedaría vulnerado con la introducción de la Revelación como fenómeno, que adviene, por ejemplo, con la noción marioniana de fenómeno saturado, así como la infinitud del rostro en Levinas, el don en Derrida, el icono en Marion, la carne en Henry y lo imposible y el llamado en Chrétien.

La repercusión en los distintos autores en juego es diferente. Marion intenta mostrar que no hay un apartamiento de los parámetros metodológicos básicos, mientras Michel Henry, embarcado en un proyecto de refundación y

radicalización puede despreocuparse de preceptos metodológicos. Ambos ponen entre paréntesis la trascendencia de Dios y apoyan la teología en una idea radical de inmanencia, con lo cual liberan a la teología del impacto de la tradición metafísica.[545] Desde el punto de vista de los sostenedores del 'giro teológico', obras como *Dios sin el ser* de Marion y *La esencia de la manifestación* de Henry se encuadran en un programa prioritariamente teológico que desprende motivos fenomenológicos para establecer una renovación de la teología.

Los marcos del giro pasan con cierta liviandad por los motivos estrictamente fenomenológicos de estas filosofías y por momentos parecen más molestos por el lugar concedido a nociones del campo teológico sin ver su funcionalidad para repensar tópicos fenomenológicos, especialmente porque el horizonte de referencia suele ser bastante acotado y tiende a sintetizar la fenomenología como la variante husserliana de *La filosofía como ciencia estricta* e *Ideas I*, que, según hemos visto, es una estación dentro de un recorrido mucho más amplio. Podría decirse que esto contrasta con la figura de "selva proto-fenomenológica" con que Husserl intentaba ejemplificar en las *Conferencias de Londres* la riqueza de contenidos de la disciplina. Es claro que estos nuevos temas son de una selva bien distinta y distante, pero una actitud en extremo restrictiva corre el riesgo de menguar la potencia creadora de esta dirección de pensamiento. En esa línea C. Restrepo critica el supuesto de impermeabilidad de fronteras entre filosofía y teología, la utilización del mote de 'giro', que homologa esto a una moda, y por último el cliché de filosofía nacional recortando el universo de la filosofía francesa.[546]

No han faltado tampoco señalamientos de que un recorte de este tipo traiciona la inspiración husserliana misma que se intenta defender con esfuerzo, como muestra el hecho de que Husserl declare en una carta de 1919 que su giro hacia la filosofía es paralelo de su conversión al cristianismo y que las

[545] L. Tengelyi (2010, 17-34).

[546] Véase C. Restrepo (2010, 115-126). Esta estrategia extendida se ve también en Capelle y Greisch, muchas de cuyas reconstrucciones funcionan igualmente si se quitan las fronteras.

menciones a Dios no faltan, aunque sea un dios intelectual, como muestran numerosas exégesis de la excedencia.[547] Exagerando los términos, habría elementos seminales de teología ya en el mismo Husserl y J. Bornemark ha señalado que en M. Scheler y E. Stein hay elementos suficientes para sindicarlos como precursores de un "giro teológico".[548] En este sentido, no carece de asidero la idea de que estas derivas no son un desvío del camino de la fenomenología sino una vuelta al compromiso de sus orígenes y un recorrido por las posibilidades de sobrepasar el carácter mundando del conocer,[549] en la exploración de la presentación de la ausencia.[550]

Una vuelta adicional vinculada con las objeciones provenientes del llamado 'giro teológico' provienen de la sugerencia de un 'giro onto-teológico'. Esta sugerencia constituye la idea central que ha sostenido J. Schrijvers, que se acerca al clima de debate en torno de los rasgos de la fenomenología francesa para corregir los términos de la impugnación de Janicaud.[551] En este caso Heidegger no es el causante de la pérdida del rumbo, sino, por el contrario, quien ofrece la clave para identificar el error. Dicha clave es, precisamente, la noción de ontoteología, que se remonta a Kant, pero cuyo sentido más extendido en la filosofía contemporánea viene de su utilización por parte de Heidegger para señalar la confusión de la metafísica entre ser y ente y, por tanto, su imposibilidad de captar la diferencia ontológica.[552]

Por esta limitación el pensamiento ontoteológico de la metafísica tiende a buscar una razón última para la totalidad de los entes imponiéndole parámetros del mundo de los entes como la raigambre causal. Este esquema

---

[547] Véase R. Walton (2010, 127-140) y J. Bornemark (2010, 45-66). Sobre la noción de Dios en Husserl, véase R. Walton (2012, 81-103), L. Dupré (1968, 201-215), M. Harnett (2000, 1-24) y M. Shahid (2006, 114-127).

[548] Véase J. Bornemark (2010, 45-66).

[549] Véase C. Arboleda Mora (2013, 15-30).

[550] Sobre esta categoría, orientada especialmente a dar cuenta de la posición de Marion, véase S. Vinolo (2013, 98-120).

[551] Véase J. Schrijvers (2011).

[552] Kant menciona el término para referirse a la teología especulativa que cree poder acceder al ser originario por meros conceptos en KrV A 632/ B 660. Véase H. Caygill (1998, 107-115). Sobre la noción de ontoteología en M. Heidegger, véase J. Peacocke (1998, 177-194).

está asociado con el diseño del sujeto moderno libre, activo y autónomo contra el que, tras las huellas de Nietzsche y los movimientos de crítica del sujeto, se volvieron numerosas líneas del s. XX. Desde esta perspectiva, la fenomenología, que en su versión husserliana resistió estos ataques revisando y redefiniendo aspectos del yo, habría sucumbido finalmente a los aires de renovación y las nuevas líneas asociadas con el giro, y especialmente Levinas, Marion y Lacoste, que son tomados como ejemplo, pretenderían diseñar versiones fenomenológicas con sujetos de actividad disminuida y mayor peso de la afectividad que encarnan un alejamiento de los lineamientos trascendentales e idealistas.

En este punto, que es un dato incontrovertible de estos planteos que se justifica en la prosecución de las exploraciones acerca de una subjetividad liberada de las sospechas de atención parcelada a lo estrictamente teórico, la lectura de Schrijvers encuentra un intento de descentramiento de la subjetividad, que deriva del hecho de que la representación funciona sobre el par sujeto-objeto hasta tal punto que domina y absolutiza toda relación y la subjetividad esclaviza la objetividad. Las filosofías en cuestión acuerdan con esta idea e intentan por ello vías alternativas, pero en esta línea se sugiere que estos intentos no van más allá de una inversión que mantiene viva la relación sujeto-objeto, de modo tal que el esquema ontoteológico sigue operando.[553]

La discusión de estos puntos en el caso de Marion nos acompañará en los capítulos siguientes, pero notemos aquí que el planteo de Henry no es alcanzado por estas críticas, lo cual implica que los dos tipos de 'giros' no son coextensivos ni están conectados por algún tipo de comunidad de principio. Más todavía, Schrijvers afirma directamente que la idea de encontrar un 'giro teológico' es un "esfuerzo vano" y surge solamente de un intento de establecer distinciones en base a prejuicios.[554] Estas discusiones podrían probar, al contrario, que las filosofías de los autores aludidos están enraizadas en discusiones puramente fenomenológicas y por tanto filosóficas, dado que la clave interpretativa última

[553] J. Schrijvers (2011, 5-24).
[554] J. Schrijvers (2011, 211-215).

tiene que ver con el entramado de relaciones de conciencia y mundo que propone cada una y las cuestiones teológicas son derivadas.

En este sentido, 'giro teológico' y 'giro ontoteológico' son incompatibles y enfatizan aspectos encontrados de filosofías difíciles de atrapar en sistemas simples. En cualquier caso, cabe notar que la compleja relación entre filosofía y teología no puede ser resuelta con una mera negación de sus vínculos, como si las fórmulas de la muerte de Dios, primero en Hegel y luego en Nietzsche implicaran un abandono y no más bien un desafío que invita a revisar de manera completa el problema del fundamento.[555]

Ya sin 'giros', concluimos esta primera parte habiendo trazado la ruta accidentada y controvertida que nos lleva desde los orígenes husserlianos hasta las derivas fenomenológicas actuales y sus intentos por radicalizar la búsqueda y trasponer los límites que en la historia de la disciplina fueron surgiendo como obstáculos. La segunda parte nos dará ocasión de recorrer tres temas centrales de las diversas derivas fenomenológicas a propósito del método, el fenómeno y el sujeto en el proyecto de una fenomenología de lo inaparente.

[555] No otra cosa sino el vínculo profundo de la filosofía con la teología surge de las conferencias de Capri de 1994 publicadas luego por J. Derrida y G. Vattimo (2008) y las de 2008 en Estocolmo editadas por J. Bornemark y H. Ruin en 2010. La introducción de estas últimas comienza enfatizando los vínculos de Husserl con la cuestión de lo divino. Sobre Hegel y Nietzsche a propósito de la muerte de Dios, véase E. von der Luft (1984, 263-276) y C. Restrepo (2010, 427-452).

SEGUNDA PARTE:
FENOMENOLOGÍA DE LO INAPARENTE

CAPÍTULO 3

ELEMENTOS DE LA FENOMENOLOGÍA DE LO INAPARENTE

§17. Los métodos de la fenomenología

En esta segunda parte ingresaremos al estudio de los rasgos de la fenomenología de lo inaparente a través del estudio de cuatro núcleos temáticos. El primero está dedicado a analizar los aspectos que muestran la pertinencia de sugerir la categoría de filosofía de lo inaparente para dar cuenta de un ámbito que de otro modo se logra entrever sólo de manera defectuosa. Sobre esta base, los restantes mostrarán elementos asociados con el método, el fenómeno y el sujeto que son resignificados en el marco de desarrollos que pueden asociarse con avances de la fenomenología de lo inaparente, aun cuando fueran planteados en su inicio sin el propósito y las conexiones con las demás dimensiones de la fenomenología que habremos de explicitar. Por esta vía veremos los acuerdos y disensos que nos permitan bosquejar los rasgos de este plano como un aporte para esclarecer los parámetros de la investigación fenomenológica.

El primer capítulo de esta segunda parte, entonces, está orientado a analizar los aspectos asociados con las vertientes que conviven dentro de la fenomenología, cuya variedad y complejidad se refleja en la cuestión de su método. A primera vista podría parecer una tarea fácil, dado que la fenomenología, según vimos, estuvo asociada desde el inicio con una impronta fuerte relacionada con esta esfera, hasta el punto de ser caracterizada como el método de la filosofía. Un acercamiento muestra, por el contrario, discusiones y

polémicas en este terreno que complican cualquier intento de responder de modo simple esta cuestión.

Uno de los puntos que nos interesa es analizar la transformación marcada de las nociones basales asociadas con los procedimientos metodológicos y su vinculación con el diseño de las nuevas corrientes que se integran a la fenomenología con el propósito de revitalizar sus principios, lo cual nos llevará a una relectura del diseño interno de las dimensiones y los métodos que componen la disciplina en su conjunto, ubicando precisamente en este plexo la fenomenología de lo inaparente. Así, analizaremos luego la cuestión del acceso al plano trascendental, que se ha vinculado historiográficamente a la cuestión del abandono del cartesianismo en Husserl y a la discusión sobre el problema de las vías hacia la reducción, a los efectos de analizar sus aportes para el planteo en torno de la fenomenología de lo inaparente. Finalmente, nos dentendremos en el análisis del aporte heideggeriano que servirá como intermediario para llegar a caracterizar las propuestas de J.-L Marion y M. Henry.

Hemos visto hasta aquí que la fenomenología es considerada a veces como el método de la filosofía, pero a la vez no se han detenido las discusiones respecto de los rasgos que implicaría dicha definición metódica. No faltan incluso quienes reniegan de la posibilidad misma de aclarar cuál es el método fenomenológico.[556] Los despliegues en el ámbito de la naturalización de la fenomenología ponen en entredicho incluso muchas de las formulaciones canónicas. Los pasajes sobre esta cuestión en la obra de Husserl son numerosos, como hemos visto en las presentaciones del Capítulo 1.

Acerquémonos a esta cuestión en dos pasos. En el primero describiremos los elementos metodológicos generales enfatizando las constantes. En el segundo paso, por el contrario, enfatizaremos los aspectos discordantes que han llevado a interpretaciones en términos de discontinuidades dentro de la obra

[556] Véase, por ejemplo, Zirión, que presenta la fenomenología aludiendo a su ligazón con el método sólo para agregar inmediatamente que no existe tal cosa, porque no hay en Husserl una presentación unívoca ni la hay tampoco en los fenomenólogos posteriores (1994). De un modo similar, Behnke (2009) y Nenon (2011).

husserliana. Este acercamiento doble tiene ventajas para nuestro enfoque. Por un lado, el primero nos proveerá de un modelo para referencia posterior del tipo de procedimientos que buena parte de la tradición asocia con Husserl, y nos permitirá explicar varias de las críticas que llevan a los continuadores a oponerse a sus planteos considerándolos como instancias que necesariamente hay que superar. En este sentido, los esquemas generales están compuestos en su mayoría a partir de señalamientos de las obras de mayor circulación y por tanto no reflejan una visión integral del despliegue interno de la obra de Husserl.

Por otro lado, el segundo acercamiento nos dará libertad para enfatizar los elementos menos transitados por la crítica y al mismo tiempo más exploratorios, pero que por eso mismo constituyen indicaciones de preocupaciones efectivamente presentes en el planteo general de Husserl que deben ser tenidas en cuenta en el momento de evaluar la relación con sus textos. Este segundo recorrido hará posible fundamentar la pertinencia de delinear, junto a los enfoques estático, genético y generativo, un cuarto enfoque constituido por la fenomenología de lo inaparente que se sumaría a los previos para dar cuenta del efectivo territorio de la disciplina.

Desde esta base podremos evaluar la pertenencia a esta dimensión de algunos proyectos de radicalización como los que llevan adelante Henry y Marion. En ambos casos las consideraciones metodológicas husserlianas que escapan al modelo más extendido establecen diálogos teóricos con las derivas más recientes que permiten repensarlas en una relación mucho menos rupturista, y de este modo desvanecen varios de sus intentos de definirse en una relación de distancia, corrección o inversión de errores originarios. Por el contrario, este acceso sostendrá la hipótesis de que una fenomenología de lo inaparente está prefigurada y configurada ya en los planteos husserlianos y las exploraciones en este sentido ganan incluso en profundidad con la relectura de las proyecciones que allí quedaron abiertas.

Nuestro primer acercamiento apunta, entonces, a presentar en una síntesis pronunciada los aspectos comúnmente asociados con el método de la

fenomenología, para lo cual tenemos como base las múltiples presentaciones del Capítulo 1. Comencemos por señalar que la fenomenología se instaura como el ámbito orientado a los principios y que por tanto puede otorgarlos a las demás ciencias. El planteo parte de la estructura intencional, que da cuenta del modo en que la conciencia capta una realidad objetiva, y enfatiza que los objetos se constituyen en la conciencia, cuyo estudio arroja el conocimiento de ésta y de sus tipos de vivencias y por esta vía también de la objetualidad.[557] La subjetividad es constituyente de sentido del mundo íntegro en todos sus aspectos y esferas, de modo que la descripción subjetiva de la experiencia arroja conocimiento riguroso de estructuras universales y por tanto válidas en todos los casos.

Esto se logra por medio de la salida de la actitud natural a través de la reducción fenomenológica, que permite acceder a la conciencia pura como ámbito de la psicología fenomenológica o descriptiva, y una nueva reducción, esta vez trascendental, centra la atención en el acto constituyente de la conciencia, desprendido de todo aspecto mundano. La variación de la actitud del yo define distintas modalidades de orientación intencional, de modo que a mayor reducción, mayor aparecer. En este marco la fenomenología se despliega en el análisis eidético, que recupera las regularidades en las vivencias y permite así pasar de los hechos a las esencias.

Para desplegar este núcleo la fenomenología husserliana apela a una serie de aspectos metodológicos, entendiendo método en su sentido originario indicado en su composición etimológica de *metá* y *hodós*, un "camino a través del cual" se puede emprender una búsqueda. En este sentido, parte de los malentendidos en este tema dependen de una comprensión del método como un esquema de pasos que debe seguir el fenomenólogo. Por el contrario, la complejidad del mundo en su donación originaria dicta la necesidad de un método complejo y abierto a la naturaleza distinta de las diversas regiones investigadas. Esto nos lleva hacia un arco de elementos que conforman los aspectos metodológicos y las herramientas con que cuenta el fenomenólogo en

[557] J. Drummond (2005, 125-134),

su investigación.[558] La prioridad de ciertos elementos funcionan a la manera de criterios de demarcación respecto de lo que pertenece o no a la temática fenomenológica y constituyen indicadores que permiten diferenciar líneas en tensión dentro de la disciplina.

En los textos de Husserl se desarrollan en distintos contextos una serie de afirmaciones que han sido consideradas como principios metodológicos que examinaremos con más detenimiento en el Capítulo 4, pero que mencionaremos aquí dado que están diseñados para indicar la esencia del enfoque, aun cuando están lejos de ser transparentes y han producido, al contrario y desde el inicio, toda una serie de malentendidos. Eso sucede con la fórmula *zu den Sachen selbst*, "a las cosas mismas" que examinaremos en el § 21.[559] Digamos ahora simplemente que este lema señala la direccionalidad de la búsqueda, esto es: de ningún modo es una hipostasiación del objeto, sino un énfasis en la intencionalidad de la conciencia como constituyente, que metodológicamente va acompañado de una atención primaria a la relación de dirección y orientación de la subjetividad a las cosas por medio de la cual les confiere sentido. Desde el punto de vista metodológico esto implica poner en primer plano esta operación dadora de sentido tanto en sentido estático como genético, razón por la cual, como hemos visto, Husserl considera que Heidegger abandonó la "nave" fenomenológica cuando dejó de lado los problemas de constitución.[560] Junto a este entramado básico se despliegan la generatividad y la inapariencia.

Este precepto metodológico no se cumplimenta sino a través de la reducción, que implica la suspensión de la tesis de efectividad del mundo y con ello la renuncia a la metafísica. Por medio de la reducción se reconduce lo objetivo a lo subjetivo. La etimología acompaña esta asociación en tanto ambos

[558] Tomamos como base la progresión propuesta por G. Vargas Guillén (2012), aunque variando la lógica de conexión de varios planteos. Sobre este tema, además de los trabajos mencionados a propósito de cuestiones puntuales más adelante, véase R. Walton (2015, 15-48) y J. San Martín (1987).

[559] La fórmula no aparece en todos los casos con esta conformación, pero está aludida en Hua III/1, 10; III/1, 41, XIX/1, 10, entre otros lugares.

[560] Véase el §8, en el Capítulo 2, donde mencionamos la carta a R. Ingarden en que declara su juicio de extranjería fenomenológica respecto de Heidegger.

términos tienen como base el término latino *ducere,* que el español conserva con prefijo con- en 'conducir', y en ambos casos, 'reducir' y 'reconducir', se asocia con el prefijo re- que implica vuelta o iteración. 'Reducir' tiene en español el sentido de 'contraer', compuesto igualmente por un verbo de "movimiento de objetos", en el sentido de llevar hacia el inicio o hacia el núcleo, y en ese sentido 'de nuevo' o 'en una vuelta'. No hay en la reducción un 'achicamiento' sino una concentración.

Al mismo tiempo, decíamos, reconducir expresa el movimiento de llevar de nuevo hasta ese origen que revela los mecanismos de constitución. No hay pérdida alguna del mundo, como se encarga Husserl de enfatizar en *Ideas I*,[561] sino su recuperación sin las distorsiones de la actitud natural y su capa de supuestos o "teorías absurdas". Estos dos primeros elementos reposan en la intencionalidad como expresión de la correlación entre los polos noético y noemático, que permite un juego de desplazamiento de las perspectivas, ya desde lo subjetivo, ya desde lo objetivo, siempre en correlación.[562] Este desplazamiento da lugar a diferentes modos de tematizar u objetivar la experiencia, orientando la mirada hacia distintas regiones.

En régimen de reducción el método de variaciones resulta una herramienta fenomenológica fundamental, en tanto permite examinar la multiplicidad indefinida de posibilidades de darse del fenómeno y ofrece como resultado los elementos para la descripción de su esencia, entendida como lo invariante en la variación. En este terreno se despliega la pericia del fenomenólogo y la dimensión intersubjetiva, en tanto toda descripción eidética está abierta a revisión y discusión.[563] No hay, de hecho, un momento en que sea posible determinar que el método de variaciones esté completo y tampoco uno en que sea seguro que la descripción quedó completa, de modo que el *desideratum* de universalidad perseguido por este procedimiento es una meta

[561] Hua III/1, 56.
[562] Este elemento se cuestiona en la deriva henryana, que apunta a objetar la intencionalidad por completo o en el caso de Marion, que explorar el borramiento de los polos en el análisis del don.
[563] Véanse los planteos de *Experiencia y juicio* , 86-93.

de la investigación fenomenológica que puede y debe ser revisada. Este aspecto ha llevado a plantear que la rigurosidad de la fenomenología implica precisamente la corregibilidad. En este punto reposa la dimensión epistémica colectiva de la empresa fenomenológica, dado que estas revisiones son el resultado del trabajo mancomunado.[564]

§18. La fenomenología de lo inaparente como cuarta dimensión

Una lectura que busque enfatizar la síntesis puede encontrar seguramente en la presentación anterior los rasgos más importantes asociados con la dimensión metodológica de la fenomenología. Sin embargo, el despliegue de este aspecto es mucho más complejo, como es de esperar en una disciplina que se identifica a sí misma con esta esfera. En este sentido, Husserl dedicó muchos esfuerzos para dar cuenta de acercamientos distintos que han llevado a ensayar interpretaciones evolutivas en términos de etapas que modifican sustancialmente ciertos desarrollos con implicancias de sustituciones importantes.

El riesgo de exagerar interpretaciones en este sentido es instalar la idea de correcciones internas que dejan fuera de vigencia ámbitos enteros del enfoque. Por el contrario, en lo que sigue nos interesa mostrar las diferencias, ajustes y novedades que Husserl fue introduciendo dentro del dispositivo general, pero atendiendo además a las conexiones entre partes que permiten vincular y poner en diálogo los distintos mecanismos de investigación fenomenológica y abren de ese modo la dimensión de sus proyecciones y su vigencia. En este punto y por esta vía advendrán las condiciones para introducir la esfera de la fenomenología de lo inaparente.

En primer lugar, entonces, caracterizaremos los rasgos de los enfoques estático y genético, y pasaremos luego a analizar la propuesta de identificar un

[564] Véase, por ejemplo, T. Nenon (2011, 45-67) y G. Vargas Guillen (2012).

tercer enfoque de tipo generativo. Esta labor nos remontará al planteo de la fenomenología de lo inaparente como cuarto enfoque fenomenológico. Una revisión de este tipo incluirá la explicitación de los rasgos de la fenomenología de lo inaparente en cuanto a su tema, su método específico y su vínculo con los otros enfoques. Esto último nos llevará a una revisión del sentido del *Sistema de filosofía fenomenológica* que Husserl comenzó en 1921 y retomó a principios de la década del '30, mencionado en el Capítulo 1 a propósito de las presentaciones de la fenomenología. De este modo podremos analizar y evaluar las derivas husserlianas del último período y los aspectos de progresión y regresión como rasgos direccionales que conectan los distintos enfoques y aseguran la complementariedad de enfoques y su instanciación en la figura del zigzag metodológico.

a. Fenomenología estática y fenomenología genética

En 1917 Husserl plantea la distinción entre un enfoque estático y un enfoque genético y su utilización se amplía en la década del '20. Antes de esa época la noción de génesis no tiene una función específica y oscila más bien entre sentidos negativos por su opacidad,[565] y otros positivos, que adelantan el empleo posterior.[566] La caracterización de las novedades no es simple, dado que no se trata de un viraje, sino de una atención a desarrollos que ya estaban presentes en textos tempranos y ahora ameritan un tratamiento especial. La distinción retoma aspectos acerca de la experiencia que ya estaban presentes en Brentano y Dilthey. Especialmente este último propone una diferencia entre la descripción y la explicación, respecto de la cual Husserl enfatiza el contraste.[567]

[565] Véase, por ejemplo, Hua XIX/2, 657-693. Sobre este uso, véase R. Bernet (1989, 180).
[566] Véase, por ejemplo, el tratamiento en *Ideas III* (Hua V, 125 y 129).
[567] Sobre la diferencia entre descripción y explicación en Brentano y Dilthey, véase D. Moran (2002, 33 y 121).

El breve texto "Sobre los métodos fenomenológicos estático y genético" de 1921 al que suele apelarse para una caracterización de ambos enfoques puede servir de base, pero no es todo lo claro que se quisiera como para dilucidar este punto. Se señala allí el enfoque estático como descripción de estructuras estables y universales de la validez del mundo, frente al genético como explicación de su origen.[568] Con el enfoque estático se recortan, entonces, objetos intencionales estables, naturales o ideales para mostrar cómo están constituidos y dar cuenta de la estructura esencial que habilita su constitución.

Por el contrario, en el enfoque genético prevalece el tema de los orígenes de esos marcos constitutivos, es decir la génesis de la constitución. El núcleo de la innovación consiste en el desarrollo de un dispositivo que explique el devenir monádico a los efectos de dar cuenta de la completa individualidad de la experiencia. El enfoque genético personaliza el *ego* que de otro modo es considerado como polo vacío, no lo disuelve en un proceso de devenir. Para investigar ciertos temas, entonces, se despliegan herramientas acordes, como sucede con la horizonticidad, que es sindicada a menudo como cuestión que motiva el desarrollo de investigaciones genéticas.[569]

Esta conexión es explícita en la afirmación de *Lógica formal y trascendental*:

> la constitución estática de objetos, que se relaciona con una subjetividad ya desarrollada, tiene su contraparte en una constitución genética *a priori* basada en la primera, que necesariamente la precede.[570]

La complementariedad se advierte también en la primera versión del plan del *Sistema de filosofía fenomenológica* redactado en 1930, que planteaba cinco partes, de modo tal que tras la introducción las siguientes cuatro partes estaban organizadas según el cruce de los ejes de análisis estático y análisis genético por un lado y de egología e intersubjetividad por otro. Así, la segunda parte trataría de la fenomenología de la conciencia egológica según un análisis

[568] Hua XV, 615.
[569] Por ejemplo, A. Steinbock (1998, 127), S. Geniusas (2012, 94) y R. Walton (2015).
[570] Hua XVII, 257.

estático, la tercera de la fenomenología de la constitución egológica según una explicación genética; la cuarta estaba orientada a la fenomenología de la intersubjetividad según un análisis estático y la quinta se dedicaba a estudiar la constitución del mundo intersubjetivamente válido de acuerdo con una explicación genética.[571]

En este sentido, S. Geniusas ha llamado la atención sobre la necesidad de no entender la explicación del origen asociada con el enfoque genético sólo en términos de examen de la constitución de la temporalidad, dado que muchos desarrollos previos a 1917 tienen consideraciones temporales asociadas con análisis estáticos, y por esta razón señala que la distinción que Husserl introduce no es temática sino metodológica.[572] Esto implica que los dispositivos del enfoque estático son aplicables a temas más amplios de los que resultan típicos. Así, el enfoque genético no adviene para solucionar un problema de ceguera metodológica por la cual la fenomenología carecía de instrumentos para tematizar ciertas cuestiones. Por el contrario, se trata de un desarrollo que ofrece herramientas más adecuadas, dado que ciertos temas se captan mejor con unos métodos que con otros.[573]

---

[571] Sobre el plan del *Sistema*, véase también el § 6.

[572] Geniusas (2012, 90). Estrictamente, ya en *Investigaciones lógicas* hay enfoques asociados con la génesis bajo la forma de análisis de las cinestesias, como sucede asimismo en las lecciones de *Cosa y espacio* de 1907, que seguían a *La idea de la fenomenología*. Estos desarrollos avanzarán más tarde hacia el tratamiento del cuerpo habitual, los problemas de la afección y la individuación de una mónada.

[573] Esto se puede inferir del texto de 1921, donde Husserl comienza diciendo que las leyes de la génesis se pueden entender como las que rigen la emergencia de eventos en el flujo de experiencias, es decir la conexión de retenciones, impresiones y protenciones, describiendo la cuestión dentro de los márgenes de la fenomenología estática, pero también como las que rigen la formación de apercepciones, que también se pueden enfocar de manera estática o genética. El tema de la apercepción se usa como ejemplo y se liga con las nociones de motivación y horizonte, de modo tal que la conciencia sin horizontes aperceptivos es inconcebible (Hua XI, 340). La fenomenología estática las comprende estructural y teleológicamente, es decir respecto de estructuras noético-noemáticas y sus modalidades dóxicas y de cumplimiento de las intenciones. En este respecto son apercepciones finalizadas. El enfoque genético descubre así su historia esencial. Lo hace con tres niveles de experiencia que de un modo regresivo son los siguientes: la formación de apercepciones en el nivel de la pura actividad (habitualidad), en el nivel de la intersección entre actividad y pasividad (precondiciones de la formación

Esta lógica explica que la diferenciación de perspectivas que Husserl separaba en términos de simple y complejo deje lugar a la distinción entre abstracto y concreto. Las *Lecciones* de 1905, que tratan sobre la conciencia interna del tiempo sin utilizar todavía los elementos del análisis genético sino dispositivos transicionales, resultan desde este punto de vista abstractas, así como el yo puro y su individualidad es más abstracto que el yo concreto.[574] Así es que se plantea que "cada análisis [estático] es en sí mismo ya en cierto modo un análisis genético",[575] en el sentido de que al hacer análisis estático ya se está en el análisis genético pero en un nivel abstracto. En esta línea, en "Método fenomenológico estático y genético" afirma Husserl que los estudios estáticos preparan el terreno para el estudio de la temporalización y la historicidad, que resulta el fundamento.[576]

El punto de vista estático, entonces, incluye un enfoque constitutivo que pone en primer plano los modos de donación y sus estructuras esenciales, inquiriendo por la relación entre intención y cumplimiento, los rasgos principales de un objeto, las regiones tematizadas, etc. Cuando la perspectiva es genética, la experiencia combina varios niveles, de modo tal que apunta a la génesis puramente activa, a las esferas de experiencia activa y pasiva, donde las actividades se enfocan en términos de su pasividad y finalidad, y también a la constitución primordial, en la cual se analiza la apercepción y lo inconsciente. En efecto, la génesis pasiva que toma aquí relevancia refiere a la receptividad o afectividad relacionada con el cuerpo vivido habitual y su génesis de sentido, tal como surge de los estudios sobre síntesis pasiva y activa.[577]

---

objetividades ideales), la génesis de la pasividad del devenir puramente pasivo (constitución temporal).

[574] Sobre las *Lecciones*, véase Hua XIV, 336. Véase también Hua XIV, 34, donde se pregunta si se puede ser sistemático en lo estático.

[575] Hua XIV, 480.

[576] Véase Hua, XI, 337. Véase además el tratamiento en Hua XIV, 34-41, en "La fenomenología de la individualidad monádica y la fenomenología de las posibilidades y composibilidades de las experiencias vividas generales: fenomenología estática y genética". Sobre ambos textos, véase A. Steinbock (1998, 135-142).

[577] Véase, Hua XI, y en especial Hua XI, 3-15, 234-5.

A propósito de las diferencias entre enfoques sostiene Husserl en *Sobre el método fenomenológico estático y genético*:

> Todos los 'horizontes' o todas las 'apercepciones' naturalemente surgen de este modo, pero en una mirada 'estática' tenemos apercepciones 'finalizadas'. Aquí las apercepciones emergen y surgen como finalizadas, con una 'historia' detrás. Una fenomenología constitutiva puede morar los marcos de apercepciones en los cuales el mismo objeto es constituido eidéticamente […]. Otra fenomenología 'constitutiva', la fenomenología de la génesis, sigue la historia, la necesaria historia de esta objetivación, y de este modo la historia del objeto mismo como objeto de un conocimiento posible. La historia primordial de objetos remite a los objetos hyléticos y los inmanentes en general, es decir a su génesis en la conciencia temporal originaria. Contenidas en la génesis universal de una mónada están las historias de la constitución de objetos que son para esa mónada, y dentro de la fenomenología eidética universal de la génesis este proceso está acompañado de todos los objetos en relación con todas las mónadas concebibles (*In dieser Art enstehen natürlich alle 'Horizonte' bzw. alle 'Apperzeptionen'. Aber in der 'statischen' Betrachtung haben wir 'fertige' Apperzeptionen, Apperzeptionen treten auf und werden als fertige geweckt und haben eine weit zerückliegende 'Geschichte'. Einte konstitutive Phänomenologie kann die Zusammenhänge der Apperzeptionen betrachten, in denen sich eidetisch derselve Gegenstand konstituiert (…). Eine andere 'konstitutive' Phänomenologie, die der Genesis, verfolgt die Geschichte, nie notwendige Geschichte dieser Objektivierung und damit die Geschichte des Objektes selbst als Objekte einer möglichen Erkenntnis. Die Urgeschichte der Objekte führt zerück auf die hyletischen Objekte und die immanenten überhaupt, also auf die Genesis derselben im ursprünglichen Zeitbewußtsein. In der universellen Genersis einer Monade liegen beschlossen die Geschichten der Konstitution der Objekte, die für dice Monade da sind, und in der universellen eidetischen Phänomenologie der Genesis wird dieses selbe geleistet für alle erdeklichen Objekte, bezogen auf erdenkliche Monaden*).[578]

La fenomenología estática implica una empresa ontológica, en tanto analiza algo que es, es decir estructuras como esencias formales y materiales, regiones de ser, intencionalidad, etc., pero además contempla una deriva metodológica constitutiva, dado que se pregunta por el modo en que algo se da examinando el papel de la intencionalidad, el cumplimiento, etc. Esto implica que las correlaciones entre *nóesis* y *nóema* son estáticas, porque se pregunta por los modos de donación, y son constitutivas, pero sin desarrollo temporal. Esto implica que los problemas de constitución no son directamente problemas de génesis, ya que ésta apunta a desentrañar la génesis de la constitución, razón

[578] Hua XI, 345.

por la cual se despliega en el estudio de la individuación monádica, es decir su facticidad.[579]

Así, el enfoque estático no se pregunta por la génesis de la mónada, que se toma como una subjetividad desarrollada o 'finalizada', mientras el análisis genético enfoca precisamente este aspecto y revela que la mónada es única y en este sentido absoluta, pero no independiente de la comunidad intermonádica, lo cual lleva a cuestionar el análisis estático de la intersubjetividad y redefinir lo absoluto, ya no en la conciencia independiente, sino en la auto-temporalización genética de la mónada.[580]

La unidad monádica pone en primer plano su carácter de viviente con disposiciones inconcientes, en el modo de la duración que la conforma en su trascendencia del pasado hacia el futuro, sobre horizontes que interconectan su unidad dinámica.[581] El movimiento de la habitualidad liga acto y afección dando lugar al sentido y el carácter personal por el cual la mónada retiene su identidad pasivamente y apunta a su individuación concreta como pasado sedimentado.[582] La fenomenología genética es la fenomenología del devenir primordial en el tiempo, de una forma de conciencia saliendo de otra, adquiriendo opacidad histórica a través de procesos de motivación, apercepción, afección y asociación, es decir de la facticidad.

En este sentido, los análisis estáticos señalan en la dirección de los genéticos, pero a la vez es posible revertir la mirada y pasar de la génesis a la investigación de la constitución estática y su estructura, lo cual permite revisar el resultado de los análisis estáticos desde la perspectiva de la génesis, de un modo que refuerza ambos enfoques y enfatiza su complementariedad. Veamos ahora el modo en que así como el estudio estático señaló hacia la geneticididad,

---

[579] Sobre individuación monádica y facticidad, Hua XIV, 40 y 41 y Hua XI, 340 donde se sostiene que constitución no implica geneticidad y distingue dos modos de análisis constitutivo (Hua XI, 345).

[580] Sobre este punto y sobre la crítica henryana a propósito del "fracaso" de la presentación noemática de la alteridad, véase el Capítulo 6, # 31.

[581] Sobre la función del horizonte, véase R. Walton (2015, 117-154).

[582] Sobre la individuación, véase A. Steinbock (1995, 33 ss.), J, Adrián (2013, 12-45) y D. Welton (2002, 231-232).

ésta abrió una dimensión que excedió sus límites y requirió dispositivos adicionales.

b. Fenomenología generativa y fenomenología de lo inaparente

Según vimos, el comienzo por un modelo estático de constitución no implica que la génesis estuviera ausente de su horizonte de pensamiento, en tanto una fenomenología estática ya supone una dimensión genética en juego que en todo caso se explicita a medida que su identificación teórica explícita se vuelve prioritaria. Del mismo modo, podría plantearse que la serie de temáticas y dispositivos que cobran fuerza en el último período de producción de Husserl no advienen como ruptura sino como la sistematización de elementos supuestos en los tratamientos previos, no porque el sistema estuviera contenido *in nuce* en sus formulaciones tempranas, sino porque los temas que el último período pone en primer plano ya estaban aludidos en otros estudios que priorizaban otros aspectos. Como vimos, el pasaje de *Sobre el método fenomenológico estático y genético* que acabamos de comentar refiere a la "historia" de la mónada, una dimensión que en el contexto de la fenomenología genética adviene sin ser plenamente tematizado. Al contrario, en tanto esta tematización se produce, surgen elementos que modifican el enfoque general y ameritan que se habilite una categoría adicional para dar cuenta de estas variaciones.

Es así que en los últimos años se ha ampliado la referencia a una dimensión generativa, orientada a dar cuenta de fenómenos geo-históricos, culturales e intersubjetivos. En esta tematización se apunta a un proceso de generación que lleva generaciones, a la manera de un nuevo Absoluto que se vuelve tema de la fenomenología.[583] Con esta atención a lo histórico-cultural y lo

[583] Véase esta caracterización en A. Steinbock (1995). La noción de un enfoque generativo no aparece explícitamente en Husserl, pero sí habla a menudo de "problemas generativos".

intersubjetivo en primer plano, se desdibuja marcadamente la remisión a la conciencia.

Estrictamente tomar núcleos temáticos para ordenar la producción de Husserl no constituye una novedad, dado que hemos visto que ya Fink distinguía los bloques de producción reconociendo unidad a las peculiaridades de los estudios de los últimos años,[584] con lo cual la noción de generatividad se limita a explicitar positivamente y desde el punto de vista conceptual las ideas de este período y su relación con los enfoques posteriores. Es preciso notar, sin embargo, que conviene entender que no se trata de períodos o etapas que dejen atrás a las previas. Lo que se muestra es más bien un despliegue de dispositivos para atender temáticas que los dispositivos previos enfocaban sólo parcialmente.

Así como Husserl reconoce retrospectivamente las peculiaridades del enfoque genético ya presente en desarrollos estáticos, se puede reconocer una impronta generativa teóricamente independizable cuyas manifestaciones ya estaban presentes en desarrollos de distintos textos.[585] Se trata de una preocupación que muestra con claridad *Meditaciones Cartesianas*, en el § 58 dedicado a la articulación de los problemas de la analítica trascendental de las comunidades intersubjetivas de orden superior,[586] y se replica en los trabajos producidos entre 1930 y 1937 que conforman los manuscritos A sobre fenomenología mundana, los C sobre constitución del tiempo como constitución formal y los E sobre constitución intersubjetiva.

El enfoque genético permanece en la constitución egológica, en la auto-temporalización y la facticidad individual y la esfera de la intersubjetividad no traspasa los límites de una sociología trascendental orientada al campo sincrónico de contemporáneos. El enfoque generativo, por el contrario, trasciende ese límite y se preocupa por cuestiones donde la historicidad queda puesta en primer plano. Se llama, entonces, la atención sobre el mundo de la

[584] Véase el § 7, Capítulo 2.
[585] Para una justificación general en esta misma línea de la noción de 'generatividad", véase A. Steinbock (1995, 3-4). Véase además T. Seebohm (2015, 23-24).
[586] Hua I, 159-163.

vida y su tejido de ritos, tradiciones, lenguaje, relaciones intergeneracionales, culturales y multiculturales que se dan en el diálogo entre el mundo familiar y el mundo extraño.

De esta manera, la propuesta de pensar la generatividad viene asociada con la idea de una reflexión sobre la fenomenología misma y sus límites para fijar la fenomenicidad. En efecto, A. Steinbock sugiere que es preciso hacer un estudio generativo de la fenomenología que da por resultado su comprensión como un proyecto común continuado a través de generaciones, modificado por la historicidad de los tiempos y en términos de la facticidad de los fenomenólogos individuales.[587] En este sentido, la fenomenología no está sólo contenida en los trabajos de Husserl y es constantemente incrementada y revitalizada por la exploración continuada de nuevas estructuras de sentido.

En ese marco nos interesa enfatizar que si bien no está cerrada, la posibilidad de establecer modificaciones que no rompan la unidad disciplinar está dada por rasgos intrínsecos del diseño del dispositivo integral. Esta unidad se plasma en un desplazamiento que no indica cortes, sino una pretensión de complementación que no se confunde con una mera acumulación superpositiva de investigaciones con distintos criterios. Al contrario, como una cumplimentación de la máxima de "ir a las cosas mismas", el desarrollo se detiene en la tematización de distintas regiones y despliega para su estudio herramientas adecuadas que dan lugar al universo metodológico de la fenomenología.

R. Walton nota bien que la generatividad no implica una etapa diferente más allá de la fenomenología estática y la fenomenología genética, y afirma que es la fenomenología genética la que se despliega hacia la generatividad por profundización de cuestiones atinentes a la geneticidad a la manera de una auto-superación.[588] Esta puntualización sirve para evitar la idea de secciones aisladas, así como la de temáticas que se superan o abandonan. Por el contrario,

[587] A. Steinbock (1995, 257-270). En este sentido la propuesta de Steinbock complementa la propuesta husserliana del artículo de la revista *Lógos*. Véase sobre este punto el § 2.
[588] R. Walton (2012, 328).

se trata en todos los casos de los mismos fenómenos en los mismos horizontes y cada enfoque enfatiza aspectos peculiares, si bien para clarificar los análisis resulta útil diferenciar los dispositivos y procedimientos que convienen mejor a cada dimensión.

Más allá de la generatividad, o de la auto-superación de la egología que encarna la geneticidad, se extiende la esfera de la excedencia, que R. Walton caracteriza como una dimensión metahistórica, dado que apunta a esclarecer aspectos ligados a las condiciones de posibilidad del mundo y la subjetividad.[589] Los elementos metahistóricos son asociados en esta lectura con desarrollos de la tradición fenomenológica posterior que tienden a independizar sus planteos de la plataforma disciplinar previa. Así es que se enfatiza que sus motivos fundamentales están ya en Husserl. Sobre esta base es que podemos efectuar una exégesis general donde estos desarrollos se entronquen en la fenomenología e inviten a desarrollar, antes que nuevas rupturas, el estudio cuidadoso de los puntos de comunicación con los demás estratos en un diseño ampliado de las fronteras fenomenológicas.

En este modelo, generatividad e inapariencia no son etapas desvinculadas con pretensión alguna de independización, sino un despliegue de motivos fenomenológicos que vienen desde la geneticidad. La exploración de la excedencia, como metahistoria o fenomenología de lo inaparente, tiene sus raíces y es una misma con la generatividad y los modos egológicos, en una perspectiva que enfatiza la concepción de la fenomenología en su labor exhaustiva de investigación de horizontes inexplorados.

En este sentido, los desarrollos de la etapa generativa ofrecen elementos para ampliar el arco de fenómenos a estudiar. A. Steinbock señala que en el marco de la generatividad se amplía de modo pronunciado el plexo de fenómenos que pueden ser analizados, y se bosqueja incluso la base para ampliarlos. Con la propuesta de distinguir 'generatividad' y 'Generatividad',[590] sugiere que una serie de fenómenos caracterizados por su inaccesibilidad,

[589] R. Walton (2012, 337 ss.).
[590] A. Steinbock (2003, 315 ss.).

detectados precisamente en la imposibilidad de fenomenización, quedan como fenómenos límite, que "están dados como no siendo capaces de darse" e incluyen lo inconciente, el sueño, el nacimiento y la muerte, la temporalidad, el otro, los otros mundos, la vida animal y vegetal, la tierra, Dios, etc.[591]

Por esta razón A. Steinbock se esfuerza por marcar las ventajas de dar entidad a desarrollos que vitalizan el planteo general. El esfuerzo por fundamentar la noción de generatividad lo conduce, sin embargo, a comprimir en esta idea elementos que resultan incompatibles. En efecto, al distinguir entre 'generatividad' y 'Generatividad', la primera comprende los elementos intrahistóricos, mientras la segunda, constituida por la historicidad misma, implicaría un tipo de Absoluto originario. Al notar que la historia excede los hechos históricos, se impone el reconocimiento de una dimensión distinta, que queda sin embargo comprimida dentro de la noción de la fenomenología generativa de un modo que debilita la demarcación interna del estrato.

Estos problemas se diluyen si teniendo en cuenta precisamente el aspecto generativo de la fenomenología consideramos las derivas a las que "las cosas mismas" la han llevado y sus exploraciones en vistas de la excedencia asociada con la donación o el aparecer del aparecer, a los que podríamos sumar otros fenómenos que se 'adaptan' mal a la convivencia dentro del ámbito de la generatividad. Si a la generatividad pertenece lo histórico, la dimensión de excedencia que adviene al explorar el acontecimiento no puede estar en un mismo plano sino en otro distinto.

Aquí es donde llegamos a tratar de la fenomenología de lo inaparente, que es la deriva que se enfrenta al desafío de tematizar lo que dentro del enfoque generativo queda en el límite de la atención. Se trata de ampliar el esquema general con una dimensión adicional. A la egología de los enfoques estático y genético se sumaría el generativo orientado a lo intersubjetivo e histórico y uno más que proponemos llamar fenomenología de lo inaparente, donde advendría la atención a los fenómenos con excedencia que quedan en los límites de los enfoques previos. Si es así, no hay en los fenómenos de la

[591] A. Steinbock (2003, 290).

inapariencia un obstáculo sino una clave que lleva a la necesidad de diseñar un cuarto enfoque complementario orientado a dar cuenta de sus peculiaridades y, por tanto, del sistema en su totalidad.

La generatividad adquiere sus fundamentos a través de su génesis en la inapariencia, que es la versión concreta de lo que en la generatividad se contempla de manera abstracta. Igual que en la fenomenología genética hay elementos de pasividad que no advienen directamente a la intuición, sino que requieren un esfuerzo de búsqueda fenomenológica, del mismo modo los objetos de la fenomenología de lo inaparente no están disponibles como los de la generatividad, sino que implican una disposición subjetiva especial que haga que lo dado se muestre.

Por esta vía, los desarrollos de las vertientes preocupadas por la tematización de fenómenos inaparentes, que parecían quedar por fuera del dispositivo primigenio y debían apelar por ello a impugnaciones de aspectos husserlianos para justificar su propia instauración, pueden ser resignificadas como intentos legítimos previstos en un diseño general que los requiere para su desarrollo adecuado y su equilibrio interno.

Como veremos, los tratamientos filosóficos de M. Henry y J.-L. Marion no requerirían objeciones de las posiciones de Husserl, que por otra parte resultan insuficientes, dado que impugnan solamente algunas afirmaciones que tienen sentido dentro de enfoques específicos de la fenomenología –especialmente los de la estaticidad y geneticidad- y son por tanto parciales. Por el contrario, resulta una tarea relevante reinterpretar estos aportes dentro del programa general de una fenomenología de lo inaparente que se entienda, a la manera que hemos sugerido, como un cuarto enfoque fenomenológico.

El tema principal de la fenomenología de lo inaparente está constituido por aquello que no se muestra o se sustrae al horizonte, pero sin embargo se da. Requiere por tanto de una disposición subjetiva y presenta rasgos de excedencia, pero es a la vez fundamento de todo mostrarse. Su método requiere mecanismos específicos que enfaticen la radicalidad y apunten al hecho mismo de darse. Implica además la revisión de la intencionalidad y la redefinición de

sus elementos en un plexo donde sujeto, fenómeno y su correlación se ven afectados por su funcionamiento.

Por un lado, implica el diseño de procedimientos reductivos específicos que estén en condiciones de poner de relieve esta esfera. Por otro, estos procedimientos reductivos tienen asociadas distintas vías, modo en el que se pueden comprender los distintos enfoques que se han desplegado en este terreno, donde podemos mencionar a Patocka y su apelación a una vía ontológica, frente a Henry y Marion y sus variantes que entrañan recomposiciones de la vía cartesiana orientada a un nuevo plexo de objetos. La revisión de estos aspectos nos ocupará en los capítulos que siguen.

Además, tiene como rasgo marcado que el fenómeno adquiere un protagonismo especial, no sólo porque revela potencia de desocultamiento de sí independientemente de la disposición del *ego*, sino porque en su excedencia rebasa sus habilidades perceptuales y cognitivas.[592] Es por ello que la fenomenología de lo inaparente presenta aspectos propios de intencionalidad morigerada o rasgos de afectividad y receptividad primigenia en el *ego*, que van asociados al momento de captación, pero a la vez va acompañada de una actividad peculiar asociada con la reducción para estar en posición de captar lo que se revela. El fenómeno que se explora no se puede intencionar directamente, pero la investigación no es aleatoria sino que trata en todo caso de producir lo que Marion llama anamorfosis, en tanto condición de posibilidad de su mostración.[593]

La fenomenología de lo inaparente se conecta con los enfoques previos y tiene a su disposición todos sus desarrollos, dado que puede interrogar desde la excedencia todos los fenómenos. De ese modo hay que entender la pretensión

[592] A. Steinbock (2003, 319-320)resalta este aspecto que permite pensar lo otro, la revelación de la persona en el amor en un modo de darse aneconómico. Por esta vía este modelo, que admite una donación más amplia, haría que lo otro no sea descripto meramente como negatividad de una fuerza irruptiva, accesible en el modo de la inaccesibilidad en el límite de mi experiencia.

[593] *ED*, 217. Véase a este respecto la mención del esfuerzo marcado que Husserl indica como rasgo de la empresa fenomenológica en el final del prólogo a la reedición de la sexta de las *Investigaciones lógicas* en 1920.

marioniana de que los fenómenos saturados sean el parámetro de todo fenómeno.[594] Esto no genera modificación ninguna de los dispositivos reconocidos, sino que adquiere su legalidad dentro del estrato de la fenomenología de lo inaparente. Del mismo modo, la exploración de la vida como manifestación última no afecta ninguno de los rasgos egológicos planteados en la fenomenología estática y en la fenomenología genética, pues se trata de fenómenos captados en otro respecto, pero siempre en el plexo de dirección "a las cosas mismas".

La relación entre las dimensiones que componen la fenomenología es resumida por A. Steinbock diciendo que la fenomenología generativa, cuya materia es la generatividad, es la dimensión más concreta orientada al movimiento histórico intersubjetivo; que la fenomenología genética sustrae la generatividad de su dimensión histórica y se desplaza a la historicidad individual, y la fenomenología estática introduce un nuevo elemento de abstracción removiendo el devenir temporal y atendiendo sólo a las estructuras.[595] Esta sintética caracterización debe ser revisada a los efectos de dar cuenta de la dimensión que atiende a los rasgos de excedencia detrás de todo fenómeno.

En algún sentido, la fenomenología de lo inaparente es la dimensión más concreta, ya que se dedica a aquello cuya excedencia está en la base de todo aparecer; respecto de ella la generatividad es una instanciación en el plano del movimiento histórico, que a su vez sufre un recorte hacia la historicidad individual en la dimensión genética y todavía uno más hacia las estructuras constitutivas en la fenomenología estática; y es preciso agregar que todavía es posible pasar de allí al plano de las ciencias empíricas y de allí a la actitud natural.[596] En este marco las cuestiones ontológicas ligadas con el ser de las cosas que se presentan en la actitud natural llevan a cuestiones constitutivas

[594] Sobre este punto, véase el # 28.
[595] A. Steinbock (2003, 315).
[596] Sobre la continuidad dentro del esquema, y el planteo de la generatividad como fundamento de las ciencias empíricas en el mundo de la vida, véase T. Seebohm (2015, 56-60 y 390-396).

tanto estáticas como genéticas, de manera que lo estático lleva a problemas de génesis, generatividad e inapariencia, en una direccionalidad que puede revertirse o actuar de modo local sobre dos o más dimensiones.

La conexión de los distintos planos está presupuesta en el enfoque del segundo plan del *Sistema de filosofía fenomenológica* de 1930. Ya hemos mencionado el bosquejo de Husserl en términos de cruce entre los ejes de egológico-intersubjetivo y estático y genético del primer plan, pero si nos remontamos al segundo plan, redactado con E. Fink, la estructura cambia y surgen dos nuevas categorías. Los materiales conectados permiten asegurar que este nuevo enfoque estaba efectivamente acordado con Husserl.[597] Las cinco partes del plan previo se reúnen en una sola y en la segunda se incorporan desarrollos sobre empatía redactados en 1926.[598] Lo que nos interesa notar es que en este plan se abandona la distinción entre estático y genético y ambos enfoques pasan a integrar en la primera parte el enfoque deconstructivo o regresivo, comprendido como una investigación que va de las unidades vivientes de la experiencia trascendental del mundo, de los actos, a los estratos constitutivos más profundos de la vida trascendental.[599]

Las categorías de progresivo y regresivo son explicitadas por E. Fink en la sexta de sus *Meditaciones Cartesianas*. Dado que tenemos datos del acuerdo de Husserl sobre estos planteos podemos incorporarlos como datos sobre los supuestos del plan del *Sistema*. En el § 2, después de afirmar la importancia nodal de la reducción fenomenológica se abre la constitución trascendental del mundo como tema de la fenomenología, que se asocia con el devenir constitutivo como tema de una teoría trascendental de los elementos". Siguiendo un modelo kantiano, Fink denomina estética trascendental a la explicación del fenómeno del mundo, de los *cogitata qua cogitata* y sus estructuras universales y los modos de conciencia en los que se dan como unidades.[600]

---

[597] Sobre el contexto del *Sistema*, véase el # 6.
[598] B. Sandmeyer (2009, 177-186).
[599] Véase B. Sandmeyer (2009, 112-146).
[600] E. Fink (1988, 11).

En segundo lugar encontramos la fenomenología regresiva caracterizada por la analítica trascendental, pero que incluye en su regresividad a la estética como su suelo. La analítica, entonces, "pregunta por las unidades vivientes de la experiencia trascendental del mundo, desde los actos, hacia los estratos constitutivos más profundos de la vida trascendental".[601] En tercer lugar se despliega la fenomenología constructiva en tanto dialéctica trascendental, que trata de "la totalidad de todas las teorías fenomenológicas que en construcciones motivadas van más allá de la donación reductiva de la vida trascendental". A lo cual agrega:

> si la fenomenología regresiva tiene la génesis constitutiva del mundo como tema, en tanto, a través del método de análisis intencional de constitución, viene a tener su propia identidad mostrada como génesis presente y pasada en un universo subsistente trascendental de mónadas dadas a través de reducción, por el contrario, la fenomenología constructiva postula y responde, entre otras cuestiones, preguntas trascendentales acerca del 'principio' y 'fin' de la constitución del mundo, tanto en sentido egológico como intersubjetivo.[602]

Una fenomenología regresiva contiene momentos estáticos y genéticos y abre un nuevo tipo de examen del horizonte externo de la donación reductiva de la vida trascendental. El análisis progresivo, por su parte, como análisis constructivo, complementa una fenomenología regresiva y se ocupa de cuestiones trascendentales referidas al principio y fin de la constitución del mundo, como temas que surgen de dificultades de la fenomenología regresiva. Que el análisis sea progresivo implica que se parte de la donación, asegurando por esta vía conocimiento firme apoyado en un fundamento y se ejercita una reflexión intuitiva inmanente a través de la cual el tema o cosa misma es dada como el ser absoluto de la conciencia.[603] En esta línea, el enfoque cartesiano

---

[601] E. Fink (1988, 11).

[602] E. Fink (1988, 11).

[603] Véase R. Walton (2012), B. Sandmeyer (2009, 132 ss.) y A. Steinbock (1995, 20-28 y 79-85). Aquí se parte del ego y sus intuiciones, que no son reductibles a impresiones sensuales, sino que son el cumplimiento de un sentido intencionado. La donación completa es imposible en los objetos trascendentes, lo cual no es una falla, dado que incluso Dios captaría así los objetos espaciales (Hua XI, 18). Los objetos inmanentes lo que aparece y el aparecer van juntos; la experiencia vivida se muestra

comienza con donación intuitiva indubitable y progresa para asegurar adquisiciones epistémicas, con reducción respecto de las ciencias y el mundo natural.[604] Los enfoques críticos –u ontológicos-, al revés, diseñan el enfoque regresivo comenzando por el mundo y lo predado y conservan disciplinas mundanas que llevan al análisis trascendental.

Se trata de distintos niveles de análisis intencional, asociados con una puesta en juego acumulativa que busca un avance en la concreción, frente a una desestratificación regresiva que se orienta al núcleo de lo abstracto.[605] La convergencia de análisis en diferentes estratos permite acceder a distintos modos de la correlación intencional y los niveles más determinados se apoyan en los previos con un efecto general de complementariedad hacia la articulación de un horizonte total. Por esta vía es que se llega hasta niveles preintencionales que ya está prefigurada en los estudios husserlianos.

En este sentido, no hay que esperar a desarrollos post-husserlianos en actitud de superación y ruptura, sino que los tratamientos del ensamble original de la disciplina ofrecen elementos suficientes para trazar un campo en torno de la excedencia. Nociones husserlianas como la de "preser" (*Vorsein*), donde la afectividad y la indiferenciación son fundamentales, son un caso claro,[606] así como el estudio de la auto-afección y la proto-temporalización donde la intencionalidad queda cuestionada, entre otros.[607]

En esta línea R. Rizo-Patrón señala la "abierta infinitud" de análisis que provee el marco de la fenomenología de Husserl que acompaña la complejidad multiestratificada de la vida del sujeto en el plexo general del mundo.[608] De este modo, por la progresión que va desde la conciencia hasta la metahistoria y por la regresión que avanza del mundo a la experiencia preintencional de la auto-

---

por presentaciones en perspectiva (Hua III/1, 101). En la presencia el objeto inmanente se da absolutamente y es indubitable. Esto corresponde a un análisis estático.

[604] A. Steinbock (1995, 25-26).

[605] Hua Mat VIII, 87, Hua XV, 138. Véase además R. Walton (2012, 346).

[606] Sobre este punto, véase R. Walton (2012, 347).

[607] Hua Mat VIII, 185 y 122.

[608] R. Rizo-Patrón (2015, 442).

afección, se conjugan distintos estratos en el juego de presencia y ausencia que atraviesa todo aparecer. En suma, teniendo en cuenta el espectro general, el análisis fenomenológico permite ir desde el mundo de la vida hasta el aparecer del aparecer en ambas direcciones apelando a procedimientos progresivos o regresivos que nos remontan a la idea de una metodología apoyada en lo que Husserl llama 'zigzag' en dos lugares llamativos, al principio y al final de sus obras.

En la introducción al segundo volumen de *Investigaciones lógicas*, Husserl afirma que el estudio de cualquier disciplina requería un orden sistemático que la investigación vulnera por detenerse en sectores oscuros que alteran la progresión, por lo cual agrega:

> La investigación se mueve, por decirlo así, en zigzag; y esta comparación es tanto más adecuada cuanto que, por la íntima interdependencia de los distintos conceptos del conocimiento, resulta necesario una y otra vez volver a los análisis primarios y contrastarlos con los nuevos, como éstos a su vez con los primeros.[609]

La idea de una interdependencia conceptual responde asimismo a la interconexión de las cosas en el mundo, de modo que su captación requiere mecanismos de vinculación que se refuerzan en este movimiento de referencia de un plano a otro. En la misma línea, en el otro extremo de la línea temporal, hacia el final de su producción, Husserl usa por segunda vez la expresión de 'zigzag' en un contexto en que precisamente pretende ofrecer los rasgos metódicos de la dilucidación que se emprende. Afirma:

> La comprensión de los comienzos sólo puede alcanzarse plenamente a partir de la ciencia dada en su forma actual y mediante una mirada retrospectiva sobre su desarrollo. Pero sin una comprensión de los comienzos este desarrollo es, en cuanto desarrollo de sentido, mudo. No nos queda, pues, más que una salida: avanzar y retroceder en zigzag, ayudándose uno a otro cada uno de estos movimientos en interrelación. Una clarificación relativa de un lado aportará cierta luz sobre el otro, que a su vez la irradiará sobre el lado opuesto.[610]

[609] Hua XIX/2, 22.
[610] Hua VI, 54-56.

El marco general metodológico el zigzag habilita diversas capas de examen que la investigación puede acometer dentro de su órbita o atravesar conectando varias de ellas de modo tal que los análisis de cada una complementen e iluminen los restantes. En este sentido, cada uno tiene un valor y una lógica intrínseca, y es el más adecuado para dar cuenta de sus respectivos objetos, pero a la vez todos funcionan en un complejo integral en que el concierto de investigaciones configura una diseño de abordaje total de los fenómenos en todas sus vertientes.

Núcleos metodológicos centrales como la reducción pueden ser interpretados en la clave del zigzag, en tanto ésta supone también un ida y vuelta que conecta distintas dimensiones, lo cual ilumina su comprensión y la comprensión de su relación recíproca.[611] Así, la fenomenología avanzó por exploración progresiva de tipos fenoménicos peculiares sobre el movimiento de ida y vuelta que propone el zigzag, ampliado también progresivamente a medida que nuevos tipos fenoménicos requirieron la ampliación de capas metodológicas.

Si el método fenomenológico es un estilo de apertura que responde a modos de donación,[612] ofrece al fenomenólogo un escenario donde se despliegan el análisis de la conciencia y sus correlatos intencionales que le aparecen, la individuación y el sustrato de habitualidades, el mundo de la vida y el fundamento del aparecer del aparecer, desde lo que aparece hasta el aparecer mismo, en un arco que abarca todos los fenómenos y sus distintos modos de donación.

Cabe insistir en que estas dimensiones no demarcan etapas y el desarrollo de la fenomenología se distorsiona si se la somete a un 'evolucionismo' rígido. Por el contrario, cada enfoque está asociado a líneas de investigación de largo término que ocupan un lugar en la lógica general del proyecto fenomenológico. El hecho de que unos métodos se adapten mejor a ciertos temas pone de relieve un aspecto importante del universo metodológico

[611] Sobre una sugerencia en este sentido, véase B. Sandmeyer (2009, 22).
[612] Véase A. Steinbock (1995, 127).

de la fenomenología, que no se limita a un único dispositivo, sino que, por el contrario, está abierta a la variación por concebir que la motivación metodológica está dictada por los fenómenos. Esto mismo es lo que Husserl plantea en 1920 en su mirada retrospectiva a la sexta *Investigación lógica*, cuando a propósito de la reedición deja sentado que ha cambiado de opinión en algunos temas y agrega:

> pienso que puedo decir que incluso los elementos inmaduros y equívocos en mi trabajo merecen una ponderación detenida, porque cada cosa y todo lo que allí se dice deriva de una investigación que realmente alcanza a las cosas mismas, que se orienta hacia su donación intuitiva y que además tiene esa actitud eidético-fenomenológica hacia la conciencia pura sólo a través de la cual una teoría fecunda de la razón se vuelve posible. Cualquiera que aquí, como en las *Ideas*, desee captar el sentido de mis argumentos no se debe asustar ante esfuerzos considerables, incluidos los esfuerzos de 'poner entre paréntesis' sus propias nociones y convicciones sobre los mismos o supuestamente los mismos temas. Estos esfuerzos son demandados por la naturaleza de las cosas mismas (*glaube ich sagen zu dürfen, dass auch das Ungereifte und selbst das Verfehlte in diesem Weke eines genauen Nachdenkens wert ist. Denn es ist darin alles und jedes aus einer wirklich an die Sachen selbst herankommenden, rein nach ihrer intuitiven Selbstgegebenheit sich orienterenden Forschung geschöpft und zudem einer Forschung in der eidetisch-phänomenologischen Einstellung auf das reine Bewusstsein, die für eine Theorie der Vernunft allein Frucht bringen kann. Wer hier wie auch in den Ideen den Sinn meiner Darlegungen verstehen will, muss freilich erhebliche Mühen nicht scheuen –auch nicht die Mühe, seine eigenen Begrigge und Überzeugungen über die gleichen oder vermeintlich gleichen Themen 'einzuklammern'. Die Mühen sind aber durch die Natur der Schen selbst gefordert*).[613]

Husserl lista en efecto algunos puntos de los que se aparta, pero reafirma la cumplimentación del principio que une a la fenomenología a la investigación de "las cosas mismas" y su donación a la intuición. Este acatamiento de los principios disciplinares legitima sus alcances. Husserl realiza una invitación a acompañar el esfuerzo de la búsqueda y suma una condición para las críticas que constituye en sí misma una indicación metodológica:

> Quien no retroceda ante ellos encontrará harta ocasión para corregir mis afirmaciones y, si ello le place, censurar su imperfección. Lo único que no puede es intentarlo sobre la base una lectura superficial y partiendo de un círculo de

[613] Hua XIX, 535.

> ideas extrafenomenológicas, sin ser desautorizado por todo aquel que entienda realmente del asunto (*Wer sie nicht scheut, wird Gelegenheit genug finden, meine Aufstellungen zu verbessern und, wenn ihm das Freude macht, ihre Unvollkommenheit zu tadeln. Nur auf Grund einer oberflächlichen Lektüre und von einem ausserphänomenologischen Gedankenkreise der darf er dergleichen nocht versuchen, ohne von jedem wirklich Verstehenden desavouiert zu werden*).[614]

Esto quiere decir que por supuesto no se apela a criterio de autoridad alguno ni se pretende para el texto, como para ningún otro, algún tipo de inmunidad ante las críticas. Quien se haya comprometido con la búsqueda que propone y siga asimismo el principio de atenerse "a las cosas mismas" puede modificar lo dicho, del mismo modo que un nuevo escorzo corrige un escorzo previo. En esa línea, el compromiso con el método implica quedarse dentro de las fronteras y no importar criterios que lo vulneren, ya sea por una mala lectura, como la que inmediatamente refiere a Moritz Schlick, o por salir del concierto de ideas en que se funda la fenomenología, que aquí está graficado con la imagen de un círculo.

En efecto, la metodología no está compuesta por una serie de pasos inamovibles, sino por un conjunto de ideas que permiten acercarse a las cosas y revisar una y otra vez, según la analogía del zigzag, cada uno de los logros. Si así no se hiciera, Husserl apela a la responsabilidad del resto de los fenomenológos para que adviertan el desvío. De las dos posibilidades, la segunda es la que a la larga resulta más peligrosa. Una descalificación directa de quien no ha leído de manera detenida un planteo puede ser problemática, sobre todo si viene de alguien que con cierta autoridad menosprecia un planteo con posibilidades de enterrarlo definitivamente a la atención del resto. Más riesgoso es todavía que quien está embarcado en la empresa fenomenológica la ejerza desvirtuando los marcos disciplinares, dado que crea una confusión interna que dinamita las bases del proyecto *in toto*.

Husserl confía aquí a los demás fenomenólogos este control que incluye, entonces, tanto la revisión de lo ya planteado cuanto el examen de las

[614] Hua XIX, 535.

innovaciones de diseño metodológico que pudieran producirse. Este punto nos interesa especialmente, dado que la historia posterior de la disciplina ha sido pródiga en derivas instaladas precisamente en la actitud que aquí retrata Husserl, es decir que elevan objeciones que afectan el "círculo de ideas" y ponen en duda la fenomenologicidad de ciertos planteos, ya sea porque se plantea que algunas opciones previas son inconsistentes o porque se propone directamente abandonar otras tesis, lo cual atenta contra el sistema en su totalidad. Como nuestro trabajo viene sugiriendo, el diseño estructural que Husserl dispuso en sus investigaciones permite todas estas torsiones y variaciones sin llevar a la ruptura del círculo, lo cual es condición de posibilidad para ocupar la función estructurante de fundamentación de todo el conocimiento.[615] Esta puntualización sirve como parámetro para evaluar las redefiniciones del método que estudiaremos en el Capítulo 4 y los desarrollos sobre fenómeno y sujeto de los Capítulos 5 y 6.

La relevancia de este tema difícilmente pueda ser exagerada o resultar redundante, dado que en la posibilidad de revisar reside la capacidad de la fenomenología para evitar el dogmatismo que vicia otras modalidades epistémicas. Incluso es necesario notar que las diferentes líneas dentro de la fenomenología pueden ser vistas como la instanciación de este aspecto metodológico, que tiene que ver precisamente con la revisión del trabajo acumulado en la disciplina y con la detección de sectores que requieren el desarrollo de nuevos mecanismos de abordaje.

Estas revisiones no se limitan, a la manera del método de variaciones, a mostrar resultados distintos que implican modificaciones en la descripción eidética, sino que, por el contrario, se traspone ese límite y el examen lleva al cuestionamiento de los principios mismos y termina por configurar la innovación que lleva habitualmente a hablar de "herejías". Sin embargo, esto sucede porque se pierde de vista que la corregibilidad no se limita a esferas específicas, sino que se remonta al dispositivo metodológico íntegro, sin ver que

[615] Véase el planteo de "La filosofía como ciencia rigurosa" al que nos referimos en el § 2 del Capítulo 1. Véase también J. San Martín (2012, 13-22).

está diseñado de tal manera que admite la incorporación de variantes. No siempre esta variación conspira contra la univocidad metodológica, que contempla la discusión intrafenomenológica y la proyecta a todos los niveles. Probablemente deba tenerse en cuenta que estas variaciones son un efecto de la rigurosidad como objetivo inalienable de la disciplina y sea deseable comprender los caminos abiertos como intentos de encontrar la formulación más radical y, en el largo plazo, permanente.

§19. El acceso al plano trascendental

El reconocimiento de distintas dimensiones dentro de la investigación fenomenológica nos coloca en situación de prestar atención a una discusión extendida a propósito del dispositivo metodológico de la disciplina. Nos referimos a la cuestión del acceso al plano trascendental, que se liga con un antecedente influyente en la fundación misma de la idea de método, a través de su similitud con el llamado "problema de las vías" del proyecto de Parménides.[616]

El inicio de la discusión se dio en el marco del planteo sobre el abandono –o no- del cartesianismo en Husserl, tema que devino un problema acerca de las vías de acceso a la reducción. En vistas de las discusiones sobre generatividad e inapariencia se podría redefinir todo el problema en términos más generales, como la cuestión de los distintos accesos al plano trascendental dependiendo de la dimensión en la que se desarrolle la investigación fenomenológica. En este sentido, seguiremos la deriva de las dos primeras

[616] Sobre el problema de las vías en Parménides, véase N. Cordero (2003, 19-39) a propósito de una lectura en términos de dos vías, H. Diels (1884), como ejemplo de una interpretación de tres vías, B. Cassin (1968) como ejemplo de una interpretación de cuatro y L. Couloubaritsis (1987), que se refiere a muchos.

discusiones para bosquejar finalmente las direcciones que surgirían en una labor de desarrollo de la tercera.

Comencemos por la cuestión del abandono husserliano del cartesianismo. En un trabajo de 1940 J. Street Fulton se remontaba a esta cuestión apelando a *La filosofía como ciencia rigurosa* para afirmar que respondía a una idea madura que se asomaba ya al inicio de las *Investigaciones lógicas* y que anticipaba las líneas básicas de los siguientes veinte años, reforzando de este modo la tesis de un arco de desarrollo estable y continuo.[617] Esta evaluación tiene el propósito de colocar a *Ideas I* y su vínculo con el cartesianismo como un compromiso entre ambas filosofías. Incluso cuando los temas que preocupaban a Husserl parecían cambiar, en 1929 se retoma en las *Conferencias de París* la figura cartesiana con el formato de las de Londres y el cartesianismo intacto. Sin embargo, nota que hay poco de cartesiano en el neocartesianismo de Husserl y se dedica a listar diferencias.

El aporte que justifica promocionar hasta tal punto la figura de Descartes es, como hemos visto, la fundamentación apodíctica de todo conocimiento, pero su modelo matemático implica una necesidad de ir más allá y profundizar en la evidencia que otorga la intuición, punto en que comienza la investigación husserliana. La revisión por los puntos de contacto está orientada a mostrar que la fenomenología es un neocartesianismo que rechaza casi todos los contenidos doctrinales en vistas de una radicalización.

Poco después A. Gurwitsch redactó una reseña crítica del trabajo de Street Fulton donde se pregunta si todo el contenido doctrinal tomado del cartesianismo es accesorio y en la transformación operada por el nuevo escenario fenomenológico los núcleos temáticos adoptados quedan potenciados o la separación entre los planteos es más difícil de lo que planteaba Street Fulton.[618] Gurwitsch señala que ambos buscan bases autoevidentes, pero la distancia entre la apelación al modelo matemático y el proyecto de investigar en el ámbito de la subjetividad trascendental la constitución de los tipos objetuales

[617] J. Street Fulton (1940, 285-308).
[618] A. Gurwitsch (1942, 551-558).

es considerable.[619] En los análisis que revisa encuentra diferencias más amplias, derivadas de la comprensión del mundo como correlato de la subjetividad trascendental, mientras Descartes insiste con la afirmación de un plano trascendente independiente y esto condiciona perspectivas distintas respecto de la evidencia. La continuidad no radica en que las ideas fenomenológicas estaban prefiguradas, sino en la subsistencia de desarrollos y líneas generales.

En 1970 L. Landgrebe aportó a la discusión un trabajo titulado: "Husserl's Departure from cartesianism". Allí se alude a los desarrollos de *Filosofía primera* I, que reúne estudios sobre historia de la filosofía y sostiene la idea de la necesidad del surgimiento de la fenomenología, distinguiéndola de la segunda parte, que Husserl no llegó a bosquejar de modo definitivo. Landgrebe dice que se asiste allí a la historia del naufragio de un nuevo intento por introducir la fenomenología. Las dificultades vendrían de su radicalidad y de un apartamiento de las tradiciones de pensamiento moderno, de modo que al intentar completarlas se las quiebra. Así, estos enfoques permitirían entender el curso de pensamiento de Husserl hacia el camino de la *Crisis* y su afirmación de las limitaciones del camino cartesiano de su § 43.

Landgrebe sostiene que hay un abandono de los restos del subjetivismo trascendental como apriorismo no histórico y como consumación del racionalismo moderno. Este texto señalaría un punto en que se abandona el programa entendido en términos cartesianos y se delinearía la idea de un final de la metafísica que ofrecería la base de desarrollos que aparecerán en Heidegger. La extinción de la vía cartesiana se verificaría igualmente en el abandono progresivo de la expresión "filosofía primera", que aparece sólo al pasar en *Meditaciones Cartesianas* y directamente está entre comillas en *Crisis*,

[619] Descartes no llega a la subjetividad trascendental porque el proyecto de fundamentación requiere establecer otra sustancia finita junto a la extensa. Gurwitsch elogia el análisis final donde Fulton sugiere que del argumento que pasa de la idea de Dios en la mente a la realidad metafísica de la una sustancia infinita que corresponde a esa idea se puede establecer un paralelo con la noción de intersubjetividad en Husserl, i.e. la objetividad del mundo como mundo público. Para Fulton en los argumentos causal y ontológico se alcanzaría la trascendencia sin dejar el campo de la conciencia.

lo cual indica que el proyecto se abandona por imposible y se redefine como una filosofía trascendental explícitamente diferenciada de sus orígenes modernos.

Landgrebe impugna la idea de que la fenomenología es cartesianismo asociado con la obtención de evidencia apodíctica que sirve de base al conocimiento. Esta idea estaba extendida en las líneas hermenéutica y existencialista, que diagnostican una obsesión por el método. Sugiere que las críticas son apresuradas y que las contribuciones de la hermenéutica y el existencialismo están preanunciadas en *Filosofía primera II*, que es un apartamiento del pensamiento moderno, aunque reacio, por lo que dice Langrebe que "la metafísica parte detrás de la espalda de Husserl".[620]

A propósito del campo de la experiencia se tematiza, entonces, el naufragio del proyecto moderno y el rol del horizonte, en un marco de novedades como el planteo de una doble reducción y sus implicancias intencionales y la experiencia de otras subjetividades, lo cual pone en primer plano que la fenomenología no trata actos aislados, sino con un campo de experiencia que es dado en la forma de una conciencia de horizonte, que Husserl reconoce en sus potencialidades teóricas.[621] Sobre esta base, que implica horizontes intersubjetivos e históricos, se sitúan las metas en el horizonte de la ciencia y la filosofía en las derivas que van hacia la *Crisis*. Así, al situar su proyecto en un horizonte histórico la fenomenología pierde los medios para alcanzar evidencia apodíctica, porque la dimensión histórica es irreductible a ella.

Recientemente, Geniusas retomó el tema proponiendo ajustar la lectura.[622] Desde su perspectiva el análisis de Landgrebe tiene problemas en relación con la distinción de un Husserl cartesiano y uno no cartesiano. Para mostrar esto Geniusas toma ejemplos de desarrollos que rompen el esquema

---

[620] L. Landgrebe (1970/2004, 261).

[621] A propósito de esto afirma Landgrebe: "con esta teoría de la implicación del horizonte total en cada acto de conciencia se ha hecho un avance esencial más allá de la tradición íntegra de la teoría moderna de la conciencia que nos permite entender los límites de la posición de esta tradición y las aporías que resultan de sus limitaciones" (1970/2004, 281).

[622] S. Geniusas (2012, 128-134).

general, como sucede con la noción de horizonte, que haría colapsar al Husserl cartesiano, pero se trata, sin embargo, de una noción con funciones en textos considerados como el ejemplo claro del cartesianismo, como sucede con *Ideas I*, donde esta noción aparece por primera vez. Lo mismo sucedería con la noción de doble reducción, que en este planteo es una emergencia de la década del '20, pero en rigor ya está en el curso de los *Problemas fundamentales de fenomenología* que Husserl dictó en el semestre de invierno de 1910-11, que es fuente de *Ideas I*, pero adelanta, como hemos visto, muchos temas que fueron desplegando más tarde, y no pueden, por tanto, ser considerados sin más tardíos.[623] En este sentido, las novedades indicadas por Landgrebe como indicio de abandono del cartesianismo se prepararon en el período de los textos cartesianos.

La sugerencia de Geniusas apunta, entonces, a corregir el diagnóstico de un naufragio del cartesianismo seguido de un cambio de rumbo. Por el contrario, el problema del horizonte abre una nueva vía hacia la reducción en los textos "cartesianos" mismos, con lo cual es preciso volver a preguntarse qué significa la noción de 'cartesiano' que viene siendo usada con equivocidad. La respuesta que ofrece Geniusas es doble. Por un lado, propone una salida rápida que consistiría en asociarla con la vía a la reducción de *Ideas I*, de manera que un apartamiento sería cualquier vía alternativa. En este caso ya no importa la relación de continuidad o ruptura con la figura de Descartes, sino que sería una denominación arbitraria para definir un procedimiento de acceso a la reducción. Por otro, abre esta dimensión con el señalamiento de un estilo filosófico que invita a quitar atención a las cosas y el mundo y buscar certidumbre apodíctica en la subjetividad.[624]

Esta división le permite afirmar que en Husserl hay vías cartesianas y no cartesianas en el primer sentido, pero no en el segundo, y el problema es que

[623] Hua XIII, 178.

[624] Geniusas (2012, 133) nota que Husserl nunca abandona esta meta y agrega que esta posición se aplica mejor a Heidegger en su crítica a Descartes, del tipo que hemos mencionado a propósito de la *Introducción a la investigación fenomenológica* en el § 8.

Landgrebe mezcla ambos sentidos y caracteriza la vía cartesiana como una referencia al campo de experiencia, que presenta los límites que señala Husserl en el § 43 de la *Crisis*, lo cual implica que la vía cartesiana dejaría la subjetividad vacía de contenido y llevaría a malentender la función del inicio. Lo que en Husserl es una limitación didáctica, en Landgrebe se vuelve una indicación de falla metodológica, de modo tal que mientras para Husserl las dos vías son complementarias, para Landgrebe resultan incompatibles. Esta negación del valor de la vía cartesiana respondería, para S. Geniusas, a la ambigüedad de la noción de cartesianismo con que opera, de modo tal que se infiere que la vía cartesiana busca apodicticidad y la no cartesiana ve tal cosa como irrealizable, lo cual implica desconocer la complejidad de desarrollos que no permiten distinguir sin más un período cartesiano de otro en que estas ideas se abandonan.

Ya hemos visto en el Capítulo 1 hasta qué punto la línea de presentación que apela al neocartesianismo tiene un papel preponderante, que va de las *Conferencias de Londres* a las de París y de ahí *Meditaciones Cartesianas* y al proyecto de la versión alemana. De este modo se entrelaza con los trabajos para el artículo de la Enciclopedia y las *Conferencias de Amsterdam* donde el cartesianismo está desdibujado, lo cual recuerda al plexo de enfoques que rodea al curso de los *Problemas fundamentales* y a *Ideas I* y sus diferencias de abordaje que, sin embargo, se dan de manera integrada.

La investigación de estos entrelazamientos claramente es más compleja que el recurso a la idea de dos estadios que Geniusas asocia con una réplica de la *Kehre* heideggeriana. Dos Husserl le permiten a Landgrebe responder a las críticas provenientes de la hermenéutica y el existencialismo con los que debe dialogar frente a temas que no eran los que despertaron los planteos de Husserl creando una suerte de figura husserliana que había adelantado estos temas y abandonado todo aquello que se había vuelto un obstáculo para el nuevo clima intelectual. Geniusas invita a la revisión dado que implica tomar por buenas las críticas al "Husserl cartesiano", a lo cual habría que agregar que trastorna de

modo marcado la comprensión interna de los movimientos temáticos que guían el despliegue del enfoque.

La interpretación de Landgrebe es objeto de críticas también por parte de P. Perkins, que advierte una función disruptora en el modo en que construye el modelo de cartesianismo que atribuye a Husserl y sería un modo de controlar su interpretación, antes bien que un modo de acceder a sus rasgos.[625] Seccionando en dos proyectos antagónicos la filosofía de Husserl, con la noción de cartesianismo funcionando como límite, un análisis sesgado terminaría oscureciendo puntos centrales del planteo general.

Las oscilaciones respecto del cartesianismo de Husserl repercuten, como hemos adelantado, también en el modo en que se comprende la función de la reducción y ya hemos visto que las discusiones sobre su vinculación con el cartesianismo tocan directamente a este tema. Este problema ha sido considerado como cuestión de las vías a la reducción, punto que, como dijimos, recuerda a la filosofía de Parménides. En su poema, que ensaya modos de ensamblar por primera vez en la historia del pensamiento de Occidente la noción de verdad como adecuación en tanto resultado de la interacción de los planos de realidad, pensamiento y lenguaje, Parménides dispone la presentación apelando precisamente a la idea de vías, o caminos que habilitan el acceso al ser que garantiza la verdad. El planteo en estos términos constituiría un refuerzo de la continuación del impulso griego que, como vimos, Husserl remonta a Sócrates y Platón, pero que presenta líneas de conexión que no han pasado inadvertidas.[626]

Por otra parte, hemos visto en Husserl la figura del "filósofo que comienza", en donde aparecen asociadas imágenes de conversión y de viaje, como las que están presentes también en el poema de Parménides y su relato de encuentro con la Diosa, que altera para siempre su visión del mundo. La elección de la figura de las vías resulta en esta propuesta una cuestión

[625] P. Perkins (2014, 203-222).

[626] Véanse, por ejemplo, los estudios que conectan la *epoché* husserliana con tendencias parmenídeas en D. Kuspit (1965, 171-196) y la interpretación de los aspectos comunes de las empresas de Parménides y Husserl en R. Rokoee (2015).

fundamental, porque hay vías que llevan a destino y otras que condenan todo esfuerzo al fracaso. La vía del no ser de Parménides tendría un correlato, por cierto, en las advertencias contra el naturalismo y el historicismo. Por esta razón nos detendremos en el problema de las vías, a la manera de una constante filosófica que nos permitirá aclarar puntos que volverán en las apropiaciones y redefiniciones del método fenomenológico y su adición de la dimensión de la fenomenología de lo inaparente.

En sí misma la centralidad de la *reflectio* y su marco reductivo no puede ser exagerada. Husserl sostuvo que "el método fenomenológico se desenvuelve íntegramente en actos de reflexión".[627] Esto implica que ninguno de los aspectos que hemos visto en juego en el apartado anterior puede sustentarse si no se plantea la salida de la actitud natural y explica además las menciones anticipatorias a la cuestión de las vías hacia la reducción que hemos hecho hasta ahora.

Husserl planteó que hay "diversas vías a la fenomenología (*verschiedene Aufstiege zur Phaenomenologie*)",[628] que se conectan con la afirmación de que a lo largo de los años siguió "diferentes caminos igualmente posibles".[629] De estos caminos, sin embargo, no hay una enumeración clara y definitiva, sino un abanico de afirmaciones a veces contrastantes, de modo que las lecturas no han surgido sin conflicto y es preciso avanzar en una explicación más amplia del diseño general de accesos al plano trascendental que permite el dispositivo íntegro atendiendo a todas sus dimensiones y sus fenómenos correlativos.

Si comenzamos por la primera cuestión, ligada con el estado de la cuestión en torno a la identificación de las vías, el trabajo más influyente en esta área a juzgar por las referencias en la bibliografía secundaria es el de I. Kern, aunque es preciso notar que tiene como subtexto toda la discusión previa en torno de los alcances del cartesianismo, que condicionan la evaluación sobre los pasajes en los que Husserl ofrece modos alternativos de acceder a la actitud fenomenológica.

---

[627] Hua III/I, 162.
[628] Hua XXXV, 51
[629] Hua V, 148.

Consignemos para comenzar tres pasajes de la *Crisis* que han generado repetidamente la necesidad de explicar las tensiones intertextuales y se han volcado en las dos discusiones conectadas que hemos mencionado. Estos pasajes nos servirán para enmarcar los desarrollos que delinearemos. El primero de estos pasajes plantea limitaciones del enfoque cartesiano:

> Entre paréntesis, hago notar que el camino mucho más corto hacia la *epoché* trascendental en mis *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, camino al que denomino 'cartesiano' (en tanto que lo pienso como alcanzado mediante una mera profundización reflexiva en la *epoché* cartesiana de las *Meditaciones* y mediante una purificación crítica de esta misma *epoché* frente a los prejuicios y extravíos de Descartes), tiene la gran desventaja de que, ciertamente, conduce como por un salto al *ego* trascendental, pero, puesto que tiene que faltar toda explicación precedente, hace visible a éste en una aparente vaciedad de contenido en la que en principio queda uno sin saber qué tiene que alcanzarse con ello, y sabiendo aún menos cómo, a partir de aquí, tiene que alcanzarse una ciencia fundamental completamente novedosa, nueva y decisiva para una filosofía. Por ello, como ha mostrado la recepción de mis *Ideas*, se sucumbe también con excesiva facilidad, incluso en los primeros comienzos, a las recaídas (así y todo sumamente tentadoras) en la actitud ingenuo-natural (*Ich bemerke nebenbei, daß der viel kürzere Weg zur transzendentalen Epoche in meinen* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, den ich den "cartesianischen" nenne (nämlich als gewonnen gedacht durch bloße besinnliche Vertiefung in die Cartesianische Epoche der "Meditationes" und durch kritische Reinigung derselben von den Vorurteilen und Verirrungen Descartes') den großen Nachteil hat, daß er zwar wie in einem Sprunge schon zum transzendentalen ego führt, dieses aber, da jede vorgängige Explikation fehlen muß, in einer scheinbaren Inhaltsleere zur Sicht bringt, in der man zunächst ratlos ist, was damit gewonnen sein soll, und gar, wie von da aus eine neue und für eine Philosophie entscheidende, völlig neuartige Grundwissenschaft gewonnen sein soll. Daher erliegt man auch, wie die Aufnahme meiner* Ideen *gezeigt hat, allzuleicht, und gleich bei den ersten Anfängen, den ohnehin sehr versucherischen Rückfällen in die naiv-natürliche Einstellung*).[630]

El segundo, que le sigue casi inmediatamente, apela a un tipo reductivo alternativo:

> Comenzamos nuestro nuevo camino en la medida en que dedicamos un interés teórico exclusivo y consecuente al "mundo de vida" en tanto que el "suelo" universal de la vida humana en el mundo, y, ciertamente, en la medida en que nos dirigimos a la manera como le es propia esta universal función-"suelo". […] Así pues, deseamos considerar el mundo de la vida circundante, y deseamos

[630] Hua VI, 157-158.

> hacerlo de modo concreto en su despreciada relatividad y según todas las maneras de relatividad que le pretenecen esencialmente, esto es, deseamos coonsiderar el mundo en que vivimos intuitivamente, con sus realidades, pero tal y como se nos dan en primer término en la experiencia lisa y llana […]. Nuestro tema exclusivo consiste en aprehender precisamente este estilo, precisamente todo este "río heraclíteo" meramente subjetivo, aparentemente inaprehensible. […] Así pues, excluimos todos los conocimientos […]. Así pues, en ello reside una especie de *epoché* universal, que aquí sólo sirve para entresacar el tema de ulteriores investigaciones de cuyos posibles resultados, por lo demás, todavía no tenemos absolutamente ninguna representación (*Beginnen wir unseren neuen Weg, indem wir der "Lebenswelt" als dem allgemeinen "Boden" menschlichen Weltlebens nun ein ausschließliches, konsequent theoretisches Interesse zuwenden, und zwar gerade der Weise, wie ihr diese allgemeine "Boden"- Funktion eignet. (…)Die Lebensumwelt, konkret in ihrer mißachteten Relativität und nach allen ihr wesentlich zugehörigen Weisen der Relativität wollen wir also betrachten, die Welt, in der wir anschaulich leben, mit ihren Realitäten, aber so, wie sie uns zunächst in der schlichten Erfahrung sich geben. (…)Unsere ausschließliche Aufgabe sei, gerade diesen Stil, gerade diesen ganzen bloß subjektiven, scheinbar unfaßbaren "Heraklitischen Fluß" zu fassen. (…) Wir schließen also alle Erkenntnisse aus (…). Darin liegt also eine Art universaler Epoche, die hier nur dazu dient, das Thema der weiteren Untersuchungen auszusondern, von deren möglichen Ergebnissen wir übrigens noch gar keine Vorstellung haben*).[631]

En el tercero se coloca en la lógica de "una lucha en *pro* de la auténtica 'reducción trascendental'" y de un requerimiento de los receptores de la teoría de "ver" las metas y caminos y sus pasos que no surge del "suelo no aclarado" de las autoevidencias,[632] para lo cual describe la doble reducción fenomenológica y trascendental y agrega:

> La psicología participa constantemente en este gran proceso evolutivo y, como vimos, en distintas funciones; más aún, ella es el verdadero campo de las decisiones. Y lo es porque precisamente, si bien con otra actitud y, en esta medida, con otros planteamientos de tareas, tiene como tema la subjetividad trascendental, que en sus realidades y posibilidades sólo es una (*An diesem großen Entwicklungsprozeß ist beständig die Psychologie und, wie wir sehen, in verschiedenen Funktionen beteiligt, ja sie ist das wahre FeId der Entscheidungen. Das ist sie, weil sie eben doch, wenn auch in einer anderen Einstellung und damit Aufgabenstellung, die universale Subjektivität, die in ihren Wirklichkeiten und Möglichkeiten nur ein e ist, als Thema hat*).[633]

[631] Hua VI, 159.
[632] Hua VI, 202-207.
[633] Hua VI, 212.

En esta línea I. Kern, que, como dijimos, presenta la versión que más se ha extendido, postuló tres modalidades. Reconoció así la vía cartesiana, la de la psicología, que explicita la subjetividad, y la que parte del mundo de la vida, que apunta a lo predado en el mundo. La vía cartesiana se sigue en *La idea de la fenomenología*, en *Ideas I*, en *Filosofía primera* y en *Meditaciones cartesianas* y plantea que la filosofía apunta a la fundamentación plena desde una evidencia absoluta, que no está dada en el plano mundano y surge, al contrario, en la subjetividad trascendental. En *Filosofía primera* I, 64 Husserl describe el error de Descartes que hemos visto ya aludido como el producto de no haber aprendido las lecciones del escepticismo, de modo que trató de utilizar a la evidencia como garantía de trascendencia, sin ver que para clarificar las posibilidades esenciales del conocimiento se debe arribar a la conciencia como constituyente.

En el planteo sobre el *status* del mundo objetivo a menudo aludido bajo la aniquilación del mundo, que para Husserl es un experimento de la vía cartesiana, se anula radicalmente la actitud natural[634] y surge un campo íntegro de ser independiente de la experiencia del mundo y con pureza trascendental en tanto absoluto dato fenomenológico.[635] No se trata de quitar el mundo y advertir la conciencia como residuo, sino de efectuar una reflexión hacia la vida de la conciencia y sus modos de correlación.[636] En la lectura de Kern, Husserl advirtió progresivamente el riesgo de solipsismo trascendental que acarrea este acceso por el *ego cogito*, en los términos bien explícitos con que alude a este problema en la *Crisis*, aludiendo al vacío de contenido, que justifica la exploración de dos vías adicionales.[637]

Una alternativa, entonces, residirá en la vía que apela a la psicología, tal como surge en los *Problemas fundamentales de la fenomenología*, se desarrolla en *Filosofía primera,* donde Husserl afirma que es una vía independiente y más

[634] Hua VII, 340.
[635] Hua VII, 635.
[636] Hua III/1, 634.
[637] Hua VI, 158.

profunda y rica que la primera,[638] así como en el curso *Psicología fenomenológica* de 1925 y la hemos visto testimoniada en el pasaje que citamos de la III B de la *Crisis*.[639] Esta vía no cartesiana despliega la idea de la distinción entre la psicología como ciencia empírica y psicología pura, ya que la reducción psicológica se concentra en la esencia de lo psíquico y su nexo de vivencias, que abre el camino a la dimensión trascendental, como se afirma en Hua VI, 259. Esta vía explora la esencialidad de lo psíquico y los modos de la intencionalidad.

En su orientación a lo psíquico, la experiencia toma al mundo como válido, de modo que se necesita una segunda *epoché* que inhiba el interés por el mundo. Así se llega a lo puramente psíquico que tiene al mundo como fenómeno con la intersubjetividad que se revela como trascendental. La experiencia interna de la conciencia psicológica resulta una tematización de la experiencia trascendental anónima de la pura conciencia y la psicología descriptiva de los fenómenos psíquicos se vuelve un análisis de la intencionalidad de la conciencia, llevando a Husserl a la estructura esencial de la conciencia pura del individuo y la conciencia intersubjetiva del grupo. Esto generaría una unidad inclusiva de la infinita continuidad de la vida, el mundo como fenómeno, un mundo para todos los sujetos actuales y posibles.[640] El mundo y sus objetualidades son correlatos intencionales de las multiplicidades de la conciencia.

La tercera vía que surge en este enfoque es la que parte del mundo de la vida, tal como aparece en la *Crisis*. Por esta vía se invierte el orden cartesiano de la fórmula *ego cogito cogitatum* y se parte del correlato, para avanzar en el estudio de la horizonticidad y poner en correlación las estructuras ontológicas con la vida intencional de la subjetividad trascendental.[641] En la descripción de la *Crisis* se comienza por el polo objetivo, ontológico, para llevar a la necesidad un correlato trascendental-subjetivo que haga inteligible la objetualidad.[642] Esta

[638] Hua VIII, 108, 127, 312.
[639] Hua VI, 212.
[640] Hua VI, 259 y Hua VIII, 153.
[641] R. Walton (2015, 44).
[642] Hua VI, 175.

actitud implica un giro hacia la experiencia misma del mundo tomada como dada.

A pesar de que el esquema de Kern es el más difundido, no es el único propuesto, sino que a partir de la revisión y crítica de esta propuesta han surgido otros. J. Drummond, por ejemplo, revisa el dispositivo de tres tipos ajustados a un desarrollo histórico introduciendo dos modificaciones: por un lado, sostiene que las vías son dos y no tres, la cartesiana y la ontológica, dado que la tercera no tiene una motivación propia.[643] Por otro, niega la primacía de la vía ontológica por considerar que ambas son complementarias y por sí sola ninguna alcanza para ofrecer una legitimación completa. Si el propósito es un punto de partida apodíctico, el planteo tal como está es insuficiente para marcar el inicio, porque hay varias verdades apodícticas que podrían ser primeras, por tanto también debe haber una primacía fundada del punto de partida sindicado por sobre cualquier otro, de modo que ambos requerimientos –cartesiano y ontológico- son necesarios.

Drummond se remonta a la primera descripción de la reducción tal como aparece en *La idea de la filosofía* para señalar un nuevo campo de ciencia radical cuyo punto de partida se buscará en la tradición cartesiana. Por esta vía, la reducción es la exclusión de la trascendencia a favor de lo que puede ser visto inmediatamente en una intuición pura, tal como se ahondará en *Ideas I*, que claramente se ubica en esta línea, donde lo prioritario es descubrir una esfera de ser dada indubitable, que es la esfera de los objetos inmanentes. El mundo y su existencia es dudoso y variable, pero el *ego* no, por lo cual la evidencia de la subjetividad trascendental y su curso de vida es absoluta.

Con esto adviene un segundo sentido de absoluto, dado que la conciencia se revela como una esfera aparte de toda referencia a una realidad independiente y por tanto es absoluta también en sentido ontológico, mientras que los objetos intencionales son para una conciencia. La esfera de la experiencia inmanente está dada de modo independiente y previo a todo otro ser. Esta caracterización muestra que las dos vías operan de modo

[643] J. Drummond (1975, 47-69).

mancomunado desde las producciones que la visión más tradicional insistió en ligar unilateralmente al cartesianismo.

La producción media está afectada por los desarrollos que impone la discusión sobre la conciencia temporal y la psicología como tema relacionado con la reducción, tal como surge de las tematizaciones de *Filosofía primera* y *Lógica formal y trascendental.* Drummond llama la atención sobre la complementariedad de ambas vías señalando que en *Filosofía primera* se presenta en el marco cartesiano el carácter presuntivo de la experiencia mundana y se señala como resultado positivo la apertura de la vida trascendental de la subjetividad como campo de experiencia. La dimensión temporal implica que toda memoria admite una doble reducción trascendental, del presente y la memoria, que son revelados en la reducción. Se experimenta sólo el presente vivido, como ahora o como el ahí pretemporal de mi vitalidad en general. Todo esto apunta a indicar que sólo cuando se recurre a elementos de la psicología en la búsqueda cartesiana de la adecuación la vía de la psicología se vuelve independiente.

Respecto del tercer período, se señala que el diseño de Kern supone que desde *Filosofía primera* se abandona la vía cartesiana primero en favor de la psicología y después de la vía ontológica, de modo que el viraje cartesiano en *Meditaciones Cartesianas* es sólo una concesión al ambiente de París. Langrebe afirmó efectivamente que *Filosofía primera* fue el lugar donde Husserl se dio cuenta de que la vía cartesiana es imposible y esto llevó a que en la *Crisis* considerara a la fenomenología apoyada en una necesidad histórica: "La filosofía como ciencia, como seria, rigurosa, es decir ciencia apodícticamente rigurosa, el sueño pasó (*Philosophie als Wissenschaft, als ernstliche, strenge, ja apodiktisch strenge Wissenschaft - der Traum ist ausgeträumt*),[644] pero hay que notar que se refiere a otras filosofías historicistas y positivistas que perdieron el rumbo y el fin de la filosofía y no es el caso de la fenomenología. La vía cartesiana, entonces, se renueva sin abandonarse,[645] de modo que *Meditaciones*

[644] Hua VI, 508.
[645] Una idea similar propone D. Carr (1987, I.2).

Cartesianas y la *Crisis* representan ambas aspectos admitidos en el estadio final enfatizando distintos puntos.

S. Luft, por su parte, volvió sobre esta cuestión para señalar que la reducción no funciona de manera definitiva ni accidentalmente, por lo cual es importante tener en cuenta en la evaluación general del tema la lógica didáctica que subyace a las obras en que se dan estas variaciones.[646] Al mismo tiempo el problema de las vías no es secundario, dado que el dispositivo de ingreso a la actitud fenomenológica no es una escalera que se tira al subir, sino que es parte central del planteo.[647]

En esta lectura se insiste, a la manera de Drummond, en la primacía de la vía cartesiana y la del mundo de la vida, agregando que estrictamente estas son dos tendencias de un número de vías más vasto. Respecto de la vía cartesiana, Luft menciona las proto-formas que se darían en casos como la suspensión del juicio ante el desacuerdo,[648] y la efectuación por medio de la *epoché* como condición para el acceso al *ego* puro de evidencia absoluta, punto que nunca se abandona, pero que revela progresivamente la necesidad de dispositivos adicionales que eviten el solipsismo y fundamenten su función de base de las ciencias, como hemos visto de modo repetido en las formulaciones husserlianas del Capítulo 1. En este sentido plantea Luft que es la vía inicial que incita a otros estudios sobre la conciencia y a ampliar los alcances en otra vía.

Esto sucede con la vía psicológica, que surge del campo de vida subjetiva. La naturaleza temporal de la vida mental evade una perspectiva completa, de modo que la apodicticidad queda desplazada, pero la forma de *ego-cogito-cogitatum* como forma general de toda vida consciente da lugar a la psicología fenomenológica en tanto descripción eidética de los fenómenos conscientes. Este análisis, que hemos visto sobre todo en el artículo de la *Enciclopedia*

---

646 S. Luft (2004, 198-234).

647 La figura de la escalera que se arroja una vez utilizada se aplicó a Descartes, que recurriría a la duda para luego abandonarla como ridícula, del modo en que se usa una escalera para alcanzar un tejado y se la descarta luego, tratándola como si nunca hubiese existido, como plantea Sibajiban (1963, 106-116). Véase H. Inverso en su conexión con Husserl (2015, 74).

648 Este ejemplo se menciona en D. Cairns (1976, 11).

Británica en el Capítulo 2, resalta la importancia de este plano, que no es subjetividad trascendental, porque no atiende a la dimensión trascendental sino que enmarca la subjetividad como parte del mundo. Sin embargo, Husserl sugiere que motiva la reducción mostrando precisamente las limitaciones de una psicología pre-trascendental y la necesidad de una reducción adicional.

Al mismo tiempo, el planteo de una psicología fenomenológica sirve para encuadrar muchos desarrollos contemporáneos en psicología como preparatorios para su posición y en este sentido no es sólo una caricatura o un diseño de funcionalidad interna sino una perspectiva al árbol de las ciencias. Husserl muestra con esto las paradojas de quedarse en un concepto puramente psicológico de subjetividad, que impiden arribar a la perspectiva completa sobre la vida subjetiva. Al contrario, el desdoblamiento del *ego* muestra un yo reflexivo que se orienta a la conciencia, que está a su vez intencionalmente dirigida al mundo, lo cual permite el acceso a la propia vida desde la perspectiva de la primera persona y en este sentido es una vía efectiva. Todo esto lleva a la dimensión trascendental porque requiere un corte con la actitud natural que no alcanza una visión total de la conciencia como tal hasta tanto se efectivice un giro trascendental, más allá de la psicología. El desdoblamiento del *ego* le permite una experiencia trascendental siendo un *ego* mundano. De este modo psicología fenomenológica y fenomenología trascendental son disciplinas paralelas, hasta que se ve que la conciencia no es sino conciencia trascendental.

A. Staiti, por su parte, reniega de la tendencia a ver múltiples vías y prefiere considerarlas complementarias. Así es que en este contexto vuelve a preguntarse cuál es la prioritaria.[649] Los enfoques de Kern y Landgrebe son considerados como producto de un "precepto cripto-hegeliano". Su error consiste en suponer una idea seminal que se desarrolla y que requiere despejar sus contradicciones para desplegarse en su modo más puro. Este supuesto construye el relato que mencionamos, donde Husserl comenzaría con la vía cartesiana, insistiendo en la indubitable autodonación de la subjetividad y la necesidad de suspender la actitud natural para lograr una ciencia de la

[649] A. Staiti (2012, 39-56).

conciencia, luego descubriría los problemas derivados de un sujeto escindido del mundo con importantes fenómenos como la temporalidad y la intersubjetividad en posiciones difíciles de reconciliar con los principios disciplinares. De ahí surge el motivo para la vía psicológica, que parte de la subjetividad humana para avanzar en una psicología descriptiva que incluye todos los fenómenos subjetivos sin importar su grado de inmediatez o indubitabilidad y los estudia sin presupuestos extramentales, de lo cual es muestra el texto de *Filosofía primera.*

Stati niega esta reconstrucción y sugiere que la analogía más adecuada es la de un científico que descubre un nuevo campo y no la de un filósofo que quiere clarificar una idea, donde el descubrimiento es la subjetividad trascendental, que no es una teoría filosófica sobre la mente sino una dimensión del ser que estuvo sin verse por la tendencia de la actitud natural y la autoaprehensión de los sujetos vistos como entes mundanos. *Filosofía primera* arrojaría precisamente el testimonio de que no hay un abandono del fundacionismo cartesiano a favor de un proyecto menor de descripción de la subjetividad en el mundo, sino que se trata de un refinamiento pedagógico de los elementos para lograr un refuerzo mutuo, de modo tal que la vía cartesiana tiene eficacia cuando la *epoché* universal se despliega en otras múltiples asociadas con la vía psicológica y esta última se amplía para incluir la dimensión intersubjetiva e histórica en el plano del mundo de la vida.

La búsqueda de una vía definitiva vuelve a sugerir una complementariedad de las tres. Así, estrictamente no hay tres vías sino una sóla, la que lleva a la reducción, y que en todo caso puede ser abordada en distintos puntos. Para volver a la analogía inicial con el poema de Parménides, en el problema de las vías se trata de descartar aquellas que frustran el intento de alcanzar certeza y de concentrar esfuerzos en la que sí lo permite. Más allá de eso, no importan los mecanismos que llevan a adoptarla, en el caso de Parménides, ya sea por la experiencia del contacto con la divinidad o por haber escuchado las enseñanzas de otros, como en el caso de los lectores del poema. Del mismo modo no es determinante elegir de manera excluyente en el caso del

método fenomenológico la reducción, sino en todo caso asegurar y fundamentar los derechos epistémicos de los senderos secundarios hacia la vía que lleva a la reducción.

Si tomamos en cuenta nuestros desarrollos del §18, el despliegue de las cuatro dimensiones de la fenomenología diluye la cuestión del abandono del cartesianismo y traduce la discusión sobre las vías a la reducción en términos de los distintos recursos de acceso al plano trascendental. Podríamos comenzar por notar que si contamos, como hemos hecho, con un sustrato metodológico constituido por el recurso de un zigzag que conecte las distintas capas de análisis, y aceptamos la vinculación de esta noción con las de progresión y regresión como puntos de acceso alternativos pero complementarios, entonces la cuestión del debatido §43 de la *Crisis* deja de ser el problema de la vía cartesiana como camino corto.

La vía cartesiana es descripta a la manera de un salto y para algunos enfoques puede implicar fugacidad y un carencia de contenido que hace que quien da este salto lo haga desprovisto del entorno metodológico necesario para proseguir la investigación fenomenológica, de modo tal que ese déficit metodológico provoca la vuelta a la actitud natural, a la manera de la salida de una experiencia aislada y momentánea. Si esta fuera la única vía, podría constituir un problema y habría que evitarlo con el refuerzo de las vías alternativas. Sin embargo, hemos visto que las otras vías no llevan al mismo lugar y conducen a sitios determinados, de modo tal que para determinado tipo de investigaciones puede convenir determinado tipo de acceso, de la misma manera que hemos venido diciendo que a determinado tipo de fenómenos le conviene más determinado tipo de variantes metodológicas.

Una llamada de atención sobre esta cuestión sobrevendrá en los estudios del próximo capítulo, cuando abordemos los planteos de Henry y Marion respecto de los principios y la necesidad de incorporar en el espectro metodológico la reducción al don o a la vida. Como veremos, esto nos permitirá sugerir que en el terreno del método es preciso trasponer la idea de las tres vías a la dimensión trascendental, e incorporar a estos planteos los elementos

vinculados con los enfoques progresivo y regresivo, dado que estas nociones trazan conexiones importantes con las vías habitualmente reconocidas. La vía cartesiana se asocia con el enfoque progresivo y la apelación a la ontología en sus diferentes variantes con el segundo, de modo tal que en este último no cabe sólo la vía del mundo de la vida sino incluso también la de psicología fenomenológica, ya que el rasgo fundamental estaría dado por su comienzo en el mundo acompañado del procedimiento regresivo. En todo caso es dentro de esta opción donde se da una división en tanto esta vía esté a los efectos de una investigación en el marco genético o generativo, de modo tal que para la primera tematización resulta relevante el campo de la psicología y para la segunda el complejo íntegro del mundo de la vida incluidas todas sus ciencias.

Al mismo tiempo, las vías se complejizan cuando incorporamos la inapariencia y los modos de acceso a ella, que, como dijimos, en el algunos casos requieren la radicalización del dispositivo cartesiano, pero admite variantes comparables a la vía ontológica, por ejemplo en el caso de Patocka. En este sentido, como hemos remarcado, el acceso no se da por un protocolo ni la modificación sustitutiva de varios de ellos, sino por un despliegue de varias alternativas dependiendo del tipo de investigación fenomenológica que se lleve a cabo, de un modo que deja abierta la posibilidad de que nuevas tematizaciones requieran el diseño de variantes metodológicas adicionales.

§20. *Ereignis* y fenomenología de lo inaparente en Heidegger

En su trabajo "El camino hacia lo inaparente", R. Walton se ocupa de los aportes de Heidegger, pasando revista a los antecedentes de la cuestión. La figura de Dilthey surge en este recorrido a través de la referencia al "trasfondo constante" de relaciones vitales que ensanchan o limitan "el espacio de juego de mi

existencia",[650] que se traduce en el carácter de la vivencia como insondable y la tarea de captación como infinita. Asimismo, el planteo adquiere relevancia en Husserl y su tematización de la intencionalidad dirigida a lo ausente. Tras el campo perceptivo se despliega un mundo latente con aspectos de cognoscibilidad a partir de la experiencia pasada e incognoscibilidad que "se extiende hasta abarcar el mundo como horizonte universal".[651] El fondo indiferenciado adviene en los dos polos intencionales, dado que el objeto se muestra con lados ausentes y la conciencia se proyecta en experiencias retencionales y protencionales en un presente en el que opera la anonimidad del "proto-yo".

Dentro de la inapariencia habría que contar igualmente la dimensión de la teleología que remite a lo divino.[652] Walton identifica dos pasajes que tienen que ver con la dimensión teológica: "Pero si creo y hago consciente esta creencia, la efectúo *libremente* a partir de esta fuente práctica, entonces ella da sentido al mundo y a mi vida, proporciona la regocijada confianza (*die freudige Zuversicht*) en que nada es en vano y todo es para el bien"[653] y en un manuscrito: "Para creer en mí mismo y en mi verdadero yo, y en el desarrollo en esta dirección, debo creer en Dios, y en la medida en que hago esto, veo la guía divina, el consejo de Dios, la exhortación divina en mi vida".[654]

A este listado que muestra la amplitud de temáticas que implican ámbitos de inapariencia podría sumarse la dimensión de la donación como fuente de toda mostración y con rasgos de inabarcable. Este aspecto será el que se revise en relación con el despliegue de la "fenomenología" heideggeriana, especialmente porque en este punto se ha visto un punto de quiebre asociado con la redefinición de la noción de verdad. En el trabajo de E. Tugendhat, "El concepto de verdad en Husserl y Heidegger", se estudia la posibilidad de interpretar la posición heideggeriana como una radicalización producida

[650] GS VII, 131. Véase a propósito de esto, R. Walton (2011, 186-187), a quien seguimos en la exposición de los aspectos de la inapariencia en Husserl.
[651] R. Walton (2011, 187).
[652] R. Walton (2011, 187).
[653] Hua VIII, 355.
[654] AV 21, 24b.

precisamente a partir de la noción de *Gegebenheit*. Para Husserl la fenomenología tendría por meta el esclarecimiento de la verdad que surge del análisis de los modos de donación, de modo que la asociación entre verdad y donación es la herencia más férrea de un pensador al otro.

Heidegger habría producido, a juicio de Tugendhat, una modificación que se concreta en el abandono de la intencionalidad, de modo tal que la donación adviene como correlato del revelar y la *Lichtung* como el proceso alumbrador. En esta lectura, la revisión del concepto de donación provoca un rediseño de todo el sistema. Nos interesa especialmente este punto, dado que podremos sostener que haciendo caso omiso de los desarrollos sobre la inapariencia que estaban efectivamente presentes en Husserl, y desconociendo inicialmente las derivas que más tarde adquiriría la fenomenología husserliana y sin incluirlas, Heidegger produjo un desarrollo de ciertos campos asociados directamente con la donación y emparentados con las regiones de inapariencia que atraviesan todo el planteo fenomenológico, y los exaltó hasta el punto de que perdieran conexión con el plexo de desarrollos fenomenólogicos asociados con los estudios estáticos y genéticos.

Así, la relectura de la donación traduce una redefinición de la horizonticidad husserliana, en tanto Husserl contempla la referencia al mundo como horizonte de todos los horizontes y en un mismo plano que ellos, mientras Heidegger los distancia identificando el horizonte con la determinación y dejando fuera de él un ámbito originario previo a la horizonticidad.[655] Queda pensar una alternativa a la colisión, que surge de concebir la posibilidad de que un horizonte de todos los horizontes con indeterminación interna y no exterior sea el marco adecuado para dar cuenta del ámbito de la generatividad. Al mismo tiempo, cabe incluir la posibilidad de una tematización de la donación misma que la comprenda como fuente transhorizóntica, en el sentido de que enfoca no la relación de los horizontes en el horizonte de todos los horizontes sino el aparecer del aparecer que hace posible los horizontes y se remonta, por tanto, a las regulaciones teleológicas últimas.

[655] GA 77, 113.

Los tratamientos de Heidegger donde podemos identificar enfoques que llevan al pensamiento de lo inaparente son múltiples. Incluyen claramente el tratamiento del ocultamiento del ser imprescindible para pensar su desocultamiento. Estas derivas se profundizan, por cierto, en tanto Heidegger incorpora la noción de *Ereignis* para dar cuenta de aquello que hace posible que hombre y ser se apropien y pertenezcan uno al otro.[656] El *Ereignis* no es hombre ni ser, sino lo que se da en medio y se muestra como lo que destina las figuras del ser y se da ser, todo lo cual hace del ser un modo del *Ereignis* en tanto el que hace venir a la presencia. El *Ereignis* emerge, entonces, como trasfondo del ser y es a quien esencialmente se aplica el ocultarse, por lo cual afirma Heidegger que "el *Ereignis* es lo más inaparente de lo inaparente, lo más simple de lo simple",[657] es la donación misma en su expresión asubjetiva de *Es gibt*, 'hay'. Inapariencia hay también en la *Lichtung*, que presupone lo inaparente del ser frente al cual se abre una zona despejada diferenciada de la oscuridad. Sobre esta base los planteos heideggerianos despliegan otros modos de lo inaparente que reflejan distintas relaciones marcadas por el retiro y la ausencia.[658]

Veamos ahora un texto de capital importancia para la apropiación de esta cuestión por parte de autores posteriores. El marco del *Seminario de Zähringen* refiere a un trabajo en espacios previos donde la cuestión del ser se encaró desde Hegel, luego desde Kant y en este caso se hace desde Husserl. Dos preguntas de Jean Beaufret acerca de la relación entre ambos guían la exploración. Por un lado, en qué medida se puede decir que en Husserl no hay pregunta por el ser, por otro, en qué sentido el análisis del mundo circundante es, en términos de *Ser y Tiempo*, un "logro esencial", dado que en otro lugar se lo considera secundario.[659]

---

[656] GA 7, 230.

[657] GA 12, 247.

[658] Sobre estos otros modos asociados con la relación entre mundo y cosas, al pertenecerse recíproco de los ámbitos del mundo, a la ocultación de Dios y al retirarse de las cosas, véase R. Walton (2011, 192-196).

[659] GA 2, 463. El otro lugar corresponde a "De la esencia del fundamento" (GA 9, 155).

Heidegger comienza por la segunda pregunta y afirma que es un logro en el sentido de que por primera vez se tematiza la mundanidad del mundo y el ser-en-el-mundo es tomado como hecho primario, pero se torna secundario ante la pregunta por el sentido del ser y es por ello un medio, de modo tal que los § 14 al 24 de *Ser y Tiempo* no son aislables del propósito general.[660] De este modo se vuelve a la pregunta acerca de la relación con Husserl, que Heidegger enfrenta notando que la pregunta por el sentido del ser apunta a su verdad, *Wahrheit des Sein*, donde *Wahrheit* implica la salvaguarda del ser como ser.[661] Husserl no tendría lugar en esta perspectiva, pero no obstante la noción de "intuición categorial" en la sexta de las *Investigaciones lógicas* se acerca a este planteo. Heidegger se retrotrae a la diferencia entre la intuición sensible, que señala la *hyle*, los datos sensoriales, donde todavía no hay objeto, y la intuición categorial que "da al ver una categoría".[662]

En este punto encuentra Heidegger una referencia a la excedencia como *Überschuss*, en tanto al comprender algo como objeto adviene entre las afecciones sensibles un excedente que señala la presencia a través de un "es" que no es agregado sino algo visto "de otro modo que lo que es visible", y para que este tipo de visión acaezca debe ser dado. Hay un modo de darse categorial que es análoga de la intuición sensible y abre toda la dimensión de los fenómenos inaparentes. Nota un eco antiguo en Antístenes, que se resistía a la teoría platónica de las Formas con la fórmula "veo el caballo, pero no la caballeidad". Heidegger nota la distancia entre la captación de lo visible y la captación de una inapariencia fundamental, de modo que "es la sustancialidad la que sin embargo en su inapariencia permite a lo que aparece aparecer. En este sentido, se puede incluso decir que ella es más aparente que lo aparente mismo (*ist es die Substanzialität, was in seinem Nichterscheinen dem Erscheinenden das Erscheinen ermöglicht. In diesem Sinne kann man sogar sagen, daß sie erscheinender als das Erschienene selbst ist*)".[663] Lo aparente, entonces, se funda

[660] GA 15, 373.
[661] GA 15, 375.
[662] GA 15, 376.
[663] GA 15, 377.

en la inapariencia, surge sobre un fondo de inapariencia y para Heidegger "tal es el aporte decisivo de Husserl (*So steht es um den entscheidenden Beitrag Husserls*)".[664]

Esta relevancia se plantea sobre el horizonte de la "caída" del pensamiento de Occidente, donde tras un inicio luminoso el ser queda preso de la noción de verdad como adecuación, es decir preso del juicio. El acercamiento husserliano y su planteo de la donación originaria habría roto con esta cautividad. Desde la perspectiva del proyecto heideggeriano, Husserl ofrece un ser que no es un mero concepto y señala hacia una pregunta que no llega a expresar porque entiende ser como ser-objeto. En este sentido, Heidegger despliega el mecanismo que guiará las preguntas por la inapariencia, en tanto indica la necesidad de distinguir 'ser objeto' de 'ser'. Con este dispositivo preanuncia la operación henryana, que apunta a distinguir 'aparecer' de 'aparecer del aparecer'. Cabe notar que esta deriva traza una distancia entre ser y aparecer que privilegia este último, con lo cual se subordina explícitamente la ontología a la fenomenología y se evita la caída en la metafísica en la cual Nietzsche y Heidegger cifraron el fracaso de la filosofía occidental.[665]

A propósito de esto Heidegger señala que los tratamientos de Platón y Aristóteles condicionan toda deriva posterior asociando el ser con la *parousía*, la presencia: "toda la historia de la metafísica se caracteriza, por tanto, como historia del ser del ente (*Alle Geschichte der Metaphysik erweist sich also als Geschichte des Seins des Seienden*)",[666] lo cual provoca que habiendo tratado siempre del ser nunca se haya preguntado por su sentido. Para ello es preciso invertir el programa husserliano y poner la conciencia entre paréntesis para que advenga el *Dasein* en familiaridad directa con el mundo. En este sentido, la conciencia y su remisión al "saber porque se ha visto", que constituye un eco del *eidénai* griego en el Dasein, que mienta el estar en apertura, como *die*

[664] GA 15, 367.
[665] Sobre este punto, véase R. Walton (2008) y P. Fernández Beites (2011, 35).
[666] GA 15, 379.

Lichtungsein, ser el claro que funda la luz que permite el haber visto de toda conciencia.[667]

El proyecto de inversión está claramente sintetizado en la interpretación de Heidegger, que combina el reconocimiento de ciertos elementos relevantes de la inapariencia, pero lo sindica como un reconocimiento incompleto en el que no se puede avanzar dado que la fenomenología husserliana incorpora la herencia cartesiana que hace de la subjetividad un obstáculo para la pregunta por el ser, de manera tal que la intencionalidad otorga un lugar al objeto sólo en la inmanencia de la conciencia. La adopción del *cogito* compromete con una conciencia monádica que funciona a la manera de una caja y "la idea de 'salir' de esta caja es contradictoria en sí misma (*Die Vorstellung, » aus « diesem geschlossenen Raum 'herauszukommen', ist in sich widersprüchlich*)".[668] No se trata sino de la hipostasiación de la vía cartesiana y una atención explícita a las *Meditaciones Cartesianas*, sin reparar en el resto del dispositivo husserliano.

Las quejas que dejó testimoniadas Husserl en sus anotaciones marginales a *Ser y Tiempo* podrían ser trasladadas a estas afirmaciones del Seminario de *Zähringen*, dado que se construye el perfil de una fenomenología en riesgo de solipsismo a los efectos de contrastarlo con el de una hermenéutica fenomenológica "fuera de la caja" que "ve tinteros" sin datos hyléticos ni categorías y se abre por eso a "una experiencia fundamental de la cosa misma (*Es kommt darauf an, eine Grunderfahrung des Dinges selbst zu machen*)".[669] Nótese que se trata de un proyecto de cumplimiento de la fórmula *zu den Sachen selbst* que atiende a los fenómenos con la estrategia de origen en el *Dasein* y no en la conciencia.

El *Dasein* es caracterizado en *Ser y Tiempo* por el ék-stasis, componiendo un acercamiento como "ser ek-státicamente el ahí (*das Da ek-statisch sein*)" que privilegia la referencia al afuera y rompe toda inmanencia.[670] Esta ruptura de la inmanencia está presentada por Heidegger como una radicalización de la

[667] GA 15, 380.
[668] GA 15, 383.
[669] GA 15, 383.
[670] GA 15, 383.

intencionalidad que, podríamos decir, invierte su sentido y configuraría la inversión focal que sustenta la inversión general del enfoque. Esta radicalicación de la intencionalidad lleva a decir que conduce al reconocimiento de que la conciencia se funda en el *Dasein*, en tanto se sitúa en lo ek-stático del *Dasein*, ék-stasis que refiere a la "instancia en el claro (*Inständigkeit in der Lichtung*)", que indica el centro de los tres ék-stasis y la persistencia del ser. Con el comienzo desde el *Dasein* se asegura el estar "ekstáticamente frente a frente con lo que es en sí mismo (*ek-statisch dem, was etwas selber ist, von Angesicht zu Angesicht*)" y no con una representación fantasmática.[671]

La tensión que pretende crear Heidegger queda retratada en la mención de la figura de F. Brentano, a quien reclama como su iniciador en la filosofía, de la misma manera que lo habría sido de Husserl. De esta manera corrige la filiación que lo coloca primariamente como discípulo de Husserl y redefine su posición respecto de sus influencias filosóficas como una rama en paridad con la husserliana. Así, su proyecto no es sólo una inversión *a posteriori* sino también una deriva paralela que remonta a un mismo origen. La imagen que sustenta esta idea es la de los "dos" Brentanos, el de Husserl, identificado con la *Psicología desde el punto de vista empírico,* y el suyo, *Los múltiples sentidos del ente en Aristóteles*. Se ve a simple vista que la descripción ilustra la distinción entre orientación a la conciencia y orientación al *Dasein* en familiaridad con el mundo que acaba de explicitarse.[672]

Husserl habría visto en Brentano la estrategia de recurso a la conciencia y la estructura de la intencionalidad, mientras Heidegger habría encontrado la homonimia del ser y su problemática unidad. La vuelta a los rasgos griegos del pensamiento surge en este punto como signo de una vía alternativa a la modernidad y sus ecos husserlianos. Así dirá Heidegger que se debe dejar atrás el objeto y su compromiso con la representacón para remontarse al mundo de cosas que entran en presencia, en *parousía*, que hablan desde el pasado griego.

[671] GA 15, 384.
[672] GA 15, 385.

"El Brentano de Aristóteles" recuerda esos ecos y salva al joven Heidegger de los errores de la modernidad.

Notemos que el texto comienza con una imagen de Husserl que señala como aporte la tematización de la excedencia y avanza de manera cada vez más oscura en la denuncia de iteración de los equívocos modernos. Las dos cosas se conjugan en el perfil que se intenta trazar y eso explica que se pueda plantear una radicalización que es a la vez una vuelta a los orígenes sobre los desarrollos husserlianos, que son una continuación de la entronización de la conciencia, pero a la vez muestran las grietas que llevan a su superación. Esta vuelta es radicalización porque "entendido como *Da-sein*, es decir a partir del lo ek-stático, el hombre no es sino saliendo de sí hacia eso por completo otro que él, que es el claro del ser (*als Da-sein verstanden, das heißt, von der Ek-statik aus, der Mensch nur ist, indem er von sich bis zu jenem ganz anderen als er selbst kommt, das die Lichtung des Seins ist*)".[673]

Este planteo lleva al *Gestell*, el modo extremo de la historia de la metafísica, del destino del ser que pone en primer plano la disponibilidad en la época que es época, que pone el ser en *epoché*, entre paréntesis, de modo que ya no hay objetos sino bienes de consumo a disposición de consumidores en el mercado. En la trama de estos imperativos, se trata de pensar al hombre a partir del Da-sein como posibilidad de relacionarse con el dominio de lo que no es el hombre. La reflexión sobre el *Gestell* no es ajena a las reflexiones sobre la fenomenología de lo inaparente, dado que el planteo heideggeriano se propone puntualizar que los imperativos que dominan el mundo humano se conjugan con un asedio de la naturaleza como proveedora y reserva de energía, de modo tal que recibe la misma violencia generalizada que podría volcarse en una suerte de fórmula: "a tanto desafío de la naturaleza, tanto desafío al que el hombre se somete (*je größer die Herausforderung der Natur, umso größer die Herausforderung, der der Mensch selbst unterliegt*)".[674] Con eso se señala que en

[673] GA 15, 386.
[674] GA 15, 391.

esta lógica el hombre queda atado al proyecto extractivo en un carrera de maximización y multiplicación de logros tecnológicos.

La entrada en el dominio del *Dasein* que se asocia con la instancia en el claro del ser remite a una vuelta a los inicios que Heidegger ejemplifica con la mirada hacia Parménides que debe superar "la torpeza y propiamente ingenuidad de la 'destrucción ontológica' (*die Ungeschicklichkeit und strenggenommen Naivität der 'ontologischen Destruktion'*)".[675] Se rechaza esta categoría de *Ser y Tiempo* en razón de detectar en ella un estadio primitivo de la historia del ser cuya contracara se propone ofrecer con la investigación que inmediatamente lleva a cabo sobre el verso del proemio del poema de Parménides que menciona el corazón de la verdad.[676] Junto con Anaximandro y Heráclito, Parménides es un pensador inicial, es decir que tomó como punto de partida el ser.[677] Del análisis del pasaje surge, por un lado, la caracterización de *alétheia* como des-ocultamiento del plano del ser.

Heidegger compara la dificultad de este acceso al ser con el modo en que Husserl vislumbra la noción de intuición categorial y su excedencia. Apunta Heidegger, en efecto, que la pregunta por el ser excede a los entes y se aproxima mediante el señalamiento de la relación entre *eînai* y entrar en presencia. La noción de ser señalaría, en este sentido, a un fundamento mostrativo que indica que detrás del ser está el aparecer, de modo tal que la fórmula *ésti gàr eînai* queda vertida como "presencia, en efecto, presenciar (*anwest nämlich Anwesen*)" y "presencia presenciar mismo (*anwest Anwesen selbst*)", cuya tautológica extrañeza se explica porque "estamos aquí en el dominio de lo inaparente (*Wir sind hier im Bereich des Unscheinbaren*)".[678]

Se trataría, así, de un modo de advertir sobre las variaciones de legalidades que advienen necesariamente en el plano de la fenomenología de lo inaparente y por momentos contravienen los parámetros que rigen otros accesos. En nuestra lectura, esta advertencia debería matizar toda la lectura que

[675] GA 15, 395.
[676] DK 28B1.
[677] GA 54, 10.
[678] GA 15, 397.

Heidegger hace de Husserl, trazando más bien su idea como una insistencia en la necesidad de desplegar una exploración de la fenomenología de lo inaparente. Este despliegue implica dispositivos que, como hemos visto, Heidegger plantea y encontraremos potenciados y ampliados en las derivas que encontraron en esta tensión entre Husserl y Heidegger un ámbito propicio para ensayar inversiones que abren la atención a lo inaparente.

La idea de que estas lecturas implican inversiones, si bien no está presente el término, se remonta a esta interpretación heideggeriana, de modo que a ella tanto como a las líneas continuadoras se aplica la objeción de que el espacio para la excedencia en terreno husserliano es más amplio que la mera mención de la intuición categorial. En este sentido es posible conjugar todas estas derivas dentro de un ámbito que no necesita explícitamente renegar de la perspectiva de la conciencia, sino que los enfoques esbozados y sus varios modelos de reducción pueden convivir en un proyecto de estudio fenomenológico abarcativo que intente dar cuenta de todo el arco de mostración del fenómeno.

El estudio del texto parmenídeo le permite a Heidegger caracterizar al ser como corazón de la verdad y afirmar que la *alétheia* no es una apertura vacía sino un desocultamiento que rodea a lo que es como presencia. La dimensión de inapariencia va unida a la idea de que estos rasgos no están sujetos a demostración, es decir que no se accede a este plano por vía epistémica. Para ello ofrece apoyo el verso de DK 28B1.28, traducido como "es necesario que hagas la experiencia de todo (*nötig ist, dass du die Erfahrung von allem machst*)", que indicaría "un fundarse en lo que ha aparecido a la mirada (*ein Sich gründen auf das, was sich dem Blick hat sehen lassen*)".[679]

Este pensamiento es caracterizado como pensamiento tautológico, ajeno, por tanto, a los métodos de las ciencias. Sostiene Heidegger a propósito de esto que este pensamiento, que en *Qué significa pensar* había caracterizado diciendo que "lo peculiar de las proposiciones de esta índole reside en que no dicen nada

[679] GA 15, 399.

y a la vez vinculan el pensar del modo más decisivo a su asunto",[680] es el que originariamente pertenece a la fenomenología. El marco de este pensar tautológico es el que sirve para decir que *Das Ereignis ereignet*, "el *Ereignis* acontece y apropia"[681] y representa la consecución de un camino, frente a los métodos que caracterizan a las ciencias. Encarna, de este modo, una distancia abismal entre la filosofía y la ciencia que obstáculiza diálogos posibles. Así, puede matizarse si se entiende que esta caracterización atiende a un modo peculiar de la fenomenología entendida como fenomenología de lo inaparente que no va en contra esencialmente de los demás modos y sus posibilidades más amplias de dialogar con las ciencias.

Hemos visto cómo en terreno husserliano la psicología puede ser una vía a la reducción, como puede serlo la antropología e incluso el mundo de la vida en general. Si de fenomenología de lo inaparente se trata, las peculiaridades se multiplican, lo cual no es otra cosa que lo que Heidegger comenta sobre esto: "Así comprendida, la fenomenología es un camino que conduce allí, adelante, y deja mostrarse a aquello ante lo cual es conducido. Esta fenomenología es una fenomenología de lo inaparente (*So verstanden ist die Phänomenologie ein Weg, der hin- führt vor . . . und sich das zeigen läßt, wovor er geführt wird. Diese Phänomenologie ist eine Phänomenologie des Unscheinbaren*)".[682] Si entendemos esta formulación de modo tal que se está hablando efectivamente de una fenomenología de lo inaparente que no agota toda investigación fenomenológica, esta caracterización es un aporte valioso para dar cuenta precisamente de los rasgos que adquiere la fenomenología en este nivel más alto, donde se trata de "dejar mostrarse aquello ante lo cual es conducido".

[680] GA 8, 157.
[681] GA 14, 29.
[682] GA 15, 399.

CAPÍTULO 4
MÉTHODOS LÉGETAI POLLACHÔS

§21. Los principios de la fenomenología de lo inaparente

Sobre la base de lo dicho en el capítulo anterior, avanzaremos aquí en una exploración de los aspectos metodológicos que competen especialmente a la fenomenología de lo inaparente. Para ello tomaremos como base los desarrollos realizados por M. Henry y J.-L. Marion, con clara conciencia de que no son los únicos que han reflexionado sobre esta cuestión, pero resultan aquí apropiados, dado que ofrecen una comunidad de perspectivas que facilitan la presentación de nuestros planteos centrales.[683] El recorrido que nos proponemos tiene cuatro partes. En la primera nos detendremos en la discusión acerca de los principios de la fenomenología en las variantes metodológicas de las filosofías de Henry y Marion, a los efectos de mostrar las razones que llevan a replantear su vinculación y elevar su número. Sobre esta base podremos evaluar sus aportes en el marco de la fenomenología de lo inaparente.

En segundo lugar, nos detendremos en las discusiones en torno de la máxima "a las cosas mismas", como quintaesencia fenomenológica, a los efectos de relevar los sentidos ínsitos en la fórmula y las claves que ofrece para el planteo de una fenomenología de lo inaparente y su consecuente ampliación del

[683] En esta línea se pueden sumar los aportes de E. Levinas, J.-L. Chrétien, M. Richir, J.-Y. Lacoste, entre otros. Véase a propósito de esta cuestión el # 12.

entorno de fenómenos aludidos. En tercer lugar, nos adentraremos en el análisis de la propuesta de M. Henry, formulada en términos de una "inversión de la fenomenología", para indicar que no hay tal inversión, sino el despliegue de algunos aspectos contenidos en la fenomenología de lo inaparente. Finalmente, nos adentraremos en la propuesta marioniana de un contra-método y de los aspectos asociados con la donación que hacen de la fenomenología una filosofía primera. Esto nos permitirá señalar, del mismo modo, los elementos de estudio de la inapariencia que surgen de esta posición sin necesidad de plantear un distanciamiento o superación de la matriz husserliana.

Comencemos por la cuestión del planteo acerca de los principios de la fenomenología y su número. Jean-Luc Marion publicó en 1989 su texto *Reducción y donación*, donde presentó su programa de resignificación del programa fenomenológico. A propósito de esta obra, M. Henry publicó en 1991 el artículo "*Quatre principes de la phénoménologie*", donde propuso una revisión del dispositivo tradicional teniendo en cuenta la adición del principio marioniano en último lugar.[684] El propósito general del texto de Henry consiste en señalar los inconvenientes del planteo de Husserl, sosteniendo que los principios tradicionales pretenden radicalidad, pero en realidad permanecen indeterminados, lo cual afecta el destino de la fenomenología íntegra por su carácter formal y su tensión interna que llega al punto de la contradicción.[685]

La indeterminación está planteada como un problema que persigue a Husserl y deriva de la adopción de la intencionalidad y su complemento en la constitución como clave, conjunción que dejaría el enfoque íntegro presa de un único modo de comprender la manifestación, a la manera de un fenómeno del mundo.[686] Sobre la base de lo que hemos dicho, sugeriremos que los núcleos de las críticas que iremos relevando constituyen más bien lecturas apresuradas o desconocedoras –debido a los avatares de la publicación de la Hua– del constructo teórico husserliano, de modo tal que en el enfoque de Henry se

[684] M. Henry (1991). El texto fue publicado dentro de *Phénoménologie de la vie* en 2003, por donde seguimos las referencias.
[685] *PhV*, 78.
[686] *PhM*, 8.

condena la posición general por medio de afirmaciones que tienen validez en el terreno específico de una determinada dimensión fenomenológica pero resultan inaplicables a la totalidad del planteo. Lo mismo sucede en el caso de Marion. Ambos construyen un Husserl sesgado, construido con elementos de los enfoques estático y genético, sin incorporar otros desarrollos. De este modo, una vez desplegado el concierto íntegro de modalidades de apertura a los fenómenos, es posible incorporar los objetivos de estas filosofías en el plexo de la fenomenología de lo inaparente. Para identificar los puntos que permiten esta torsión, avancemos primero con el bosquejo de la posición de Henry respecto de los principios.

El texto mencionado comienza con un listado que oficia como presentación. El primer principio se remonta a la formulación heideggeriana de "a tanta apariencia, tanto ser". Husserl lo enunció de una manera amplia: *soviel Schein, soviel … Sein,*[687] para marcar la correlación entre el ser del mundo y el modo como se da a la conciencia, en el sentido de que toda afirmación sobre el mundo depende de los modos de donación. Henry propone expresarlo en infinitivo, en términos de "a tanto aparecer, tanto ser", para evitar la equivocidad de la noción de apariencia, que mienta a la vez el contenido que aparece y el acto de aparecer.[688] L. Stan considera que la adopción de este inicio, pero a la vez la idea de su limitación, en tanto diluye la importancia del estudio del puro hecho del aparecer, caracteriza la posición de Henry.[689]

El segundo es el que Husserl llama en *Ideas* I, § 24 "principio de todos los principios", según el cual "toda intuición donadora es una fuente de derecho para el conocimiento, de modo que todo lo que se ofrece originariamente a nosotros en la intuición […] debe ser simplemente tomado por lo que se da (*jede originar gebende Anschauung eine Rechtquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns inter Intuition originär … darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es*

[687] Hua I, 132.
[688] Sobre esta modificación y sobre el tratamiento del este principio en M. Henry, véase D. Popa (2011, 82-94).
[689] L. Stan (2011, 130).

sich gibt)".[690] En el contexto husserliano este principio se asocia a la intuición de esencias, pero se puede vincular de la misma manera con los planteos de *La idea de la fenomenología* que conectan evidencia y donación.[691]

El tercero es el lema *zu den Sachen selbst*, que Henry vierte como *droit aux choses mêmes*![692] Husserl menciona esta fórmula en *Investigaciones lógicas* cuando distingue la filosofía de las ciencias empíricas y matemáticas y menciona luego la importancia de apelar a las cosas mismas.[693] El cuarto principio, finalmente, es introducido por Marion en *Reducción y donación*: "a tanta reducción, tanta donación". Tendremos ocasión de detenernos en su contenido en el § 22, de modo que por ahora nos basta señalar que este principio enfatiza la dimensión del aparecer de un modo que escapa a los compromisos ontológicos de la primera formulación, a la vez que resalta la importancia del dispositivo metodológico reductivo.

En la revisión henryana el primer principio presenta el inconveniente de que establece una correlación entre aparecer y ser que se resuelve en identidad de esencia y requiere, por tanto, ser cuestionado, dado que la dignidad ontológica de ambos elementos es divergente. Al contrario, el ser se funda en el aparecer, base sobre la cual desde los planteos originarios se apoya la pretensión de prioridad de la fenomenología sobre la ontología. Henry señala que en este planteo Husserl traza una asociación donde el aparecer tiene ese rasgo como esencia, y en ese sentido hay una cierta contaminación ontológica que socava la formulación y finalmente lleva a su ocaso.

En el tercer principio Henry interpreta una dualidad entre la preposición *zu* y el núcleo *die Sachen*, que separa el acceso y el contenido al que el acceso da acceso. En la remisión a las cosas se detecta un riesgo de nueva caída en la indistinción entre aparecer y ser: el ser no es reductible al aparecer porque el aparecer no confiere el ser. Por el contrario, en la direccionalidad hacia la cosa adviene un dominio del objeto que "decide el medio de ser conocido" y resulta

[690] Hua III/1, 51.
[691] Hua II, 73. Sobre este punto, véase el # 1.
[692] *PhV*, 77.
[693] Hua XIX/1, 10.

en una dependencia de la fenomenología respecto de la ontología.[694] La salida es taxativa: "a la afirmación según la cual es la naturaleza de la cosa la que decide los medios de acceder a ella, no conviene responder",[695] sino, al contrario, hay que tener en cuenta que la cosa se descubre en su aparecer y diluir la dualidad en la reducción del ser al aparecer.

Se trata de la misma disociación peligrosa que se detecta en la noción de fenómeno, si es que se concibe que el ser es independiente antes de mostrarse. El rumbo señalado frente a esto será la reducción del ser al aparecer del aparecer, que conduce a la tematización de la confusión entre el aparecer del mundo y la esencia de la manifestación.[696] Esta crítica alcanza al tercer principio, que no es radical porque no explica el aparecer, en tanto la intencionalidad se dirige a un afuera trascendente en una puesta a distancia que se extiende a todo fenómeno y resulta, de este modo, incumplimentable, dado que remite a un plexo de cosas que requiere el aparecer mismo que se encuentra sin elucidar.[697]

Esta crítica se conecta con la que Henry vierte en "La inversión de la fenomenología", como veremos en el § 22, donde cuestiona la lógica de la visión que prevalece en el modelo fenomenológico y caracteriza el hacer ver como una función de puesta a distancia.[698] El compromiso con la intencionalidad reposa en el hacer ver que revela un objeto, entendido como lo puesto adelante, y por tanto el objeto aparece en su modo de aparecer identificado con la puesta a distancia (*mise à distance*). Al depender de la intencionalidad, la fenomenalidad resulta constituida por el hacer ver y de ahí surge la aporía de que la intencionalidad no puede referirse a sí misma y queda afectada por un defecto que la anula como mecanismo para dar cuenta de los elementos de la subjetividad de la vida como sujeto último omniabarcante.[699]

---

[694] *PhV*, 81.
[695] *PhV*, 81.
[696] Sobre este punto, véase García Jarama (2007, 111).
[697] *PhV1*, 84.
[698] *In*, 51.
[699] *In*, I, 54. Sobre esta cuestión, véase más abajo el § 22 y el tratamiento de la vida en el Capítulo 6. Sobre este aspecto en relación con la ekstaticidad, véase C. Canullo

Con la fórmula de que la visión "*a jamais vu sa propre vision*", Henry pretende impugnar dos puntos importantes de la fenomenología husserliana: por un lado, la *reflectio*, que queda afectada por sus efectos incompletos y ciegos a su propio mecanismo; por otro, la apelación a la intuición, que como dispositivo de la intencionalidad queda en entredicho y con ello condiciona la legitimidad del segundo principio, el principio de todos los principios.[700] En suma, la intencionalidad reduciría todo aparecer a la estructura noético-noemática e imposibilitaría toda elucidación a través del aparecer, que debería ser el objeto prioritario en una investigación fenomenológica, pero además la intencionalidad es tal sólo sobre la base de la no intencionalidad de la Vida, que es fundamento y condición de todo lo demás.

Puede objetarse la idea de que la fenomenología husserliana no puede tematizar la intencionalidad, cosa de que de hecho hace al remontarse a sus planos fundantes en la dimensión de la génesis, la generatividad y la inapariencia. A. Calcagno rechaza el planteo henryano diciendo que nada impide tornar a la vida un objeto intencional sujeto a variación eidética para arribar a su esencia y que de hacerlo varios aspectos de la vida resultarían dudosos respecto de su carácter de fundamento. En esta línea enfatiza que el planteo husserliano está efectivamente abierto a la donación, pero su perspectiva no es exhaustiva en este punto porque se atendría a los límites del conocimiento humano.[701] En apoyo de la misma idea P. MacDonald apela al planteo levinasiano sobre la conciencia no agotada por la intencionalidad como enseñanza esencial de Husserl.[702]

Podríamos traducir esta discusión diciendo que cada enfoque fenomenológico da cuenta de los fenómenos desde su propia legalidad, por lo cual un mismo fenómeno puede resultar llamativamente distinto si se lo analiza

---

(2004, 65-84).

[700] *In*, 52. Sobre este punto, véase García Jarama (2007, 113).

[701] A. Calcagno (2008, 118).

[702] P. MacDonald (2012, 194). En *Más allá de la intencionalidad* Levinas señala los aspectos pasivos y activos de la intencionalidad derivados de la encarnación en un cuerpo, donde intencionalidad significa una exterioridad en la inmanencia y la inmanencia de toda exterioridad (1983, 106).

desde uno u otro. El resultado de estos análisis no es en sí mismo definitivo, dado que, si bien todos se dirigen a las cosas mismas y toman de ellas los rasgos que efectivamente se dan, las modalidades intencionales enfocan ciertos rasgos y dejan otros en situación de opacidad. De esta manera, no es un problema del método ni una confusión funesta que la vida u otros fenómenos asociados con la donación última y el plano del fundamento aparezcan bajo perspectivas sesgadas, dado que ese sesgo es producto del peculiar recorte intencional del tipo de investigación fenomenológica en cuestión. Es por ello que la función del acto intencional del polo subjetivo se silencia metodológicamente en el plano de la fenomenología de lo inaparente, precisamente porque en este punto el objetivo prioritario es dejar aparecer al aparecer mismo.

Las discusiones y confusiones que veremos en el Capítulo 6 a propósito de la subjetividad surgen en buena medida de no tener en cuenta la peculiaridad de las condiciones metodológicas de la fenomenología de lo inaparente, que lejos de condenar al sujeto a una situación de pasividad, crean por el contrario el marco necesario, la puesta en anamorfosis, para abrirse a la donación originaria. En este sentido, es a la vez un mecanismo que enfatiza el dominio del objeto pero que no va contra la actitud fenomenológica por definición activa.

Un ocultamiento de este punto es el que lleva a Marion a proponer un "contra-método". En un planteo donde la fenomenología queda redefinida de tal modo que su objetivo prioritario es acceder al aparecer del aparecer, resulta necesario asegurar que éste se muestre, en el sentido de evitar todo bloqueo de la mostración, pero sugiere Marion que un método implicaría el control subjetivo y por tanto resultaría contraproducente para la meta de despejar el camino del fenómeno. Se necesita por eso una reducción que abra "el espectáculo del fenómeno" y se retraiga, a la manera de un "giro que gira contra sí mismo y consiste en esa vuelta misma (*tournant, qui tourne contre elle-même et consiste en ce retournement lui-même*)".[703] Cabe notar, sin embargo, que esto no se aplica la fenomenología en general sino a su estrato orientado a la inapariencia y esta posición de predominio del objeto constituye un dispositivo

[703] *ED*, 17.

dentro del método, que apela, como hemos visto, a recursos y vías muy distintas de acuerdo con el tipo de apertura a la donación que se pone en juego.

Volvamos al texto henryano. Sobre esta revisión crítica el estudio se vuelve al tratamiento de la novedad marioniana de un cuarto principio para decir que está igualmente afectado de incertidumbre, en tanto la fórmula de una proporción entre reducción y donación lleva de nuevo al primer principio. La reducción tomada en su sentido fenomenológico es una reducción al aparecer.[704] Henry objeta que más allá de la pretensión de radicalidad, la reducción al don mantiene una diferencia entre dos modos de manifestación y no da cuenta de un modo unívoco de la fenomenalidad pura, única vía para explicitar su relación con el ser.[705]

En este sentido, esta versión de la fenomenología repetiría la confusión entre aparecer del mundo y esencia del aparecer que se remonta a los orígenes de la tradición, tal como está expuesto en el segundo principio.[706] Henry dice sobre él que contiene una doble tesis contradictoria, en tanto por una parte tiende a la universalidad de todo fenómeno, pero por otra deja la fenomenalidad como factor de la intencionalidad y sólo será fenómeno lo que pueda intencionarse. De este modo sólo es fenómeno el objeto trascendente: "es la trascendencia de este objeto, su puesta en distancia lo que constituye la fenomenalidad como tal (*c'est la transcendance de cet objet, sa mise à distance que constitue la phénoménalité comme telle*)".[707] Un entorno como este no podrá captar el fenómeno de la vida, sino que quedará siempre al margen, en tanto el fenómeno se reduce a la donación intencional bajo el modelo de la visión, donde la intuición "no es más que un nombre para esta trascendencia (*n'est que'un nom de cette transcendance*)" y carga sobre sí "esta eliminación inconciente pero radical de la vida (*cette élimitation inconsciente mais radicale de la vie*)".[708]

---

[704] *PhV1*, 84.
[705] *PhV1,* 85.
[706] *PhV1,*, 85.
[707] *PhV1,* 86. Sobre este punto, a propósito de la relación entre trascendencia y afectividad primordial, véase J. Lavigne (2014, 67-80).
[708] *PhV1,* 86.

Por esta vía se reclama a la fenomenología husserliana una exigencia desmedida sobre el fenómeno, que implica, en última instancia, la negación de la posibilidad de un ser que no sea intuible y por tanto una restricción indebida del campo disciplinar que anula la investigación del tipo de aparecer que sostiene todo el resto. En los términos que hemos planteado, Henry reclama que no se demarque claramente el terreno de una fenomenología de lo inaparente, punto que, según hemos visto, no sólo es posible sino esperable en el plexo general del sistema fenomenológico, de manera que hasta aquí no habría motivos para impugnaciones que lleven hasta puntos de ruptura.

Cuando Henry dice que "el segundo principio, en verdad el primero, es un crimen (*le second príncipe, en vérité le premier, est un meurtre*)" quiere subrayar que el modo de dar cuenta de los fenómenos deja afuera el fenómeno de la vida y es por tanto su negación, es decir un crimen, una falta de dimensiones catastróficas contra la Archi-Revelación del aparecer mismo que monta todo el edificio epistemológico sobre un asesinato.[709] No hay, sin embargo, riesgo de que la fenomenología se asiente en una morgue, dado que bastaría indicar que los dispositivos de la fenomenología estática y la fenomenología genética no son los adecuados para pensar los rasgos de un fenómeno cuya excedencia requiere de los métodos propios de la fenomenología de lo inaparente.

Es por eso que Henry busca en una fenomenología material el camino para observar la cuestión de los principios desde una perspectiva más rigurosa y encuentra en Husserl falta de desarrollo de una materia fenomenológica impresional (*une matière phénoménologique impressionnelle*), que escape por tanto a la estructura intencional y evite los efectos de una reducción puramente negativa que oculte "nuestra relación con el ser en tanto que nuestra propia vida (*notre relation à l'être en tant que notre propre vie*)".[710]

---

[709] Estas no son las únicas asociaciones entre los principios y la muerte. Sobre este punto véanse las alusiones a la muerte que atañen al aparecer como "nada para nosotros" en el § 23 y 31. Sobre la relación entre vida y violencia, véase J. Thélot (2013, 425- 440).

[710] *PhV1,* 88. Sobre este punto, véase P. Audi (2006, esp. 37 y 234).

El cuarto principio sugerido por Marion tendría, así, la ventaja de señalar los dos conceptos clave de la fenomenología en una relación de proporcionalidad que restituiría –o daría, en rigor, por vez primera- a la reducción una función positiva. De nuevo, deberíamos decir que esta fórmula tiene la ductilidad suficiente para funcionar en varios niveles, de modo que está orientada a dar cuenta de la potencia de la reducción. Henry afirma que la donación "lejos de limitar, de restringir o de omitir, de 'reducir', la reducción abre y da. ¿Y qué da? (*loin de limiter, de restreindre ou d'omettre, de 'réduire' donc, la réduction ouvre et donne. Et que donne-t-elle?*)".[711] Esta formulación vale, evidentemente, para los contextos husserlianos que hemos visto. De hecho, está en la base de los procedimientos de doble reducción que encontramos, por ejemplo, en el caso de la vía por la psicología. Allí precisamente se advierte con claridad la proporción creciente de donación y patencia fenomenológica entre el resultado de la reducción, que ofrece los fenómenos a los que se orienta la psicología fenomenológica, y el espectro que se abre con la reducción trascendental.[712]

Henry dice que Husserl no diferencia en *La idea de la fenomenología* el aparecer y lo que aparece y eso corrompe las nociones de donación absoluta y autodonación. Por esta vía plantea que la fenomenología estuvo siempre presa, desde el surgimiento de la noción de reducción en 1905, de un equívoco óntico.[713] Henry critica el diseño de la reducción diciendo que no debe establecer "una división entre contenidos asegurados sobre los cuales se podría fundar por ejemplo el conocimiento de otros reputados dudosos",[714] con lo cual está operando sobre un modelo de vía cartesiana que oculta el concierto de otras vías relacionadas con los modos regresivos.

---

[711] *PhV1,* 88.

[712] Sobre esta cuestión, véase el § 4 y 5 en el Capítulo 1, § 8 en el Capítulo 2 y el § 19 en el Capítulo 3.

[713] *PhV1,* 89. Sobre los elementos que morigeran esta afirmación, véase nuestro tratamiento de este texto en el Capítulo 1, así como la presencia de ambos aspectos en la caracterización del fenómeno en el inicio del Capítulo 5.

[714] *PhV1,* 89.

En ese sentido nota bien que "no es jamás el contenido cierto, que es evidente, lo que es susceptible de proponerse como un fundamento para el conocimiento sino solamente lo que lo hace evidente y así, a saber, la evidencia misma (*Ce n'est jamais le contenu certain, ce qui est évident, qui est susceptible de seproposer comme un fondement pour la connaissance mais seulement ce qui le rend évident et ainsi à savoir l'évidence elle-même*)".[715] Esto no contraviene los principios de la fenomenología husserliana y expresa el sentido de ir a las cosas mismas. Es cierto que en fenómenos con excedencia no alcanza la matriz de la intencionalidad tal como funciona en los modelos estático y genético, pero eso no implica en modo alguno la salida del plexo general sino sólo, de nuevo, la indicación de la necesidad de contar con la fenomenología de lo inaparente como instancia que descubra la donación originaria (*découvre la donation originelle*).[716]

A esta presentación general Henry suma una serie consideraciones con carácter metodológico que nos servirán para puntualizar cuestiones importantes. Señala Henry que mientras todo lo visto reenvía a lo no visto, todo lo dado a lo no dado, de modo que toda donación se revela como provisoria, rodeada de horizontes y potencialidades irrealizadas, en la vida "todo está ahí entero a cada instante (*tout est là tout entier à chaque instant*)",[717] porque esta donación última no tiene aspectos ni horizontes de cumplimiento y su materia fenomenológica es la afectividad, el *pathos*. No es el ver que pone en distancia lo que le es propio, sino un ver patético que se orienta a la reducción radical a la inmanencia pura, de la cual se dice que

> no sólo no olvida ni resta nada sino que es sólo por ella que lo que pone entre paréntesis recibe sus propiedades particulares, mientras que el ver, la intuición, la evidencia abandonados a sí mismos no las explican (*non seulement elle n'oublie ni ne retranche rien mais que c'est par elle seulement que ce qu'elle a mis*

[715] *PhV1,* 90.
[716] *PhV1,* 90.
[717] *PhV1,* 91. Véase a propósito de la relación entre esta idea y el cuarto principio, B. Lagrut (2013, 181-194).

entre parenthèses reçoit ses propriétés particulières, tandis que le voir, l'intuition, l'évidence laissés à eux-mêmes ne les expliquent nullement).[718]

Esta reducción radical a la inmanencia pura, que habría pasado inadvertida a la fenomenología, es la garantía de que no haya pérdida, mientras que la reducción a la evidencia no llega a dar cuenta de la donación misma. En este contexto enfatiza Henry la pertinencia de una reducción a la inmanencia y caracteriza como ilusión de la filosofía contemporánea el "creer que el ser definido fenomenológicamente como un Dimensional extático encuentre en ello una condición fenomenológica suficiente (*croire que l'Être défini phénoménologiquement comme un Dimensional extatique trouve en celui-ci une condition phénoménologique suffisante*)", es decir que la trascendencia sea una esencia autónoma,[719] frente a lo cual cabe plantear que "el ser del aparecer, y especialmente el ser, no puede aparecer más que en tanto el aparecer aparece en sí mismo y en tanto que tal".[720] Notemos que la "condición fenomenológica suficiente" es un factor que depende de la tematización efectuada, de modo tal que se puede afirmar, como vimos que hacía Husserl, respecto de las bases latentes que puede tener un análisis, pero esto no invalida sus resultados. En este sentido, no es preciso operar con una reducción a la donación en todos los casos, sino sólo en aquellos en que la pregunta apunte a la dimensión última que funda todas las demás.

Las conexiones que establece Marion con la filosofía primera y sus modelos históricos, según vimos en el Capítulo 2, invita a comparar esta idea con los planos de análisis que ya distinguía Aristóteles: se puede hacer filosofía primera desde el plano de la ontología, prestando atención al hecho de ser como elemento común a todo lo que es, así como también desde la ousiología, apuntando al modo de ser que soporta los accidentes, como aitiología, orientándose a las causas y principios primeros, y también desde la teología, haciendo caso omiso del resto y concentrándose en la *ousía* que es acto puro y

[718] *PhV1,* 92.
[719] *PhV1,* 93.
[720] *PhV1,* 93. Sobre esta idea como elemento de la lectura henryana de la filosofía moderna, y en especial el cartesianismo, véase E. Mehl (2012, 31-50).

fundamenta todo el resto.[721] Así, la investigación en el ámbito teológico apela a mecanismos que no operan en el resto y dejan buena parte de sus dispositivos sin función, dado que en ese plano no hay materia y por lo tanto no hay potencia. Sin embargo, esta redefinición local no invalida el resto de los elementos, sino que los comprende como herramientas válidas para dar cuenta de los objetos en las otras perspectivas de la filosofía primera.

Esto podría sintetizarse diciendo que es impropio aplicar los parámetros de la teología a todos los planos, dado que con ello se debilita la capacidad misma del sistema, que reposa en su complementariedad de enfoques. Incluso cabe sostener que, igual que en el terreno fenomenológico, cada uno de los análisis de los otros planos remite al plano fundante, por el marco teleológico que, con sentidos diversos, opera en ambos casos.[722] La referencia no es casual, dado que Henry asocia el equívoco que toma como guía al ser para pensar el aparecer con el modelo griego, que toma como parámetro del aparecer el aparecer del mundo. Sobre este punto volveremos en el Capítulo 5. El cuarto principio estaría, entonces, puesto al servicio de mostrar la donación más originaria.

En este clima, Henry retoma las críticas de Marion, por un lado a Husserl, que habría quedado preso del estudio de las objetualidades sin llegar a detectar el problema del ser, y por otro a Heidegger, que detectaría como problema el olvido del ser, pero avanzaría de tal modo que se hunde irremisiblemente en el ser en el mundo y pierde toda posibilidad de vislumbrar la donación originaria. Así es que afirma: "la superación necesaria de la analítica existencial desplegada en *Ser y Tiempo* tiene por motivo principal la condición óntica cuyo pensamiento del ser sigue siendo constantemente prisionero (*le dépassement nécessaire de l'analytique existentiale déployée dans Sein und Zeit a pour principal motif le préalable ontique dont la pensée de l'être demeure constamment prisonnière*)".[723]

---

[721] Sobre la noción de filosofía primera, véase el § 11 del Capítulo 2.
[722] Sobre la teleología ínsita en la fenomenología, véase A. Rizzacasa (1979, 73-84) y T. Miettinen (2013, 233-382).
[723] *PhV1,* 95.

Por esta vía acompaña Henry los planteos marionianos que tematizan la 'llamada' y la 'reivindicación', que subordinan el ser a algo más esencial, lo cual lo lleva a decir que "la llamada del ser es simplemente su surgimiento en nosotros, es el abrazo en el cual él se da a nosotros al mismo tiempo que nos hace ser. Por esto, no habría nada sin esta irrupción triunfal de una revelación que es aquella del Absoluto (*L'appel de l'être, c'est tout simplement son surgissement en nous, c'est l'étreinte en laquelle il se donne à nous en même temps qu'il nous donne d'être. Ainsi n'y aurait-il rien sans cette irruption triomphale d'une révélation qui est celle de l'Absolu*)".[724] Esta figura es inescindible de la del tedio, como posibilidad de no escuchar la llamada.

De este modo presenta la reducción radical como una puesta fuera de juego del ser y una escucha de la "forma pura de la llamada (*forme pure de d'appel*)".[725] En tanto forma pura del ser, como "fulguración de un aparecer que nos sumerge y que, en cuanto que fulgura, nos hace ser al mismo tiempo que él (*a fulguration d'un apparaître qui nous submerge et qui, en tant qu'il fulgure, nous fait être en même temps que lui*)",[726] pone en primer plano la esencia patética de la Vida.

La cuestión de los principios es igualmente abordada por Marion en *Siendo dado*, donde, tras su sugerencia de un contra-método que limite la actitividad del polo subjetivo a los efectos de potenciar la mostración de lo que aparece, surge la pregunta sobre el modo en que se asigna un principio a un método que pide perder la iniciativa. Para este tratamiento se remonta al texto de Henry que acabamos de revisar. A pesar de variar el sistema de remisiones a los principios, mantiene su carácter y su número, y coincide en la duda acerca de su coherencia y capacidad para asegurar el acceso a la manifestación. Así es que se propone mostrar cómo la adición del cuarto principio, fruto de su propia producción, resuelve los problemas de ambigüedad que parecían presentarse.

---

[724] *PhV1,* 96.
[725] *PhV1,* 99.
[726] *PhV1,* 100. Sobre la figura de fulguración del aparecer, véase R. Kühn (2011, 65-93) y M. Borsch-Jacobsen (2014, 123-158).

En su perspectiva, la formulación "a tanto aparecer, tanto ser" pretende restablecer la dignidad óntica del aparecer dándole primacía, pero lo opone al ser, en una situación que termina reponiendo la metafísica.[727] La segunda formulación, "a las cosas mismas", somete el aparecer a las cosas, que serían lo que son de modo autónomo, marcando una primacía del ser sobre el aparecer. Si es así, el aparecer mostraría menos de lo que debe de las cosas que lo preceden,[728] minando el aparecer de defecto, lo cual permitiría conectar todo este planteo con la vinculación entre el aparecer y la apariencia entendida como opuesta a la realidad. Se trata, por el contrario, de invertir esta relación. Estas objeciones, que coinciden básicamente con las henryanas, llevan a un rechazo de estas dos fórmulas como elementos para caracterizar la fenomenología.

La tercera formulación, el principio de todos los principios, sostiene, según vimos, que "toda intuición donadora originaria es fuente de derecho para el conocimiento", de modo tal que todo lo que se nos ofrece originariamente en la intuición, en su efectividad carnal, debe ser simplemente recibido como se da, pero sin rebasar los límites en los que se da. Este principio es reconocido como un dispositivo que libera de la exigencia metafísica de un fundamento, dado que basta con la intuición de un fenómeno, así como libera también de una recaída en la analítica kantiana, porque no hacen falta *a priori* conceptuales ni formas puras de intuición.[729] El precio que señala Marion es que la intuición se convierte en medida de la fenomenicidad.[730] Esa restricción nos remonta a las quejas que ya había vertido Heidegger a propósito de una limitación epistemológica que resulta insuficiente para dar cuenta de la facticidad.[731]

---

[727] Sobre este punto, en el contexto del debate entre fenomenología y metafísica, véase D. Fisette (1999, 117-128).

[728] *ED*, 20.

[729] *ED*, 21.

[730] *ED*, 21. Esto es así ya sea porque se convierte en un *a priori*, dado que sin intuición no hay donación, ya porque puede faltar, o porque el principio no aclara los grados, o porque la intuición restringe la fenomenicidad a una acepción limitada y está sometida al ideal de la representación objetivante, o porque este principio interviene antes y sin la efectuación de la reducción, pero sin reducción ningún procedimiento es fenomenológico.

[731] Véase sobre este punto el análisis del # 9.

Frente a esto propone reavivar el vínculo entre reducción y donación que se remonta a Husserl, como surge del tratamiento a propósito de este punto en *La idea de la fenomenología*. Marion sostiene que el principio "a tanta reducción, tanta donación" permite aclarar los otros: la aparición no se da por el mero hecho de aparecer, sino en la medida en que se reduce a su donación a la conciencia. De este modo, "sólo la reducción permite reconducir a la instancia que recibe la donación".[732] Con esto se suprimiría la ambigüedad del segundo principio, porque volver a las cosas no implica ningún tipo de realismo precrítico, sino la reducción a lo trascendente de las vivencias tal como se dan a la conciencia, es decir tal como en éstas el fenómeno se da en persona.

En segundo lugar, la reducción suspendería lo fraudulento, las "teorías absurdas", y excluiría la asunción de toda trascendencia real, con lo cual desaparece la ambivalencia del primer principio: parecer equivale a ser en tanto el aparecer se reduce a él mismo.[733] En tercer lugar, si la intuición merece un privilegio, no lo debe al éxito del cumplimiento de la intención, sino a su carácter de intuición donadora. En este punto Marion identifica el límite que afectaría al principio de todos los principios y radicaría en que la intuición en tanto que donadora funciona como "fuente de derecho" de la fenomenicidad en todos los casos en que los fenómenos dependen del ék-stasis y de la trascendencia. En donde no dependen, si los hay, la intuición no aportaría nada y la donación se ejercería sin intuición. En este sentido, Marion señala que la expresión "sin rebasar los límites en que se da" es ambigua, dado que apunta más a los límites de la intuición que a los de la donación, y resulta contradictoria, porque si la intuición soporta límites, la donación no los tiene, ya que lo que se da, en tanto que dado por donación reducida, se da por definición absolutamente. Así, el cuarto principio indicaría el sentido en que debe ser comprendido el principio de todos los principios, señalando que la donación se cumple por la reducción.[734]

---

[732] *ED*, 26.
[733] *ED*, 27.
[734] E. Tardivel desarrolla una serie de críticas a este principio, a propósito del modo en que concibe la reducción y su relación con el mundo y la donación, orientadas

Esta puntualización sirve a los efectos de diferenciar con claridad la diferencia de estratos, para mostrar que la relación entre intuición y donación es distinta en cada una y efectivamente hay una diferencia notable en el plano de la fenomenología de lo inaparente. El planteo íntegro, que constituye un aporte relevante en su empresa de mostrar la relación y consistencia de los principios, puede ser interpretado como una indicación de su funcionamiento en todos los planos comprendiendo las peculiaridades que adquieren en cada territorio fenomenológico. Así como "las cosas" de la fenomenología son distintas en cada uno, lo son también los modos del aparecer y las condiciones para ser fuente de derecho que los rige.

Podríamos agregar, a propósito del principio de todos los principios, que su valor reside no sólo en lo que formula a propósito de la función de la reducción, sino en que aclara el resto señalando que, en rigor, están contenidos en él. En efecto, afirma que en régimen de reducción el resto de los principios ganan sentido y aplicabilidad. El genitivo de su fórmula resulta de este modo literal, por lo cual el principio de todos los principios, consideramos, debe ir en primer lugar, "antes" que los otros. Con este cambio de orden en que el principio de todos los principios encabeza la lista, se accede primero a la descripción de la correlación intencional, que lleva ínsita la invitación de la fórmula "las cosas mismas", que sería así el segundo principio. Esta progresión se cierra con la fórmula "a tanto aparecer, tanto ser", acompañada de su explicitación en el cuarto principio, de modo tal que resulta un énfasis que no agrega nuevos datos.

---

a acercar el dispositivo general a la hermenéutica (2015, 121-160). Sin detenernos en la discusión de detalle, la adición de un modo de reducción no trascendental en este contexto oscurece el horizonte general. Sobre la relación entre Marion y la hermenéutica, véase el # 29.

§22. La fórmula *zu den Sachen selbst* y las cosas de la fenomenología de lo inaparente

Del concierto de principios, el que Henry lista como tercero, la fórmula "a las cosas mismas", es de lejos el más mencionado como rasgo sintetizador epistemológico de la fenomenología. En sí mismo encierra además una concisión que ha levantado dudas sobre su capacidad para revelar realmente el sentido profundo de la orientación general a quienes no conozcan ya de antemano el planteo. En efecto, Heidegger resumió bien en los *Prolegómenos a una historia del concepto de tiempo* la pregunta esperable: ¿a qué cosas mismas se refiere Husserl?[735] La respuesta más directa pareciera ser "a los fenómenos", es decir aquello que se da como correlato de un acto intencional, pero ya hemos visto que hay regiones donde la donación se da bajo regímenes diferentes, por lo cual comienzan a ensayarse respuestas variadas, que van desde la mención de la descripción de la experiencia hasta la objeción sobre los términos oscuros en los que está trazada la fórmula.[736]

G. Vargas Guillén insiste en la importancia de tener en cuenta el marco intelectual en el que, en la bisagra entre el s. XIX y el XX, varios grupos propugnaban vueltas hacia momentos o figuras del pasado como guía para la investigación. En ese contexto la fórmula "a las cosas mismas" resulta contrario a todo escolasticismo y apelación a la autoridad. En este sentido, cifra la idea última de reducción de lo dado a la subjetividad constituyente del sentido.[737]

Esta caracterización es útil para nuestro recorrido porque el mismo principio, en un contexto donde se trata de revisar los alcances de la noción de sujeto, pasará a significar simplemente una reducción a lo dado, en todo caso desde la subjetividad, pero con el énfasis puesto en la manifestación autónoma del fenómeno. Una primera cuestión atiende a la relación entre la fórmula y la

[735] GA 20, 104.
[736] Ejemplo de la primera opción es, por ejemplo, la caracterización de A. Steinbock (1995, 289); de la segunda, la posición de A. Zirión en la discusión que relevaremos poco más adelante.
[737] G. Vargas Guillén (2012).

fenomenología como expresión de sus rasgos propios. Este aspecto del valor sintético de la fórmula ha dado lugar a un intercambio interesante entre A. Zirión Quijano y A. Xolocotzi con textos numerosos y argumentaciones de peso. No nos detendremos aquí en su reconstrucción, sino que tomaremos solamente uno de los textos de A. Zirión, en tanto discute lugares importantes en que aparece la fórmula en juego con aspectos polémicos que invitan a tomar posición sobre los alcances de su aplicación. Finalmente, consideraremos la fórmula atendiendo a la variación de aspectos que puede presentar si se la enfoca desde las distintas dimensiones de la fenomenología, lo cual nos acercará nuevamente al tema de las cosas de la fenomenología de lo inaparente.

Comencemos, entonces, por acercarnos al hilo de la lectura de A. Zirión señalando algunos rasgos que balancean la manifestación de su pertinencia fenomenológica. En un primer trabajo de 1987 revisa sus apariciones -las *Conferencias de París*[738] y su pasaje paralelo en *CM*,[739] las menciones en *Filosofía primera I*[740] y mucho antes en *Ideas I*, § 19,[741] donde se menciona la expresión *Sache selbst*, pero no el lema-, de lo cual infiere que no siempre en Husserl tiene valor de principio o de versión sucinta del principio de todos los principios.[742] En el artículo "La filosofía como ciencia rigurosa" de 1910 sostiene Husserl que "el incentivo para la investigación no tiene que provenir de las filosofías sino de las cosas y los problemas".[743] En este sentido, en el planteo inicial, A. Zirión la define como un llamado epistemológico de carácter ético como invitación al ejercicio autónomo de la razón y la liberación de prejuicios.[744]

En un trabajo posterior que profundiza esta lectura, señala la variedad de fenomenologías y la dificultad de acercarse al método apelando al principio de 'a las cosas mismas', que resultaría más bien un obstáculo.[745] Con esto se ataca

[738] Hua I, 6.
[739] Hua I, 51 y 188.
[740] Hua VII, 22 y 32.
[741] Hua III/I, 41.
[742] Hua III/I, 51.
[743] Hua XXV, 61.
[744] A. Zirión (1987).
[745] A. Zirión (2002).

directamente la tradicional idea de que en este principio estaría cifrado el rasgo común de las distintas variantes, como afirma Spiegelberg en la versión del artículo de la *Enciclopedia Británica* sobre "Fenomenología" que ocupa desde 1991 el lugar del controvertido texto de al que nos hemos dedicado en el inicio del Capítulo 2. Este principio no sería el que todo fenomenólogo suscribe, sin importar cuánto haya variado el resto del dispositivo de abordaje de las cosas. En rigor, expresaría sólo una intención y no permitiría distinguir a la fenomenología de las otras ciencias.

El planteo sostiene que Husserl no la usa en ese sentido, que se remonta más bien al § 7 de *Ser y Tiempo*, y responde, por tanto, a una apropiación heideggeriana. El llamado además tiene una raíz ética de responsabilidad filosófica. Para concordar con este llamado la noción de cosa es la más general y formal y no se confunde con sentidos específicos que la noción de *Sache* tiene dentro del dispositivo íntegro. No implica tampoco por sí mismo ningún procedimiento asociado con la reducción fenomenológica o eidética ni de análisis intencional. En ese sentido, Heidegger efectivamente conecta en *La filosofía y la tarea del pensar* el lema con el principio de todos los principios, pero no sería necesario hacerlo en Husserl, donde es un principio de todo el conocimiento y no sólo de la fenomenología. Estrictamente, habría que decir que, si la fenomenología va a ser el fundamento de todas las ciencias, los principios de la fenomenología se aplican al resto y que el ejemplo que se aduzca sea el de un investigador de la naturaleza no va en contra de su encuadre fenomenológico.

A. Zirión cita a Husserl cuando critica al empirismo por entender a las cosas mismas como un fundamento del conocimiento en la experiencia y dice que si el lema fuera propio de la fenomenología Husserl estaría criticando al empirista por no practicar fenomenología. En rigor, la acusación de Husserl es la de no reconocer que la ciencia debe tomar sus principios y fundamentos de la fenomenología y dejar de buscarlos en la experiencia. Se pide a las ciencias que no renieguen de la fenomenología y cuenten, al contrario, con su tarea y en este

sentido, dado que habrá de darles fundamento, les brindará también sus principios.

Más allá de que localmente, en sus regiones, puedan tener sus propias legalidades, en el punto de la fundamentación las ciencias no pueden ser antifenomenológicas. Si se aduce que *Meditaciones Cartesianas* presenta la fórmula como un primer principio metódico, cabe aclarar que lo es para la figura del "filósofo que comienza", es decir como actitud general ineludible.[746] En la mención de *Investigaciones lógicas*, II Husserl se refiere a un retroceder a las cosas mismas pensando en conceptos, juicios, y no en el mundo precientífico, como lo interpreta Merleau-Ponty.[747] Cabe notar que esto refuerza la idea de que el lema no es inútil, sino un virtual catalizador de posiciones fenomenológicas, dado que no solamente hay diferencia entre Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty respecto de qué se entiende por cosas y cómo se va o retrocede hacia ellas, sino que en otros planteos fenomenológicos posteriores, precisamente por la redefinición de aspectos ligados con el grado de radicalidad y las nociones de método, fenómeno y sujeto, el lema de ir a las cosas mismas varía su sentido pero no su validez. Su núcleo expresa la fenomenología en su sentido amplio de filosofía y de filosofía primera y por tanto con dominio sobre los sentidos últimos del conocimiento íntegro.

Luego, en el prefacio a la edición de 1913 Husserl marca el valor de los aportes fenomenológicos en su ir a las cosas mismas sin perderse en discusiones sobre puntos de vista.[748] El sentido de las cosas se aclara en el prólogo a la segunda edición de la sexta de las *Investigaciones lógicas*, donde afirma que la investigación se inclina hacia las cosas mismas y su presencia intuitiva, en actitud fenomenológico-eidética sobre la conciencia pura y es por ello la única investigación que puede dar una teoría de la razón.[749] Zirión insiste en que hay intuiciones y responsabilidad fuera de la fenomenología. En este sentido, no todas son fenomenológicas, sino que tienen que ver con el

[746] Hua I, 54.
[747] Hua XIX/1, 10.
[748] Hua XVIII, 9.
[749] Hua XIX/2, 535.

conocimiento en general, del que se ocupa la fenomenología. Esto se reforzaría con la afirmación de que "la experiencia de una cosa es certeza original del ser, es la certeza del yo experimentante de estar junto a la cosa misma, de captarla a ella misma".[750]

En esta lectura, si el ir a las cosas mismas fuera propio de la fenomenología, la descripción del ajuste entre pensamiento y cosa referiría a eventos sólo fenomenológicos y no a cualquier proceso cognoscitivo. Esto oculta, sin embargo, que la reducción no altera contenidos, de manera que al operar en el plano fenomenológico todo lo mundano está disponible y allí se revelan precisamente sus legalidades. No sorprende que deba aclararse el sentido en que Husserl pasa en *La filosofía como ciencia rigurosa* de marcar la relación con la intuición directa a señalar que esta intuición es la captación fenomenológica de la esencia. Esto apunta a señalar que es a través de la fenomenología que la filosofía alcanza su *status* como ciencia, pero se trata de una segunda tesis que no se sigue de la relación entre filosofía e intuición directa y requiere justificación adicional. Dentro del sistema, sin embargo, es algo que no puede desligarse. Efectivamente, en otras partes ambos elementos aparecen en combinación como en *Crisis*, § 56 y *Filosofía primera*, I.[751]

Esta combinación que materializaría el lema quitándole lo formal es asociado por Zirión con la lectura de Heidegger, Fink y Waldenfels, que por su cercanía y peso no son para tomar a la ligera, como tampoco lo son los acuerdos que llevaron a la declaración del Editorial del *Jahrbuch* en 1913, donde se dice que lo que une a los editores es un retorno a las fuentes primarias de la intuición. Zirión lee este pasaje diciendo que se referían a la filosofía en general en un nivel previo y más amplio que la fenomenología, pero las conexiones usuales y repetidas que hacen de la fenomenología filosofía sin más o su método vuelven dudosa la diferencia, y, si se acepta incluso que esa fue la intención, parece una definición extrañamente limitada si es que realmente querían incluir otras líneas. Por otra parte, una actitud de este tipo tiene poco sentido en una

[750] Hua XIX/2, 600 y Hua VI, 496.
[751] Hua VII, 70.

revista orientada a promover la investigación fenomenológica. Puede ser que la mención no haya ayudado a aclarar la noción de fenomenología, pero no implica que no quisiera hacerlo.

Al ir a la formulación de *Ser y Tiempo* se enfatiza en esta lectura que Heidegger aplica la fórmula a todo conocimiento, pero hay que contar con que se trata de un modo de ir hacia una explicación. Este giro en Heidegger está muy usualmente asociado al procedimiento de desvelamiento que muestra que detrás de algo que parece obvio no hay tal obviedad sino un núcleo de sentido. La objeción consiste en que Heidegger desformalizaría el lema y entendería cosas como cosas que son, es decir que materializaría el planteo y definiría un objeto para la fenomenología, con lo cual perdería sentido como expresión del principio de todo conocimiento científico y como llamado vocacional. A propósito de esto cabe decir que la intención de Heidegger se aleja de la preocupación teórico-científica, por lo cual es un elemento esperable y en todo caso resulta vocacional ya no en general sino orientado a la filosofía.

En *El final de la filosofía y la tarea del pensar* vuelve Heidegger a la conexión entre el lema y el principio de todos los principios y eso lleva a que la 'cosa' de la filosofía sea la subjetividad absoluta. Fink, por su parte, se refiere a la fórmula diciendo que es la máxima fenomenológica de la investigación y que debe ser entendida formalmente como aplicable a todo lo que pueda ser traído a la vista.[752] Zirión discute esta idea diciendo que no todos los fenómenos son objetos posibles de fenomenología, porque un estudio fenomenológico de los objetos de la geometría no sería el mismo que la geometría de los mismos objetos. Debe agregarse, sin embargo, que, en tanto la fenomenología le da su fundamento *a priori* y los objetos de la geometría están presentes bajo régimen de reducción, son objetos también fenomenológicos.

De hecho, inmediatamente agrega Zirión que "a las cosas" implica el compromiso fenomenológico de análisis intencional. La pregunta aquí es si esto implica des-formalización y podríamos responder que no. A diferencia del caso heideggeriano, donde hay redefinición de la cosa en relación con el ser, en el

[752] E. Fink (1933).

enfoque husserliano nunca se sale de la cosa como fenómeno y su amplitud es universal, aunque claramente pueda tematizarse de las maneras más variadas. Zirión alega que "si esto es algo que por supuesto no puede ser visto en la máxima a la primera mirada, entonces la máxima misma es absolutamente inútil para señalarlo o significarlo",[753] pero nada obliga a que un principio deba ser transparente para quien se inicia en un campo y, muy por el contrario, la fenomenología requiere de conversiones de fondo para que comience a tomar forma la totalidad, como surge de la figura del filósofo que comienza que hemos visto en las *Conferencias de Londres* y en las *Conferencias de París* y sus secuelas.

El principio tiene plena validez si es una guía reguladora para quienes están instalados en la disciplina. Aun más, podría decirse que no importa si primero la máxima se malentiende y se crea el equívoco naturalizante contra el que tantas veces advierte Husserl, dado que si se siguen las derivas del filósofo que comienza eso se revelará prontamente como un camino imposible y la redefinición de las cosas llevará a la correlación intencional y a la conciencia pura. No hace falta pensar, entonces, que se la definió primero como formal y luego se la desformaliza para aplicarla a la fenomenología. "A la correlación intencional misma" no es una segunda máxima que instancia la primera en el terreno de la fenomenología sino una expresión alternativa del mismo principio.

Finalmente Zirión retoma la interpretación de Waldenfels del lema en relación con lo que llama el impulso a la cosidad (*Zug zur Sachlichkeit*), que lo materializaría, porque "algo más que un concepto puramente formal de la cosidad (*Sachlichkeit*) se necesita para poder afirmar que la fenomenología tiene siempre que tematizar, junto con el contenido cósico (*Sachgehalt*), el modo de acceso (*Zugangsweise*) o que lo que ella busca es el *lógos* de los *phenómena*".[754] Es una idea interesante precisamente para considerar que desde distintos diseños la fenomenología considera siempre el lugar desde el cual la realidad llega a la visión y al lenguaje.

[753] A. Zirión (2003, 177).
[754] A. Zirión (2003, 177).

La lectura de Zirión advierte que no es conveniente absorber el lema en la fenomenología para no perder la guía y el correctivo más efectivo, lo cual sirve para mantener presente la relación de la fenomenología con el resto del conocimiento. Este recorrido nos interesa porque sugiere que puede haber distintos modos de ir a las cosas mismas. La diferencia más clara se da entre la fenomenología y su programa de ir a las cosas sin supuestos, mientras las ciencias positivas van hacia ellas sin deshacerse de sus prejuicios y eso implica una variación del modo en que las cosas mismas son concebidas. Es lo mismo que sucede, podríamos decir, entre las cosas husserlianas y las cosas heideggerianas, en la mención que ya hemos hecho. Podría agregarse incluso que el recorte varía si miramos la cosidad desde las distintas dimensiones de la fenomenología.

Esta variación estaría asociada directamente con el dispositivo de tematización de la fenomenología, que consiste, como hemos visto, en poner la atención sobre una cosa del mundo en el marco de un horizonte.[755] La tematización dicta el modo en que nos ubicamos en el plexo de cosas, en el mundo de la vida, y esa ubicación que tomamos respecto del objeto determina el modo en que algo se da.[756] Ante esta cuestión A. Steinbock recurre a Derrida y sus consideraciones en "'Génesis y estructura' y la fenomenología", donde señala precisamente que estructura y génesis dan cuenta de aspectos distintos y resultan más adecuados cada uno en distintos casos.[757] Si es preciso dar cuenta de sistemas de configuración, un enfoque estático resultará preferible, pero mostrará sus límites si el modo del fenómeno entraña devenir, origen o movimiento.

La tensión que se plantea, entonces, es si las cosas se muestran de acuerdo con la disposición con la que se las intenciona, o, por el contario, las cosas mismas en su apertura requieren un tipo de descripción específico. En este sentido, el planteo de A. Steinbock apunta a la prioridad del método o del

[755] Hua VI, 327.
[756] Hua III/1, 362.
[757] A. Steinbock (2003, 304). El texto de J. Derrida corresponde al capítulo 5 de *La escritura y la diferencia*, publicado en 1967.

fenómeno en la determinación de la clave de mostración del fenómeno. El punto es claramente relevante para nuestro estudio, dado que en la inapariencia los fenómenos presentan rasgos de initerabilidad que debilitan la posibilidad de una deliberación marcada sobre su abordaje, dado que adquiere peso su carácter de evento y la prioridad de su advenir. Del mismo modo, el polo subjetivo presenta una impronta de receptividad que va contra la determinación de una elección del modo en que se hará que el fenómeno se muestre. Si los ejercicios de cambio de perspectiva están a la mano en el caso de la estaticidad y la geneticidad, esto resulta más complicado en otros niveles.

En el caso del nacimiento analizado por Steinbock, para una mirada estática se trata de un fenómeno subliminal, dado que esta perspectiva no da cuenta del tiempo. Pasado y futuro son fenómenos límite, de modo que se puede hablar de retención y protención, pero no explicar cómo se forman. Desde la fenomenología genética, por su parte, el nacimiento no tiene suficiente donación fenoménica, pero sí aparece como tema para la fenomenología generativa, atendiendo precisamente al marco de intersubjetividad y de núcleos primarios familiares, así como a la importancia del nacimiento para la constitución del mundo.[758] Podemos agregar a eso que resulta igualmente tematizable por la inapariencia en su aspecto distintivo, esta vez atendiendo a su excedencia, dado que precisamente este rasgo que volvía a este fenómeno invisible en otros niveles es aquí el tematizado, lo cual redunda en una recuperación de fenómenos para la fenomenología.

En efecto, las líneas que podemos asociar con aportes a la fenomenología de lo inaparente suelen enfatizar, como hemos dicho, la noción de "fenómeno nuevo", enfatizando precisamente que la discusión acerca de "las cosas mismas" se da en el plano de su extensión o no a los objetos de las ciencias, es decir en un plano de fenomenicidad pobre o común, para usar terminología marioniana. Por el contrario, desde una perspectiva que incluya la inapariencia "las cosas mismas" que se muestran se amplían en variedad y de este modo se fenomeniza

[758] A. Steinbock (2003, 308).

lo que quedaba latente. M. Henry señala la importancia de esta visión abarcadora diciendo:

> la fenomenología desconfía de las explicaciones últimas, dedicándose en primer lugar a los problemas de la descripción. Pero una descripción que deja escapar lo esencial de la 'cosa misma', en este caso el *pathos* de toda intersubjetividad concreta, no puede legitimarse ni siquiera sobre el plano de la facticidad (*On dira que la phénoménologie se méfie des explications dernières, s'attachant d'abord à des problèmes de description. Mais une description qui laisse échapper l'essentiel de la 'chose niême', en l'occurrence le pathos de toute intersubjectivité concrète, ne peut se légitimer, fût-ce sur le plan de la facticité*).[759]

En este sentido, sea cual sea la posición sobre esta cuestión, la prioridad pasa por tener en cuenta que en sede fenomenológica, es decir en lo que toca a la apropiación fenomenológica del lema "a las cosas mismas", esta fórmula apunta a dar cuenta de ellas de modo exhaustivo en el sentido de profundidad, pero también del carácter abarcativo, de modo que la fenomenicidad no quede cercenada.

§23. La inversión de la fenomenología en Henry

Habiendo explorado el terreno de los principios, detengámonos ahora en la perspectiva henryana sobre el método, que nos permitirá relevar una serie de aspectos importantes asociados con la fenomenología de lo inaparente y proponer una explicación de esta torsión teórica que no supone inversión alguna, sino, por el contrario, la explicitación de las condiciones en que se despliega la investigación en el ámbito de la inapariencia.

Michel Henry sigue una línea marcamente husserliana al considerar que la unión entre el método y la fenomenología es tan potente que la disciplina

[759] *PhM*, 158.

misma puede definirse a partir del método,[760] pero agrega sin embargo que desde la instauración misma de la disciplina tras el giro trascendental, en *La idea de la fenomenología*, la distinción entre el objeto de conocimiento y el método para conocerlo no fue elucidado de manera correcta. A partir de esta indefinición o confusión es posible entender el destino de la disciplina y la necesidad de corregir sus desvíos, en tanto "la fenomenología histórica no ha estado a la altura de lo que, no obstante, fue su gran obsesión: una toma de conciencia radical a propósito de sí misma".[761]

La fenomenología histórica como pretensión de un nuevo comienzo radical es comprendida por Henry como una filosofía que deja de lado la historia, lo cual es indicio de un recorte que omite los desarrollos que, si bien no estaban explícitos en los orígenes, tienen un lugar importante en el despliegue general del enfoque. Con esta perspectiva que esconde un sesgo marcado, Henry retoma el núcleo de las críticas de Heidegger a propósito de la limitación teórica que la intencionalidad pone sobre el objeto y sobre esa base afirma que este comienzo radical se vio frustrado desde los albores del proyecto, ya que se identificó a la fenomenología con la teoría del conocimiento y en este sentido resultaría heredera del círculo vicioso por el cual en la tradición filosófica se ha intentado establecer la fundación del conocimiento sin explicitar su esencia o su posibilidad.[762]

En el caso husserliano, el intento por escapar a esta aporía se vería inspirado en la salida de la duda cartesiana. Allí, ningún conocimiento será utilizable antes del establecimiento de la posibilidad del conocimiento y la *cogitatio* surgirá como resultado de una vivencia intelectual, de un acto de puro ver en el marco del cual es un dato absoluto.[763] Henry considera, así, que hay un desplazamiento desde la *cogitatio* real hacia la vista pura que da de manera absoluta y en la que lo visto se vuelve un dato absoluto. Así, la duplicación de la

---

[760] *PhM*, 97.
[761] *PhM*, 98. A propósito de la radicalidad y los problemas que suscita en el contexto henryano, véase R. Kühn (2011) y F. Seyler (2013, 277-286).
[762] Sobre la crítica heideggeriana, véase el § 8 del Capítulo 2. Sobre la lectura henryana de Heidegger, véase N. Keane (2009).
[763] *PhV1,* 100.

Gegebenheit en lo dado y la donación nos "sitúa ante un cierto número de errores de los que es importante tomar conciencia desde ahora".[764] Los inconvenientes de este desplazamiento, según el autor, pueden subsumirse en dos preguntas al texto husserliano: por una parte, "¿qué es la *cogitatio* antes de su venida a la vista pura y, de este modo, antes de hacerse a título de dato absoluto", y, por otro, "¿qué es en sí misma esta vista pura y qué otra cosa puede ser sino una *cogitatio*?".[765] Las respuestas a estas incógnitas se vierten en una propuesta general de inversión de la fenomenología que pasaremos a revisar.[766]

En "La inversión de la fenomenología", texto contenido en *Encarnación*, Henry comienza caracterizando la cuestión del aparecer como objeto de la fenomenología. Se remonta para ello al § 7 de *Ser y Tiempo* para mostrar la forma en que Heidegger presenta la noción de fenómeno y sus elementos de contenido y aparecer que no suelen distinguirse, punto sobre el que Husserl llama la atención a través de los "objetos en el cómo", señalando no hacia su contenido sino hacia su modo de donación.[767] Por esta vía adviene la cuestión de la verdad asociada con un poder desvelante, al que se refirió Heidegger advirtiendo contra la tradición de confundir el fenómeno más originario de la verdad con las cosas.[768] Si el objeto de la fenomenología es el aparecer, no se debe retrasar su consideración, todavía oscura. Para ello remite, de nuevo, a la idea heideggeriana de que lo más originario de la verdad es su fenómeno,[769] de modo que se debe inquirir por el aparecer del aparecer, su auto-aparecer.

Como obstáculo de este proyecto se alza la indeterminación de los principios fenomenológicos que hemos visto criticada en el parágrafo inicial de este Capítulo. Si bien se supone que la fenomenicidad pura guía el análisis, el hecho de que el aparecer puro siga incomprendido hace que los supuestos queden indeterminados y torna incierta toda la investigación. El listado de los

---

764 *PhV1,* 101.
765 *PhV1,* 101.
766 Sobre esta cuestión general, véase también J. Greisch (2004), K. Hart (2009, 167-192).
767 *In*, 36.
768 GA 2, 27 ss.
769 GA 2, 282 ss.

principios es similar al de "Los cuatro principios…", con énfasis en indicar los peligros de dejar pasar inadvertida una preeminencia del ser frente al fenómeno como efecto de una mala comprensión del principio de "a tanto aparecer, tanto ser".[770] La argumentación se lleva hasta la afirmación de que "sin el aparecer no hay nada para nosotros",[771] que es la fórmula de Epicuro para la muerte, lo cual lleva a proseguir la analogía y decir que la ausencia de aparecer equivale a la negación del ser. Con esto se refuerza la idea de una distancia entre ontología y fenomenología señalando que sin aparecer no hay ser.[772]

Los principios pretenden, entonces, ubicar la fenomenología sobre la ontología y darle fundamento, pero son indeterminados fenomenológicamente y no escapan al concepto formal, como se ve en la fórmula "a las cosas mismas". Son incapaces, además, de indicar claramente su referencia al aparecer, de modo tal que la idea de un método oculta que el aparecer se da a conocer a sí mismo, en el plexo de consideraciones que hemos visto en el § 20. En suma, los principios están orientados primariamente al aparecer del mundo, lo cual obtura las posibilidades de acceder a otras formas de experiencia.[773] Tomando el caso de la carne, Henry ejemplifica el problema diciendo que si todos los fenómenos se dieran en el mundo, este enfoque daría el arquetipo inteligible para todo fenómeno posible, pero si los hay que no se muestran en el aparecer del mundo, entonces los fenómenos quedarían falsificados y confundidos con objetos mundanos. La carne sólo se vería a la manera de un cuerpo.[774]

Como vimos, en este diagnóstico este es un efecto del principio de todos los principios, que Henry interpreta como restrictivo, de modo tal que "la fenomenicidad en su pureza queda constituida por la puesta a distancia de ese objeto en el 'afuera' primitivo en el que se desborda la intencionalidad",[775] esta

[770] Sobre este punto, véase el análisis pertinenente en el # 21.
[771] *In*, 44.
[772] Para otra alusión a la relación entre principios y muerte, véase el tratamiento del principio de todos los principios en el parágrafo inicial de este capítulo. Sobre la fórmula de Epicuro, véase J. Warren (2004) y los # 21 y 31.
[773] *In*, 45.
[774] Sobre la noción de carne en M. Henry, véase R. Gagnon (2010, 66-77) y R. Kühn (2012, 137-153).
[775] *In*, 48.

puesta a distancia en la que "surge la visibilidad de todo lo que es susceptible de devenir visible para nosotros".[776] Para Henry los trabajos de Husserl se limitaron a examinar el extenso campo del hacer ver, pero la intencionalidad no se limita a la visión de lo visto por ella, en tanto mienta lo dado y lo no dado en una teleología inmanente hacia la ampliación del campo de visión. Pero la intencionalidad no se revela a sí misma. La visión no ve la visión, idea que ya hemos revisado en el § 20, por lo cual, con una referencia a Nietzsche,[777] invita Henry a explorar la posibilidad de un esquema que no quede preso de las experiencias teóricas y se abra a que "puede ser visto todavía lo que es visto, cuando la visión misma zozobra en la noche y ya no es nada".[778]

La gigantomaquia de la empresa se explica por el enraizamiento del equívoco, que se remonta a Grecia y su comprensión del fenómeno como aparecer del mundo. El trabajo de Heidegger en la segunda parte de *Ser y Tiempo* señala hacia la "exteriorización de la exterioridad", donde el aparecer se piensa como tiempo y su captación se traza en términos de protención, percepción y retención, los tres modos intencionales que configuran la conciencia interna del tiempo.[779] Así se revelaría el flujo de nuestra subjetividad originaria. El tiempo, entonces, no es, sino que adviene bajo la forma de una proyección de un horizonte de futuro. Las tres intencionalidades constitutivas de la conciencia interna del tiempo que plantea Husserl (protención, conciencia del ahora y retención) se vuelven tres ek-stasis, de futuro, presente y pasado. El aparecer del mundo toma forma en el pasaje de uno a otro y se cumple como

---

[776] *In*, 49.

[777] Henry hace referencia con "la gran caza" a la invitación a remontarse a los confines del alma y sus posibilidades no realizadas que Nietzsche plasma en *Más allá del bien y del mal*, § 45: "El alma humana y sus confines, el ámbito de las experiencias humanas internas alcanzado en general hasta ahora, las alturas, profundidades y lejanías de esas experiencias, la historia entera del alma *hasta ese momento* y sus posibilidades no apuradas aún: éste, para un psicólogo nato y amigo de la "gran caza", el terreno de caza predestinado […] Y por ello desea tener unos centenares de monteros y de sabuesos finos y doctos que poder lanzar tras la historia del alma humana y cobrar en ella *su* pieza".

[778] *In*, 52.

[779] *In*, 49. Sobre este punto, véase M. Illescas (1995, 35-43) y M. García-Baró (2003, 201-210).

temporalización de la temporalidad, su aparecer, su *Da-sein*. Lo que se temporaliza en la temporalidad es el mundo y de ese modo es ahí. De esta manera el fenómeno más originario de la verdad resulta el aparecer del mundo y aparece como ek-stasis del fuera de sí que es idénticamente mundo y tiempo.

Henry traza su mirada retrospectiva notando que Heidegger critica a Husserl porque la intencionalidad silencia el ser de la intencionalidad y la sitúa en la conciencia como en una caja, pero agrega que si el ser es segundo y la conciencia es de algo, su aparecer se vuelve problemático y cae en el aparecer del mundo. La exterioridad de éste produce el abandono del aparecer, lo deja desamparado como Heidegger deja desamparado al hombre en tanto ser en el mundo.[780] De este modo el aparecer resulta de una aterradora neutralidad y el hay se extiende a cualquier cosa como un principio indiferente.

Cabe notar que donde Henry ve aterradora neutralidad podríamos reponer, como contracara, la protoselva fenomenológica que desplegaba Husserl en las lecciones de Londres, donde además cada fenómeno de esa protoselva puede ser tematizado desde dispositivos fenomenológicos lo bastante distintos para que manifieste numerosos aspectos de su esencia.[781] La neutralidad del hay podría ser vista, en este sentido, con una potencia similar a la que Henry mismo le confiere a la vida. Lo cierto es que aquí, y para enfatizar las desventajas de esta mirada, se subraya lo abarcativo como un signo de indigencia.

Del mismo modo, afirma Henry que esta indiferencia oculta una indigencia todavía más radical, que resume la falta capital de esta manera de ver el fenómeno, ya que el aparecer del mundo es incapaz de conferir existencia. Heidegger notó esta indiferencia e impotencia, que se plasma en que el ente es anterior al poder que lo desvela, de modo tal que la prioridad de la fenomenología no se cumple en el aparecer del mundo. Henry sostiene con esto que si no se sale del aparecer del mundo, se está preso de la inversión del "tanto

[780] *In*, 53-58. García Jarama enfatiza la base de la crítica henryana asociada con la permanencia de Heidegger en parámetros de fenomenalidad "griega", como venida a la luz (2007, 125).

[781] Véase el tratamiento de este aspecto en el # 4.

aparecer, tanto ser".[782] Así, la ambigüedad que se señalaba en "Los cuatro principios…" se vuelve aquí directamente una denuncia de la inversión demoledora de todas las pretensiones de la fenomenología. Es sobre este diagnóstico que Henry propone una inversión que no apunta a una modificación y menos a cambios de la orientación general de la disciplina, sino, por el contrario, a una corrección de los elementos que desvirtúan sus principios y la hacen funcionar integralmente de manera equívoca.

Como ejemplo de la exclusión recíproca de ser y aparecer que identifica la indigencia del aparecer del mundo se ofrece el lenguaje, que toca de cerca a la fenomenología en su conformación del *lógos* como aquello que conduce al fenómeno. Contando con que sólo podemos hablar de una cosa si primero se nos muestra, fenomenicidad y *lógos* son un conjunto. En este punto el lenguaje pone en evidencia la indigencia del aparecer del mundo y repite su estructura, dado que se refiere a un referente externo que no puede fundar. El lenguaje es un revelador, pero no confiere existencia.[783]

De manera paradójica, el aparecer del mundo desrealiza lo que se muestra en él.[784] La conciencia es siempre conciencia de algo, pero la intencionalidad no da la cosa, sino su significación, que es una irrealidad noemática. Esta idea conduce al análisis de los datos de las sensaciones, donde se descomponen la superficie y el color, de manera que el contenido real del mundo sensible no depende de su estructura fenomenológica, la intencionalidad, sino de la impresión. Henry está especialmente interesado en este punto, porque es ahí donde encuentra el punto fundamental para el proyecto de inversión de la fenomenología. En efecto, encuentra en la impresión una opción para abandonar el campo de la intencionalidad y apoyar en ella una fundación de realidad.[785]

---

[782] *In*, 58.

[783] *In*, § 59-61.

[784] Como ejemplo se cita la posición de Böhme y su tesis de que Dios creó el mundo para manifestarse y se lo compara con la revisión de la estructura fenomenológica del mundo en Kant (*In*, 63-64).

[785] A propósito del peso de lo impresional, véase O. Del Barco (2002, 7-26), M. O'Sullivan (2006, 38-63) y J. Ballén Rodríguez (2012).

La impresión no es intencional y escapa, por tanto, a las paradojas y problemas que Henry encuentra en ella cuando quiere forzarla a dar cuenta de fenómenos de excedencia. La estrategia, entonces, consiste en enfatizar la función de la capa hylética, material, de la conciencia, que estaría compuesta de impresiones, de modo tal que el elemento noético de la impresión cumpliría su relevación última. En calidad de materia fenomenológica del acto intencional permitiría la revelación de éste, en un giro que se remonta a Hume.[786] Henry nota, sin embargo, que si bien se trata de una vía posible, Husserl clausura rápidamente esta salida haciendo de la materia una materia para una forma que la "in-forma" y en este sentido la hace aparecer, la torna fenómeno.[787] Así, el dato debe su donación no a su materia sino a la mirada, y la impresión queda limitada a momento del objeto. El color se vuelve así "del objeto" y por este desplazamiento nace la "ilusión del mundo sensible", así como una segunda ilusión derivada, que es la revelación originaria de la impresión por parte del aparecer del mundo. Esto destruye la impresión comprendida como aquello que no puede ser si no se auto-impresiona.[788]

Henry afirma que el "ahora" se constituye por la impresión. La impresión antes de la modificación retencional es originaria, pero previamente ya está sometida a la intencionalidad y depuesta en su realidad. Estrictamente, originario es lo que viene a sí antes de toda intencionalidad e independientemente de ella, antes y fuera del mundo, de modo a-cósmico. Así, ninguna impresión se trae por sí misma, se funda a sí misma, sino que se transforma, al experimentarse en la carne, en *hyle*.[789] Es por ello que desde un punto de vista estricto el origen radica en el aparecer, un aparecer tal que lo que se revela en él adviene como momento presente y siempre real de la carne impresiva, el aparecer de la vida en su fenomenización originaria.[790]

---

[786] Sobre Hume y su relación con la fenomenología, véase § 2 del Capítulo 1 y E. García (2015).
[787] *In*, 67.
[788] *In*, 70. Sobre este punto, véase R. Barbaras (2013, 60-67).
[789] *In*, 78.
[790] *In*, 80-85. A propósito de una relación entre este planteo y el cogito prerreflexivo, P. Fernández Beites (2011, 124-134).

Detengámonos un momento para notar que la posición de Husserl traza efectivamente una prioridad para el examen de la intuición, pero no ha dejado de ocuparse de la impresión en relación con el excedente más allá de la apariencia, tal como surge del texto escrito en torno de 1909 contenido en el Apéndice 26 al volumen sobre fantasía, conciencia de imagen y recuerdo.[791] El pasaje, constituido por una serie de notas, se pregunta acerca de las intuiciones sensuales, puntualizando que anteriormente había trazado la distinción entre intuiciones trascendentes e inmanentes, pero que el carácter de origen sensual puede interferir con esa caracterización. Por esta razón, sostiene Husserl, las intuiciones inmanentes podrían dividirse en sensuales, como en el caso de un tono tomado de manera inmanente, y no sensuales, a la manera de la intuición inmanente de un "acto". Esa cuestión despierta la duda adicional sobre la diferencia establecida en *Investigaciones lógicas* entre contenidos primarios y contenidos de actos. Se refiere con ello al planteo que analiza los momentos de las vivencias intencionales, donde habría sensaciones o contenidos primarios y la cualidad del acto –percepción, sentimiento, volición, etc.-,[792] lo cual hace que un mismo contenido intencional pueda tornarse afirmación, deseo, duda, etc.[793] El planteo le parece ahora a Husserl incompleto: "todo esto necesita fundamentalmente una nueva investigación. ¿Qué es 'contenido'?", se pregunta.[794]

En el mismo sentido, a propósito de la experiencia perceptual y la apariencia de la fantasía y la memoria, afirma que se podría decir que en el caso de todas las apariencias no perceptuales "la apariencia es la misma", es decir que en cuanto al aparecer no difieren, porque "la diferencia yace en otra dimensión, en algo que trasciende la apariencia", precisamente porque allí se vuelve relevante el carácter de "puesto" o "no puesto". En este sentido, la

[791] Hua XXIII, 236-237. Sobre el tratamiento henryano de la intuición, véase J. Rivera (2011, 205-235).
[792] Hua XIX/2, 708.
[793] Hua XIX/1, 426.
[794] Hua XXIII, 236.

excedencia asoma detrás de los fenómenos más variados. Esta idea está explícitamente planteada en la nota final del modo siguiente:

> Los problemas que conciernen al "excedente más allá de la apariencia". Sobre todo, la característica de "puesto" y el rasgo paralelo que yace bajo el título "no puesto". ¿O puesto es un rasgo universal que debería tocar a la creencia, no creencia, duda, consideración de posible, etc., y todas las modificaciones que les pertenecen también: impresión – idea?

Husserl establece una diferencia entre lo puesto, es decir lo no dado, y lo no puesto, es decir lo dado. Por esta vía establece que lo trascendente está más allá de lo que sale al encuentro y es fenómeno en tanto se manifiesta y entra en relación con la experiencia subjetiva constituyente. Este es el punto en el que detrás de lo puesto asoma lo dado como fuente de validez, lo cual constituiría una suerte de señalamiento del plano de excedencia.[795] La mecánica que está detrás de lo impresional es la misma que se da en fenómenos con excedencia que componen la esfera de lo inaparente. Lo inabarcable, lo absoluto, lo imposible, la Revelación ponen en primer plano esta dimensión, como surge del análisis de una obra de arte, "Amor sacro y amor profano" de Tiziano, que Husserl despliega como ejemplo en un texto contenido en el mismo volumen.[796] La excedencia, podríamos decir, que se atisba en la patencia de la impresión y en el despliegue de la obra de arte, a la manera de un inasible arco invisible detrás de todo fenómeno, estaba entrevisto desde reflexiones tempranas de Husserl, aunque no les otorgue, por supuesto, el papel que les confiere Henry.

Volviendo al texto de "La inversión…", la afectividad impresional tiene como ejemplo al dolor, el cual, aplicando la reducción radical que no retiene sino lo doloroso como tal, no se refiere a ninguna cosa sino a sí mismo. El dolor es la inmanencia en sí de ese sufrimiento, sin horizonte, sin espacio fuera de sí para la fuga.[797] Si hay distancia, tal afección es una hétero-afección, una afección

---

[795] G. Vargas Guillén se refiere a esto diciendo que se trata de "otra forma ver: es un ver indirecto" (2012, 3).
[796] Hua XXIII, 153-158.
[797] *In*, 83. Véase además C. Gschwandtner (2012, 125-130) y R. Boccali (2014, 49-64).

por una cosa que es todavía otra, de modo que subsiste la esperanza de que cese, mientras que el sufrimiento es una auto-afección en el sentido radical, es afectante y afectado, hasta el punto de que puede decirse que el sufrimiento es el que sufre.

La auto-afección permite reconsiderar la noción de pasividad asociada con la captación del aparecer, ya que en el ejemplo del dolor se advierte que la pasividad originaria no es la pasividad ante una presencia ajena, y tampoco se confunde con el modelo de las síntesis pasivas que constituyen la conciencia interna del tiempo.[798] Éstas últimas se descubren *a posteriori* y el fenomenólogo resulta pasivo frente a ellas: el futuro se abre y el *ego* espera o teme. Las síntesis pasivas "hieren de muerte a la impresión",[799] dado que son intencionales y su estructura fenomenológica es incompatible con ella.

Si la impresión está considerada como la vía de la inversión henryana, es esperable la afirmación de que la fundación de toda pasividad ek-stática sobre una pasividad no ek-stática previa sea vista como una confusión ruinosa de dos realidades fenomenológicas diferentes y el concepto de síntesis pasiva sea considerado como aspecto que alimenta esta confusión. Por el contrario, la impresión carece de síntesis pasiva, como surge del ejemplo del dolor y su imposibilidad de fuga de sí por medio de una síntesis por pasiva que sea. En este punto encuentra Henry el reverso de lo que se torna positividad absoluta: la identidad consigo que es su sustancia misma.[800] En este sentido, la pasividad del dolor no es sólo la propiedad de una impresión, sino que es su propiedad esencial, el supuesto fenomenológico ineludible de toda impresión concebible.

La idea de que la pasividad implica que la impresión se trae a sí misma y así permite identificar esto con la "venida a sí de la Vida", que es lo que se experimenta a sí mismo sin diferir de sí, una auto-revelación en sentido radical.[801] La Vida se experimenta a sí misma en un *páthos*, una afectividad

[798] Volveremos a esta cuestión en el Capítulo 6. Véase N. Depraz (1998, 21 ss.) y J. García Jarama (2007, 185-187).
[799] *In*, 82.
[800] *In*, 83.
[801] *In*, 83.

originaria y pura, trascendental porque posibilita el experimentarse a sí mismo sin distancia, por lo cual "la Afectividad originaria es la materia fenomenológica de la auto-revelación que constituye la esencia de la vida".[802] Esta auto-impresividad viviente es una carne, no es nada ciego, y por eso no requiere el hacer ver de la intencionalidad para que nos la muestre, dado que es revelada.

El dispositivo henryano ensaya una mirada desde la vida, es decir una exploración de la temporalidad desde la inapariencia y no desde la perspectiva genética. En este nuevo entorno, frente al dispositivo de ék-stasis temporales, adviene una dimensión de duración en primer plano que contrasta con la idea husserliana de flujo, el río de Heráclito que surge como imagen. En este sentido, todo "cae" en el pasado, pero vivimos en un perpetuo presente, porque el eterno presente vivo de la Vida, la Morada de la vida es también la nuestra y el porvenir es siempre futuro.[803]

Para graficar las diferencias, Henry señala que, en el planteo husserliano, en el flujo no hay fragmentos de no-flujo, "lo cual es una forma tan vacía como el aparecer del mundo".[804] Se trata de un efecto de aplicar a las impresiones el lenguaje del mundo y confundirlas con estados o vivencias, que son su objetivación en el Fuera ahondado por la forma ek-stática del flujo. Frente a eso surge como contrapartida el presente vivo de la vida que remite a una fenomenología de la carne.

Cabe notar que este tipo de investigación persigue lo opuesto al tipo de tematización que quiere captar el ser de nuestras sensaciones, y Henry mismo afirma que esto implica referirse a la naturaleza del aparecer original, a lo que por naturaleza se escapa, a la carne que no aparece más que en la vida. Es decir, implica enfocar fenómenos con excedencia, que requieren enfoques no intencionales. Es por ello que la captación de nuestras sensaciones y la constitución de nuestra conciencia, que es el tema prioritario de los estudios

---

[802] *In*, 84.

[803] *In*, 85. Sobre este punto, véase M. O'Sullivan (2006, 98-100), J. Mullarkey (2006, 56-58) y J. Protevi (2009, 69-92), que enfatizan la conexión con el planteo del presente vivo en Husserl.

[804] *In*, 86.

genéticos husserlianos que Henry toma como base para su crítica, tienen poco que ver con esto.

Efectivamente pueden listarse muy buenos motivos para no trasponer los dispositivos genéticos hacia el estudio de lo inaparente, y en realidad habría que buscar con esmero razones que justificaran tal cosa y que no sean más que intentos formalistas de uniformar los recursos disciplinares al costo de debilitar la potencia del enfoque. Hasta aquí, entonces, no encontramos un modelo que justifique la inversión, sino más bien una presentación interesante de razones para distinguir el estrato de lo inaparente de los demás enfoques que ha ensayado la investigación fenomenológica, así como motivos adicionales para diferenciar también sus métodos y recursos.

Consideremos ahora muy brevemente la visión retrospectiva henryana acerca de Descartes, punto en el que encuentra argumentos para distanciarse de la lectura husserliana. Henry interpreta este contraste buscando sus puntos de anclaje. Así es que recupera la relación entre vida y *cogito* en Husserl, a través de la enunciación de *Ideas I*: "existo, esta vida existe, vivo: *cogito*",[805] donde ambas nociones se entrelazan en el plano del fundamento. Mi vida es mi yo, la región originaria a que se refiere toda otra región, es vida trascendental.

En Descartes, por su parte, Henry ve una prelación del 'pienso', que debe ser entendido en términos de 'aparezco' y 'me aparezco', de lo cual surge que sólo por el auto-aparecer existo. Lo que hace que este aparecer sea "mío" se desprende, a juicio de Henry de modo insuficiente, de que soy yo quien duda, entiende, desea, etc. En ello encuentra una laguna, que sólo se responde apelando a una fenomenología de la encarnación que tematice la carne como materia fenomenológica, para escapar de este modo al error de Descartes. El error deviene de asociar la afectividad, el *páthos*, con el cuerpo y recaer de este modo en el aparecer del mundo. Esta materia fenomenológica se rastrea en la definición del yo como el aparecer mismo, de modo que la materia del hombre es la fenomenicidad de una cosa que piensa y cuya esencia es pensar. Ante la

[805] Hua III/1, 105. Sobre esta cuestión, véase el trabajo de C. Talon-Hugon (2006, 93-106), R. Welten (2011, 275-303) y E. Mehl (2012, 31-50).

pregunta de cómo aparece, Henry se inclina decididamente por un ir de golpe al aparecer originario.

En *Pasiones del alma* Descartes apela a la ausencia del mundo afectado por la falta de certeza y el advenimiento de sentimientos, como la tristeza, que son inequívocos.[806] Estas experiencias de existencia absoluta se dan al poner el mundo entre paréntesis, en tanto su aparecer no es el del mundo y no le deben nada. Toda impresión es una Afectividad trascendental, la Vida, que Juan llama Dios y Descartes *cogitatio*, sentido que Henry infiere de la segunda definición de las *Razones que prueban la existencia de Dios*, según la cual la esencia de toda *cogitatio* es auto-revelación.

Henry interpreta a Descartes como un partidario de su propia posición y encuentra en sus desarrollos un rechazo de la estructura intencional que surgiría de la tesis del genio maligno, dado que ésta indicaría la posibilidad de que una visión -y por ende toda visión- sea falaz. El indicio que ofrece es llamativo: en la fórmula cartesiana de la segunda de las *Meditaciones Metasíficas*, cuando se dice *at certe videre videor*, "realmente me parece ver", el infinitivo *videre* designa el aparecer del mundo y *videor* el aparecer que se revela a sí mismo. Sólo porque son distintos, por la dualidad del aparecer, uno puede ser cierto y el otro dudoso, en tanto uno se asocia al ver ek-statico y el otro a la auto-revelación inmanente de la Vida.[807]

Husserl no habría entrevisto este Descartes henryano y no adoptó, por cierto, esta línea de lectura. Al contrario, Henry sostiene que Husserl volvió en *La idea de la fenomenología* a Descartes para indicar que ver es algo último y de este modo operó "una inversión extraordinaria que desnaturaliza el *cogito*".[808] La figura es decidida y presenta la forma de un forzamiento extremo, donde la *clara et distincta perceptio* queda revelando la *cogitatio* –y no al revés–, en una suerte de "golpe de estado". En lugar de la condena del ver que Henry encuentra

---

[806] *PdA*, 26. Compárese con el ejemplo del dolor al que nos referimos poco antes.
[807] *In*, 90. La expresión da nombre también al primer capítulo de *Genealogía del psicoanálisis*. Sobre este punto, véase V. Perego (2004, 26-30), P. Fernández Beites (2011, 132-133), I. Leask (2010, 81-98).
[808] *In*, 96.

en la lectura de *at certe videre videor*, Husserl afirma la capacidad de la mirada para desvelar intencionalmente la *cogitatio* en su presencia original y, por otro lado, identifica la *cogitatio* con la vida.[809]

La lectura invertida de la donación de la *cogitatio* tiene sus consecuencias, dado que en el caso husserliano legitima que el pensamiento desvele la *cogitatio* y por tanto constituya la vía de acceso, de un modo que reúne método y objeto, porque el objeto es el pensamiento como *cogitatio*. Henry, por el contrario, al pensar la manifestación desde la *cogitatio*, queda habilitado para sostener que, si la vida se sustrae a la intencionalidad, el método no puede apoyarse en el ver como algo último. Así, objeto y método se separan.[810] En efecto, cuando el pensamiento se dirige a la vida ya sea en reflexión fenomenológica trascendental o en reflexión natural, no se capta la vida en su presencia originaria sino "el lugar vacío de su ausencia".[811]

En la propuesta henryana no hay acceso a la vida fuera de la vida y ningún acceso la ve de modo alguno ni directa ni indirectamente, ni por medio de objetos intermedios ni correlatos, sino en ella y por ella al experimentar el modo en que se experimenta a sí misma en nosotros mismos. "En cuanto vivientes, somos seres de lo invisible. Sólo somos inteligibles en y a partir de lo invisible", afirma Henry.[812]

Podríamos decir que Henry experimenta como inversión el efecto de la lógica peculiar de la fenomenología de lo inaparente, que en tanto ámbito específico está animada por legalidades que subvierten y contradicen los parámetros que rigen otros terrenos fenomenológicos. La excedencia propia de la fenomenología de lo inaparente altera los términos del análisis intencional de

---

[809] Hua III/1, 146 y 149.
[810] *In*, 97-98.
[811] *In*, 98. Henry sostiene a propósito de esto que en Husserl se pierde la vida y por eso se le asigna un lugar de descrédito, de la misma manera que la singularidad de la vida y su existencia real, que es puesta entre paréntesis como desprovista de interés científico (*E*, 100-101). En un movimiento que Henry compara con la zorra de Esopo ante las uvas, y no con el carácter científico que desde Aristóteles sanciona que no hay ciencia del particular, se da el giro temático que olvida este plano al que no se llega y la atención gira hacia la vida trascendental universal.
[812] *In*, 114.

planos previos, en tanto la donación originaria suspende ciertas legalidades e instala otras diferentes.

§24. El 'Contra-método' en Marion

Consideremos ahora brevemente la posición de J.-L. Marion respecto del método. En el parágrafo que abre *Siendo dado* plantea que la fenomenología sólo tiene un único objetivo: intentar acceder a la aparición de la apariencia, lo cual equivale a transgredir toda impresión percibida por medio de la intención de la cosa misma.[813] En este sentido advierte que no hay privilegio de la visión por sobre el resto de los sentidos, sino que se intenta dejar que la aparición se muestre –y este privilegio de la aparición es identificado con "la manifestación de la cosa, que se da a partir de ella misma y como ella misma" –.[814] Ahora bien, según Marion, el conocimiento de lo manifiesto viene de mí –del que percibe– y de manera contraria en este mostrarse de sí [*de soi*] de la manifestación radicaría la primera aporía con la que se encuentra la fenomenología. Afirma Marion:

> La paradoja inicial y final de la fenomenología consiste precisamente en que toma la iniciativa [de percibir lo manifiesto] para perderla. Como toda ciencia rugurosa decide su proyecto, su terreno y su método tomando la iniciativa, […] pero contrariamente a toda metafísica, sólo ambiciona perder esta iniciativa lo más pronto y lo más completamente posible […] para alcanzar las apariciones de las cosas en su originariedad más inicial (*Le paradoxe initial et final de la phénoménologie tient précisé- ment à ceci qu'elle prend l'initiative de la perdre. Certes comme toute science rigoureuse, elle décide de son projet, de son terrain et de sa méthode, prenant ainsi l'initiative […], mais, à l'encontre de toute métaphysique, elle n'ambitionne que de perdre cette initiative le plus tôt et le plus complètement possible, puisqu'elle prétend rejoindre les apparitions de choses dans leur plus initiale originarité*).[815]

[813] *ED*, 13.
[814] *ED*, 14.
[815] *ED*, 14.

Y no será sino sobre esta paradoja inicial que Marion entenderá que el comienzo metodológico de la fenomenología no hace más que establecer las condiciones de posibilidad de su propia desaparición en la manifestación de sí. Ahora bien, repensar el método para J.-L. Marion no significa desestimar los avances realizados por E. Husserl. En este sentido, a diferencia de los métodos del filosofar kantiano o cartesiano -que seguirían subsumiendo a la manifestación a condiciones *a priori*- la fenomenología de Husserl se erige como un método para filosofar que permitiría evitar la perennización del enfoque. El método, a diferencia de los antecesores mencionados, no busca asegurar la indubitabilidad de los objetos subsumidos a condiciones a priori, sino que permite bajo reducción su manifestación al fenómeno. En este sentido afirma Marion:

> El método no debe avanzarse al fenómeno, pre-viéndolo, pre-diciéndolo, y pro-duciéndolo, para esperar al final del camino apenas empezado *(metà hodós);* en lo sucesivo el método caminará junto al paso del fenómeno, como protegiéndolo y despejándole el camino (*la méthode n'avance pas devant le phénomène, en le pré-voyant, le pré-disant et le pro-duisant, pour l'attendre d'emblée au bout du chemin qu'il entame á peine (metà hodós); désormais, elle marche justa u pas du phénomène, comme en le protégeant et lui dégageant le chemin*).[816]

El método resignificado de esta manera, según Marion, y a diferencia de lo planteado en *Reducción y donación*, donde se consideraba la posibilidad de una fenomenología negativa, permite abrir el espectáculo del fenómeno y no consistirá sino en el mostrar cómo un *ego* deja que se muestre una aparición en la apariencia.[817] Esto no se da solo porque el conocimiento surge de mí, sino que el método establece las condiciones de su propia desaparición. El método se vuelve central, pero es un método que no construye ni sintetiza, sino que despeja el camino del fenómeno. La reducción abre el espectáculo del fenómeno y después se desdibuja.[818] Así, lo que es entendido como método deviene contra-método: "método de un giro, que gira contra sí mismo y consiste en esa

[816] *ED*, 16.
[817] Sobre este aspecto del contra-método, véase K. Hart (2007, 210) y T. Jones (2011, 130-154).
[818] *ED*, 17.

vuelta misma –contra-método (*méthode de tournant, qui tourne contre elle même et consiste en ce retournement lui-même –contre-méthode*)".[819]

La lógica de esta posición implica que la donación fija como principio que nada preceda al fenómeno, sólo su propia aparición. Esto equivale a afirmar que el fenómeno adviene sin otro principio que no sea él mismo. Marion recuerda que Husserl sostiene en *La idea de la fenomenología* que "la donación absoluta es un término último", y es principio último porque interviene después de la manifestación del aparecer para sancionar por reducción lo que merece título de fenómeno dado. De este modo, "el cuarto principio obtiene su privilegio de ser el último [...] del hecho precisamente de no ejercerse ya como un principio que produciría por adelantado el fenómeno sino como la regla que decreta que hay que dejar que el fenómeno advenga desde el principio (*Le quatrième príncipe tire son privilège de ce qu'il reste ultime (...), de ce qu'il se s'exerce précisément plus comme la règle édictant qu'il faut laisser le phénomène advenir de lui même*)".[820]

Este enfoque renuncia a fundar el fenómeno para dejarle la iniciativa de su aparición a partir de sí. Con el eco de la respuesta heideggeriana a la pregunta por la donación, que la despliega como "palabra mágica de la fenomenología y el escollo para los otros (*mot magique de la phénoménologie et la 'pierre d'achoppement' pour tous les autres*)",[821] quienes se encantan y quienes se escandalizan coinciden en que la donación no puede o no debe acceder al concepto, pero es preciso cuestionar ese punto y abrir una vía en que la donación "articula racionalmente los conceptos que dicen el fenómeno tal y como se manifiesta (*articule rationnellement les concepts qui disent le phénomène tel qu'il* se *manifeste*)".[822]

Esta postulación que torna el método en contra-método ha sido objeto de numerosas críticas, en tanto implicaría una suerte de pasivización del sujeto que

[819] *ED*, 17.
[820] *ED*, 29. Sobre el principio "a tanta reducción, tanta donación", véase el # 21.
[821] *ED*, 30. Se refiere a la enunciación de *Qué significa pensar* (GA 58, 5).
[822] *ED*, 31.

lo colocaría en riesgo de inoperancia fenomenológica.[823] Como veremos en el Capítulo 6 a propósito del sujeto, puesto en situación de adonado, la mostración de la donación implica una desactivación de elementos egológicos que condicionen esa mostración. Es preciso notar, sin embargo, que esta actitud es producto de la efectuación de una reducción a la inapariencia y no un resultado fortuito de una subjetividad inoperante.

Como veremos en el Capítulo 6, la lectura "pasivizante" de esta actitud es producto del doble sentido que acompaña la noción de *páscho* desde su registro griego, a partir de donde, en efecto, se ha pensado la pasividad. De ello es prueba su acepción de "sufrir" y su adopción técnica para dar cuenta de la voz "pasiva". Hay que tener en cuenta, sin embargo, que el mismo término mienta también la afección que está detrás de toda toma de datos del mundo. Su versión sustantiva, *páthos*, está asociada con la idea de "afección" como indicio de la actividad receptiva. En este sentido, la disposición patética indica la receptividad que es apertura máxima a lo que se muestra de manera absoluta y nada tiene de pasividad negativa.

En suma, la reducción a la inapariencia puede ser entendida como una puesta en anamorfosis que permite acceder a la dimensión de la inapariencia.[824] Esta torsión entrañaría la quita de actividad subjetiva como modo de potenciar la recepción de lo donado. Si tenemos en cuenta que este proceder se entronca con la investigación fenomenológica de los otros estratos, no se trataría de un contra-método generalizado, sino de un recurso de la fenomenología de lo inaparente para desactivar el dispositivo de una intuición que por otra parte resulta insuficiente para intencionar acabadamente un fenómeno con excedencia. De este modo, la morigeración de la actividad subjetiva es un índice que acompaña el exceso de mostración, pero no tiene efectos sobre la actitud y el método en otros niveles.

El peso de lo egológico no es el mismo en todos los niveles, y así como este aspecto está en primer plano en los estudios estáticos y con más

[823] Un ejemplo de esto se ve en el análisis de S. Mackinkey, que se coloca en la necesidad de salvar el enfoque de una lectura pasivizante (2010, 12).
[824] Sobre la noción de anamorfosis, véase el punto c del # 27.

complejidad en los genéticos, su papel disminuye en las investigaciones generativas y es llevado a su mínima expresión en la fenomenología de lo inaparente. Sin embargo, retorna inmediatamente cuando desde la inapariencia se avanza hacia la mostración de estos fenómenos en régimen de generatividad, geneticidad o estaticidad, en un movimiento de zigzag que va acompañado de cambios de énfasis sobre el papel de lo egológico.

CAPÍTULO 5

PHAINÓMENON LÉGETAI POLLACHÔS

§25. Los fenómenos de fenomenología husserliana

Las consideraciones de este capítulo están orientadas a dar cuenta del fenómeno desde las peculiaridades que impone la perspectiva de contar con la fenomenología de lo inaparente como un ámbito específico dentro de la disciplina. Este objetivo requiere, por un lado, dar cuenta de los aspectos que el fenómeno tiene en los enfoques históricos y agregar aquellos que le confiere una perspectiva de lo inaparente. Por otro, implica esclarecer los puntos que vinculan esta peculiar configuración del fenómeno con las previas. El § 22 acerca de la fórmula "a las cosas mismas" nos puso en esta deriva que ahora profundizamos. Para la consecución de este recorrido revisaremos primero brevemente algunos aspectos de la caracterización husserliana, a los efectos de registrar los rasgos que adquiere el fenómeno en los diferentes ámbitos.

Para trazar los aspectos del fenómeno en régimen de inapariencia recurriremos a los tratamientos de M. Henry a propósito de la distinción entre fenómeno griego y fenómeno cristiano, a los efectos de mostrar modos de la fenomenalidad que llevan al planteo de la inapariencia, y a los de J.-L. Marion a propósito de la donación y el fenómeno saturado, lo cual nos permitirá acercarnos a análisis específicos que muestran el tipo de exploraciones que se dan en la fenomenología de lo inaparente. Este recorrido nos permitirá mostrar que estos exámenes encarnan aportes que enriquecen y complementan los

estudios que se realizan en los registros estático, genético y generativo, en donde advienen distintos aspectos del fenómeno.

Consideremos la noción de fenómeno en su versión husserliana. La conferencia inaugural que Husserl dictó en 1917 en Friburgo presenta una caracterización del fenómeno a la que hemos hecho referencia en el § 3. Se trata de una presentación introductoria, pero con especial detenimiento, que ha hecho decir a W. Kienzler que es el único lugar en que Husserl se detiene especialmente para esclarecer este importante concepto.[825] Entre las aproximaciones posibles, Husserl elige allí trazar la correlación entre objeto, verdad y cognición, para señalar que a todo objeto le corresponde un sistema idealmente cerrado de verdades que son verdaderas respecto de él y, por otro lado, un sistema ideal de procesos cognitivos posibles en virtud de los cuales el objeto y las verdades acerca de él le serían dados a cualquier sujeto cognitivo.

En el nivel cognitivo más bajo hay procesos de experiencia o procesos de intuición que captan el objeto de manera original. Algo similar es verdadero de otros procesos de referirse a un objeto que no tienen objeto "en persona", como el recuerdo o procesos simbólicos. Incluso en la fantasía hay objetos, aunque no actualidades. La experiencia es "conciencia que intuye algo y lo valora como actual (*ein anschauendes und als leibhaftig da seiend ist es bewußt*)",[826] de modo que el fenómeno refiere a un cierto contenido que habita la conciencia intuitiva y es el sustrato de su valoración de actualidad.

Husserl introduce un rasgo relevante al afirmar que en la pura inmanencia de esta conciencia un fenómeno unitario permea todas las variedades de la presentación fenoménica, de modo que el modo de presentarse continuamente cambiante de un objeto real también es llamado fenómeno.[827] Incluso se amplía la noción al considerar las funciones cognitivas más altas: referencias, combinaciones, relaciones, etc., donde el objeto es concebido como miembro de estas configuraciones y tales relaciones son captadas en la unidad de una conciencia que constituye intrínsecamente una objetividad sintética

[825] W. Kienzler (2012, 523).
[826] Hua XXV, 70.
[827] Hua XXV, 70.

simple.[828] Esto lleva a plantear que el primer concepto de fenómeno está "referido a la esfera limitada de aquellas realidades sensualmente dadas (*der sinnendinglichen Gegebenheiten*) a través de las cuales la naturaleza es evidenciada en el percibir".[829] Del mismo modo, es importante la puntualización acerca de que el concepto incluye todos los modos de ser conciente de algo, lo cual significa que incluye también todo tipo de sentimiento, deseo y querer con su comportamiento inmanente.[830] En este sentido la fenomenología es ciencia de la conciencia.

Las diversas tematizaciones, como hemos visto, harán surgir en el fenómeno diversos aspectos. Retomando los rasgos que ya esbozamos en el § 18, recordemos que en la perspectiva estática sobresale una orientación progresiva anclada en la vía cartesiana, que configura una fenomenicidad en la cual sobresalen los rasgos de evidencia original y completa, de modo tal que "el ser inmanente es así indubitable en el sentido de un ser absoluto".[831] En este sentido, la conciencia es una esfera absoluta de ser accesible en la inmanencia a través de la reflexión intuitiva y cuenta, por tanto, con un fenómeno que se muestra sin resto, frente a la trascendencia del mundo cuya existencia es presunta y contingente.[832]

La consideración de horizontes temporales provoca el desarrollo de la perspectiva genética, con una impronta que lleva a la asociación habitual del horizonte como fenómeno genético.[833] Dados los modos retencional y protencional de la conciencia del tiempo, la conciencia es necesariamente "horizontal", abierta al pasado y al porvenir, en un ahora no intuitivo donde adviene la excedencia. La conciencia, que pertenece a sus fases temporales en tanto las constituye, es pre-fenoménica y anterior a la temporalidad de los objetos inmanentes, de modo que éstos advienen bajo la nueva luz de su instanciación temporal. La ausencia de un ahora agotable conforma un "punto

[828] Hua XXV, 71.
[829] Hua XXV, 72.
[830] Hua XXV, 72.
[831] Hua III/1, 115.
[832] Hua III/1, 108.
[833] Véase, sobre este punto, R. Walton (2015) y S. Geniusas (2012).

ciego" en el absoluto,[834] e impulsa el desarrollo de un dispositivo orientado a fenómenos que se captan en su geneticidad y configuran la esfera de la facticidad.

En la perspectiva generativa, adviene en primer plano la dimensión de los procesos históricos, tradiciones y tensión entre mundo familiar, mundo extraño y sus horizontes, de modo que la generatividad como fenómeno de la fenomenología generativa apunta al devenir histórico intersubjetivo y sus instanciaciones. En el plano de la inapariencia, su relación con la excedencia nos lleva a la necesidad de modificar aspectos del modo de acercarse a la intencionalidad. Nos hemos referido en el Capítulo 3 a algunos elementos en relación con la excedencia en Husserl y Heidegger que explican la evolución de estos planteos. Recordemos especialmente la tensión entre estos autores a propósito de la noción de donación, que de acuerdo con Tugendhat afecta la noción de verdad y termina por distanciar irremisiblemente los dos planteos, así como la concepción de la horizonticidad que, siguiendo a R. Walton, resulta incompatible en tanto Husserl comprende una inapariencia que recorre el sistema íntegro y Heidegger la proyecta hacia "afuera" conformando así un polo de donación.[835]

Al mismo tiempo, ya Husserl indica que se debe ir más allá de la reducción a la conciencia reconduciendo este flujo a su presente viviente mediante la "reducción radical",[836] de modo tal que la excedencia puede convivir con la intencionalidad "a través de sus horizontes abiertos, indeterminados e inagotables".[837] Esto hace que el fenómeno de derecho común sea saturado, en tanto excede la anticipación significativa que es pobre en su intuición. Precisamente, en *Ideas I* se plantea que los fenómenos pobres en

[834] Véase la caracterización en A. Steinbock (2005, 32).
[835] Véase el § 20.
[836] Hua XXXIV, 185. Sobre este punto, véase R. Walton (2012) y también S. Luft (2005, 352-357).
[837] R. Walton (2012, 187).

intuición también son saturados, porque en tanto objetos ideales tienen sus horizontes.[838]

Un listado de fenómenos asociados con la inapariencia se mencionan en Husserl y en Heidegger, pero es sólo más tarde y paulatinamente que se trazaron descripciones más detalladas que nos permiten ahora analizar sus rasgos tomando como base los desarrollos de Henry y Marion, que desde diferentes perspectivas aportan desarrollos importantes para comprender mejor esta esfera. Comencemos por recorrer la caracterización henryana que distingue fenómeno griego y fenómeno cristiano conectando estas nociones con las de monismo ontológico y distancia fenomenológica, para pasar luego a la investigación sobre la donación y el fenómeno saturado en el aporte marioniano.

§26. Fenómeno griego y fenómeno cristiano en M. Henry

Hacia el final de su producción Michel Henry identificará su fenomenología material con una fenomenología de la encarnación y, de esta manera, explorará la conexión entre cuerpos físicos y 'carne'. Volveremos sobre esta cuestión en el próximo capítulo, en el que nos ocuparemos de las torsiones de la noción de 'sujeto' en el nivel de la fenomenología de lo inaparente. Por lo pronto, en este apartado, examinaremos una pieza argumental crucial para ingresar en ese problema: la distinción entre *gnosis* griega y *gnosis* cristiana, esferas que tendrán, como veremos, una definición específica de lo que en cada una se considera 'fenómeno'.

Según Henry, esta investigación "tiene por fundamento la alucinante proposición de Juan: 'y el verbo se hizo carne'" que devino un "desarrollo espiritual y cultural sin parangón en la historia de la humanidad" .[839] Así, a

[838] Hua III/1, 287 y Hua VIII, 309.
[839] *In,* 12. La cita pertenece al Evangelio de Juan, 1:14.

través de los siglos, en Concilios y mediante la interpretación de la voz de los Apóstoles, Padres de la Iglesia y propuestas vencidas condenadas como heréticas habrán de vérselas en la interpretación de lo que significó para la cosmovisión griega y su filosofía la irrupción de una proposición disruptiva. [840]

Henry compone una visión de la antigüedad que compacta muchos de sus aspectos para extraer un rasgo común incluso con épocas posteriores. Se apela, en este marco, a asociarlo con el pensamiento de la luz, la presencia y la efectividad.[841] La ontología de la luz lleva adosado el privilegio de la visión emparentada con la racionalidad, como testimonian numerosos acercamientos de época arcaica y clásica que encuentran su forma más conocida en los símiles que Platón ubica en el centro de su *República* como indicación alegórica de la estructura de lo real y de las claves que el filósofo puede seguir para conocerlo, tramadas precisamente sobre la imagen del sol.[842]

Sobre estos materiales Henry delinea una noción de fenómeno que conforma la categoría de "fenómeno griego", de modo tal que su influencia sobre el pensamiento posterior la posiciona como nomenclatura para dar cuenta de una línea de largo término que yerra. En la perspectiva henryana no hay, como en el caso heideggeriano, un comienzo poderoso y verdadero opacado por la confusión del ser con el ente que conforma la caída en la metafísica del pensamiento occidental. Mucho menos hay figuras relevantes, a la manera en que Husserl se identifica con la empresa de Sócrates y Platon como búsqueda de saber riguroso, y no duda en apelar numerosas veces a desarrollos aristotélicos, entreviendo una caída posterior a la etapa griega.

Por el contrario, Henry sepulta por completo todos los desarrollos griegos como inicio de un error persistente y duradero que hay que erradicar por medio de la fenomenología en su versión radical, es decir henryana, dado

---

[840] Sobre la relación entre corrientes de pensamiento y líneas disruptivas, véase R. Grant (1993), S. Ross (1989, 303 ss.).

[841] EM, 549. Véase sobre la lectura henryana sobre la antigüedad clásica griega, G. Romeyer Dherbey (2006, 37-49).

[842] Platón, *República*, VI, 506d-VII, 521b. Sobre las metáforas visuales y su asociación con la racionalidad en el pensamiento griego, véase el trabajo de L. Napolitano Valditara (1994).

que la identificación de Husserl y Heidegger con ciertos momentos griegos evidencia un encantamiento que se paga al precio del naufragio de todo el enfoque. Ambos quedarían presos del fenómeno heleno que mina toda posibilidad de pensar la carne como manifestación de la Vida. Las nociones de *eîdos* y *alétheia* así como todo horizonte de luz deben ser expulsados y sustituidos por un primado de lo nocturno: "la noche es la realidad de la esencia y como tal, como su realidad misma y como su esencia, la sobrecoge".[843] El exilio de la luz como apertura a la inmanencia radical abre el poder de la noche, que no es sino el poder de lo invisible, lo cual constituye un exilio de la manera griega de concebir los fenómenos.

Ya habremos de ver en el Capítulo 6 que no todos los desarrollos griegos quedan bien comprendidos bajo esta etiqueta, dado que hay postulaciones donde no hay modelo de visión y la distancia fenomenólogica no funciona como motor del sistema. Si tomamos la noción de "fenómeno griego" como una metonimia que toma estos rasgos para caracterizar una actitud onto-epistemológica que opone sujeto y objeto, se comprende el tipo de posición que construye Henry sobre una base de referencia cultural cara a la filosofía y que, por sobre todo, ofrece efectivamente numerosos ejemplos del tipo de fenomenicidad que quiere combatir.

En *Encarnación* sostiene Henry que el pensamiento griego carece de un concepto de subjetividad,[844] lo cual constituye una idea extendida aunque sumamente discutible,[845] precisamente en virtud de la importancia de desarrollos que escudriñan con cuidado los mecanismos con sede en la dimensión anímica del hombre que orientan y condicionan el comercio con el mundo.[846] Si concedemos, no obstante, que las filosofías más conocidas ponen su peso en lo ontológico, ingresamos en el diagnóstico henryano en el que el hombre griego está perdido en el mundo y preso de la lógica del *légein*.

---

[843] *EM*, 419-420.
[844] *In*, 66.
[845] Sobre este punto, véase H. Inverso (2014, 21-23).
[846] Véase para un ejemplo en el caso de los cirenaicos y estoicos el § 32 del Capítulo 6.

En efecto, como quintaesencia de esta *forma mentis*, Henry señala la relación entre la cosmovisión griega y el planteo del hombre como animal provisto de *lógos*, reactivando la fórmula aristotélica λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῶων.[847] El ejercicio debería haber sido la expresión de la afectividad del lógos, y sin embargo todos los esfuerzos fueron en la vía de un lenguaje en el que la afectividad es inexpresable, dado que el *légein*, que es el lenguaje del mundo, no puede exhibir el sentir, dado que la afectividad rechaza y es incomposible con el lenguaje del mundo.[848]

Anclado en la perspectiva de un cuerpo natural, se encuentra el hombre sometido al devenir y su ser resulta condenado a la descomposición y la muerte. [849] El *noûs*, con capacidad de contemplar los arquetipos inteligibles, se alejaría del mundo sensible con el objetivo de captar y "abismarse con él en la contemplación de lo inteligible para que sea eterna como aquél (*s'abîmer avec lui dans la contemplation de l'intelligible, et elle sera éternelle comme lui*)".[850] Esta huida disociativa que deja detrás todo rasgo de afectividad es el resultado del abandono en una fenomenicidad jibarizada. Así, de manera reductiva, afirma Henry, la cosmovisión griega, y toda la pléyade de filosofías que siguen su impronta, se encontró incapaz de recibir, cuando apareció, una proposición que confrontaba los cimientos de su cosmovisión y continuó la producción de teorías basadas en el *légein*.[851]

No seguiremos aquí los derroteros entre las disputas de la patrística griega y latina acerca de la incorporación de los preceptos cristianos y su torsión de una cosmovisión reactiva, pero sí cabe notar cuál es –a juicio del vietnamita- el resultado que generó *ad intra* del pensar filosófico. Afirma el autor:

---

[847] La fórmula consta en Aristóteles, *Política*, I.1553a

[848] *EM*, 688 y 691.

[849] *In*, 13.

[850] *In*, 13.

[851] Sobre las limitaciones de esta lectura, que no presta atención a filosofías que escapan a este enfoque y comparten con la posición henryana rasgos importantes, véase # 32 en el Capítulo 6.

> A partir del prólogo [proposición] de Juan surge otro tipo de inteligibilidad, una Archi-inteligibilidad, quiere decir que entra en juego un modo de revelación diferente de aquél por el que el mundo viene visible; y que, por esta razón, lo que revela se compone de realidades invisibles en este mundo, inapercibidas en el pensamiento (*Dès le Prologue de Jean surgit un autre type d'intelligibi- lité, une Archi-intelligibilité qui bouleverse proprement ces façons de penser. Archi-intelligibilité veut dire qu'entre en jeu un mode de révélation différent de celui par lequel le monde devient visible; et que, pour cette raison, ce qu'il révèle se compose de réalités invisibles dans ce monde, ina- perçues de la pensée*).[852]

El hombre invisible, en calidad de ser carnal y no meramente corporal, sería expuesto a partir de una inteligibilidad divergente de la griega. Henry la llama Archi-inteligibilidad, y la apelación a *arché* del primer elemento léxico no reforzaría sino que indicaría una inteligibilidad previa, que es condición de posibilidad para la inteligibilidad griega –ek-stática y referida a lo visible-. Este nuevo "modo de hacer ver" sería el adecuado para revelar la Vida, cuya esencia es el puro hecho de "experimentarse a sí mismo (*s'éprouver soi-même*)"[853] y diferiría de la mera sucesión de objetos unidos entre sí por una relación necesaria. La Vida, como comentamos en el capítulo 2, es identificada como la realidad absoluta y en su movimiento interno de auto-engendramiento generaría su archi-inteligibilidad. A partir de la archi-inteligibilidad deviene visible la primera "ley de la Vida", que afirma:

> no es posible vida alguna si no porta consigo un primer Sí viviente en el que se experimente a sí misma y se haga vida. Ninguna vida sin viviente, pero, del mismo modo, ningún viviente fuera de este movimiento por el que la Vida viene a sí al experimentarse a sí misma en el Sí de este viviente, ningún viviente sin la vida (*aucune Vie n'est possible qui ne porte en elle un premier Soi vivant en lequel elle s'éprouve elle-même et se fait vie. Aucune vie sans un vivant mais, de même, aucun vivant en dehors de ce mouvement par lequel la Vie vient en soi en s'éprouvant soi-même dans le Soi de ce vivant, aucun vivant sans la vie*).[854]

Si bien esta "ley" no depende de un principio fenomenológico, Henry propone un análisis sistemático de la carne y del Verbo que coincidirá en su adopción del método fenomenológico, pero, como sugerimos en el capítulo

[852] *In*, 28.
[853] *In*, 29.
[854] *In*, 30.

anterior, desde una perspectiva divergente. La carne será para el vietnamita la que posibilite una inteligibilidad de segundo orden, y en ese sentido afirma que la carne como portadora en sí ineluctablemente de una Archi-inteligibilidad no sería otra sino la Vida instanciándose a sí misma.[855]

Ahora bien, la identificación del fenómeno cristiano con aquello que se manifiesta con un régimen que trasciende los límites impuestos por la horizonticidad y se consagra a la revelación infinita e invisible no es excluyente del último período del autor. En *La esencia de la manifestación* Henry realiza tres críticas a las filosofías de la conciencia que van en esta línea. La primera está referida a la fenomenología intuicionista, y se completa con la crítica al idealismo alemán y a las filosofías de la existencia.[856] Desde la perspectiva del intuicionismo, entonces, la fenomenología se vuelve dependiente de una ontología de la exterioridad. El tratamiento de la trascendencia resulta de este modo incompleto y no cumple su cometido de asegurar apodicticidad. La crítica al "fenómeno griego" no es privativa de la "conversión religiosa" de Henry, sino que se puede rastrear en los orígenes de su pensamiento, lo cual lo lleva a afirmar:

> El *cogito* no representa sino un ser particular y determinado, captado en la evidencia apodíctica. Es cierto que no podemos olvidar la manera en que se da tal ser, la certeza de la que es correlato 'real' y 'verdadero'; pero esta experiencia, privilegiada en el caso del *cogito* sigue siendo una experiencia estrictamente determinada. La conciencia que se consagra a la finitud y a la determinación del ser-ahí no es ella misma, por esta razón, más que una conciencia finita (*Le cogito ne représente qu'un être particulier et déterminé, saisi dans l'évidence apodictique. On ne peut certes oublier la façon dont se donne un tel être, la certitude dont ce dernier est le corrélat 'réel' et 'vrai', mais cette expérience, priviégiée dans le cas du cogito, demeure une expérience strictement déterminée. La consciencie qui se voue à la finitude et à la détermination de l'être-là, n'est elle-même, pour cette raison, qu'une conscience finie*).[857]

El suelo común de la crítica a las filosofías de la conciencia se basa en la explicitación de la paradoja mediante la cual la conciencia, en su búsqueda de lo

[855] *In*, 177.
[856] Sobre estas relaciones, véase K. Hefty (2007, 227-240), G. Green (2012) y R. Welten (2011, 205-222).
[857] *EM*, 18.

apodíctico y universal, encuentra su fundamentación en la intuición singular que es brindada al *ego* singular.[858] Así, al desconocer el modo de ser del *ego,* de manera subrepticia, la ontología quedaría subordinada a la egología[859] y aún con la ampliación husserliana de la intuición –eidética y categorial– seguiría presa del mismo dispositivo.

La crítica a la fenomenología intuicionista, por otra parte, pone en cuestión las torsiones que operan sobre la intuición al condicionar el horizonte a la intencionalidad. Afirma Henry, por ello, que "el horizonte prefigura el trayecto que debe seguir la intencionalidad de la conciencia si quiere poder convertir en su realización intuitiva lo que todavía sólo está mentado por ella de manera vacía (*l'horizon préfigure le trajet que doit suivre l'intentionnalité de la cosncience si elle veut pouvoir convertir dans sa réalisation intuitive ce qui n'est encore que visé par elle d'une façon vide*)".[860] Y por último, según Henry, la fenomenología intuicionista se devela como incapaz de pensar la esencia del horizonte, ya que para ello debería poder darse esa esencia en el modo de una realización intuitiva. Sin embargo, notará Henry que el horizonte se sustrae al pensamiento al intentar dar cuenta de él a través de una "presencia singular".[861] Obturada esta vía el vietamita revierte el análisis y afirma:

> Lo que permite a todo ser manifestarse, volverse 'fenómeno', es el medio de visibilidad en donde puede surgir como presencia efectiva. El despliegue de tal medio, en cuanto horizonte trascendental de todo ser en general, es la obra del ser mismo (*Ce qui permet à tout être de se manifester, de devenir 'phénomène', c'est le milieu de visibilité où il peut surgir à titre de présence effective. Le déploiment d'un tel milieu, en tant qu'horizon transcendental de tour être en général, est l'oeuvre de l'être lui-même*).[862]

De esta manera, la tarea de desvelamiento será posible, ya que este medio se encuentra abierto y eso lo hace posible. En tanto que revelado, el

---

858 *EM*, 8.
859 *EM*, 20. Sobre la relación entre ontología y fenomenología en Michel Henry, véase M. Lipsitz (2005).
860 *EM*, 22.
861 *EM*, 23.
862 *EM*, 24.

medio hace posible al ente manifestarse y toda investigación "debe reconocer su necesaria subordinación (*doit reconnaître sa nécessaire subordination*)".[863]

En *Encarnación*, por su parte, la apertura del medio de manifestación será identificado con lo que anticipamos como "gnosis cristiana". El devenir "carne" del Verbo es incompatible con la "gnosis griega", ya que la sustitución de las determinaciones impresivas en objetivas generaría la disociación insuperable entre el cuerpo y la carne. De esta manera ambas se revelarían como incompatibles, dado que el cuerpo se da "entregado al mundo de modo que nunca es una carne (*rendu au monde de telle façon qu'il n'est jamais une chair*)", mientras la carne se da "entregada a la vida de modo que, en sí misma, no es nunca un cuerpo (*rendue à la vie de telle façon que, en elle-même, elle n'est jamais un corps*)".[864]

De manera especular, esta oposición férrea repercute en la totalidad del proyecto fenomenológico: "Llevada a su elucidación radical [la carne], esta identificación designa la auto-revelación de la Vida [= la Revelación de Dios] en su Ipseidad de un Sí originario como el modo fenomenológico de su cumplimiento) (*Conduite à son élucidation radicale, cette identification désigne l'auto-révélation de la Vie (= la Révélation de Dieu) dans l'Ipséité d'un Soi originaire comme le mode phénoménologique de son accomplissement*)".[865]

Este hiato irreconciliable se advierte en todo nivel de análisis. Por ejemplo, en *Philosophie et Phénomenólogie* Henry considera que hay un círculo argumental entre el *ego* trascendental husserliano y el lenguaje fenomenológico. Las descripciones que realiza sólo podrían entenderse –según Henry– a partir de la auto-donación de la vida, ya que explicar esta relación a través de la lógica del método –donde se tematizarían contenidos que surgen en la actitud natural, pero desde una perspectiva trascendental– llevaría de manera irremisible a un círculo argumental.[866]

---

[863] *EM*, 25.
[864] *In*, 186.
[865] *In*, 260.
[866] *PhV,* 186. Allí afirma: "Cuando se quiere al contrario producir esta donación primitiva por la mediación del método y de la lengua, que no cesan de presuponerla,

> Al aparecer del mundo se opone exactamente, según nosotros, la revelación propia de la vida. Mientras que el mundo se devela en lo "fuera de sí", de manera que todo lo que devela es exterior, otro, diferente, el primer rasgo decisive de la revelación de la vida es que ella, que no implica ninguna distancia y no difiere jamás de sí, no revela nunca más que a sí misma. La vida se revela. La vida es una auto-revelación. Auto-revelación, cuando se trata de la vida, quiere decir dos cosas: por un lado, la vida completa la obra de la revelación, es todo except un proceso anónimo y ciego. Por otro, lo que revela es ella misma. La revelación de la vida y lo que se revela en ella son una sola cosa. (*Or à l'apparazîre du monde s'oppose trait pour trait, selon nous, la révélation propre à la vie. Alors que le monde dévoile dans le « hors-de-soi», en sorte que tout ce qu'il dévoile est extérieur, autre, différent, le premier trait décisif de la révélation de la vie est que celle-ci, qui ne porte en elle aucun écart et ne diffère jamais de soi, ne révèle jamais qu'elle-même. La vie se révèle. La vie est une autorévélation. Autorévélation, quand il s'agit de la vie, veut donc dire deux choses : d'une part, c'est la vie qui accomplit l'œuvre de la révélation, elle est tout sauf un processus anonyme et aveugle. D'autre part, ce qu'elle révèle, c'est elle-même. La révélation de la vie et ce qui se révèle en elle ne font qu'un*). [867]

Notemos que aquí Michel Henry cae subrepticiamente en la misma crítica, que no puede trascender su intento de radicalizar el método fenomenológico, perdiendo de vista la posibilidad de concebir el 'zigzag' a través de recorridos progresivos y regresivos. El modo de revelación del aparecer y el aparecer del fuera de sí serían, así, irreconciliables. De esta manera, todo lo que advenga de modo ek-stático será parte de la irrealidad noemática y sólo integrará la realidad de la vida aquello que advenga de manera auto-afectiva. A propósito de esto afirma Henry:

> Así, hemos distinguido dos modos diferentes y heterogeneous del aparecer, el del mundo y el de la vida. Cuando la reflexión filosófica encuentra una cuestión esencial, su primer tema de investigación debe concentrarse en el presupuesto fenomenológico fundamental que sirve de base y de posibilidad última a la realidad sobre la cual se interroga. Pues naturalmente la concepción de una realidad cualquiera resulta modificada completamente si el soporte que se le asigna es el aprecer ek-stático del mundo o la auto-revelación de la vida (*Ainsi avons-nous distingué deux modes différents et hétérogènes de l'apparaître, celui*

---

se mueve en un círculo (*Quand on veut au contraire produire cette donation primitive par la médiation de la méthode et de la langue, qui ne cessent elles-mêmes de la présupposer, on se meut dans un cercle*)*".*

[867] *PhV,* 196.

du monde et celui de la vie. Quand la réflexion philosophique rencontre une question essentielle, son premier thème de recherche doit viser la présupposition phénoménologique fondamentale qui sert de support et d'ultime possibilité à la réalité sur laquelle elle s'interroge. Car il va de soi que la conception d'une réalité quelconque se trouve modifiée du tout au tout selon que le support qu'on lui assigne est apparaître ek-statique du monde ou l'autorévélation de la vie).[868]

La categoría de fenómeno griego se conecta directamente con un entramado de categorías críticas e impugnatorias del curso que tomó el pensamiento pre-fenomenológico, de modo tal que pre-fenomenológico llega a implicar pre-filosófico.[869] Ya hemos visto que este planteo está complementado por los desarrollos acerca de las nociones de monismo ontológico, distancia fenomenológica y alienación. El fenómeno griego, como nombre para caracterizar el rasgo del pensamiento dominante desde Grecia hasta nuestros días, compone un "monismo ontológico" en el sentido en que comprende la fenomenalidad de un modo único y de modo subsidiario introduce la referencia a un horizonte trascendental del ser en general. Cada cosa resulta un fenómeno sólo en tanto se da en el seno de un horizonte, obstaculizando así, a juicio de Henry toda pretensión radical de acceso a la fenomenalidad.[870] El despliegue del monismo ontológico se da con claridad en la noción de distancia fenomenológica.[871]

En *La esencia de la manifestación*, Henry analiza una objeción empirista de Gassendi contra Descartes, a partir de la cual identifica un supuesto que se expresa a través de diversas teorías e indica la "persistencia a través de la historia de un horizonte ontológico común" más allá de la diversidad de las teorías en las que se exprese. Los presupuestos de la idea de Gassendi asociados con la distancia mínima como condición de posibilidad del conocimiento implican que este sea siempre mediato, hasta el punto de que esta distancia

[868] *PhV,* 200.
[869] *EM*, 100.
[870] *EM*, 477.
[871] Sobre el monismo ontológico en relación con los malentendidos acerca de la automanifestación, véase D. Zahavi (2007, 133-147).

fenomenológica, el presupuesto ontológico último, constituye la esencia del fenómeno.[872]

La distancia fenomenológica no entraña una distancia real, objetivamente mensurable, sino que remite a una espacialidad originaria que opera como "medio fenomenológico abierto primitivamente para que algo como un espacio pueda empezar a manifestarse".[873] Henry identifica esta espacialidad originaria con el fenómeno del mundo en tanto fenómeno de todos los fenómenos que implica su visibilidad. En ese sentido, la distancia fenomenológica trasciende la espacialidad, que no funda sino que es fundada en el mundo. Su despliegue equivale al "surgimiento del mundo en su pureza (*surgissement du monde dans sa pureté*)"[874] y señala la esencia si se la concibe como un alejamiento que da lugar al "acontecimiento ontológico que hace surgir el horizonte (*l'événement ontologique qui fait surgir l'horizon*)"[875] y modela las lejanías originales.

En efecto, el horizonte es el medio de la presencia en tanto da acceso a las cosas de modo tal que el acceso supone la distancia. El alejamiento es la condición de toda presencia y por ello la proximidad es una modalidad del alejamiento primitivo que es esencia del fenómeno. Este análisis lleva hasta Husserl y su asociación entre proximidad y claridad, y especialmente al planteo de *Ideas I*, según el cual el grado máximo de claridad responde a la "proximidad absoluta".[876] Se allí surge que no se trata de una distancia espacial, porque, si lo fuera, la no distancia no permitiría ver nada. Al contrario, la distancia está comprendida en términos absolutos. Sin embargo, el análisis de la distancia en términos existenciales lleva al marco ontológico según el cual el ser es fenómeno con la condición de estar a distancia de sí mismo, lo cual provoca un

[872] *EM*, 75.
[873] *EM*, 75.
[874] *EM*, 77.
[875] *EM*, 76. Sobre las nociones conexas de trascendencia, inmanencia y horizonte en M. Henry, véase M. O'Sullivan (2006, 38-42).
[876] Hua III/1, 218.

dualismo del ser y su imagen y finalmente da lugar a la noción de alienación, que expresa la idea de que el ser no existe sino como ser alienado.[877]

En *La barbarie* se reprocha a Husserl haber quedado preso de la distancia fenomenológica, diciendo:

> Lo que se nos presenta se nos presenta como distinto de nosotros y como ya siempre separado. A partir de entonces el ser va a ser pensado siempre en la Exterioridad trascendental, en un Ek-stasis, en una ruptura y separación originaria.[878]

Con esta separación instituida que dicta una alienación insalvable, se instala en el centro de la escena una dualidad sujeto-objeto de la cual es imposible escapar. La distancia fenomenológica y la alienación indican aspectos del monismo ontológico que suponen el horizonte ontológico de la trascendencia como condición para la manifestación. La apelación al ser o a la conciencia resultan, por tanto, incapaces de dar cuenta de la receptividad originaria del fenómeno.

Ya hemos visto en el Capítulo 2 los rasgos positivos que acompañan esta delimitación crítica. Henry pone en primer plano la Vida ligada a la autoafección en su manifestación como carne, y por tanto en su invisibilidad e inmanencia radical. La eliminación de la distancia fenomenológica, y con ella de la alienación y el monismo ontológico, borrarían la estructura de oposición sujeto-objeto y la referencia al horizonte de la trascendencia, de modo tal que la apelación a la inmanencia indica la superación de las diferencias en una redefinición patética de la subjetividad. A este aspecto nos referiremos en el capítulo siguiente. Notemos ahora, de modo preliminar, que en términos generales los desarrollos henryanos positivos a propósito del fenómeno, tal como surge de su caracterización del "fenómeno cristiano", ofrecen resultados mucho más relevantes si se los concibe dentro de los límites de un enfoque que no se posicione como una inversión de la fenomenología ni en la negación de la

[877] *EPh*, 84. Así dirá en *EM*, 70 que "la alienación es la esencia de la manifestación". Sobre esta noción, véase M. O'Sullivan (2006, 32) y J. Simmons – B. Ellis Benson (2013, 230-231).
[878] *B*, 9.

posibilidad de la realización de una reversibilidad en la direccionalidad de la investigación fenomenológica.

Hemos hecho ya referencia a la sugerencia de Husserl en el prefacio a la reedición de la sexta de las *Investigaciones lógicas*, donde invita a la revisión de sus desarrollos, con la condición de que no sean efectuadas desde una posición extra-fenomenológica.[879] En algún sentido, los desarrollos henryanos se mueven en un terreno que toma la nomenclatura fenomenológica, pero por momentos contraviene sin motivo sus núcleos disciplinares en un intento de trascender su matriz doctrinaria y ver todo desarrollo previo como "histórico".

En este sentido, la tensión entre fenómeno griego y fenómeno cristiano ejemplifica un caso donde la caracterización del primer tipo pretende impugnar todos los estudios que implican concebir a la conciencia intencionando fenómenos determinados. Este diseño de acceso al fenómeno, sin embargo, es válido y operativo en los estratos estático, genético y generativo, y bajo este régimen de fenomenicidad alcanzan sus resultados. Esto no contraviene la peculiar disposición del plexo de la inapariencia, donde la orientación se da hacia una fenomenicidad "según el modelo cristiano".

De estos postulados hay que rescatar especialmente la posibilidad de estudiar la "carne" como fenómeno inaparente. Asimismo, este análisis no se agota en ese plano, sino que puede rendir sus frutos para la comprensión de la conexión intersubjetiva en otros niveles de análisis y no va en contra de la manifestación en tanto cuerpo, que como su correlato "abstracto" puede darse para la estaticidad, la geneticidad o la generatividad. Por el contrario, la carne como fundamento último ilumina y esclarece la instanciación de la intersubjetividad y la corporalidad.

Del mismo modo, el planteo íntegro de la vida, sustraído a sus elementos de ruptura con la fenomenología histórica, se puede comprender como ejemplo de investigación en el plano de la fenomenología de lo inaparente de uno de sus fenómenos centrales. Para ello hay que hacer hincapié en la disminución de elementos egológicos y epistémicos y en la potenciación de sus elementos

[879] Hua XIX, 535. Véase un análisis de este pasaje en el # 18.

patéticos, afectivos y autoafectivos. En este sentido, en reducción a la inapariencia puede el fenomenólogo hacer la experiencia de instanciarse como viviente y comprender la conexión del mundo en la vida, a la manera de un horizonte último y omniabarcante, lo cual, de nuevo, no elimina ninguno de los análisis de otros estratos, sino que los ilumina con un fundamento último.

§27. Fenómeno y donación en Marion

Consideremos ahora el enfoque de Marion, deteniéndonos primero en su planteo acerca de la donación para pasar luego al estudio del fenómeno saturado. Ambos planteos, en el marco de la propuesta general, nos serán de provecho para identificar rasgos específicos del fenómeno en la fenomenología de lo inaparente. La posición de Marion, a diferencia de la que ya hemos visto en Henry, es más cuidadosa respecto de los orígenes husserlianos y a menudo se esmera en marcar los puntos de contacto en el marco del proyecto de una radicalización sin inversiones. De este modo, la propuesta básica consiste en ahondar esta línea adicionando una tercera reducción: si Husserl planteó la reducción al objeto y Heidegger advirtió una reducción existencial del ente al ser y finalmente a lo que está detrás de él, Marion pretende completar este movimiento con una reducción a la donación. Con ello sugiere que allí reside el fenómeno al que prioritariamente se dirige la investigación.

Otra vez, Marion sostiene que la donación es el fenómeno primario de la fenomenología, pero si interpretamos esta referencia como una sinécdoque, en la que se nombra el todo en lugar de la parte, es decir la fenomenología en lugar de la fenomenología de lo inaparente, la donación adviene como tema de este plano: la donación es el fenómeno de la fenomenología de lo inaparente, así como la estaticidad, la geneticidad y la generatividad tienen sus propios modos de tematizar sus fenómenos.

Por otra parte, desde *Reducción y donación* sostiene Marion que le interesa desplegar su búsqueda en total concordancia con la orientación husserliana, y puede hacerlo dado que ya allí se planteaba una preponderancia de la donación sobre la intuición.[880] De este modo, la objetividad es derivada respecto de un yo al cual no le cabe el ser, por lo cual dirá que "el yo, y la reducción fenomenológica con él, no es".[881] Esto nos pone en camino de evitar la limitación de toda la tarea de la fenomenología al plano de la objetividad y proyectar la posibilidad de una fenomenalidad que no se defina en términos de presencia.

a. Aspectos de la donación

Revisemos el modo en que Marion caracteriza el fenómeno. La aproximación a su esencia se da a través de la categoría de inevidencia. El punto de inicio se retrotraería a la *Crisis*, donde Husserl afirma que en *Investigaciones lógicas* la evidencia se transformó en problema y como problema se amplió y desplazó hacia la cuestión de la donación de sí. Por el mismo argumento heideggeriano que ya encontramos en el *Seminario de Zähringen,* donde se tratan los temas seminales que atraviesan la noción de intuición categorial, Marion plantea que la progresión intuición sensible kantiana – intuición categorial husserliana lleva ineludiblemente a la donación, en tanto el fenómeno, como instancia exterior a la conciencia, señala hacia lo inevidente.[882] Puesto que la evidencia es un modo de la conciencia,

> la evidencia no ve nada si la donación no le permite dejar aparecer lo que no le pertenece, (…) la fenomenología no empieza con el aparecer o la evidencia (si así fuera, resultaría idéntica a la metafísica), sino con el descubrimiento, tan difícil como asombroso, de que la evidencia en sí misma ciega puede devenir la

[880] *RD*, 28 ss.
[881] *RD*, 240.
[882] Véase J. Caputo (1999, 206).

> pantalla del aparecer –el lugar de la donación– (*L'évidence ne voit rien si la donation ne lui donne pas de laisser apparaître ce qui ne lui appartient pas, (…) la phénoménologie ne commence pas avec l'apparaître ou l'évidence (sinon elle resterait identique à la métaphysique), mais avec la découverte, aussi difficile que stupéfiante, que l'evidence, en elle-même aveugle, peut devenir l'écran de l'apparaître -le lieu de la donation*).[883]

Con esto quiere decir Marion que la donación otorga la carga de fenomenicidad sobre la que puede operarse la reducción y alcanzar la evidencia. Husserl trazaría desde *La idea de la fenomenología* la diferencia entre el aparecer y lo que aparece, pero rápidamente la donación se confundió con la correlación misma, dado que allí se despliega la donación. De este modo, la reducción reconduce la integralidad del fenómeno, la cosa misma y el aparecer, hacia la donación.[884]

Este desarrollo lleva al planteo de dos inmanencias, ingrediente e intencional, que permiten que lo que aparece no sea sólo apariencia sin correlación, sino que lo que aparece sea inmanente a la conciencia. En este sentido, la reducción reconduce a ella la donación y consigue dar incluso lo trascendente, reduciéndolo a la inmanencia no ingrediente de un objeto intencional.[885] Es por ello que "la donación determina todas las etapas de la fenomenicidad (*la donation détermine ainsi toutes les étapes de la phénoménalité*)"[886] y su caracterización explícita falta porque define los otras instancias y reproduce, por eso, la aporía del ser: para definirla hay que presuponerla. En este sentido, la elucidación de su esencia y sus rasgos es una tarea pendiente.

En cuanto a los modos de donación, Marion recurre a la lista no exhaustiva que Husserl esboza en *La idea de la fenomenología* y menciona

---

[883] *ED*, 32.

[884] *ED*, 35.

[885] Sobre este punto en la formulación husserliana de La idea de la fenomenología, texto que Marion toma como base, véase el # 1.

[886] *ED*, 41. Marion describe estas etapas inmediatamente diciendo: "Sucesivamente, se pone en juego en la reducción, que sólo recibe su sentido gracias a la donación, establece la correlación entre las dos caras del fenómeno; amplía la inmanencia a la medida de la intencionalidad; finalmente, y sobre todo, fija el único estatuto fenomenológicamente correcto de la presencia en persona para las cosas mismas; desde ese momento, éstas sólo son a la medida de su donación intuitiva absoluta".

algunos que se agregaron después.[887] Más tarde todavía, dice Marion, otros fenomenólogos agregaron otros, aclarando que todas estas modalidades adicionales –el *Dasein*, el rostro, la auto-afección, etc.- dependen de la donación. La "esfera de la donación absoluta" no tiene exterioridad ni resto y es criterio de sí misma y de lo no dado.[888] Ahora bien, el fenómeno se da como un ente, de modo que en los objetos es lo mismo ser y ser dado, en tanto el ser está determinado por la donación.

También la constitución se piensa desde la donación, en tanto "devenir un ente depende de un sentido asignado por el juego de la intención y de la intuición, pero esta asignación, que es lo único que provoca un ente dotado de sentido, sólo adviene por donación (*Devenir un étant dépend d'un sens assigné par le jeu de l'intention et de l'intuition, mais cette assignation, qui seule provoque un étant doué de sens, ne lui advient encore que par donation*)".[889] Habiendo logrado establecer que mediante la reducción la donación decide la fenomenicidad, sostiene Marion que Husserl perdería el rumbo y complicaría todo el sistema al someter a la donación al paradigma de la objetidad, pues "una fenomenicidad de la donación puede permitir que el fenómeno se muestre en sí y por sí porque se da, pero una fenomenicidad de la objetidad sólo puede constituir el fenómeno a partir del ego de una conciencia que lo mienta como su nóema (*une phénoménalité de la donation peut permettre au phénomène de se montrer en soi et par soi, parce qu'il se donne, mais une phénoménalité de l'objectité ne peut que constituer le phénomène à partir de l'ego d'une*

[887] En Hua II, 61, como vimos en el # 1, Husserl menciona la donación de la *cogitatio*, donación de la cogitatio sobreviviendo en el recuerdo reciente, donación de la unidad de aparición que dura en flujo fenoménico, donación de su cambio, donación de la cosa en su percepción externa, donación de las diversas percepciones de la imaginación y del recuerdo, donaciones lógicas, donación de un no sentido, de una contradicción, de una nada, y cierra la enumeración con un etcétera. Marion menciona en nota que Husserl agregó después la carne, las síntesis pasivas, la intersubjetividad y la teleología.

[888] ED, 45.

[889] ED, 47.

conscience qui le vise comme son noème)".[890] La estructura noético-noemática dominaría, entonces, todo acceso a la donación.

Para marcar un camino alternativo adviene la figura de Heidegger, que a juicio de Marion comienza manteniendo la cuestión del ser anclada en la más originaria del *es gibt*, pero finalmente retrocede ante la originariedad de la donación. La analítica del *Dasein*, en este sentido, resultaría una puesta en escena a partir de una completa donación del *Dasein*, en un marco donde el ser tiene un modo de dilucidación propio y diferente de los entes. Luego de la *Kehre*, en *Tiempo y ser* Heidegger avanzaría en una radicalización, de modo tal que la fenomenicidad del ente tendría que ver con un "se da" originario. La desubjetivación que acompaña el desplazamiento del "es" al "se da" señala un vuelco marcado e implica que sólo el ente es, y el ser mismo no es sino que se da. El "es" se esconde, se retrae en el "se da". Para dar el don el dar tiene que retirarse a favor de lo dado. La donación implica, así, que el don desaparezca en la medida que el don aparece, porque dar implica abandonarse, irse, desde el enigma del "se" anónimo.[891]

En este planteo Marion detecta un problema, que surge cuando Heidegger suprime el anonimato del "se" y lo bautiza como *Ereignis*, advenimiento que termina poniendo el acento en el "se" y no en el "da". Así, la donación se da "más acá" del *Ereignis*, "como una breve transición entre el ser y la *Ereignis*, un alto en el camino, provisional (*de brève transition entre être et Ereignis, simple relais, provisoire*)".[892] Así, hay en este tratamiento ingentes aportes, pero también una esclavización de la donación "en provecho de una empresa que rechaza por principio la función fenomenológica de principio (*au profit d'une entreprise qui en récuse par principe la fonction phéno- ménologique*

[890] ED, 50.

[891] Sobre este punto, a propósito de la lectura marioniana de Heidegger, véase S. Cazzanelli (2009, 149-163).

[892] *ED*, 58. E. Wolfson lleva adelante una defensa del dispositivo heideggeriano, afirmando que la noción de Ereignis preserva el enigma de la donación en tanto está asociado a la dinámica de ocultamiento y desocultamiento del ser, de modo que el don que se da puede ser dado como lo que no puede darse, como el evendo que se da sólo como no-evento (2014, 245). En una línea similar, véase C. Malabou (2011, 124-148).

de principe)" que en su desvelamiento resulta encubridora.[893] Aquí adviene la propuesta de Marion para reconocer la donación, que consiste en volver al principio "a tanta reducción, tanta donación". Si la donación se deja encubrir es porque hay límites que recubren las reducciones, reducen al objeto o al ente asignando condiciones de posibilidad a lo dado y hay que trasponer ese límite.

La reducción a lo dado supone tener en cuenta que la donación aparece en el pliegue de lo dado, puesto que todo fenómeno, aunque sea corriente, depende de la donación. Con el ejemplo de un cuadro, que resulta, a juicio de S. Vinolo, el paradigma de esta fenomenología, Marion se pregunta de qué modo opera esta reducción y revisa tres respuestas posibles.[894] La primera, asociada con la persistencia objetual es descartada sobre la base de ejemplos donde un objeto conquista su fenomenicidad contra su material subsistente, como un cuadro al que se cambia un marco. Tampoco puede reducirse al útil, dado que el útil no aparece jamás para sí mismo, pero el cuadro lo hace siempre. Finalmente, se examina si es que el fenómeno aparece en tanto se reduce a su enticidad, porque hace más manifiesta la verdad del ente, pero rápidamente advierte que nada amenaza más la fenomenicidad que la confianza en el acceso sustituyéndolo por el soporte óntico al cual el cuadro no se reduce.

Descartadas las opciones, a la manera de un dispositivo de teología negativa, Marion plantea que el cuadro no es. Y no obstante aparece. Apelando a Cezanne y su idea de que "el efecto constituye el cuadro, lo unifica y lo concentra", se presenta la idea de que el efecto es el choque que provoca lo visible. Invirtiendo el planteo de Heidegger, no es el cuadro lo que lleva al extremo lo que el objeto esboza, sino que el objeto se juzga a partir de lo que sólo el cuadro cumple, el efecto.[895] Al objeto, entonces, le falta efecto. Esto permite postular que el cuadro no es visible sino que visibiliza, en tanto sólo del

[893] *ED*, 59.
[894] Véase S. Vinolo (2012, 284-285). A propósito del cuadro como hilo de conductor y su relación con la mirada, véase L. Lutereau (2011, 17-27).
[895] *ED*, 72-78. Sobre este aspecto y su relación con la fenomenología de la imagen pictórica, véase J. Llorente (2014, 185-202).

fenómeno reducido a lo dado surge el efecto. Así es que el fenómeno puede reducirse a lo dado puro y debe hacerlo para aparecer absolutamente.

Con este planteo concretado, Marion agrega que nada aparece si no bajo el modo de la donación. Incluso la nada, que se da bajo el modo de la falta, y es por ello una donación por denegación. La nada se da por la disposición fundamental de la angustia en la que me afecta la ausencia del ente. Como la donación no equivale a intuición, la falta intuitiva de un fenómeno no impide que siga apareciendo como algo dado ni limita su alcance. Lo contrario de la donación no es la no-donación sino la donación ampliada, una que da todo, cualquier cosa que se represente y de modo vacío.[896]

Incluso la muerte aparece porque, por un lado, siguiendo las investigaciones derridianas, se puede dar o recibir la muerte, y, siguiendo las heideggerianas, la muerte, como posibilidad de la imposibilidad, es para nosotros no una nulidad sino una posibilidad inesquivable y, por tanto, la posibilidad más propia.[897] Contra la paradoja epicúrea, la muerte aparece como posibilidad antes de que yo desaparezca.[898] Tampoco es el límite de la donación, dado que es la experiencia de la finitud como determinación existencial insuperable, tal como se verifica en la muerte del otro, que no abre el acceso a su muerte, sino que cierra el acceso a mi muerte posible como algo que le sucede a otro. En este sentido, nada escapa a la muerte y ella no escapa a la donación.[899]

En una analogía con el *ego sum* cartesiano, Marion sostiene que así como no hay duda de que existo si un genio me engaña, y así como el *ego* cada vez que piensa se atesta, la donación, cada vez que da, se da primero a sí misma. Por eso comparte con el *ego* la indubitabilidad, no como un ente sino como un acto universal. Su no sustancialidad lleva a plantear que "el privilegio de la donación procede entonces de su definición: puesto que, ante lo que ella da, la donación se bate siempre en retirada, su retirada misma la confirma, su ausencia –ni ente,

[896] *ED*, 80-84.
[897] Sobre este punto, véase del Barco (2000, 143-144).
[898] Véanse # 21 y 23.
[899] *ED*, 87.

ni objeto, ni yo, ni trascendental- atesta su ejercerse (*Le privilège de la donation lui vient donc bien de sa définition: puisque, devant son donné, la donation bat toujours en retraite, sa retraite même la confirme, son absence - ni étant, ni objet, ni je, ni transcendantal - atteste son exercice*)".[900]

La donación consiste, entonces, en el juego de sus acepciones, donde se despliegan donación, don, donador y modo de lo dado. Marion menciona los usos francés y alemán de esta noción, de un modo que ha suscitado discusiones. Tomemos el caso de la exégesis de E. González Di Pierro, que ve en el uso de *donné* una equivocidad entre 'dado' y 'donado' y una exageración de las diferencias respecto del pensamiento de Husserl.[901] Contra la idea de una dominación de la subjetividad sobre el fenómeno, esta lectura enfatiza que Husserl reconoce la donación de los fenómenos como rasgo preeminente. Marion operaría con la reducción a la donación, que implica ir más allá del mero aparecer del fenómeno, indicando que la intención y la intuición son dimensiones de la donación.

En este marco, Marion aplica a Husserl una concepción de fenómeno indiferenciable de la kantiana, como contenido de lo que aparece, en tensión con lo que no aparece, mientras en la perspectiva husserliana no existe tal diferencia, es decir no hay noúmeno sino excedencia y esta excedencia no es algo vedado sino más bien latente, algo entrevisto de forma incompleta debido a las condiciones de la intuición. Entre lo inaccesible y lo excedente hay, por tanto, una diferencia de peso. Aún así, González Di Pierro ve en Marion un exégeta lúcido que exhuma el sustrato de las tesis husserlianas, expresando, por ejemplo, que la reducción es condición de posibilidad de la donación del fenómeno.

En efecto, la noción de *Gegebenheit*, sostiene Marion, concita el sentido de donación como resultado y como proceso de dar. La ocultación de este pliegue en lo dado vicia todo intento a su acceso.[902] La paradoja de la donación, se

[900] *ED*, 90. Sobre este punto de la lectura marioniana de Descartes, véase J. Grondin (2012, 107-121).
[901] E. González Di Pierro (2011, 123-133).
[902] Sobre el pliegue de lo dado, véase R. Horner (2001, 116-118), C. Gschwandtner

sugiere, consiste en la asimetría del pliegue: lo dado aparece, pero deja disimulada la donación misma que deviene así enigmática. Es por ello que dice Marion que

> Si sólo se tratara de ver los fenómenos ya visibles, no necesitaríamos para nada la fenomenología; sin embargo, la fenomenología alcanza su legitimidad haciendo finalmente visibles los fenómenos que, sin ella, hubieran permanecido inaccesibles (*Mais s'il ne s'agissait que de voir les phénomènes déjà visibles, nous n'aurions nul besoin de la phénoménologie; en revanche, elle gagne sa légitimité en rendant finalement visibles des phénomènes qui fussent, sans elle, restés inaccessibles*).[903]

En este sentido, la fenomenología muestra su potencia no sólo en la explicación de la constitución de sentido, sino también en el plano de la fenomenología de lo inaparente como diseño de dispositivos para asir fenómenos que se sustraen a la captación habitual. En ellos sobresale el aspecto de la donación, que se abre en el despliegue de lo dado.

b. La cuestión del don y la superación del modelo de intercambio

Este análisis del fenómeno como aquello que "se da" lleva a la pregunta por el don a la que Marion se acerca en dos pasos. En el primero se detiene a despejar dudas, de un modo que complementa las consideraciones que abren *Siendo Dado* y responde a objeciones que habían recibido sus trabajos previos, especialmente *Reducción y donación*. En el segundo paso avanza en la aplicación del modelo de intercambio como dispositivo para examinar los rasgos de la donación.

A propósito de la primera cuestión, Marion se propone despejar la sospecha de que una fenomenología de la donación implica un retorno a la trascendencia metafísica y teológica, tal como hemos visto que se sostiene en el

---

(2007, 59-86) y J. Schrijvers (2011, 61).

[903] *ED*, 100.

caso de las críticas acerca de un giro teológico de la fenomenología que se iniciaron con Janicaud.[904] La respuesta al señalamiento de que se instancia una fenomenología cada vez más negativa enfatiza que, en tanto la donación se advierte en lo que da, no hay riesgo de fuga a lo abstracto, y puede concebírsela como el puro proceso de la fenomenicidad misma, de modo que los rasgos de abstracción provendrían de una reducción. En cuanto a su teologicidad, Marion señala que no se trata de una teología racional, y en tanto la reducción pone entre paréntesis la trascendencia, Dios incluido, no puede tratarse de un enfoque teológico. Esta perspectiva no suspende la donación sino que la provoca y la aumenta. Por otro lado, la donación no es un fundamento en sentido metafísico, sino que libera lo dado de la exigencia de causa, ya que darse es dejarse aparecer sin reserva.

El segundo paso se encara con el análisis del modelo de intercambio, apuntando a que, depurado de sus elementos empíricos, provea elementos para pensar la donación. Como en la mención previa de la muerte, advienen como insumo los trabajos de Derrida. En este punto, la investigación plasmada en "La moneda falsa", capítulo de *Dar el tiempo*, se vuelve un auxilio inestimable para adoptar algunos elementos y tomar distancia de otros. Cabe aquí llamar la atención sobre una relación de influencia importante de Derrida sobre la obra de Marion. No sólo veremos un poco más adelante que su interrelación ofrece materiales fructíferos para la fenomenología, sino que podría decirse que Derrida ofrece un modelo intermedio y negativo de despliegue de la fenomenología de lo inaparente.[905]

En este sentido, Derrida toma como material de discusión los planteos husserlianos del período estático y subraya sus límites para dar cuenta de la excedencia y explora por esa vía lo que queda fuera, bajo las figuras del resto, la huella de huella y los riesgos de logofalocentrismo en el marco de la decostrucción, sin vislumbrar los aspectos positivos de una fenomenología de lo

[904] Véase el § 12 del Capítulo 2.

[905] Sobre la lectura derridiana de Husserl, véase J. Mensch (2002, 1-66), L. Lawlor (2002), F. Conde Soto (2007, 153-207), C. Gschwandtner (2007, 70-75) y S. Boos (2008, 5-16).

inaparente. Esta es la dirección de la puntualización de Marion en la charla de Vilanova a la que nos referiremos más adelante, donde sostiene que Derrida sigue en los terrenos de la fenomenología, sólo que debatiéndose en las labores de detección de excedencias que vendrían a fundirse y resolverse en una fenomenología de lo inaparente.

Tomando el desarrollo derridiano, Marion adopta para la donación la articulación de donador, don y donatario vinculados por reciprocidad.[906] Reparemos, entonces, en la propuesta derridiana, que se propone como una lectura consecuente con los presupuestos heideggerianos, pero que muestra que precisamente, si se es fiel a dichos presupuestos, la donación se revela imposible. En efecto, dirá Derrida en el primer capítulo de *Dar el tiempo*, "El tiempo del rey", que "las condiciones de posibilidad del don designan las condiciones de imposibilidad del don".[907]

La categoría de olvido, que Heidegger enfatizó en *Tiempo y ser* como dimensión básica que afecta al ser, sirve en Derrida para su propia propuesta al asociar la lógica del don precisamente con el requisito de olvido. Derrida sostiene que para que haya don algo debe ocurrir en un instante que no pertenezca a la economía del tiempo y para ello apela al modo en que Heidegger afirma que tiempo y ser no existen, dado que no son entes, sino que pertenecen al ámbito del *Es gibt*, "se da". Ahora bien, puntualiza Derrida, el olvido del ser es correlativo de la irrupción del sujeto, mecanismo que instaura el ámbito de lo calculable y, por ende, la irremisible relación de intercambio entre donador-don-donatario que produce una triple paradoja, mostrando el modo en que cada uno de los constituyentes provoca la aniquilación de la gratuidad asociada intrínsecamente con la noción de don:

> El don debe, también por parte del «sujeto» donador, no sólo no ser correspondido sino que ni siquiera debe ser (res)guardado en la memoria,

[906] Sobre la relación entre Derrida y Marion, véase D. Barreto González (2006, 35-47), que trata entre otros el caso del don y el modelo de intercambio, y A. Malo (2012, 149-168), que dirige críticas a ambas posiciones en virtud de su distorsión respecto de la noción de reciprocidad en su aspecto asimétrico y no económico.

[907] Derrida (1991), 21.

> retenido como símbolo de un sacrificio, como simbólica en general. Pues el símbolo obliga inmediatamente a la restitución. A decir verdad, el don ni siquiera debe aparecer o significar, consciente o inconscientemente, *en calidad de* don ante los donatarios, ya sean éstos sujetos individuales o colectivos. En cuanto el don aparezca como don, como tal, como lo que es, en su fenómeno, su sentido y su esencia, estará implicado en una estructura simbólica, sacrificial o económica que anulará el don en el círculo ritual de la deuda. La mera intención de dar, en la medida en que comporta el sentido intencional del don, basta para dar por descontada la reciprocidad. La mera conciencia del don se devuelve a sí misma de inmediato la imagen gratificante de la bondad o de la generosidad, del ser-donante que, sabiéndose tal, se reconoce circular, especularmente, en una especie de autorreconocimiento, de aprobación de sí mismo y de gratitud narcisista (*le don non seulement ne doit pas être payé de retour, mais même gardé en mémoire, retenu comme symbole d'un sacrifice, comme symbolique en général. Car le symbole engage immédiatement dans la restitution. A vrai dire, le don ne doit pas même apparaître ou signifier, consciemment ou inconsciemment, comme don pour les donateurs, sujets individuels ou collectifs. Dès lors que le don apparaîtrait comme don, comme tel, comme ce qu'il est, dans son phénomène, son sens et son essence, il serait engagé dans une structure symbolique, sacrificielle ou économique qui annulerait le don dans le cercle rituel de la dette. La simple intention de donner, en tant qu'elle porte le sens intentionnel du don, suffit à se payer de retour. La simple conscience du don se renvoie aussitôt l'image gratifiante de la bonté ou de la géné- rosité, de l'être-donnant qui, se sachant tel, se reconnaît cir- culairement, spéculairement, dans une sorte d'auto-reconnais-sance, d'approbation de soi-même et de gratitude narcissique*).[908]

En síntesis, de esto se deduce lo siguiente: basta con que el donador perciba para que surja una autogratificación que opera como devolución; basta que el don se haga "presente" para que active la lógica de los entes; basta que el donatario perciba para que produzca un contra-don, aunque sea simbólico. El don supone un aspecto aneconómico:

> ¿Pero el don, si lo hay, acaso no es también aquello mismo que interrumpe la economía? ¿Aquello mismo que, al suprimir el cálculo económico, ya no da lugar al intercambio? (…) Si hay don, lo *dado* del don (*lo que* se da, *lo que* es dado, el don como cosa dada o como acto de donación) no debe volver al donante (no digamos aun al sujeto, al donador o a la donadora). No debe circular, no debe intercambiarse, en cualquier caso no debe agotarse, como don, en el proceso del intercambio, en el movimiento de la circulación del círculo bajo la forma del retorno al punto de partida. Si bien la figura del círculo es esencial para lo económico, el don debe seguir siendo *aneconómico*. (…) Puede ser que sea en este sentido en el que el don es lo imposible (*Mais le don, s'il y en a, n'est-ce pas*

[908] Derrida (1991), 24. Sobre este tratamiento, véase T. Longhitano (2000/3) y R. Horner (2001, 208-209) y C. Gschwandtner (2007, 89-92).

aussi cela même qui interrompt l'économie? Cela même qui, suspendant le calcul économique, ne donne plus lieu à échange? (…) S'il y a don, le donné du don (ce qu'on donne, ce qui est donné, le don comme chose donnée ou comme acte de donation) ne doit pas revenir au donnant (ne disons pas encore au sujet, au donateur ou à la donatrice). Il ne doit pas circuler, il ne doit pas s'échanger, il ne doit en tout cas pas être épuisé, en tant que don, par le procès de l'échange, par le mouvement de la circulation du cercle dans la forme du retour au point de départ. Si la figure du cercle est essentielle à l'économique, le don doit rester anéconomique. (…) C'est en ce sens peut-être que le don est l'impossible).[909]

Lo aneconómico del don se opone a la lógica del intercambio, de modo tal que en el ámbito de la reciprocidad no existe sino un simulacro económico del don. La triple paradoja sanciona la imposibilidad del don. Para mostrar dicha imposibilidad, en el final del primer capítulo y la totalidad del segundo de *Dar el tiempo* Derrida procede al análisis del concepto de don instalado en la tradición por M. Mauss en su *Ensayo sobre el don*, de 1925. Mauss, responsable de la introducción de una línea durkheimiana en la etnología francesa, tomado como base por la antropología estructuralista de C. Levi Strauss o M. Godelier y, por supuesto, en el *Mouvement Anti-Utilitariste en Sciences Sociales* (MAUSS), instala el don como dimensión que sostiene el tejido social a través del establecimiento de obligaciones que sustituyen el intercambio inmediato de bienes por una lógica de demora con contra-don diferido, tal como muestran los ejemplos surgidos del caso del *potlatch* de los pueblos originarios de América del Norte.

Con la ventaja de no diluir estas operaciones interpersonales en lo puramente mercantil, Derrida sostiene, sin embargo, que Mauss no da cuenta del don sino que su análisis se restringe a la lógica de intercambio. Allí llega a entrever la dimensión de exceso respecto de lo económico, pero sin tematizarla ni llegar a comprender la operatoria de la triple paradoja.[910]

Las críticas a Mauss permiten internarse en la dimensión del exceso. En efecto, la estructura del segundo capítulo de *Dar el tiempo*, "Locura de la razón económica: un don sin presente", muestra dos ejemplos de maniobra léxica identificados por Derrida (corrección de terminología económica en términos

[909] Derrida (1991), 32.

[910] En efecto, para Derrida "A Mauss no le inquieta demasiado esa incompatibilidad entre el don y el intercambio, o el hecho de que un don intercambiado no sea más que un toma y daca, es decir, una anulación del don" (Derrida (1991), 44).

de don y la relación entre don y crédito) que permiten tematizar la diseminación y la incineración del sentido de "don". Tras un análisis de casos que Mauss logra reducir al intercambio, la atención se desplaza a aquellos donde esto se vuelve imposible:

> Su lenguaje se vuelve loco en el momento en que, en el potlatch, el proceso del don *se arrebata* y en que -viene a decir Mauss- "no se trata siquiera de dar ni de devolver sino de destruir, a fin de no querer siquiera que parezca que desean que se les devuelva nada...". El temblor de esta incertidumbre afecta a la palabra "don" pero también a la palabra "intercambio" que Mauss asocia regularmente con la anterior (*Son langage s'affole au moment où, dans le potlatch, le procès du don s'emporte lui-même et où, en vient à dire Mauss, 'il ne s'agit même pas de donner et de rendre, mais de détruire, afin de ne pas vouloir même avoir l'air de désirer qu'on vous rende...' Le tremblement de cette incertitude affecte le mot 'don' mais aussi bien le mot 'échange', que Mauss lui associe régulièrement*).[911]

En los ejemplo del *potlatch* de revancha y destrucción, que sanciona la aniquilación de la relación entre don e intercambio, hay una diseminación sin retorno que destruye toda posibilidad de identificar un foco semántico para los lexemas asociados con don.[912] Los casos en que el don se produce para ganar prestigio social o provocar un daño al otro son indicio de una dimensión que supera lo económico y hace necesario reconsiderar la lógica del don. A propósito de esto plantea:

> El principio del antagonismo y de la rivalidad fundamenta todo. (...) En un buen número de casos, *no se trata siquiera de dar ni de devolver, sino de destruir, a fin de no querer siquiera que parezca que desean que se les devuelva nada* [Soy yo quien subraya, J.D.]. Se queman cajas enteras de aceite de olachen *(candle-fish,* pez-bujía) o de aceite de ballena, se queman las casas y miles de mantas; se rompen los más valiosos cobres, se los arroja al agua para aniquilar, para «aplastar» al rival. No sólo uno mismo consigue prosperar así sino que también se logra que la familia prospere en la escala social. He aquí un sistema de derecho y de economía en donde se gastan y se transfieren constantemente considerables riquezas. *Si se quiere, a estas transferencias se les puede poner el nombre de intercambio o incluso de comercio, de venta, pero* [soy yo quien subraya, J.D.] dicho comercio es noble, está plagado de etiqueta y de generosidad; y, en todo caso, cuando se hace con otro espíritu, con vistas al

[911] Derrida (1991), 46.

[912] Sobre este análisis, véase G. Walter (2013, 26-34) y J. Milbank (1995), que toma los desarrollos de Derrida y Marion para proponer un modelo de intercambio "depurado". En contraste con el examen de Bataille, véase J. Alvis (2016, 192-194).

> lucro inmediato, es objeto de un desprecio muy acentuado (*Le principe de l'antagonisme et de la rivalité fonde tout (...)Dans un certain nombre de cas, il ne s'agit même pas de donner et de rendre, mais de détruire, afin de ne pas vouloir même avoir l'air de désirer qu'on vous rende. [Je souligne, J.D.] On brûle des boîtes entières d'huile d'olachen (candle-fish, poisson-chandelle) ou d'huile de baleine, on brûle les maisons et des milliers de couvertures; on brise les cuivres les plus chers, on les jette à l'eau, pour écraser, pour « aplatir » son rival. Non seule- ment on se fait ainsi progresser soi-même, mais encore on fait progresser sa famille sur l'échelle sociale. Voilà donc un système de droit et d'économie où se dépensent et se trans- fèrent constamment des richesses considérables. On peut, si on veut, appeler ces transferts du nom d'échange ou même de commerce, de vente; mais [je souligne, J.D.] ce commerce est noble, plein d'étiquette et de générosité; et, en tout cas, quand il est fait dans un autre esprit, en vue de gain immédiat, il est l'objet d'un mépris bien accentué*).[913]

El hincapié reside, como es claro, en que esta práctica de donación excede el intercambio, como se ve igualmente en el relato de Mauss acerca del mito de Haiyas, donde el *potlatch* se aplica a un juego de azar atravesado por la cuestión del honor, en el cual hay partido y revancha, y los intervinientes deciden cuestiones vitales.[914] La cuestión central que surge de esta situación apunta a señalar que el propio Mauss caracteriza el lexema 'don' como un híbrido de gratuidad e interés, momento en que la construcción unívoca implosiona haciendo de 'don' un indecidible en términos derridianos.

Una revisión del texto, entonces, muestra el posicionamiento de Derrida frente a la noción de don en la tradición antropológica, pero es preciso enfatizar que, como hemos dicho, al mismo tiempo se enrola, con distancia crítica, en la línea abierta por Husserl y Heidegger. En efecto, donador y donatario configurados como sujetos y don convertido en objeto se convierten en "trabas del don"[915] que conllevan su inmediata y consecuente aniquilación. De un modo más básico, toda temporalización inicia la destrucción del don, de modo que el don sólo es posible como restancia sin memoria, en tanto huella sin presencia plena, resistente a cualquier cognición. No hay entonces posibilidad de una fenomenología del don y de esta manera el programa heideggeriano de pensar

[913] Derrida (1991, 47).
[914] Derrida (1991, cap. 2, nota 5).
[915] Derrida (1991, 22).

el ser sin el ente se revela como una quimera. Más aun, resulta un residuo que Derrida caracterizará como infundada "esperanza".

La relación entre estos planteos es explícita, hasta el punto de que Derrida reconoce en *Posiciones* el papel de Heidegger como punto de partida de su pensamiento[916] y aclara que se aparta de esta influencia especialmente a propósito de las nociones de origen y caída, que revelan aspectos que no abandonan la "metafísica de la presencia".[917] Desde esta perspectiva, detrás de la noción de *Ereignis* se sospecha una noción de verdad asociada con la captación unívoca de un origen único, contrario a los lineamientos de la huella sin origen que guía su propia búsqueda antifundacionista.[918]

Para esclarecer este punto es necesario prestar atención a la nota 8 al segundo capítulo de *Dar el tiempo.* A la manera de una estrategia de deconstrucción, que pone en el centro aquello que estaba en los márgenes, el contenido de esta nota alumbra la conexión de la dinámica del don con las posiciones fenomenológicas de Husserl, Heidegger y Marion. En este contexto, y en diálogo con Marion, se dice que "Husserl, en efecto, totalmente deslumbrado por la donación sin límite, parece no percatarse de lo extraño de semejante desmesura y *administra* solamente el exceso de la misma, sin cuestionarlo (*Husserl, en effet, complètement ébloui par la donation sans limite, semble ne pas s'aviser de l'étrangeté d'une telle démesure, et en gère seulement l'excès, sans l'interroger*)".[919]

Desde esta perspectiva, Husserl se ciega ante la donación originaria y opera con ella sin tematizarla, produciendo con ello una "detención metafísica" que no la libera del "encarcelamiento de la presencia". Husserl queda con esto condenado entre los cultores del logocentrismo. Inmediatamente se menciona a

---

[916] Véase Derrida (1977, 9-10): "Mantengo, como recuerda en su pregunta, que el texto de Heidegger es para mí de una extrema importancia, que constituye una avanzada inédita, irreversible y que estamos todavía muy lejos de haber explotado todos los recursos críticos".

[917] Véase Derrida (1977, 54): "a veces tengo el sentimiento de que la problemática heideggeriana es la defensa más "profunda" y más "poderosa" de lo que trato de cuestionar bajo el título de *pensamiento de la presencia*".

[918] Sobre este punto, véase Caputo (1999:178) y Horner (2001:42).

[919] Derrida (1991, cap. 2, nota 8).

Heidegger, a quien se asocia allí con la relación entre donación y llamada. En este marco, el compromiso con una metafísica de la presencia que se atribuye a Husserl opera en algún sentido también respecto de su continuador, que bosqueja los rasgos de la ontoteología tradicional. Derrida adopta este enfoque explícitamente en "La *différance*", donde se refiere a un análisis acerca del lenguaje de Anaximandro en el que Heidegger sostiene:

> La relación con el presente, que muestra su orden en la esencia misma de la presencia, es única *(ist eine einzige).* Permanece por excelencia incomparable a cualquier otra relación, pertenece a la unicidad del ser mismo *(Sie gehört zur Einzigkeit des Seins selbst).* La lengua debería, pues, para nombrar lo que se muestra en el ser *(das Wesende des Seins),* encontrar una sola palabra, la palabra única.[920]

La referencia a la unicidad hace decir a Derrida que, a pesar de los enormes esfuerzos en juego, la posición de Heidegger alienta una suerte de "esperanza" ilegítima, contracara de la nostalgia, de encontrar una palabra propia y un nombre único para el ser. Si se lleva adelante el ejercicio derridiano de pensar a partir de la noción de huella de huella, que hunde todo origen en el terreno de lo inasible, se advertiría en Heidegger una ruptura incompleta con los fundacionismos. Esta crítica derridiana se ubica en la línea de objeciones según las cuales Heidegger no sólo debe producir la *Kehre* por la recaída en la lógica del sujeto moderno que se encuentra en el tratamiento del ser para la muerte, sino que incluso el proyecto del pensar meditativo asociado con el *Ereignis* supone una cierta reincidencia: si el acontecimiento resulta pensable es que se ha rendido a la lógica del fundamento. En última instancia, se sospecha, esa fuente de "emanación última" se parece demasiado a sus figuras antecesoras de la ontoteología.

Como hemos visto, la imposibilidad del don sirve como elemento para poner en cuestión una dimensión de fundamento que sería inescindible de la actividad de pensar y su lógica comprometida con la dinámica sujeto-objeto. Las referencias heideggerianas al pensar meditativo, el salto y el pensar tautológico

[920] Derrida, "La différance", 27.

serían, en este sentido, insuficientes para quebrar el modelo subyacente. Elocuente en este sentido resulta la afirmación de Derrida en su diálogo con Marion en la "Charla de Villanova", cuando a propósito del don sostiene:

> Yo nunca dije que no hay don. No. Dije exactamente lo contrario. ¿Cuáles son las condiciones para que digamos que hay don, si no podemos determinarlas teóricamente, fenomenológicamente? Es a través de la experiencia de la imposibilidad, de que su posibilidad es posible como imposible.[921]

De esta afirmación se infiere que la imposibilidad del don apunta a la matriz de pensamiento desde la cual se puede tematizar esta cuestión. Se ha visto que el enfoque antropológico y su apelación al intercambio económico es inservible, pero también resulta deficiente el marco fenomenológico, que llamativamente resulta aquí puesto en ecuación con la categoría de "teórico".[922] Según esta perspectiva, el pensar fenomenológico en las derivas que pretenden ampliar sus límites con la reducción existencial y la reducción a la donación pretenden conferir potencia a la práctica filosófica, cuando estrictamente resultan impotentes para dar cuenta cabal de las metas que se proponen y se pierden en facetas de nostalgias del origen, en lugar de enfrentar la diseminación del sentido y la estructura de huella de huella que debería asumirse en lugar de buscar sucedáneos. El don es imposible en términos teóricos/fenomenológicos, porque esta esfera sólo entrevé de lejos la dimensión de lo indecidible.

Sobre esta base, Marion observa cómo en este modelo todas las relaciones están regidas por el deber: el donador da el don a título de causa eficiente y moviliza una causa formal y otra material siguiendo un causa final –bien del donatario y/o gloria del donador–. Así es que el esquema aristotélico de cuatro causas satisface el principio de razón suficiente en una articulación que vacía el de don toda donación y su fenómeno se desvanece. Para salir de esta situación y que haya don, entonces, en primer lugar no tiene que haber

[921] Caputo (1999: Charla de Villanova, 55).

[922] Dirá en esta línea Derrida que "un evento como tal, así como el don, no puede ser conocido como un evento, como un evento presente" (Caputo, 1999: Charla de Villanova, 60).1994

reciprocidad; en segundo lugar, hace falta que el donatario no devuelva, evidenciando la ausencia de deuda, es decir que el don es don si el donatario no lo interpreta como un don que debe ser devuelto, sin que se trate de ingratitud. En tercer lugar, el olvido del don debe ser radical también para el donador. Marion compara este punto con el tratamiento cartesiano de la generosidad en *Pasiones del alma*, donde se repite la certeza de sí del *ego cogito*: el *ego* generoso gana siempre porque gana un "yo mismo" frente a un don que valía menos que el yo.[923] Finalmente, hay que poner fuera de juego el don dado, la fijación de un objeto de intercambio, con la doble aporía de que o bien el don se presenta en la presencia y desaparece de la donación para pasar a la economía, o bien el don ya no se presenta, pero entonces ya no aparece. "La aporía del don engulle la donación (*L'aporie du don engloutit la donation*)".[924]

La salida marioniana avanza a través del planteo de la reducción del don a la donación, la cual hace posible que, perdiendo la presencia, el don no se pierda, sino que pierda lo que no le corresponde ni le conviene. La aporía surge del aspecto del don como presente, que es otro de los nombres con que se lo mienta. Así se reúne la alusión a lo que se entrega con la de producción de una presencia. Se trata, por tanto, de volver al análisis de Derrida, que Marion considera fecundo por la contra-interpretación que soporta. Para revisarlo Derrida sugiere un desdoblamiento del don entre el que da una cosa determinada y el don, que no da lo dado sino la condición de todo lo dado. La primera acepción es la que anula su presencia en el sistema de intercambio económico; la segunda introduce un don elevado a la potencia y correspondería a casos como dar el tiempo, dar la vida, etc. Marion sostiene que estos fenómenos de donación no son suficientes, porque atribuyen al don la función de dar una condición, de modo que conservan una operatividad metafísica. Este desplazamiento del don a la condición de lo dado, entonces, no basta para remontar el don dado a la donación, a su pliegue, ni para liberar la donación de la economía.

---

[923] PdA, 160 ss. Sobre este tratamiento, véase también P. Sánchez Zamorano (2003, 61-84).
[924] *ED*, 115.

Ante la objeción de que las condiciones de posibilidad del don son las condiciones de imposibilidad del don, Marion responde que no se ha demostrado que lo que deviene imposible sea un don, sino que se tomaron ejemplos que no pertenecían al don, meros elementos del sistema de intercambio. De este modo se economiza la donación, se la "ahorra", se la pasa por alto.[925] El modelo causal de donación y la interpretación económica se unen en el modelo estándar, porque los protagonistas del intercambio son causas y esto elimina el don. Frente a ello hay que describir el aparecer singular del don.

Con este propósito adviene como propuesta la idea de una triple *epoché*. En efecto, la reducción opera siempre haciendo abstracción de toda trascendencia, de modo que hay que pensar el don haciendo abstracción de la triple trascendencia que lo afectaba en el modelo económico y ponerla entre paréntesis en donatario, el donador y el objeto intercambiado, liberando todo el esquema de los términos del intercambio. En este sentido, la reducción no se cumple a pesar de la triple objeción derridiana sino gracias a ella. Las condiciones de imposibilidad del don son las condiciones de posibilidad de su reducción a la pura donación, mediante una triple *epoché* de las condiciones trascendentes del intercambio económico.[926]

El tratamiento marioniano recorre estas puestas entre paréntesis relevando figuras que muestren su instanciación. Así, la puesta entre paréntesis del donatario se cumplimenta en el caso del anónimo, el enemigo, el ingrato y la escatología. El don, para que se dé, debe perderse sin contrapartida. Exige un donatario que lo reciba, pero que no pueda devolverlo. La primera figura que ilustra esta situación es la de la campaña humanitaria de fondos, la solidaridad, donde el donatario final y también la ONG en tanto sociedad anónima permanecen en la oscuridad. El don puede darse sin tener en consideración el rostro del otro, y si el rostro del otro regula la ética, el don no depende de la ética, por lo cual, sostiene Marion, la ética supone la donación del don.

---

[925] *ED*, 118. Sobre la economía del intercambio y su relación con la donación, véase S. Harvey (2012, 10-19) y J. Caputo – M. Scanlon (1999).

[926] *ED*, 121. Sobre la triple epoché, véase B. Harding (2011, 9-112).

La figura del enemigo ofrece el caso de un donatario incapaz de reciprocidad. Dar al enemigo es dar a pérdida, sin posibilidad de intercambio, lo cual posibilita el don, así como el amigo es incompatible con él porque busca siempre devolver. Asimismo, la situación de don abandonado, que lo confirma, se ve en la figura del ingrato, que ni siquiera reconoce el don como don. Esta figura no presenta impotencia ni denegación, como en los casos previos, sino exasperación por recibir y en ese sentido rechaza el endeudamiento. Precisamente en esa conducta manifiesta en toda su pureza el don reducido a la donación, al mostrar que ese don se cumple con perfección sin el consentimiento del donatario.

Los casos de donatarios ausentes o denegatorios se completan con la exploración de un caso de puesta entre paréntesis de un donatario que recibe, ejemplo que Marion encuentra en la parábola escatológica de la vuelta de Cristo y su distinción de justos e injustos según los dones que le habrán hecho. En este caso Cristo es un donatario que no ha sido visto jamás, porque estaba bajo la forma de hambrientos, enfermos, etc. Sin embargo, sobre lo donado se puede juzgae efectivamente.[927] La puesta entre paréntesis del donatario "provoca la universalización del donatario (*provoque l'universalisation du donataire*)".[928] Un ejemplo similar se da en la devoción a la comunidad, la muerte por la patria, servicios obligatorios, etc., por la humanidad, por los hijos. Puesto que se da el sujeto mismo, eso no puede ser devuelto. Los donatarios devienen ausentes porque no pueden aceptar el don más que para transmitirlo no hacia el donador, sino hacia los donatarios venideros en el manto de la tradición.

La revisión de estas figuras indicaría que el donatario puede y debe ser puesto entre paréntesis, que es sustituido, en régimen de reducción, por las vivencias inmanentes a la conciencia del donador. El donador es testigo

[927] En esta figura de donatario se muestra que "su retorno no abolirá el juego del donatario mantenido por la infinidad de los humildes (así pues, de todos), sino que revelará al contrario lo siguiente: recibiendo (o rechazando), nadie se estaba limitando a defender simplemente su interés en el intercambio económico, sino que todos, en todos esos dones, estaban llevando a cabo nada menos que la trama trinitaria de Dios consigo mismo" (ED, 133).

[928] *ED*, 133.

fenomenológico del don sin donatario, con la paradoja de que el donador recibe el don como vivencia de conciencia y el donador actúa como donatario. Así, el don se cumple porque basta que se dé para que se muestre.

También se puede poner entre paréntesis al donador, sin lo cual, como hemos visto, la posibilidad del don se ve impedida. En la herencia el donatario recibe de alguien ausente y devuelve en forma de tasas al Estado o al notario que no han dado nada. Estrictamente no se puede devolver nada, porque el donador ya no vive, nada le es útil y en este sentido escapa a toda recepción, por lo cual esta situación no pertenece a los términos del intercambio. El donador, además, tenía la intención de que no se le devolviera nada. Es por ello que el donador muerto encarna la paradoja de la ausencia que da por excelencia, porque la herencia no es la voluntad del donador sino su defunción: el donador actúa perfectamente porque desaparece perfectamente. Una variante de esta figura es el donador desconocido, contracara del anónimo en la puesta entre paréntesis del donatario.

La segunda figura que habilita la puesta entre paréntesis del donador reposa en los casos en que hay una separación entre lo que el donador siente en sí mismo y el efecto cuya imagen recibe en retorno. Ejemplos de ello son el deportista, el artista, el amante, que hacen disfrutar al donatario ignorando ese disfrute que sólo tienen conciencia de haber dado a partir del testimonio de su donatario. Esto constituiría una ley de la donación: para dar es necesario no saber por uno mismo si uno mismo está dando.[929]

Como tercera figura Marion despliega el endeudamiento, de modo tal que si no hay donador el donatario debe reconocerse en deuda de manera definitiva, y en la cuarta adviene el reconocimiento, que muestra el modo en que el don se infiere de la intención supuesta del don y se cumple por la aceptación de que el surgimiento del don no me pertenece. De este modo, siempre puedo negar el don, confirmando que el don se reconoce primeramente en el reconocimiento que yo le concedo, por lo cual corresponde más al donatario que al donador, que

[929] *ED*, 141. Marion refiere a Mateo 6:3 para ilustrar este punto, en tanto allí se invita a que, cuando des limosna, tu mano izquierda ignore lo que hace tu derecha.

está reducido. El donador puede y debe ponerse entre paréntesis porque el don se sigue cumpliendo sin él y es sustituido por las vivencias inmanentes a la conciencia del donatario.

Queda, entonces, explorar la puesta entre paréntesis del don.[930] Respecto de este punto afirma Marion que el don puede depender de sí mismo para darse, imponiéndose a las vivencias de la conciencia del donatario o del donador, sin resultar de sus eficiencias. Desde el sentido común, podrían faltar donador y donatario pero no el don, como punto fijo, tercero neutro y permanente. Al ponerlo entre paréntesis estos rasgos desaparecen. En este sentido, hay que comenzar por notar que no siempre el don es traspaso de un ente. Puede ser un préstamo, un usufructo, o no tener estatuto jurídico, como en el caso de un acuerdo tácito. Puede también ser el cumplimiento de una promesa, una reconciliación, el mantenimiento de la amistad, casos todos donde no hay objeto.

La primera figura que ilustra la puesta entre paréntesis del don es la donación del poder, por herencia, por ejemplo, donde se transmite una relación nueva con objetos, pero no hay ente, sino a lo sumo símbolos de poder.[931] La segunda figura es la de darse en persona a otro, en la vida en común y en el sexo, notando que la objetivación del cuerpo en objeto lo descalifica como don, así como el anillo y el otro no coinciden nunca, sino que se trata de un indicio simbólico, de modo que en la entrega no hay ente. Un tercer ejemplo es dar la propia palabra, con una relación de veracidad que ya no se adecua a las cosas sino a lo prometido. Cuanto más considerable se muestra el don, tanto más se reduce el eventual objeto al rol abstracto de soporte.

Estas figuras muestran que el don no se cumple en la transmisión, sino en la decisión inmaterial previa, como en la entrega de premios. Según si algo deviene donable su fenomenicidad se modifica. El don consiste en la donabilidad del objeto y es una determinación del don dado y del donador como potencialidad positiva. Esto funciona también desde el punto de vista del

[930] *ED*, 147 ss.
[931] *ED*, 150-152.

donatario, donde muchos dones se cumplen sin traspaso de propiedad, como al recibir la vida, la muerte, la confianza, el amor, la amistad. El acto de recibir un don consiste en la aceptabilidad misma del don. El don se muestra fenoménicamente de tal modo que conquista su admisibilidad a un donatario.[932]

La puesta entre paréntesis de las tres dimensiones muestran que la acepción propiamente fenomenológica del don no debe nada a ningún modelo antropológico ni sociológico. Mauss y Derrida son una base de la que hay que separarse. El don según el intercambio permanece en la actitud natural, mientras el don según la donación surge en régimen de reducción. Con la acepción fenomenológica cae, entonces, la objeción que asocia don con causalidad eficiente y a la vez se excluye la trascendencia sobre todo en un sentido teológico.

La reducción asegura que el don se da exactamente como el fenómeno se muestra. Con uno de los extremos entre paréntesis el intercambio desaparece y aparece el don conforme a la donación, con una fenomenicidad inmanente, sin trascendencia fuera de la conciencia, sin depender de una causa eficiente o una causa final. En este marco, el término que queda asume la función de Yo trascendental, experimenta las vivencias y las constituye como fenómenos plenos en la inmanencia intencional de la conciencia, de un modo tal que no hay requerimiento de una entidad a transferir. Esto quiere decir que asume el rol de la región conciencia identificada con la inmanencia pura, de modo que el punto fijo del don resulta inmanente. Los tres términos alcanzan su pertinencia según la reducción y, en este plexo, mostrarse equivale a darse. Así como el don no es un objeto de intercambio, el fenómeno no es un objeto en la trascendencia.

La donación determina en el mismo sentido tanto el don como el fenómeno, porque el fenómeno sólo se muestra en tanto que tal y a partir de sí mismo en la medida en que se da. El don como intercambio permite acceder al don según la donación, que es un fenómeno privilegiado para acceder al pliegue de la donación.

---

[932] *ED*, 155-158.

Avacemos un poco más. La cuestión de la donación es claramente un asunto fundamental de la fenomenología de lo inaparente, pero el modo en que históricamente se ha construido la discusión aporta además elementos importantes para pensar la disciplina en el despliegue de cuatro niveles de análisis. En efecto, hemos señalado que Derrida dirige su labor hacia la detección de zonas de excedencia que quedan fuera del análisis de los niveles iniciales de la fenomenología. Sobre esa base Marion tematiza la donación señalando hacia una fenomenología orientada a este plano, pero que no riñe con los planteos previos. En este sentido, cuando afirma que los desarrollos de Derrida son fecundos por los contra-análisis que soporta, podemos interpretar que lo son porque constituyen investigaciones de fenómenos inaparentes vistos desde la perspectiva de matrices fenomenológicas que no son las de la fenomenología de lo inaparente.

Específicamente en el caso de la donación, Marion dice que el modelo económico es un modelo de actitud natural, aunque más bien habría que ubicar la relectura y redefinición de los aportes de Mauss como una suerte de desarrollo en el plano de la generatividad, que incorpora elementos de la legalidad social e histórica. De este modo, es por su raigambre generativa que los análisis derridianos ven al don como imposible, dado que no cuentan con los dispositivos para explorarlos, pero al mismo tiempo constituyen desarrollos privilegiados que acercan a los desarrollos de la fenomenología de lo inaparente. Así como ciertos desarrollos psicológicos o antropológicos constituyen vías que conducen a la reducción, los estudios sobre fenómenos con excedencia, tiempo, vida, muerte, desarrollados en el marco de estratos previos conducen a la reducción que abre lo inaparente. El ejercicio marioniano sobre el análisis de Derrida es una suerte de traducción del planteo en términos del dispositivo de enfoque de la inapariencia, que muestra al mismo tiempo que detrás de fenómenos de otros planos hay excedencia.

c. La manifestación de lo dado

Queda establecido, entonces, que donación equivale a fenomenicidad. La donación tiene que permitir describir intrínsecamente el fenómeno como pura y estrictamente dado sin recurrir a una causa eficiente ni a un donatario trascendente. Tiene que caracterizar el fenómeno como irrevocablemente dado únicamente a partir de las vivencias de donabilidad y aceptabilidad. Finalmente, tiene que determinar radicalmente el fenómeno dado, que aparece en tanto que determinado por la donación. La reducción que opera la donación hace aparecer lo dado como íntegramente fenoménico y el fenómeno como íntegramente dado. Sobre esta equivalencia formal, hay que describir positivamente la inmanencia intrínseca a lo dado de su propio carácter de donación. En este marco, es preciso contradecir la definición de don como lo que obtenemos de afuera, concibiendo ese obtener "de allende (*d'ailleurs*)" como determinación intrínseca al fenómeno dado. Por el contrario, hay que determinar de modo fenomenológico, de modo que allende es un modo de aparecer, no un modo metafísico de dependencia causal.[933]

Esta puntualización es relevante, dado que constituye la base para el planteo de la anamorfosis, rasgo que describe el modo de acceso a la visibilidad por medio de una donación en la cual el Yo debe alinearse para recibir un aparecer.[934] El fenómeno se muestra en la medida en que se da, pero no alcanza el aparecer más que pasando de una primera forma informe a una segunda que le da forma fijando una figura de aparición, y requiere, por tanto, una mirada curiosa y ejercitada que encuentre el punto de perspectiva único. Marion ofrece como ejemplo de anamorfosis el cuadro de Holbein, "Los dos embajadores", que puede contemplarse en perspectiva frontal, pero también en anamorfosis, con un cierto ángulo, de modo tal que en esta posición adviene en el centro de la

[933] *ED*, 170.
[934] *ED*, 175.

escena la figura de una calavera que no se advierte desde la perspectiva frontal.[935]

Se trata de un buen ejemplo de los requerimientos que impone el fenómeno de la fenomenología de lo inaparente, que efectivamente se muestra, pero exige ciertas condiciones fenomenológicas para que su acceso se efectivice. La dilación en la constitución de este campo responde, en alguna medida, a la deriva de la historicidad misma que opera con una profundización progresiva. Esta profundización comienza con la organización de las creencias de la actitud natural, procede al desarrollo de patrones de cientificidad que se plasman en las ciencias positivas, avanza hacia las primeras dimensiones de la fenomenología como expresión de su plano de legitimación, y se despliega luego en la reflexión sobre la dimensión histórica, con marcas crecientes de excedencia que despiertan primero una etapa crítica de señalamiento de lo inaparente como esfera de lo indecidible, hasta componer positivamente una esfera orientada a la fenomenología de lo inaparente.

En todo este recorrido, las actitudes hacia el fenómeno varían desde la pura administración de supuestos, hasta los intentos de trasponerlos, y se despliegan en este último nivel de inapariencia en un entramado que da por sentada la donación, pero explica las dificultades de su captación por sus propios rasgos intrínsecos. Uno de ellos consiste en una posición especial que deje surgir la experiencia de la donación sin obturarla con los elementos de la constitución que operan en los otros planos. Hemos notado ya que en el plano de lo inaparente los elementos ligados con la intencionalidad y la constitución resultan morigerados, precisamente porque al acotarlos al régimen de la intuición sólo adviene una excedencia incomprensible. Al contrario, con el diseño de dispositivos que dejen que advenga el aparecer del aparecer, la fenomenología de lo inaparente está en condiciones de componer una trama de desarrollos que señalen al plano último y permitan replegarse hacia análisis de otros planos, contando con el marco de sentido que se obtiene en régimen de reducción a la donación.

[935] *ED*, 175-176.

Volviendo al hilo marioniano, la anamorfosis indica, entonces, que el fenómeno toma forma a partir de sí mismo, por eso es a la vez "allende y de sí mismo", está más allá y arbitra su propia mostración. El fenómeno aparece en la visibilidad como una contingencia "que me alcanza (*qui m'atteint*)", me acaece y me afecta en tanto acontecimiento.[936] Marion presenta la contingencia a través de tres figuras: el fenómeno me acaece, pasa sin dejar huella, me adviene, o pasa y me tiene como actor asocidado, o se me impone, como el coche que está por atropellarme, el sumergirse en un centro comercial, o la pantalla del ordenador, resguardándome, acogiéndome y distrayéndome.[937] La contingencia se plasma, entonces, en el acaecer del objeto conocido, el advenir de la utilidad manejable y el imponerse de los fenómenos que se vuelven costumbre al tomar la disposición correcta para utilizarlos y eventualmente comprenderlos. Acaecer para el objeto conocido, advenir para la utilidad manejable e imponerse para los fenómenos de costumbre definen la contingencia de lo que aparece. La anamorfosis, acaeciendo, adviniendo, imponiéndose, atesta que tiene el centro de gravedad de la fenomenicidad.

Sobre esta base Marion descarta la oposición entre contingencia y necesidad, ya que los fenómenos arriban, discontinuos, por sacudidas y por sorpresa. Nuestra iniciativa nos prepara para recibir el choque de su anamorfosis, para encajar el impacto de su arribo. La contingencia original del fenómeno, en efecto, se cumple por su arribo, que ejerce desde sí mismo la iniciativa de visibilizarse, lo cual confirma uno de los caracteres del don reducido: la donabilidad. Marion sintetiza este recorrido diciendo:

> El fenómeno aparece siempre por surgimiento (me acaece, me adviene y me impone); su anamorfosis (§13), que me alinea en la línea de su aparecer, confirma que la iniciativa corresponde al fenómeno; aparece pues tanto mejor y más potentemente en la medida en que se muestra a partir de sí mismo, es decir a partir del pliegue de la donación, en definitiva, en la medida en que se da. El arribo –no la llegada uniforme, sino el surgimiento imprevisto, por sacudidas y discontinuo del aaprecer –subraya al final que lo dado *se* da (*le phénomène apparaît toujours par surgissement (il m'arrive, m'advient et m'en impose); son*

[936] *ED*, 177.
[937] *ED*, 177-185.

anamorphose (§ 13), qui m'aligne dans la ligne de son apparaître, confirme que l'initiative en revient au phénomène; donc il apparaît d'autant mieux et puissamment, qu'il se montre à partir de lui-même, c'est-à-dire du dépli de la donation, bref, qu'il se donne. L'arrivage -non l'arrivée uniforme, mais le surgissement imprévu, saccadé et discontinu de l'apparaître - souligne à la fin que le donné se donne).[938]

El surgimiento del fenómeno dado encontraría aquí su sentido en la facticidad de un hecho, noción que señala el tipo completamente nuevo de la contingencia fenomenológica. Aparecer requiere siempre desembocar en el hecho de surgir y en el surgir de facto. Los caracteres factuales de lo que adviene no determinan solamente los fenómenos marcados por la empiricidad, sino también los enunciados universales y puros.[939] Con este acercamiento Marion pretende rescatar esta noción de tres concepciones que reducen la facticidad a modos metafísicos: Husserl la refiere al hecho del mundo, Kant al hecho de la razón y Schelling a la revelación y la mitología, que corresponderían a los temas de la cosmología, la psicología y la teología. De este modo la facticidad quedaría asociada a fenómenos especiales y no a la fenomenicidad en cuanto tal o se confundiría directamente con el hecho en bruto.

Por otra parte, Heidegger insiste en que la facticidad depende de los existenciarios y sólo le corresponde propiamente al Dasein y no a los entes comunes, de modo tal que la facticidad se inscribe en la diferencia ontológica y no es universalizable como determinación de todos los fenómenos. Para Marion esta idea no se sostiene, porque la correspondencia entre el estado de abierto del Dasein y el arribo del fenómeno significa que la facticidad del Dasein se expone al encuentro de los fenómenos que no son bajo su mismo modo de ser. La facticidad del Dasein hace accesible cada fenómeno como hecho consumado, a la vez que me expone al él en esa especie de voz media en la que no soy ni el autor ni el espectador.

---

[938] *ED*, 196.

[939] *ED*, 201. Marion ofrece el ejemplo de la ley moral en Kant, que se impone como un imperativo incondicionado en la medida en que adviene a la conciencia en sí como un hecho de la razón.

Esto implica la irreductibilidad de la facticidad a la factualidad del hecho en bruto, en tanto esta última depende de la primera, de modo que la facticidad hace que los fenómenos se encuentren y determina así todos los fenómenos. La enunciación de la facticidad ampliada a los fenómenos mismos, se confirma en los modos de ser del ente, en los que nos detendremos.

Considerado como hecho consumado, el fenómeno es un incidente, un pequeño acontecimiento que sobreviene sin ningún fondo detrás. Aristóteles lo había caracterizado en la noción de *sumbebekós*, forma perfectiva derivada del verbo *baíno*, que indica marcha e implica un incidente que ha caído, que adviene sin causa definida, sin regularidad. El incidente se define por no estar en la *ousía*, en la enticidad,[940] de modo tal que se sostiene que el ser se debe pensar desde las determinaciones del incidente. El incidente no es un producto derivado de la *ousía*, dado que la sustancia no adviene ni acaece ni se impone. Ningún arribo ni hecho consumado nos abre su anamorfosis, no se da, no se muestra, no se fenomenaliza. En tanto la sustancia se infiere de sus atributos, sugiere Marion, fenomenológicamente la sustancia es el accidente del accidente.[941]

Los fenómenos que no satisfacen el requisito de mostrar su causa son más inteligibles cuando se sustraen a la causa. Son acontecimientos, que traen la marca de neguentropía, aspecto que señala la concentración de causalidad en el efecto que va junto con su prioridad fenomenológica, en tanto el efecto, como acontecimiento, depende de la fenomenicidad, pero la causa, como persistencia de la presencia, depende de la ontología.[942] Por esta vía se indica que sin el efecto no hay sentido de investigar la causa. La producción técnica, lejos de ser un contraejemplo por el peso de las causas, confirma esta idea, porque el "funcionamiento" acaece. La cadena de producción es una sucesión de acontecimientos que se mide por los resultados, de modo que el modelo

[940] *ED*, 214. Marion ensaya una lectura de los tratamientos aristotélicos de modo tal que sea posible sugerir que el ser funciona como un accidente del ente que adviene desde afuera. Habría que aclarar que en terreno aristotélico no sólo la ousía es ser, sino que el accidente también lo es, en todo caso en sentido secundario.
[941] *ED*, 217.
[942] *ED*, 229.

industrial confirma esta inversión fenomenológica del modelo metafísico. Un segundo rasgo del acontecimiento es que rebasa la medida y el entendimiento, razón por la cual no tiene causa adecuada. Como ejemplo aduce Marion el caso del historiador, para quien cuantos más efectos tiene un hecho menos se lo puede pensar a partir de sus causas.

Al liberar al acontecimiento de la causa advienen tres rasgos que lo muestran como irrepetible, excedente, posible. Cada acontecimiento es irrepetible en tanto es único, sin resto y sin retorno. Por otra parte, un acontecimiento tiene precedentes y los excede, se pone a distancia de las causas que producen su existencia y por eso no puede producirse. Finalmente, es posible no en cuanto a su posibilidad metafísica, que supone inteligibilidad y factibilidad. Mientras la posibilidad metafísica no efectúa nada no previsto, la posibilidad del fenómeno da siempre más de lo que la mirada preveía. La imposibilidad designa la posibilidad misma de la fenomenicidad.[943]

Marion da consistencia al planteo estableciendo una correlación entre las determinaciones del fenómeno dado y los caracteres de la donación del don, lo cual entraña la equivalencia entre mostrarse y darse. Sobre esto afirma que la anamorfosis repite en el léxico de la manifestación la puesta entre paréntesis del donador en el léxico de la donación. El acontecimiento se cumple sin causa; el arribo se conecta con la admisibilidad; la determinación como incidente confirma la determinación del arribo y remite a la donación y la determinación como hecho consumado remite a la donabilidad. Si es así, las determinaciones del fenómeno se corresponden con los caracteres del don reducido, de modo que donación y fenomenicidad se despliegan una para la otra.

Estos rasgos son intrínsecos porque no dependen de causas o yoes constituyentes, son irrevocables por ser hecho consumado y acontecimiento y son radicales, de modo que el fenómeno aparece como dado sin separación entre él y la donación. Con este punto Marion ha completado un buen trecho del recorrido y considera que ha establecido el terreno para una fenomenología de la donación. En este punto es interesante señalar que realiza un esfuerzo por

[943] *ED*, 240-244.

señalar los vasos comunicantes con desarrollos fenomenológicos previos. En este sentido, en un movimiento que ofrece contrapeso a las numerosas indicaciones de ruptura, se enfatiza también la traducibilidad de ciertos desarrollos.

Así, plantea Marion que el pliegue de la donación se extiende a todas las regiones de la fenomenicidad, incluyendo los fenómenos-objetos husserlianos y los fenómenos-entes de Heidegger, por lo cual desde la perspectiva de la donación se encuentra un lugar para estos desarrollos: el objeto subsistente acaece ya en la anamorfosis, como objeto manejable, y el fenómeno en tanto ente se puede reinterpretar según la donación como el ente dado, sobredeterminando el ente mundano. En nuestra lectura, no hace falta incorporar estos desarrollos íntegros, sino más bien señalar que los fenómenos ahí focalizados pueden ser abordados desde la perspectiva de lo inaparente. Los elementos de excedencia que señalaba Husserl atraviesan el sistema íntegro, de modo que no faltan núcleos donde esta dimensión está aludida. A la vez, desde la tematización de la donación se ve en cierta perspectiva el resto del plexo de fenómenos, lo cual no implica que este sea el lugar propicio para analizar aspectos que están mejor tematizados desde abordajes estáticos, genéticos o generativos.

Esta idea, si bien no es explícita, puede entreverse en la afirmación marioniana acerca de la modulación de las intensidades del fenómeno.[944] Sostiene, en efecto, que entre el fenómeno dado y los otros regímenes de fenomenicidad venía dándose exclusión, como entre las regiones de mundo y conciencia en Husserl y la diferencia ontológica en Heidegger, pero propone que se puede pensar en términos de variaciones de grado, de manera que las determinaciones del fenómeno dado son originarias y se modulan con intensidades variadas. Esto se deriva del poder unificador de la noción de donación, que permite una cierta visión arquitectónica de todos los modos de darse del fenómeno. Diríamos, entonces, que la fenomenología de lo inaparente

[944] *ED*, 249.

encarna esta mirada arquitectónica que ordena la relación entre los diversos abordajes y sitúa su posición relativa.

El tratamiento de Marion incluye, por otra parte, una insistencia en la alteración de legalidades que adviene desde la perspectiva de la donación. Hemos visto que nociones como contingencia, necesidad, accidente, sustancia, causa y efecto se invierten y recomponen a partir de la donación. Para Marion se trata de avanzar donde Husserl y Heidegger retrocedieron después de haber planteado la donación y suponen efectivas modificaciones. Estas alteraciones que se producen en las cercanías de la donación no son más que los efectos de su estatuto fenomenológico último. A la manera de las alteraciones de las leyes físicas que se producen en los alrededores de los agujeros negros, la cercanía de la donación produce también cambios de legalidades que responden a las peculiaridades de los fenómenos que ahí se concentran.

§28. Fenómenos saturados

Habiendo recorrido los planteos acerca de la donación, consideremos ahora el estudio de Marion a propósito de los fenómenos saturados, lo cual nos permitirá acercarnos al modo general de pensar la fenomenalidad. Marion intenta verificar la determinación de todo fenómeno por la donación siguiendo el hilo de la posibilidad de la fenomenicidad en metafísica. Para ello se apoya en Kant, que define lo posible como aquello que va al encuentro de las condiciones formales de la experiencia. Entre esas condiciones está la intuición. La posibilidad del fenómeno, entonces, depende de las condiciones de la experiencia para y por el sujeto. En régimen metafísico, la posibilidad de aparecer no pertenece jamás a lo que aparece, ni la fenomenicidad al fenómeno. Frente a ello, la fenomenología pretende escapar a esta fenomenicidad alienada. El principio de todos los principios marca que la intuición se atesta sin recurrir a una razón, cuando tiene origen incondicionado, y agrega además que la

intuición justifica todo fenómeno sólo dentro de los límites en que se da. Con esto pone finitud a la instancia donadora, lo cual implica que la intuición obedece a una lógica de la penuria, "estigmatizada por una amenazante insuficiencia (*se stigmatise d'une menaçante insuffisance*)". [945] Todo lo desconocido es horizonte de lo conocido, lo no visto es pre-visto.

En régimen de donación el yo no decide sobre el fenómeno, sino que lo recibe. El horizonte se conecta con el yo, porque las vivencias forman un horizonte de originariedad del yo puro, de modo que el horizonte último de las vivencias se unifica con el yo. Toda donación admite el yo como trascendental y como horizonte, pero que haya límites indispensables no implica que lo que los contradice pueda desplegarse todavía como un fenómeno. Algunos fenómenos podrían aparecer en esos límites y burlándolos.

Evocar un fenómeno incondicionado por su horizonte e irreductible a un yo requiere abrir su posibilidad. Para eso Marion ataca la definición común de fenómeno que viene de la metafísica de Kant y de la fenomenología de Husserl. Toma, en efecto, la definición que Husserl ofrece en *La idea de la fenomenología*, según la cual "la palabra fenómeno es ambigua en virtud de la correlación esencial entre el aparecer y el apareciente", [946] cuando el aparecer subjetivo equivale al apareciente objetivo. La verdad es el ideal del cumplimiento definitivo, la evidencia donde la verdad objetiva se cumple subjetivamente por la evidencia en tanto experiencia de la adecuación realizada por la conciencia. [947]

Por su parte, Kant plantea el paralelismo entre intuición y concepto, donde pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas, pero no hay paralelismo total, porque la intuición, aunque sea, da algo, por lo cual hay primacía de la intuición. En este sentido, Kant postula la primacía de la intuición para estigmatizarla porque la finitud humana es sólo

[945] *ED*, 259.
[946] Hua II, 14.
[947] Este paradigma de igualdad tiene tanto peso que Husserl lo multiplica en cuatro figuras: la correspondencia entre lo mentado y lo dado; la adecuación entre esencia ideal y acto empírico ocasional de evidencia; el cumplimiento ideal para una intención; la verdad como justeza de la intención. En todos los casos la adecuación es un ideal.

sensible y falta la intuición intelectual o indefinida. De ello se puede colegir que en Kant y Husserl la intuición da el fenómeno limitándolo. Así es que los fenómenos sólo aparecen en déficit de intuición, en penuria de donación.

En este punto Marion se pregunta por la posibilidad de oponer al fenómeno pobre en intuición un fenómeno saturado de intuición, hipótesis derivada de la definición común del fenómeno de Kant y Husserl, donde se abre una deficiencia del concepto que deja ciega a la intuición dada sobreabundantemente, como en la idea estética. De este modo propone Marion desarrollar la hipótesis de Kant contra él, lo cual lleva al esbozo de los rasgos del fenómeno saturado.

Revisemos la manera en que funciona el esquema, que toma las categorías del entendimiento para mostrar que el fenómeno saturado las excede invirtiéndolas.[948] Así, el fenómeno saturado es no mentable según la cantidad, insoportable según la cualidad, absoluto según la relación, inmirable según la modalidad. El fenómeno saturado no se puede mentar porque es imprevisible. En efecto, un fenómeno cuantificado se encuentra previsto como agregado o suma de partes dadas por adelantado. El fenómeno saturado no puede medirse ni hacer síntesis sucesiva de sus partes. El ejemplo aducido es el asombro, que Descartes describe diciendo que afecta antes de que conozcamos la cosa o porque no la conocemos.[949] Otro caso es el cuadro cubista, donde los fenómenos sobrepasan la suma prevista de sus partes haciendo aparecer lo que no se puede ver. No se puede prever porque la intuición que lo satura impide distinguir y adicionar partes finitas, y porque se impone gracias al asombro.

Asimismo, la cualidad no anticipa en una síntesis sucesiva de lo homogéneo, sino en una percepción de lo heterogéneo.[950] Al privilegiar el fenómeno pobre Kant analiza casos simples, con poca intensidad hasta llegar a la negación. Al contrario, la intuición que satura un fenómeno se da con una magnitud sin medida, es no ya ciega sino cegadora y la mirada no puede soportarla. Esto se ilustra con el ejemplo de Edipo, que se ciega al ver su

[948] *ED*, 280. Véase una caracterización general en M. Tin (2010, 860-876)
[949] *ED*, 281.
[950] *ED*, 282.

transgresión, porque se percibe subjetivamente con la mirada bajo el modo negativo de una percepción imposible. Es también el caso que sirve para pensar la situación del prisionero platónico liberado de la caverna, que no puede ver por intensidad de la luz.[951] La finitud se experimenta a menudo porque la mirada no puede medir la amplitud de lo dado, de modo tal que se revela ante el fenómeno saturado más que ante el fenómeno pobre, como el prisionero que quiere volver a las sombras y evitar el dolor del estallido de lo habitual que trae aparejado el enfrentamiento con la luz.[952]

Por otra parte, la experiencia es posible mediante la representación de una necesaria conexión entre las percepciones que establece inherencia entre accidente y sustancia, causalidad entre efecto y causa, comunidad entre sustancias.[953] Para ello se apela a tres presupuestos. El primero señala que un fenómeno sólo puede manifestarse respetando la unidad de la experiencia, de modo que aparece en un sitio predefinido por un sistema de coordenadas gobernado por el principio de la unidad de la experiencia. Lo cierto es que esto afecta sólo a una franja de la fenomenicidad, dado que otros fenómenos, como los históricos, quedan fuera de esas analogías.

El segundo presupuesto sostiene que las analogías de la experiencia regulan la unidad, aunque al definirlas hay un frágil poder fenomenológico, ya que en matemática la analogía es cuantitativa, pero en filosofía la analogía es igualdad de relaciones cualitativas.[954] En un fenómeno saturado, éste sobrepasa las categorías de cantidad y cualidad, se da como un acontecimiento puro y se sustrae de todas las relaciones porque no conserva ninguna medida común con sus términos.

El tercer presupuesto es que la unidad de la experiencia se despliega con el tiempo como fondo, que es el horizonte último de los fenómenos. Sin embargo, hay fenómenos que desbordan su horizonte, de modo que, o bien el

---

951 *ED*, 286.

952 *ED*, 286-287. Véase nuestro análisis del pasaje desde el punto de vista fenomenológico, en H. Inverso-C. Máralém (2011).

953 *ED*, 289.

954 *ED*, 290.

fenómeno recibe una intuición que desborda el marco fijado por el concepto y la significación que lo mentaban y preveían hasta su límite, o bien sobrepasa toda limitación articulando varios horizontes distintos a la vez. Spinoza piensa la sustancia única de ese modo. Un tercer caso consiste en que la saturación se redoble bloqueando los dos primeros casos, de modo que ninguna combinación de horizontes logre tolerar lo absoluto del fenómeno. El fenómeno podría absolutamente no encontrar espacio de despliegue.

Finalmente, las categorías de modalidad no determinan los objetos mismos ni sus relaciones sino su relación con el pensamiento en general y refieren al yo que conoce, lo cual aliena al fenómeno y queda referido a una intencionalidad objetivante.[955] El fenómeno saturado no concuerda y no corresponde con el poder de conocer del yo, que experimenta el desacuerdo entre un fenómeno potencial y las condiciones subjetivas de la experiencia y no logra constituir un objeto, lo cual no implica que no aparezca nada, sino un fenómeno no objetivable. En este sentido es inmirable.

Estos rasgos indican que el fenómeno saturado aparece por excelencia pero contradice las condiciones de la fenomenicidad pobre, lo cual es caracterizado por Marion como una contra-experiencia a título de no objeto: se trata de la experiencia de un fenómeno no mirable, que se resiste a las condiciones de la objetivación.[956] Cuando el advenimiento desborda lo advenido se trata de una paradoja, que suspende la relación de sujeción del fenómeno al yo y la invierte. El sujeto se vuelve testigo y pierde el rasgo de trascendental, es constituido y no constituyente.[957] La intuición sobrepasa lo que una hermenéutica del concepto puede proveer como sentido, de modo tal que la paradoja controla al yo, que no tiene ningún punto de vista dominante sobre la intuición que lo sumerge. De este modo, el yo pierde su anterioridad de polo egológico. La figura del testigo resulta más adecuada, dado que el yo ya no tiene la iniciativa de la manifestación, no ve el fenómeno dado en totalidad, no puede interpretar el exceso de intuición.

[955] *ED*, 297.
[956] *ED*, 301.
[957] *ED*, 303.

En relación con Husserl estos rasgos se organizan de un modo más complejo. Los dos primeros –no mentable e insoportable- se adaptan al principio de todos los principios, ya que lo que la intuición da puede sobrepasar cuantitativa y cualitativamente el alcance de la mirada, pero los otros dos, dado que el principio de todos los principios menciona horizonte y yo constituyente como presupuestos, resultan problemáticos.[958] Con esto quiere decir Marion que hay algunos rasgos que a primera vista pueden producir fricción, pero no llegan a contradecir este principio, porque nunca se contraviene la meta de volcarse al fenómeno pleno. En rigor, se trata de los ajustes necesarios en función de la legalidad propia del plano de lo inaparente, que, según hemos sugerido en el § 18, no implica un abandono de los principios, y mucho menos del principio de todos los principios, sino su comprensión en el marco de una fenomenología entendida como entramado de planos más numerosos.

Lejos de ser un ámbito totalmente inexplorado, se trata más bien de un ámbito con el que la filosofía ha colisionado a menudo sin llegar a conferirle un status que permita su investigación consecuente. Esto queda claro en los ejemplos que ofrece Marion acerca de temáticas que implican fenómenos saturados, que abarca la idea de infinito de Descartes, lo sublime en Kant y la conciencia interna del tiempo en Husserl.

Consideremos ahora el planteo acerca de la tópica del fenómeno. Marion mantiene la definición genérica de fenómeno como "lo que se muestra en y a partir de sí (*ce qui se montre en et a partir de soi*)" planteada por Heidegger, porque lo que se muestra lo logra en la medida en que se da. En ese marco avanza estableciendo que los tipos de fenómeno son variaciones de la automanifestación siguiendo el grado de donación.[959] Así surgen tres figuras: en primer lugar, los fenómenos pobres en intuición, por ejemplo la intuición formal en matemática o la intuición categorial en lógica. En ellos opera una visión de esencias o idealidades donde basta el mero concepto.[960]

[958] *ED*, 304.
[959] *ED*, 309.
[960] *ED*, 310.

En segundo lugar se ubican los fenómenos de derecho común, que se definen por la variación que aportan a la donación y no en relación con los fenómenos pobres, de modo tal que la significación se manifiesta en el cumplimiento intuitivo, que puede resultar adecuado, es decir con igualdad entre intuición e intención, pero usualmente resulta inadecuado.[961] La deficiencia de la intuición garantiza que el concepto domine el proceso de manifestación, con certeza comparable tangencialmente al de los fenómenos pobres. Se trata de los objetos de la física y las ciencias naturales.

En tercer lugar, en el caso de los fenómenos saturados o paradojas, la intuición sumerge siempre la expectativa de la intención y la donación sobrepasa y modifica las características comunes.[962] La intuición desborda la intuición yendo en contra de la opinión corriente, por lo cual es paradojal en el sentido de su origen lingüístico en *pará* y *dóxa*, que alude a lo que despliega al margen (*pará*) de las creencias usuales. En este plano no se puede constituir objeto. Cabe notar que toda la metafísica piensa el fenómeno de derecho común desde el fenómeno pobre de intuición, mientras en el proyecto marioniano se trata de pensar el fenómeno de derecho común y a través de él el fenómeno pobre a partir del paradigma del fenómeno saturado, que se vuelve de este modo el paradigma de la fenomenicidad.

Se puede agregar una tópica del fenómeno saturado cuyo hilo conductor no es el grado de intuición sino la determinación respecto de la cual se cumple la saturación. De este modo el acontecimiento satura la categoría de cantidad y tiene como figura el fenómeno histórico, cuando el acontecimiento no es un instante, ni un lugar, ni un individuo y nadie los ha visto. "La batalla sucede y sucede sola (*La bataille passe et* se *passe toute seule*)", dice Marion.[963] La pluralidad de horizontes impide constituir el acontecimiento histórico en un solo objeto y su hermenéutica es una narración de narraciones.

[961] *ED*, 311.
[962] *ED*, 314.
[963] *ED*, 318.

La segunda figura es el ídolo y satura la categoría de cualidad.[964] Es indiscutiblemente visible porque su esplendor detiene la intencionalidad, la colma y la bloquea. El ejemplo al que se alude es el cuadro, que nunca se ve completo y cuanto más aumenta la información para comprenderlo menos resulta la donación misma. Lo dado intuitivamente por el ídolo obliga a cambiar la mirada sin cesar para afrontar su deslumbramiento, y, frente al acontecimiento, en lugar de presuponer interobjetividad y comunicación, provoca solipsismo.

La carne corresponde a la saturación de la categoría de relación y lleva hasta la excedencia el hecho consumado.[965] La carne es la identidad de lo que toca con el medio en el que se da ese tocar, de lo sentido con lo que siente, de lo visto y de la visión, de lo afectado con lo afectante, planteo en el que resuenan las investigaciones de Henry como paradigma de la fenomenología de este tipo de saturación.[966] Para afectarse en ella misma debe autoafectarse. Es así que la carne se autoafecta en la agonía, el sufrimiento y el dolor, en el deseo, el sentir, el orgasmo. Al contrario del ídolo, como el acontecimiento, la carne no puede mirarse ni verse propiamente; al contrario del acontecimiento, más radicalmente que el ídolo, la carne provoca solipsismo, es mía y me da a mí mismo.

Finalmente, el ícono, como saturación de la categoría de modalidad, no ofrece ningún espectáculo a la mirada, no tolera la mirada, sino que ejerce su mirada sobre el que lo encarna. La saturación radica en la inversión de su flujo más que en el exceso y así la anamorfosis alcanza su cima. El ejemplo es el Otro, tal como surge de las investigaciones de Levinas. El rostro del otro no se ve, como tampoco se ve su mirada, de modo tal que me alcanzo a mí mismo en la mirada del otro. Al mismo tiempo, el ícono reúne las particularidades de los tres tipos precedentes: como el acontecimiento requiere una adición de horizontes y narración, porque el Otro no puede constituirse objetivamente y adviene sin un fin asignable, abre una teleología; como el ídolo reclama ser visto una y otra vez;

[964] *ED*, 319.
[965] *ED*, 321.
[966] Véase especialmente § 23.

como la carne cumple la individuación originariamente y pierde su función trascendental acercándose a la autoafección.

Agotada la exploración de estos cuatro tipos, Marion llama la atención sobre el hecho de que no todos los fenómenos saturados ofrecen el mismo grado de donación. Una figura posible de la fenomenicidad es la revelación, que debe seguir siendo un fenómeno, debe ser una posibilidad. Ambos puntos se cumplen, pues concentra los cuatro tipos de fenómenos saturados y se da como acontecimiento, ídolo, carne e ícono. De este modo, no hace falta añadir un quinto tipo sino que la revelación es saturación de saturación, es algo *paradoxótaton*.[967]

En tanto posibilidad se la puede describir sin presuponer su efectividad. Por esta razón, la fenomenología debe ocuparse de este punto, para no repetir la descalificación de la metafísica y la cuestión del ser, que descartan la posibilidad de la revelación antes de redefinir las condiciones trascendentales de la manifestación para admitir la mera posibilidad de ese tipo de fenómeno. En este sentido, no se puede objetar que Husserl ponga entre paréntesis la trascendencia de Dios, porque lo somete a reducción en la medida en que lo define por medio de la trascendencia, pero en la teología Dios se caracteriza igualmente por su inmanencia respecto de la conciencia. Por otra parte, Husserl lo asocia al fundamento, pero esta definición metafísica no conviene a los rasgos teológicos. No se trata del hecho sino de la posibilidad.

Como corolario menciona Marion el caso de los fenómenos abandonados, donde el exceso de don parece penuria.[968] En ellos la donación se cumple sin intuición, sin un objeto o un ente, sino con lo dado puramente, de modo que la donación no se ejerce por penuria de intuición o saturación de la intuición de manera indecidible. Una nueva tríada despliega sus figuras: por un lado, la

[967] *ED*, 327. El lugar conferido a la Revelación es controvertido, como hemos visto a propósito de la acusación de "giro teológico" en el # 12. Entre otras críticas, provenientes en este caso de la teología, B. Maxon objeta, por ejemplo, una indiscernibilidad entre el ícono y la revelación, de modo que está última sería una variante no autónoma del primero (2014, 25-38), aunque presta poca atención a los elementos de otros tipos de saturación que configuran este caso.
[968] *ED*, 340.

donación hace que se muestren fenómenos no objetivables, como dar el tiempo, que no da nada, pero dando el no-objeto la donación concede a todas las cosas la posibilidad de darse, como sucede también en dar la vida.[969] Por otro, la donación hace que se muestren fenómenos no-entes, como dar la muerte. Finalmente, advienen fenómenos que exceden toda enticidad y objetividad, como dar la palabra, que es un don venidero, o dar la paz, o dar sentido. Este punto será importante en el bosquejo de la relación entre don y mostración a través de la conversión de uno y otro por parte del adonado, como veremos en el Capítulo 6.

Volvamos a la cuestión de la revelación y la impronta teológica que se asocia habitualmente a los fenómenos saturados. Al tematizar los fenómenos saturados, específicamente el de revelación, Marion debe dar ejemplos que se convierten en casos de Revelación, como nota Holzer indicando con la inicial mayúscula la asignación de aspectos asociados con lo sagrado y por tanto pertenecientes al ámbito de la teología.[970] La observación fenomenológica resultaría incompatible con la dimensión fideísta ínsita en la revelación. Podría decirse que lo que se pone en cuestión es el ámbito hermenéutico operante en toda captación fenomenológica, que en Derrida es determinante y en Marion queda debilitado para poner en primer plano la dimensión de la donación de fenómenos, en el desafío de analizar casos en que no hay objeto ni presencia.

Marion se defiende sosteniendo que no hay en su planteo negatividad, sino un nivel de abstracción que testimonia su calidad filosófica,[971] y niega de manera taxativa que la naturaleza teológica esté implicada de manera determinante, ya que la donación constituye un tema fenomenológico propio, de modo que la asociación con la teología resultaría una estrategia de descalificación.[972] A pesar de estas pretensiones de Marion, esta distinción no ha recibido una aprobación general, como surge de las objeciones de R. Horner, para quien su propuesta, si bien no se trataría propiamente de una teología,

[969] Sobre estos casos, véase el punto b en este mismo parágrafo.
[970] Holzer (1999:66-8).
[971] *ED*, 136.
[972] *ED*, 137.

apunta a habilitar su posibilidad,[973] y en ese plano surgen los inconvenientes asociados con el tipo de actitud fenomenológica implicada en los fenómenos saturados.

A pesar de que Marion parece sugerir que es posible mantener una observación desapasionada y puramente teórica, Horner objeta que no se puede permanecer en actitud fenomenológica y por tanto neutral frente a un fenómeno de revelación/Revelación, por lo cual existe una tensión irresoluble entre teología y fenomenología.[974] Así, al avanzar hacia ejemplos o al detenerse en la actitud ante fenómenos saturados se vulneran condicionamientos fenomenológicos y se ingresa en el terreno de la teología.

Esta objeción se conecta con la que dirigió J. Milbank a la lógica marioniana de la donación, cuando señala hacia el reconocimiento de la otredad, donde el exceso es tal porque precede al yo que inevitablemente reconoce la llamada hacia sí. Este tratamiento, asociado con el análisis del ícono, resulta de especial interés porque sugiere que, contra lo que sostienen Derrida y Marion, la donación está efectivamente caracterizada por el intercambio, ya que la donación divina sucede inexorablemente y el receptor no puede rechazarla, de modo que su naturaleza misma reside en la afectación del receptor de lo dado como don.[975]

Desde esta matriz, afirma Milbank, no es del todo cierto que la lógica del intercambio sea ajena a la lógica del don. Más aun, ésta se da en superficie precisamente en el fenómeno de revelación, de modo que las pretensiones aneconómicas del enfoque marioniano se ven comprometidas. No sólo hay riesgo de reaparición de los mecanismos de la objeción derridiana, sino que más radicalmente este argumento sugiere que mantener distantes fenomenología y teología en este punto se vuelve difícil, ya que por definición hay una afectación que impide una actitud neutral y propicia el predominio de la dimensión de la fe o la creencia.

---

[973] Horner (2001:157).
[974] Horner (2001:158).
[975] Milbank (1995:135).

Cabe notar que en estos enfoques se conjugan posiciones descalificadoras, como la de Janicaud, que ven un demérito en el hecho de apartarse de la fenomenología, con otras que, ancladas en una perspectiva religiosa, contemplan con agrado la idea de que el planteo marioniano pertenezca de lleno a la teología y aducen argumentos que van contra el autor mismo saludando el naufragio de su voluntad de hacer primar los rasgos fenomenológicos. En esta línea se ubican posiciones como la de Holzer, Horner o Milbank que hemos mencionado.

Si pasamos al segundo grupo de objeciones, nos encontramos nuevamente con la voz de Derrida, que señala que la relación entre donación y don es problemática y echa dudas sobre la supuesta continuidad del planteo marioniano respecto de los de Husserl y Heidegger. Para Derrida la fenomenología está inevitablemente unida a la presencia y se vuelve inoperante si ésta falta, mientras que Marion sostiene su posición en la no identidad entre presencia e intuición, punto que le permite asociar donación con presencia. Esto nos devuelve al problema de la posibilidad misma del don, que se revela unido al problema de la identidad y límites de la fenomenología.

La "Charla de Villanova" es especialmente clara a este respecto, porque muestra la especificidad de estas críticas respecto del primer grupo. Esto se advierte en el entramado mismo del diálogo, propiciado por huéspedes preocupados por el tópico del don en terreno teológico que se ven contrariados porque tanto Marion como Derrida se muestran más preocupados por discutir si el don es susceptible de un análisis fenomenológico que por sus conexiones teológicas. No sólo Marion comienza diciendo que no está interesado en esta temática,[976] sino que Derrida comparte la perspectiva, hasta el punto de que, cuando luego de repetidos intentos frustrados por instalar el tema religioso el moderador encuentra un vínculo religioso,[977] Derrida insiste con una vuelta

[976] "Bien, voy a defraudarte diciendo que ahora, en este estado de mi trabajo, tengo que enfatizar que no me interesa el don y no me interesa el sentido religioso del don". Caputo (1999: Charla de Villanova, 56).

[977] "Jean-Luc finalmente toca la conexión entre la fenomenología del don y la palabra revelada. Aprecio que se llegue a a estas cosas tangencialmente, de manera oblicua y

atrás a la perspectiva fenomenológica,[978] que hace declarar con desazón al moderador un "yo abandono",[979] y agregar poco después: "¡Es más fácil juntar a unionistas y nacionalistas en Ulster para hablar de la paz que lograr que ustedes dos hablen de Dios!".[980]

Lo que se abandona es el intento de resolver el diálogo dando por sentado un "giro teológico" y la dificultad que frustra al moderador no es otra que la independencia del problema del don respecto del eje teológico. La persistencia de este diálogo a contramano responde precisamente a la dimensión propiamente filosófica del planteo, que versa sobre los límites de la fenomenología y la inclusión o no de los planteos de Derrida y Marion en esta línea. Nótese que el desacuerdo es doble, ya que no sólo Derrida supone que Marion no hace fenomenología, sino que Marion sostiene que Derrida, a pesar de sus reparos, nunca salió de los límites de este enfoque. Llamativamente afirma Marion: "Sostengo que todavía confío en la fenomenología y adivino que estás más dentro del campo de la fenomenología de lo que admites. Pero esto será un tema, si es que lo es, para nuestros sucesores". [981]

Esta tarea se impone, efectivamente, en la discusión actual no tanto por el hecho de decidir quién está dentro y quién fuera del enfoque, sino para aclarar cómo está conformado el espacio teórico de la disciplina en nuestro tiempo. Si volvemos a los puntos centrales de la discusión, puestos en este diálogo en primer plano, se parte, evidentemente, de la pretensión marioniana de encarnar la apertura de los grandes temas de la fenomenología que ya

---

de a poco, pero dados los límites de tiempo y dado que esto no es, estrictamente hablando, un seminario sobre fenomenología o sobre la donación sino una conferencia sobre religión y posmodernidad, ¿piensas, Jacques, que es posible avanzar en una fenomenología de la donación religiosa?". Caputo (1999: Charla de Villanova, 64).

[978] "Pero al preguntarme eso está usted recontextualizando y autorizándome a volver a atrás, no a comenzar de la última oración". Caputo (1999: Charla de Villanova, 64).

[979] Caputo (1999: Charla de Villanova, 64).

[980] Caputo (1999: Charla de Villanova, 68).

[981] Caputo (1999: Charla de Villanova, 68)

estaban presentes en Husserl y Heidegger, de modo que podría ser definida como "ciencia de lo dado".[982]

Frente a esto, la objeción principal reside en la interposición del marco derridiano, que sugiere una total heterogeneidad entre la lógica del don y el enfoque fenomenológico. Esto lo convierte, como hemos visto, en imposible, irreductible a toda matriz para dar cuenta de objetos, de modo que, dice Derrida: "El don es totalmente ajeno al horizonte de la economía, ontología, conocimiento, determinación teorética y juicio".[983]

Se trata, entonces, de justificar la posibilidad de describir el don, condición para mostrar la plausibilidad de esta apuesta de ampliación de la fenomenología a lo inaparente. La prueba más básica que aduce Marion está asociada a la mostración de casos de don sin la estructura completa donador-don-donatario. La importancia de este análisis, como hemos visto, radica en mostrar que el don se rige por reglas totalmente diferentes de las que corresponden a los entes y remiten a la donación, que resulta, de este modo, una estructura inmanente a cualquier tipo de fenomenalidad y atesta el ella la excedencia. En última instancia, lo que se pone en juego es la posibilidad de instalar un ámbito en que las coordenadas de pensamiento aplicables a los entes, con la causalidad en primer término, se pongan entre paréntesis para describir fenómenos como dados. En este sentido, los ejemplos de don sin donador son un indicio de la exigencia de habilitar formas de dar cuenta de este tipo de casos. En la perspectiva de Marion es allí donde se encuentra la más genuina experiencia del fenómeno, lo cual lo hace sostener

> Pienso que la dificultad de la fenomenología es ahora volverse más amigable hacia algunos fenómenos que no pueden ser descriptos como objetos o entes. (…) Así, mi hipótesis como fenomenólogo es que no deberíamos tratar de constituirlos, sino aceptarlos en el sentido de aceptarlos como dados y eso es todo.[984]

[982] Caputo (1999: Charla de Villanova, 56).
[983] Caputo (1999: Charla de Villanova, 59).
[984] Caputo (1999: Charla de Villanova, 70-1).

Es preciso enfatizar los esfuerzos de Marion por resaltar la vigencia del programa husserliano a través de la apelación a la noción de "filosofía primera". La reducción a la donación oficia de estrategia para desplazarse hacia un dispositivo que permita dar cuenta de todo fenómeno, incluyendo sus variantes saturadas. Una revisión de la estructura de *Acerca de la donación,* obra en la que Marion sintetiza buena parte de sus tesis generales, explicita la intención de colocar la fenomenología en un plano último. La pregunta en este caso es si el planteo de estas cuestiones en términos de distancia superación de la fenomenicidad asociada con objetos y entes no destruye las pretensiones abarcantes de la filosofía y su propósito de "primariedad". Como alternativa, contamos con la posibilidad de comprender estos desarrollos como un estrato de inapariencia que se acopla a los ya reconocidos en una totalidad sin fisuras.

§29. Donación, hermenéutica y el fenómeno de la fenomenología de lo inaparente

Consideremos finalmente un punto debatido respecto de la relación entre la perspectiva marioniana y la hermenéutica, que concierne a cuestiones relativas a la donación. En una conferencia dedicada a este punto Marion aborda las críticas que desde esta perspectiva formularon Greisch y Grondin.[985] La objeción puede sintetizarse diciendo que en *Siendo dado* la donación "anula" la hermenéutica.[986] Marion toma la fórmula de C. Serban, que resume la cuestión diciendo que la apelación a una universalidad incondicionada de la donación incondicional "para la cual nada falta" invalida particularmente el recurso a la

[985] La conferencia fue en conmemoración de las expediciones a Michigan (EEUU) del Padre jesuita Jacqes Marquette. La misma tuvo lugar en el marco del ciclo de charlas sobre teología de la Marquette University en 2013.

[986] Si bien Marion se refiere a las críticas de Greisch y Grondin, estas fueron realizadas sobre *Reducción y donación*, unos cinco años antes de la aparición de *Siendo dado*. El texto al que se refiere Marion es C. Serban (2012), "*La méthode phénoménologique entre réduction et herméneutique"*.

hermenéutica, porque la volvería obsoleta.[987] Si la donación se da con patencia, no requeriría interpretación. La respuesta marioniana enfatiza que esa formulación no aclara la relación supuesta entre fenomenalidad y figuras del significado, de manera que habría inconsistencia

> sólo si la donación diera inmediatamente un fenómeno que pudiera ser objetivado, es decir, un fenómeno que sea constituido por un significado unívoco, que no soportara interpretación, dado que ya estaría incluido en un significado o concepto que sería indentificado y específico (*only if giveness would give inmmediately a phenomenon which can be objetified, that is, a phenomenon which is constituted by a univocal meaning, which would bear no intepretation, since it would already be incluided in a meaning or concept which would be identified and specific*).[988]

En efecto, si el fenómeno saturado se diera objetivado, su sentido sería únivoco y anularía toda posibilidad de hermeneusis. Sin embargo Marion nota que la donación "se da (*Es gibt)*", no se produce a la manera de un objeto y al darse la donación ésta se retira haciendo lugar a la hermeneusis. En este sentido, la donación "es más un enigma que una solución, en cualquier caso, nunca algo fácil".[989] Por esta vía se sugiere que estrictamente hay que invertir los términos de la crítica y notar que la donación desaparece cuando su aparecer queda sujeto a intelección como fenómeno producido, es decir cuando se sale de la dimensión de inapariencia y se ingresa al ámbito que asocia fenómenos con sentidos inequívocos. De este modo, la hermenéutica, vista desde esta perspectiva, debería considerar las condiciones de su posibilidad en un ámbito de fenomenicidad común, antes que en el plano de la donación, donde la constitución mesurada no obtura por principio la exégesis de sentidos.

Este punto le permite a Marion considerar los argumentos asociados con lo que llama el "mito de lo dado", en la formulación de Sellars, que supone que la donación se da en marco de inmediatez. Esa inmediatez impediría que haya objeto, mantendría este plano bajo el umbral epistemológico de validez y recibiría, en todo caso, validación de una constitución que contrasta con la

[987] *GH*, 21.
[988] *GH*, 23.
[989] *GH*, 23.

inmediatez originaria y la traicionaría.[990] Marion asocia estas ideas con las de Quine, a propósito de la imposibilidad de asegurar la conexión entre *sensa data* y proposiciones, o el tratamiento sobre las cláusulas protocolares de Neurath, que señalan la raigambre metafísica de los puntos de partida que conectan lenguaje y cosas.

El ejemplo que utiliza Marion es la metáfora harto conocida sobre el lenguaje que lo compara con un navío que no puede repararse en un puerto y debe de hacerlo en alta mar. Con ello vuelve a la idea de que lo dado se da "en la vecindad" del objeto, pero no se reduce a él, sino que, por el contrario, "tan pronto como la objetualidad aparece, con sus rasgos y requisitos (permanencia, definición, universalización, etc,) lo dado ya se fue".[991] La crítica apunta a la incapacidad de lo dado de satisfacer la objetualidad, lo cual no constituye un problema sino una característica de lo dado.

El segundo punto que se ofrece como respuesta consiste en la negación de la inmediatez en el darse de lo dado. No se da a la manera de los datos sensibles, aunque sí en la facticidad, como un hecho incondicionado. Así, retomando al Husserl de *La idea de la fenomenología* en el pasaje sobre la noción de *Gegebenheit* que hemos visto en el § 1, Marion afirma que la donación pura no tiene que ver con el fenómeno ni la objetivación psicológicos, sino con aquello que se da de manera "pura" como resultado de una reducción fenomenológica. No basta con la inmediatez de haber sentido o experienciado para alcanzar la donación absoluta, de lo cual se aduce el ejemplo de un color que varía de acuerdo con la luz. Para ello es preciso la operación de la reducción y, por tanto, de un dispositivo de mediación.

Eso no significa, sin embargo, que lo dado quede sujeto a constitución. Los planteos heideggerianos de *La idea de la fenomenología* y *El problema de la concepción* del mundo del curso de 1919 que hemos visto en el § 8, que apelan al ejemplo de la percepción de la cátedra desde la precomprensión, le sirven aquí a Marion para señalar el aspecto de mediatez que subyace a toda captación

[990] *GH*, 26-27.
[991] *GH*, 31.

aparentemente inmediata.[992] Para que algo se dé como objeto debe darse con sentido, de modo que

> sólo lo que ocurre por sí mismo es dado, por consiguiente con su sentido literal, mediado por reducción (Husserl), o por su propio significado (Heidegger), a no ser que el sentido propio cumplimente *de facto* y *de iure* la reducción más radical posible –la reducción de esa cosa a sí misma (*only what occurs by itself is given, hence with its literal meaning, mediated by reduction (Husserl), or by its own meaning (Heidegger), unless the proper meaning accomplishes* de facto *and* de iure *the most radical possible reduction –the reduction of that thing to itself*).[993]

Dentro del enfoque fenomenológico, no se rebasarían esos límites. El carácter de lo dado, por tanto, es enigmático, con la emergencia de una *Rätselhaftigkeit* que hemos visto, en efecto, en primer plano en el dispositivo husserliano de *La idea de la fenomenología* en el § 1, lo cual en el plano de la donación implica que no es inmediata a la manera de los *sensa data*, ni mediada a la manera de la objetualidad constituida. La imposibilidad de explicar de uno de estos modos, que funcionan como excluyentes, remite, en rigor, a la alteración de legalidades propia de la inapariencia a la que nos hemos referido y habilita la caracterización de paradojal con que da cuenta de ella Marion.

El enigma de lo que no es ni mediato ni inmediato co-habita con otro enigma. Precisamente el enigma de la hermenéutica, que Marion remite, con Heidegger, a la comprensión (*Verstehen*) y alcanza a la interpretación (*Auslegung*).[994] La hermenéutica no da un sentido a lo dado, ni ese sentido surge por decisión del hermeneuta, sino que deja que lo dado interprete al actor en una relación recíproca, en una fusión de horizontes en sentido gadameriano.[995] Esta dinámica, agrega Marion, remite a la de la pregunta y la respuesta, a través de la pregunta de lo dado y el sentido como respuesta. Esta estructura de pregunta y respuesta en el plano de lo visible imita, a su vez, la figura de la

[992] GA 56/57, 85.
[993] *GH*, 37.
[994] *GH*, 39.
[995] *GH*, 43.

llamada en el plano de lo inaparente, haciendo de la hermenéutica un caso especial de esta figura.[996]

Si retornamos a *Siendo dado*, que adelanta algunos aspectos del polo subjetivo que veremos en el Capítulo 6, Marion sostiene que la mostración de lo dado se da en la reflexión que posibilita la peculiar disposición del sujeto en su despliegue receptivo como adonado.[997] En este marco, hay siempre una distancia entre lo que se da y lo que se muestra, sancionando la inagotabilidad de la fenomenalidad de la donación que sigue irremediablemente a la finitud del adonado. En este marco, nota Marion, el requerimiento hermenéutico de los fenómenos comunes se multiplica en el caso de los saturados, cuyo peso intuitivo necesita muchos significados que aporta la hermenéutica, de antemano siempre en tarea incompletable.[998]

Este punto nos interesa especialmente porque lleva a Marion a explicitar la variación de grados de saturación en función del caudal hermenéutico en juego:

> el pasaje de un fenóemno pobre o común a un fenómeno saturado sigue siendo una cuestión de hermenéutica: las tres franjas horizontales de una bandera y una pintura de Rothko, el sonido como señal (información, comunicación, concepto, significado), y el sonido como música (concierto sin significado), el vino en su gusto y en su fórmula química, el olor y el perfume (*The passage from a poor or common law phenomenon to a saturated phenomenon remains a matter of hermeneutics: the three horizontal stripes of a flag and a painting by Rothko, sound and signal (information, communication, concept, meaning) and sound as music (meaningless concert), wine in its taste and its chemical formula, odor and perfume*).[999]

La saturación, en este sentido, se revela en una hermenéutica, del mismo modo que sucede en la distinción entre objetos y eventos, que pueden ser atisbados de una y otra forma. De este modo es que plantea Marion que la fenomenología de la donación tematiza la distancia entre lo que se da y lo que se

[996] *GH*, 47.
[997] Véase sobre este punto el § 33.
[998] *GH*, 59.
[999] *GH*, 61.

muestra, orientándose a la mismidad del fenómeno con el ejercicio de una "hermenéutica propiamente fenomenológica".[1000]

Esta lectura aporta a la tarea de delinear rasgos de la fenomenología de la inapariencia un punto importante en esta transición hacia la consideración de las torsiones del polo subjetivo y su énfasis en la receptividad. En este sentido, no hay una pasividad del sujeto que coloque al fenómeno en una situación de dominio, como si se tratara de una inversión que ya hemos visto como problemática en el caso de Henry. Por el contrario, adviene una mesura de los elementos de constitución que mantienen una intencionalidad transformada en apertura a la reciprocidad de un encuentro incompletable entre un fenómeno que se da y un sujeto en disposición de recepción.

Podríamos enfatizar, entonces, la importancia del cambio de estrato para la conexión con distintos rasgos del fenómeno, que se vivencian más claramente desde la perspectiva de la donación, en situación de manifestación de su excedencia, porque este punto pone el foco en los diferentes grados de mostración del fenómeno y su respectiva gradación de latencia. Por otra parte, si concedemos a Marion la relación entre donación y hermenéutica, este vínculo se da junto con la articulación de niveles, en tanto la reducción a la donación se conecta, a través del señalamiento de interpretaciones posibles, con las que se dan efectivamente en los otros estratos de análisis fenomenológico.

Marion nota que la fenomenología del don abre la puerta a una hermenéutica infinita, a lo cual cabe agregar que despliega su análisis en conjunción con otros niveles de reducción inferiores. En los términos en que lo acabamos de plantear, la fenomenología del don, como modo del estrato de lo inaparente, funcionaría a la manera del estrato generativo respecto del genético, de modo que lo que se develaba como subliminal y en el borde de la mostración puede pasar al centro, y de la misma forma retornar, todo lo cual no hace más que reforzar que estos análisis forman parte de un dispositivo más amplio.

Digamos finalmente que esto explica que la excedencia del fenómeno a la que se orienta la fenomenología de lo inaparente no colisiona con los términos

[1000] *GH*, 63.

del análisis intencional de planos previos, dado que, según hemos visto, la instanciación en el seno de la donación originaria suspende ciertas legalidades e instala otras divergentes a las que rigen en sus dimensiones abstractas de la historicidad, la constitución de la conciencia y la objetualidad. Las paradojas imperan en este ámbito porque está enteramente ocupado en dar cuenta de una distancia insatisfacible entre la donación y lo que el sujeto en su finitud puede recibir. Esta experiencia, por otra parte, sustenta todo el resto de experiencias posibles del fenómeno en sus demás modos y coloca los modos de excedencia que advienen en todo tipo de análisis como elementos de esta distancia originaria.

Es en este marco que, como hemos visto, el fenómeno de la fenomenología de lo inaparente presenta rasgos peculiares. Entre ellos, cabe notar que adviene, no se constituye; revela rasgos de saturación y no presenta parificadas intención e intuición; redefine relaciones con lo ek-stático y la inmanencia; está marcado por la auto-afectividad y por ello multiplica aspectos impresionales y excede-el-horizonte, frente a los otros fenómenos subsumibles o primariamente subsumibles en horizontes hermenéuticos definidos. Con estos rasgos es que el fenómeno con excedencia se da en este estrato al sujeto invitándolo a redefinirse para alcanzar la reciprocidad que haga posible la mostración.

CAPÍTULO 6

DEL *EGO COGITO* AL *EGÒ PÁSCHO*

§30. Exceso y subjetividad en la fenomenología husserliana

Hemos problematizado y redefinido el método del filosofar, su apertura hacia lo 'invisible', sus estrategias y principios. También el fenómeno que brilla en la luz, lo puesto delante, sus excesos y condiciones de posibilidad. En este apartado nos ocuparemos de la recepción de la noción de sujeto en las fenomenologías de lo inaparente y su descripción de la subjetividad en términos de afectividad, requeridos por el entorno peculiar de esta dimensión que altera las coordenadas de la intencionalidad. Los recorridos de este capítulo mostrarán aspectos de un cambio de perspectiva que lleva de la prioridad del *ego cogito* a la del *egò páscho* como la vía complementaria para ingresar al problema de la subjetividad en el plano de la inapariencia.

Para ello revisaremos la relación entre excedencia y subjetividad, a los efectos de establecer las particularidades de esta combinación, para luego analizar el modo en que estas nociones se conjugan en la posición henryana. Allí la subjetividad reposa en la Vida e implica una crítica a la presentación noemática de la alteridad sobre la que se desarrolla una concepción de la intersubjetividad que deviene comunidad. Evaluaremos, entonces, la noción henryana de "comunidad patética" con el objetivo de clarificar la tarea de pensar una subjetividad como inmediación patética del aparecer, que, en tanto auto-aparecer original, se devela como condición de posibilidad para todo ver

ek-stático. Estos desarrollos nos permitirán detenernos brevemente en dos casos de antecedentes antiguos que guardan similitudes importantes con el enfoque henryano, de un modo que aligera su recorte del fenómeno griego como categoría abarcativa y a la vez muestra las líneas de largo plazo en las que se inserta esta propuesta exegética.

Finalmente, estudiaremos la torsión que acaece al sujeto en la fenomenología marioniana de la donación, a los efectos de atender a su conversión en adonado y, sobre esa base, examinaremos algunos aspectos del fenómeno erótico como interdonación entre adonados. Las distintas temáticas irán esclareciendo, además, aspectos del enfoque que proponemos para el tratamiento de estos fenómenos desde un estrato de análisis adicional, en el marco de una fenomenología que integre todas las dimensiones del fenómeno en sus aspectos estáticos, genéticos, generativos e inaparentes.

Comencemos, entonces, por detenernos en los aportes husserlianos respecto de la subjetividad vista desde la perspectiva de la excedencia. La perspectiva egológica es primordial en los análisis estáticos y genéticos y hemos visto que en muchos de sus análisis, incluso los más básicos, emergen aspectos de excedencia, pero es en el caso de la intersubjetividad donde los análisis husserlianos son revisados por la tradición posterior, bajo la sospecha de que dejan inexplicado el acceso a la dimensión anímica del otro.

En efecto, el acceso parcelado a la producción de Husserl hizo que el tratamiento que se tomó como base sea el enmarcado en el enfoque egológico, de modo tal que atrajo críticas que apuntan en general a la presencia de aspectos no considerados o considerados de un modo marginal. Desde la perspectiva estática, la empatía explica la experiencia del otro sobre la base de la analogía entre mi cuerpo y su cuerpo a partir de la similitud de movimientos. Por su parte, la fenomenología genética examina la apercepción analógica y su relación con la historia personal y las habitualidades y avanza en tipologías de relaciones intersubjetivas. Sobre la base de estos materiales se construye un perfil que parece agotar el aporte husserliano, cuando en realidad se dejan de

lado análisis provechosos que completan la descripción de esta región fenoménica.

La trasposición del límite de los estudios egológicos hacia la generatividad no supone un corte con los niveles previos. Por el contrario, la esfera de la intersubjetividad muestra en este terreno una profundización del dispositivo de la empatía, que lleva a reconocer en los otros una subjetividad trascendental en el seno de una comunidad trascendental donde hay co-sujetos co-constituyentes. [1001] Al mismo tiempo, cabe notar, contra las visiones reduccionistas del enfoque husserliano, que no hay una exclusividad de perspectivas sujetas a la actividad de la conciencia intencional, sino que precisamente la generatividad muestra cómo la dimensión social se apoya en una pasividad primigenia en la cual se entretejen vínculos intersubjetivos.

Así, afirma Husserl que "ya la pasividad, la Vida impulsiva instintiva, puede producir un nexo intersubjetivo", de modo que el otro es comprendido en el plexo de relaciones generativas que atienden a su linaje y parentesco.[1002] Todo esto ofrece un marco a la propia situación generativa situada "entre el nacimiento y la muerte, y entre predecesores y sucesores".[1003] En este contexto emergen cuestiones relacionadas con la protohistoria, que remite al mundo familiar y cultural, la historia, como producción de la subjetividad comunalizada.[1004] Esto se da en un marco de institución, sedimentación, reactivación y transformación de sentidos, en su plasmación primaria tanto como en la segunda historicidad, que incluye las implicancias de la ciencia.[1005]

La pregunta por la excedencia es asociada por R. Walton con una dimensión metahistórica, en tanto investiga elementos que apuntan más bien a las condiciones de posibilidad del mundo y la subjetividad.[1006] En esta lectura las derivas metahistóricas corresponderían a giros post-husserlianos, ejemplificados por tratamientos de M. Merleau-Ponty, E. Levinas y M. Henry,

[1001] Véase R. Walton (2012, 326).
[1002] Hua XIV, 403.
[1003] R. Walton (2012, 328).
[1004] Hua IX, 410.
[1005] Hua XXIX, 40.
[1006] R. Walton (2012, 337 ss.).

con indicación de que sus motivaciones y anticipaciones están efectivamente en Husserl, lo cual permite, a nuestro juicio, contar el núcleo de estos desarrollos como terreno legítimamente fenomenológico. Desde esta perspectiva, en efecto, se ponen primer plano los vasos comunicantes de estos desarrollos con los del resto de la fenomenología.

En el mismo sentido que puede afirmarse que la generatividad no es una etapa distinta, sino un despliegue de temáticas que ya están presentes en la geneticidad, la investigación del modo en que la excedencia -metahistórica o relativa a la inapariencia- se relaciona con la generatividad y los modos egológicos resulta un programa auspicioso, a la vez que previsto por el ensamble general de la fenomenología y su apertura a la exploración de horizontes todavía ocultos. Es importante notar, como hemos hecho en el Capítulo 3, que Husserl adelantó elementos importantes para estos estudios, algunos de los cuales conciernen directamente a la cuestión de la subjetividad, como sucede en el caso de los estudios sobre la auto-afección, el sentimiento vital y la proto-temporalización, donde la intencionalidad queda en jaque.

En este sentido, los tratamientos posteriores que subrayan el distanciamiento respecto de desarrollos husserlianos no hacen sino desplegar lo que la finitud lo obligó a dejar en el carácter de mero esbozo. Sin esta interrupción inevitable, muy probablemente hubiera tomado el camino de la investigación de la excedencia como elemento relevante del complejo disciplinar general. En cualquier caso, este plano forma parte de un programa integral posible y consistente.

Notemos muy brevemente algunos rasgos de la subjetividad en la esfera de estudios de Husserl, claros para sus intérpretes, pero obliterados por las lecturas que construyen un perfil racionalizante. En este sentido, cabe recordar que los tratamientos sobre horizonticidad suponen la postulación de variados modos de intencionalidad que incluyen modos inconcientes, es decir de una intencionalidad inconciente. A este tipo correspondería una lista de figuras

entre las que se cuentan los afectos reprimidos de amor, la humillación y el resentimiento y las conductas motivadas por estas afecciones.[1007]

No hace falta, por tanto, salir del terreno de la intencionalidad para hallar estas figuras, que se conectan a su vez con una lista más amplia, donde se incluye "el subfondo sedimentado de la conciencia, el dormirse sin sueño, la estructura natal de la subjetividad, o sea, el ser problemático antes del nacimiento, la muerte, y el después de la muerte". [1008] En esta línea, lo latente no es inaccesible, sino que se puede desvelar y experienciar. Parte de la tarea fenomenológica reside precisamente en ese desvelamiento y es pensada como una "reconstrucción que retrocede de lo patente a lo latente, siguiendo su modificación". [1009] En algunos casos, como en el de la Vida psíquica del protoniño, el acceso se da a través de la intersubjetividad, dado que el yo no puede remontarse a sus primeras experiencias.[1010]

En el terreno de la subjetividad se concitan, entonces, muchos de los parcelamientos que más confusiones crean respecto de los alcances de la posición de Husserl. No sólo hay que contar la debatida cuestión del éxito o fracaso del tratamiento de la alteridad sino también el modo de comprender la función del yo. De este modo, muchas veces las simplificaciones llevan a acusar a la fenomenología de tener una identidad logocéntrica dominada por una intencionalidad objetivante y sometedora. Muy por el contrario, si bien los aspectos constitutivos son centrales en algunos desarrollos, Husserl se encarga de aclarar repetidas veces la mayor complejidad del asunto, afirmando, por ejemplo en las *Lecciones de psicología fenomenológica* que el yo "no es un polo muerto de identidad", y que su dinamismo es mucho más rico. En este sentido,

> es el yo de las afecciones y de las acciones. El yo que en la corriente de las vivencias sólo tiene su Vida en el hecho de que, por una parte, como intencional, produce intenciones, con ella y, por otra parte, porque siente estímulos por parte de esas objetividades, es rozado por ellas como sintiente, es atraído hacia ellas y motivado a la acción por parte de ellas (*Es ist das Ich der Affektionen und*

[1007] Hua VI, 240.
[1008] Hua XV, 608.
[1009] Hua XV, 609.
[1010] Hua XV, 609.

> *Aktionen, das Ich, das im Strom der Erlebnisse nur darum sein Leben hat, einerseits weil es in diesen, als intentionalen, Intentionen übt, also auf ihre intentionalen Gegenständlichkeiten gerichtet und mit ihnen beschäftig ist, und andererseits, weil es von diesen Gegenständlichkeiten Reize erfährt, von ihnen als fühlendes berührt wird, zi ihnen herangezogen, con ihnen Aktionen motiviert wird*).[1011]

Este punto es de relevancia, dado que varias críticas parecen desdibujar la dimensión afectiva y sintiente del yo, así como el dispositivo por el que es punto de irradiación, pero también de incidencia de afecciones que lo atraen sobre la base de un protoyo ligado al fluir primigenio.[1012] Frente a los estímulos del mundo, el yo es un sujeto de la afección tanto como de la actividad. R. Walton resume el haz de elementos que se dan cita en el yo diciendo:

> el yo no solo es "punto de irradiación de actos", sino también "punto de incidencia de afecciones". Así, no solo está involucrado en el nominativo de los actos, sino también en el acusativo del emplazamiento ético y en el dativo del ocurrirme algo.[1013]

En efecto, el yo se despliega en el arco de un entramado complejo que no se reduce al paradigma de los actos, punto que resulta importante para nuestro recorrido, dado que en las lecturas que venimos estudiando se produce una recurrencia donde estos aspectos quedan desdibujados en su emplazamiento originario y reaparecen luego, pero bajo la forma de innovaciones. En efecto, si reconocemos en el sujeto -y en primer plano- elementos de afectividad, buena parte de los argumentos sobre la incapacidad del yo trascendental para operar la recepción de la donación se debilitan.

Por cierto, ante la idea de que hace falta una actitud con elementos de pasividad que no obture la mostración de lo dado, si el yo puro ya incluye elementos de afectividad, no se trata de delinear una función totalmente nueva sobre la denegación de su capacidad para cumplir con ese cometido, sino que basta con prestar atención a la modulación del grado de afectividad necesario

---

[1011] Hua IX, 208-209.

[1012] Hua XV, 586. En efecto, así como hay un protoyo hay también una protogeneratividad asociada con los impusos intersubjetivos que trazan los nexos vinculares de las generaciones (Hua XV, 178).

[1013] R. Walton (2001, 48)

para ello. Del mismo modo, si se trata de apelar a los elementos preintencionales y sugerir un sujeto auto-afectivo de inmanencia absoluta, como Henry hace con la Vida, cabe advertir que, a riesgo de quedar atrapados en análisis que obturan la descripción de las experiencias usuales, es preciso tejer conexiones con los demás estratos de análisis fenomenológico. Veamos esto más de cerca.

§31. La crítica del sujeto en M. Henry y el fracaso de la presentación noemática de la alteridad

Como hemos visto, Michel Henry considera que la crítica del sujeto desplegada durante el S. XX por "casi la totalidad de movimientos del pensamiento contemporáneo" es la reiteración que no cesa de reproducir las objeciones a la subjetividad que ya se encontraban latentes en los orígenes cartesianos.[1014] Por otra parte, Henry denuncia un silencio por parte de Husserl sobre el deseo en las modalidades concretas de nuestra Vida. Sentimiento de presencia o ausencia, soledad, amor o resentimiento no encontrarían un lugar preeminente en las *Cartesianische Meditationen,* y es en esta falta que se revelaría la carencia del enfoque óntico-noemático para dar cuenta de la alteridad.

La noción de sujeto queda puesta, entonces, en primer plano, de modo tal que Henry planteará una crítica decidida a su asociación con la representación y a la alteridad presentada de manera intencional con el objetivo de mostrar en qué sentido la intencionalidad y la constitución no son las vías fenomenológicas adecuadas para dar cuenta del *a priori* universal de la experiencia de la alteridad. En rigor, la posición henryana sobre la crítica del sujeto no sólo pone en cuestión la presentaciones noemáticas de la alteridad, sino que se extiende

[1014] *PhV1,* 37.

hacia todo intento de dar cuenta del Otro desde una perspectiva que no sea auto-afectiva. Examinemos la crítica a la postura husserliana.

Según Lipsitz, M. Henry aborda de manera frontal el problema de la intersubjetividad y propone una solución en el plano de la estricta inmanencia en 1989. En *La esencia de la manifestación* Henry "ofrecía una respuesta de carácter formal a la cuestión del estatuto ontológico de todo elemento trascendente inscribiéndolo en última instancia en el lazo inmanente que ata la trascendencia a su propia esencia inmanente".[1015] En este estadio de su reflexión la alteridad se comprende como una modalización de la Vida inmanente sin significación ontológica autónoma. Sus rasgos y trascendencia "se hallan prescriptos *a priori* por la Vida inmanente y se expresan en una doble inscripción fenomenológica que responde a la duplicidad del aparecer: son caracteres intencionalmente constituidos, proyecciones irreales sobre el fondo de la exteriorización trascendental que opera la esencia, y a la vez, movimiento y esfuerzo en el plano de la inmanencia". [1016]

Por cierto, Henry considera en *Fenomenología Material* que el análisis de la experiencia de la alteridad presentado por Husserl en la quinta de las *Meditaciones Cartesianas* se encuentra guiado por tres supuestos. El primero de ellos es que "sólo hay otro para mí si tengo experiencia de él, si, bajo cualquier forma o aspecto que sea, el otro me está dado, de modo que lo encuentro en mi propia Vida y, en cierta forma, es en mí (*n'y a un autre pour moi que si j'en ai une expérience, que si, sous quelque forme ou sous aspect que ce soit, l'autre m'est donné, en sorte que je le trouve daris ma propre vie et que, d'une certaine façon, il est en moi*)".[1017] Este primer supuesto rememora el argumento epicúreo sobre la muerte que es "nada para nosotros", dado que al implicar un contacto imposible no tendría siquiera su idea.[1018] A juicio de Henry, a eso apunta la afirmación husserliana que sostiene: "estas experiencias [*i.e.* la experiencia de la alteridad] y sus rendimientos son en efecto hechos trascendentales de mi esfera

[1015] M. Lipsitz (2004, 12).
[1016] M. Lipsitz (2004, 19).
[1017] *PhM*, 137.
[1018] Sobre la noción de muerte en Epicuro, véase el # 21 y # 23.

fenomenológica (*Diese Erfahrungen und ihre Leistungen sind ja transzendentale Tatsachen meiner phänomenologischen Sphäre*)".[1019]

El segundo supuesto no está especificado en *Meditaciones Cartesianas*, V, sino que atraviesa la obra completa de Husserl y tiene que ver con cómo me es dado el Otro según la estructura de la intencionalidad. Dice Henry: "que entre en mi experiencia quiere decir: en ese Fuera primordial donde se lanza la intencionalidad, en ese lugar de luz donde alcanza y ve todo lo que ella ve (*Qu'il entre dans mon expérience, cela veut dire: dans ce Dehors primordial où se jette l'intentionalité, dans ce lieu ' de lumière où elle atteint et voit tout ce qu'elle voit*)".[1020]

Por último, el tercer supuesto del análisis husserliano consistiría en la conjunción de los primeros dos supuestos: el otro está dado a mi experiencia -primer supuesto- y se trata de una aparición noemática a título de correlato intencional -segundo supuesto-. En resumen, a juicio de Henry la quinta de las *Meditaciones Cartesianas* se basa sobre el supuesto de que el otro estaría dado en mí como algo trascendente. Esto determina un enfoque donde la alteridad, tal como la experimentamos, con todo el plexo de emociones que suscita la presencia o ausencia del otro cifrado en la noción de pathos-con, queda fuera de consideración, ya que una condición no afectiva no podría dar cuenta de lo afectivo de la Vida interpatética.[1021]

A partir de estos supuestos y en vistas de la carencia respecto de las modalidades concretas con las que tenemos experiencia de la alteridad, Henry cuestiona de qué manera la mirada intencional, que en sí no es, podría ser condición de aquello que resulta ser necesariamente afectivo -*i.e.* la experiencia

---

[1019] Hua I, 121.

[1020] *PhM*, 138. Tal afirmación surge del # 42 de las *Meditaciones Cartesianas*, donde Husserl sostiene que "tenemos que conseguir ver cómo, en qué intencionalidades, en qué síntesis , en qué motivaciones se forma en mí el sentido 'otro ego` y, bajo el título de 'experiencia unánime de la alteridad', se verifica como existiendo -y, a su modo, incluso como estando ahí él mismo (*Wir müssen … bewährt, wie, in welchen Intentionalitäten, in welchen Synthesen, in welchen Motivationen der Sinn anderes ego sich in mir gestaltet und unter den Titeln einstimmiger Fremderfahrung sich als seiend, und in seiner. Weise so gar als selbst da sich bewährt*)" (Hua I, 121).

[1021] *PhM*, 141.

con el otro-. De esta manera, con la intención de demostrar los límites del enfoque intencional, Henry dirigirá su crítica a los problemas detectados en la presentación husserliana: la determinación de lo propio del *ego*, la circularidad en la transferencia analogizante y por último las degradaciones del *ego* original, el cuerpo y la alteridad.

Henry rememora que en la quinta de las *Meditaciones Cartesianas* Husserl practica una "segunda reducción temática" -luego de la trascendental-, donde quedarán entre paréntesis todos los sentidos de mi experiencia que remiten o se hayan originado en "otros yoes". En esta esfera de propiedad queda resguardado mi cuerpo, que es órgano de mi movimiento y centro de mi orientación, así como todos los objetos que no refieran a un otro. En efecto, dice Husserl que una mediación de la intencionalidad aprehende al otro a través de la presentación de un cuerpo material o físico que en mi esfera primordial, en mi primordialidad, se manifiesta como análogo a mi propio cuerpo.[1022]

En virtud de la semejanza entre mi cuerpo propio y el cuerpo del otro se establece una "parificación", es decir una síntesis de asociación de *pares*. No hay conocimiento del otro sino una institución originaria del sentido "cuerpo propio" y una transferencia analogizante por medio de la cual se produce la aprehensión. Así, el otro, sin ser una duplicación del yo, es una modificación intencional de mí mismo y, según Henry, "el modelo que va a guiar la auto-explicitación del *Ego* trascendental en la reflexión sobre sí, que instituye la reducción trascendental es la experiencia perceptiva del objeto […] al cual se dirige la mirada (*le modèle qui va guider l'auto-explicitacion de l'Ego transcendental dans la téflexion sur soi qu'institue la réduction transcendentale, c'est l'expérience perceptive de l'objet (…) lorsqu' un objet se détache*)".[1023] Esto es, la autoexplicitación del *ego* se realiza en el mismo modo de percepción. Entonces, ¿cómo este objeto intencional que me pertenece puede ser realmente otro que yo, otro trascendente con relación a mi?

[1022] Hua I, 139 y 141.
[1023] *PhM*, 144.

Acerca de qué es lo propio del *ego*, Henry advierte que, en el modo de concebir la auto-donación del sujeto a sí mismo, en el enfoque intencional se trasciende la idea de un mero punto de intersección de las síntesis constitutivas y por tanto sólo la naturaleza del *ego* puede decir y definir qué le es propio. Sin embargo Husserl evita esta línea exegética donde el *ego* determina lo propio, dado que la vincula con el riesgo de solipsismo y disocia el *ego* precisamente de eso que le es propio.[1024]

Junto con la presentación paradójica de lo propio separado del *ego*, Michel Henry nota una segunda situación problemática: para elucidar la esfera de propiedad del *ego*, Husserl no comienza por el mundo. El procedimiento requiere descartar -por abstracción- del horizonte de experiencia todo lo que es ajeno, todo lo referido a otros, todo lo que confiere a los animales su carácter de seres vivos, a los hombres su carácter de seres personales, a los objetos su conjunto de rasgos.[1025] El resultado de esta operación es que en esta naturaleza reducida a lo propio los otros son realidades constituidas y yo un *ego* que al auto-elucidarme sólo estoy ante elementos constituidos, de manera que lo propio se reduce a la estructura de un mundo.[1026]

A propósito de esto sostiene Lipsitz: "Pensar la intersubjetividad en esta filosofía de la inmanencia absoluta de la Vida significará pensar la trascendencia del *alter ego* pero a la vez su carácter real, no constituido".[1027] Esto se revela en el hecho de que el modelo de análisis de la alteridad no difiere del modelo de análisis de objetos, de manera que desde la perspectiva henryana implicaría aplicar la estructura de la percepción a la de "la auto-revelación inmediata de la

[1024] *PhM*, 142.
[1025] *PhM*, 143: "De este modo se pone de relieve mi esfera de lo propio [*Eigenheitssphäre*], con una «naturaleza mía propia», diferente de la naturaleza objetiva y que incluye en ella mi cuerpo vivo [*Leib*], diferente de todos los demás (*Ainsi se dégage ma sphère d'appartenance [Eigenheitssphäre], avec une « nature qui m'appartient », différente de la nature et incluant en elle mon corps organique [Leib], différent de tous les autres*)".
[1026] *PhM*, 143.
[1027] M. Lipsitz (2004, 25).

subjetividad absoluta, con la esencia interior de la Vida (*l'auto-révélation immédiate de la subjectivité absolue, à l'essence intèrieure de la vie*)".[1028]

Notemos en este punto que desde el enfoque que proponemos, esta objeción que apunta a minar el despliegue completo, en realidad sólo llama la atención sobre otra dimensión exegética, que no apunte al análisis constitutivo, sino a los planos asociados con las capas de excedencia que subyacen y unifican a la comunidad de vivientes. La advertencia, en todo caso, consistiría en que se debe tener en cuenta esta dimensión y desplegarla explícitamente como estrato fenomenológico, sin necesidad de ver una necesidad de impugnación de los análisis estáticos, genéticos y generativos.

Henry mismo afirma que "en vez de problematizar de forma radical la donación que precede a la captación explicitadora…" Husserl toma otro camino, lo cual puede interpretarse como señalamiento de la importancia del despliegue de este plano, y por tanto la investigación de la alteridad no se limita a:

> saber cómo este objeto intencional que me pertenece puede sin embargo ser algo más que 'el punto de intersección de mis síntesis constitutivas'; ser en cierto modo irreducible a mi ser propio, realmente otro que yo, trascendente con relación a mí (*savoir comment cet objet intentionnel qui m"appartient peut cependant être'plus que 'le point d'intersection de mes synthèses constitutives'; être en quelque sorte irréductible à mon être propre, réellement que moi, transcendant par rapport à moi*).[1029]

En este sentido, en términos generales el aporte henryano puede sintetizarse como una indicación de la pertinencia de desarrollo de una fenomenología de lo inaparente. Para identificar sus puntos argumentales más potentes hay que desligar los términos impugnatorios e interpretarlos como una explicitación de los núcleos de complementación que requieren los desarrollos husserlianos, que provendrían precisamente de la investigación de la inapariencia.

Henry afirma que Husserl comienza correctamente colocando como primer hilo conductor del análisis de la alteridad la noción de *alter*, de manera

[1028] *PhM*, 144.
[1029] *PhM*, 145.

que si el otro es otro yo, yo soy el *ego* original. Eso abre la vía hacia la expresión de una ipseidad radical, pero luego adviene la idea de que el *ego* operativo, el que opera la constitución, es un *ego* constituido, que habita el cuerpo y lo hace un organismo. Con esto se plantea una doble deriva posible de captación de la alteridad, que se plasma en un análisis constitutivo y en un análisis de la dimensión de inapariencia que funda todos los otros análisis.

Henry señala el dispositivo analógico que traza una semejanza con el cuerpo del otro y vincula dentro de mi esfera primordial ese otro cuerpo con el mío. En esa descripción detecta una circularidad, en tanto la analogía supone ya concebir al otro como un organismo. Al mismo tiempo, la parificación que forma parte de la transferencia aperceptiva falsificaría la experiencia de la alteridad, puesto que la parificación se aplica a objetos y requiere, por tanto, poner al otro como objeto y colocarme a mí mismo como tal.[1030]

Por esta vía se sostiene que el planteo general provoca una degradación del *ego* original, trascendental, en yo psico-físico que adviene como "forma objetiva en el mundo de la esfera de lo mío propio (*forme objective dans le monde de ma sphère d'appartenance*)".[1031] Esta degradación trae aparejadas dos más, la del cuerpo y la de la alteridad, dado que el cuerpo se vuelve mero cuerpo constituido, perdiendo los rasgos de inmanencia e ipseidad. *Ego* y cuerpo quedan desplazados de su radicalidad que está presupuesta en el análisis en términos de parificación, de modo que la alteridad queda así degradada. Este diagnóstico de degradación generalizada constituye estrictamente una indicación de que determinados elementos son examinados en un plano distinto del que se prefiere privilegiar.

En este sentido, se dice que "cuando dos cuerpos son apercibidos en parificación representativa, […] lejos de fundar la experiencia de la alteridad y de definirla originalmente, se la presupone (*Lorsqùe deux corps sont appréhendés en accouplement représentatif, (…) loin de fonder l'expérience*

[1030] *PhM*, 147.
[1031] *PhM*, 148.

d'autrui et de la définir originellement, la présuppose)".[1032] La puntualización implica que existiendo un plano último y radical, Husserl realiza el análisis en una dimensión que no es esa, de modo tal que "degrada", desplaza, hace descender el plano de análisis y lo efectivamente fundante es una presuposición que opera de modo disruptivo, indicando que la investigación no agota los elementos en juego.

Podemos sin problemas verter lo mismo de forma positiva y decir que Husserl elige una dimensión donde predominan los elementos estáticos y genéticos del análisis de la alteridad, lo cual puede ser suplementado con el análisis de la misma cuestión en régimen de inapariencia. En este sentido, volviendo a la afirmación de Henry, el examen de la alteridad en términos de parificación presupone estudios más radicales si se evalúa desde un análisis no intencional. Por tanto, es diferente del que Husserl realiza en *MC* y pertenece a una dimensión distinta de hermeneusis.

En el análisis de *Meditaciones Cartesianas*, V Henry detecta problemas que hacen al modo que se comprende la alteridad, dado que en ella, a diferencia de la percepción, el objeto que soporta el sentido transferido es mi cuerpo y está siempre presente, pero el objeto sobre el que se transfiere nunca está dado sino que sólo es apresentado. Mientras la experiencia perceptiva hace reversibles los objetos en parificación, esto no sucede en la experiencia de la alteridad. En este marco, la apresentación del otro me da como co-representado su psiquismo junto con su cuerpo, en un juego de apresentaciones basadas en su nexo con presentaciones mías propias.[1033]

Henry sostiene respecto del primer aspecto que, como se ha dicho, el cuerpo quedó degradado como constituido, de manera que no da una presencia original e inmanente. Si estuviera, sería la verdadera constancia, "mientras que la presencia de mi cuerpo a mi sensibilidad en el interior de la esfera de lo mío propio no tiene nada que exija o implique su constancia, de modo que el argumento de Husserl se viene abajo (*tandis que la présence de mon corps à ma*

[1032] *PhM*, 149.
[1033] *PhM*, 150.

sénsibilité à l'intérieur de ma sphère d'appartenance n'a rien qui exige ou qui implique sa constance, en sorte que l'argument de Husserl se défait)".[1034]

En realidad, este paso argumental es opaco, dado que en vistas de una crítica interna Henry ingresa en la lógica husserliana, pero lo hace a medias. Lo que pide el argumento es una patencia absoluta inconstituida como condición para que funcione la parificación. Sin embargo, él mismo explicitó antes los supuestos del planteo y señaló precisamente que la parificación se da entre objetos, de manera que la radicalidad en la concepción de lo propio, que claramente es ajena a este nivel de análisis que opta y elige enfatizar la dimensión constitutiva, implicaría quebrar toda posibilidad de parificación. En ese caso, por cierto, no habría manera de establecer un nexo entre la patencia absoluta y la apresentación del otro.

De este modo, la adopción de un modelo de revelación auto-afectiva en el seno del modelo de transferencia analogizante implica su anulación misma, y en todo caso lo que se viene abajo no es el análisis husserliano sino la sugerencia de modificación de Henry. Teniendo en cuenta que lo que se pretende es anular todo el análisis, se puede comprender la estrategia, pero cabe notar que se hace al precio de hacer intervenir una condición extraña al argumento y contraria a su lógica interna, que señalaría, como venimos diciendo, una vía alternativa de examen de la alteridad.

El segundo punto que analiza Henry atiende a la imposibilidad de acceder a la experiencia de lo propio del otro, señalando que entraña dos significados. Por un lado, no puedo alcanzar directamente su subjetividad y me limito a apresentarla; por otro lado adviene un sentido no concebido por Husserl, que indica una imposibilidad primordial de percibir intencionalmente al otro, dado que es una subjetividad absoluta y toda subjetividad originaria propia o no propia escapa a la intencionalidad.[1035] El otro no es su cuerpo intencionalmente constituido por mí, y es por tanto una irrealidad noemática, pero su Vida me

[1034] *PhM*, 151.
[1035] *PhM*, 151.

está vedada, no me es dada ni en la inmanencia de mi Vida ni en la representación, y es por ello trascendencia absoluta.

El planteo en este caso, otra cara de la objeción al punto anterior, es que la Vida trascendental en tanto viviente no admite distancia *ad intra* y por tanto la intencionalidad íntegra pierde sentido frente a la impresionalidad. Un inicio de este tipo busca programáticamente enfatizar el plexo común de la Vida, de modo que desaparece todo el problema de la trascendencia y de los riesgos de solipsismo. Sin embargo, cabe notar que esto sucedería al precio de dar cuenta de niveles de investigación fenomenológica donde prima la auto-afección, difícilmente extrapolables a exámenes del tipo de la experiencia perceptual, donde la distancia entre subjetividad y fenómeno es parte de los datos primarios en ese plano de análisis y produce rendimientos importantes.

En este sentido, la alteridad constituye un punto que invita a tomar conciencia de la conformación de otros estratos de investigación, dado que queda resentido por ciertos aspectos, pero la simple inversión que implica sustituir la estructura intencional por una impresional corre el riesgo de disminuir la efectividad del dispositivo en su tarea de dar cuenta de fenómenos sin excedencia. Más todavía, las mismas exploraciones henryanas que salen del ámbito específico de la Vida, la carne y sus rasgos intrínsecos, no presentan en términos generales elementos propios de esta impronta, sino que se avienen mejor a un marco de intencionalidad, bajo el modelo de una conciencia orientada y preocupada por lo que se le aparece sin que la supuesta impresionalidad impacte en el método ni los resultados obtenidos en estos ámbitos.

El último punto que Henry sumaba a su objeción era la apelación al carácter de la apresentación del otro a partir de su nexo con presentaciones perceptivas del cuerpo-objeto percibido, que entrañaría la paradoja de tener que recurrir al cuerpo degradado a su objetualidad de modo que se sustituye el acceso a la subjetividad por el del acceso a un objeto. Esta operación oscurecería toda captación de la intersubjetividad viva y patética, en tanto queda atada a las leyes de la presentación perceptiva y no a las leyes del "*pathos* de las

subjetividades en su co-pertenencia interna al Fondo de la Vida (*les lois du 'pathos de ces subjectivités dans leur co-appartenance interne au Fond de la vie*)".[1036] Se trata de otra cara de la misma crítica, que condena el intento de acceder a la alteridad a través de una fenomenología de la percepción que no la agota.[1037] Volvamos a insistir en que nada en el dispositivo fenomenológico pretende que la alteridad quede de este modo agotada, como muestran los despliegues de la generatividad, donde la intersubjetividad está en primer plano, y, según sugerimos, pueden sumarse todavía las investigaciones de lo latente.

Para ejemplificar la propuesta de una fenomenología de la alteridad que no apele a la percepción Henry propone dos casos de comunidades, contando con que la comunidad tiene lugar en un plano anterior a aquel en que se constituyen las ipseidades y las subjetividades monádicas, de manera tal que estrictamente no hay intersubjetividad sino comunidad trascendental. En primer lugar, el caso de una comunidad de admiradores de Kandinsky que ni siquiera se han encontrado nunca, pero los une la contemplación de la obra que admiran. Esto no es algo objetivo, dado que pertenece a la dimensión de lo invisible, radicalmente subjetivo e inmanente, de modo tal que prima "el *pathos* de la obra (*le pathos de l'oeuvre*)" donde se aúnan Kandinsky en tanto creador y todos los que ingresan a esta comunidad patética.[1038]

En segundo lugar, la comunidad con los muertos, que presenta huellas en el recuerdo provocadas por los que hemos conocido, pero las excede en tanto no son sólo recuerdo sino "ese *pathos* en nosotros que se sustrae a nuestros actos de pensamiento y que los determina secretamente (*ce pathos en nous soustrait à nos actes de pensé et les déterminant secrètement*)".[1039] Esto es, hay una comunidad con los muertos que opera efectivamente y no es reductible a la

[1036] *PhM*, 153.
[1037] *PhM*, 153.
[1038] *PhM*, 154.
[1039] *PhM*, 154.

lógica de la percepción. Al mismo tiempo, el resto de los muertos que no hemos conocido conforman esta comunidad de humanidad en nosotros.[1040]

La categoría misma de muertos se desdibuja si, siguiendo a Henry, los muertos no son los que han dejado este mundo, sino que "todavía viven muchos que podríamos volver a ver y, de este modo, percibir de nuevo, de tal forma que dicho volver a ver no alteraría para nada su muerte en nosotros, haciéndola únicamente más sensible (*Beaucoup vivent encore que nous pourrions revoir et ainsi percevoir de nouveau, de'telle façon que ce revoir ne cllangerait rien à leur mort en nous, la rendant seulement plus sensible*)".[1041] La muerte no es, entonces, simplemente la ausencia de Vida, sino un estado más complejo que convive con ella en la inmanencia patética y tiende a quedar obturada en una época tecnocientífica que en su interpretación de todo en términos objetuales no tiene modos de dar cuenta de la comunidad con ella.

No obstante, estrictamente, el caso de la comunidad con los muertos no es un buen ejemplo para impugnar los desarrollos acerca de la empatía, dado que Husserl mismo señaló que la empatía según el modelo básico no puede aplicarse al caso de los muertos o incluso al de los todavía no nacidos, que cumplen una función fundamental en la proyección de las comunidades políticas, pero sí puede hacerlo a través de modificaciones intencionales de los otros presentes. [1042] Para estos casos Husserl plantea que mediante estas modificaciones intencionales pueden volverse familiares y a ellos se accede con la clave de la intersubjetividad que rige la exploración generativa, apelando a la constitución de sentido histórico y la dimensión narrativa de la cadena de generaciones que constituye la tradición y su asociación con lo propio.[1043]

Siguiendo, entonces, a Husserl y desplegando el sentido ínsito en su tratamiento, podemos decir que Henry detecta precisamente la multiplicidad de dimensiones de análisis y la inconveniencia de absolutizar alguno de ellos, de modo tal que la intersubjetividad puede verse como empatía, como plexo

[1040] *PhM*, 154.
[1041] *PhM*, 154.
[1042] R. Walton (2012, 327).
[1043] Hua XV, 472-475, 218 ss. y Hua XV, 145.

generativo, y eventualmente también –y ahí estaría el aporte henryano- como fenómeno con excedencia, donde se enfoca la dimensión auto-afectiva de la Vida o la fuente última de donación. En cualquier caso, se trata de niveles complementarios de análisis que no deberían provocar denegaciones de los desarrollos husserlianos.

Henry sostiene que la percepción debería ser sustituida por el afecto, que no se funda en un modo de presentación noética ni noemática, es decir asociada con la intencionalidad y la constitución, sino que se remonta a la "donación que consiste en la afectividad trascendental y, así, en la Vida misma (*une donation consistant dans l'affectivité transcendantale et ainsi dans la vie elle-même*)",[1044] vía para alcanzar "el ser real del otro en mí (*l'être réel de l'autre en moi*)".[1045] En esta perspectiva la comunidad es una experiencia refractaria a la representación, a la manera de una experiencia que entre otros ejemplos se asemeja al estadio hipnótico donde la intencionalidad queda suspendida, de modo tal que la comunidad resulta el *pathos* ciego de la Vida donde los tres elementos de sí mismo, otro y fondo se dan indiferenciados.

La presentación noemática de la alteridad supone, por tanto, un doble fracaso. Por un lado, al reducir el ser real a una presentación noemática fuera de mí lo convierte en una irrealidad, mero "correlato de una mención intencional (*le corrélat d'une visée intentionnelle*)".[1046] Henry menciona que Husserl reconoció esta operación y por eso insistió en que la comunidad originaria no es una nada, sino que "un ser está con otro en comunidad intencional",[1047] infiriendo de esta declaración el indicio de un fracaso admitido o al menos de un inconveniente reconocido y suturado con una declaración de intenciones. Por el contrario, notemos que podría tomarse la afirmación de Husserl como una afirmación que se plenifica en los estudios de la generatividad.

El segundo aspecto del fracaso de la presentación noemática de la alteridad está asociado con la separación de las mónadas, que implica una

[1044] *PhM*, 155.
[1045] *PhM*, 155.
[1046] *PhM*, 156.
[1047] Hua I, 157.

distanciación igualmente abismal de sus esferas de lo propio, hasta el punto de que

> reducida a la esfera de lo suyo propio y a lo que de este modo le es propio, cada 'mónada' se encuentra de hecho desligada de lo que le es más propio, de su propio *pathos* y del movimiento de la Vida en ella que, como pulsión y como Deseo, la lanza ya hacia el otro (*réduite à sa sphère d'appartenance et à ce qui lui est propre de cette façon, chaque 'monade' se trouve en fait dessaisie de qui lui est le plus propre, de son propre pathos et du mouvement de la vie en elle qui, comme pulsion et la jette déjà vers l'autre*)".[1048]

Este planteo lleva a objetar como una confusión en los supuestos la sugerencia husserliana de que hay un enigma que anida en la distancia intermonádica, pero que "el enigma sólo surge cuando ya han sido distinguidas las dos esferas originales, y es ésta una distinción que supone que la experiencia del otro ya ha llevado a cabo su obra".[1049]

Si la distinción es tal, se plantea, debería detener todo análisis de la experiencia del otro o bloquearlo retrospectivamente en tanto afectado por el enigma. La alternativa, claramente a estas alturas, es aceptar que la percepción tiene un fondo de donación que la excede, precisamente como sugiere Henry, pero esto no conforma un peligro ni un fracaso de la presentación noemática de la alteridad sino un campo de investigación adicional. Este enigma es el que adviene en la formulación husserliana y su examen se plenifica solamente en otra dimensión de análisis. En efecto, Henry, como hemos visto, sostiene que la fenomenología intencional fracasa en su comprensión del lazo entre los vivientes, dado que es la Vida -y no la intencionalidad- quien en su inmanencia radical relaciona lo que ella misma produce. Podría decirse que entre lo que produce está la intencionalidad y que el despliegue de los análisis intencionales debería ser visto como parte de su misma auto-donación. En este sentido es tan legítimo enfocar la fuente última, el fondo, como las dinámicas locales para las cuales la intencionalidad es un modo posible de abordaje.

Así puede suscribirse también la opinión henryana de que

[1048] *PhM*, 156.

[1049] *PhM*, 207. La referencia corresponde a Hua I, 150.

> la fenomenología desconfía de las explicaciones últimas, dedicándose en primer lugar a los problemas de la descripción. Pero una descripción que deja escapar lo esencial de la 'cosa misma', en este caso el *pathos* de toda intersubjetividad concreta, no puede legitimarse ni siquiera sobre el plano de la facticidad (*On dira que la phénoménologie se méfie des explications dernières, s'attachant d'abord à des problèmes de description. Mais une description qui laisse échapper l'essentiel de la 'chose niême', en l'occurrence le pathos de toute intersubjectivité concrète, ne peut se légitimer, fût-ce sur le plan de la facticité*).[1050]

La fenomenología describe en los planos que puede describir y considera incluso el modo de atisbar lo que no se muestra, de modo tal que es posible trocar esta condena contra la presentación noemática en la aceptación de sus términos como un ejercicio de estudio de la alteridad en el marco intencional constitutivo. Este marco contiene incluso marcas de los "enigmas" que deben ser resueltos en otros planos donde la dinámica entre sí mismo, otro y fondo en su radicalidad como elementos para pensar la alteridad cobran sentido. Para profundizar la crítica, Henry condena en bloque los desarrollos husserlianos generativos sobre intersubjetividad sintetizando todos los aportes en términos de una "concepción pulsional de la comunidad". Con ello se confundiría el movimiento inmanente de la Vida con una proyección extática que lo aniquila y restituye la oposición sujeto-objeto, que Henry asocia sin más a la intencionalidad.

Así, la crítica afirma que el ámbito de la generatividad no es lo suficientemente radical. Ante eso, en la línea de la distinción entre generatividad y Generatividad que sugiere Steinbock,[1051] cabe salir de este equívoco instaurando para este último campo una dimensión de estudio de lo inaparente que se coloque en clara situación de diálogo y cooperación con los otros análisis, y abandone las fricciones del momento de instauración de un espacio disciplinar. En este sentido, como pasa con el despliegue inicial de un espacio de estudio, primero debe ganar su terreno con tomas de distancia respecto de lo previo, que muchas veces se traducen en enunciados polémicos

[1050] *PhM*, 158.
[1051] Véase A. Steinbock (1995, 315ss.) y el # 18b.

afirmados en la negatividad, para mostrar el nuevo elemento a través lo que no es. Este recurso es útil porque aprovecha lo que ya se conoce de los campos previos, pero si esta etapa de negatividad se prolonga comienza a provocar dudas sobre su identidad, es decir acerca de si se trata de un ámbito novedoso o un desvío rupturista, como ha pasado en las críticas codificadas en términos de 'giro teológico' o 'giro onto-teológico' que hemos mencionado en el Capítulo 2.

La salida de esta situación, en el mejor de los casos, viene de la mano de una redefinición de los términos disciplinares generales, de modo tal que cada elemento recree su relación con el resto haciendo lugar a una definición positiva del nuevo campo que co-accione con el material previo. En este caso, las derivas del giro y los intentos de fenomenología no intencional, así como todas aquellas exploraciones de la excedencia, pueden dejar de ser desvíos que se vuelven y atacan el suelo previo, para pasar a encontrar, definidas positivamente como fenomenología de lo inaparente, su espacio en una fenomenología potenciada en sus alcances.

§32. *Páthos-con,* afectividad, comunidad y sus imprevistos preludios griegos

La comunidad como noción originaria queda desplegada con Henry en cuatro cuestiones que refieren a lo que hay en común y a sus miembros, donde la fenomenología debe esclarecer qué modo de acceso tienen esos miembros a lo común y cómo se da esa realidad común a cada uno. La figura de enigma, mencionada por Husserl y Heidegger, que hemos visto retomada en la lectura henryana a propósito de la separación entre mónadas, reaparece en el tratamiento acerca de la fenomenología de la comunidad, terreno que concita varios tratamientos que revelan las particularidades de la concepción de la subjetividad en el pensamiento henryano. En efecto, la Vida es esencia de la comunidad, en tanto toda comunidad es una comunidad de vivientes y este

entramado disuelve la tensión entre lo común y los miembros, especialmente porque la Vida es la subjetividad absoluta en tanto se experimenta a sí misma sin distancia y en ello consiste su rasgo más propio.[1052] En ella reposa asimismo la esencia de la ipseidad, en cada caso un Sí mismo en auto-afección individuada, por lo cual la subjetividad es principio de individuación, que da lugar a individuos en el sentido trascendental tanto como a comunidades en una co-implicación sin relaciones jerárquicas.[1053]

Una comunidad no puede, por tanto, subordinar la indivualidad a riesgo de atentar contra el ordenamiento de la Vida y no puede haber diferencia de destino entre individuo y comunidad. La subjetividad absoluta define un *Hic* absoluto en donde soy, aunque no es visto en virtud de la ausencia de distancia. Así es que escapa a la intencionalidad, a la vez que nada puede cambiar su lugar con él. Esto implica abandonar el supuesto de un *ego* que adviene al mundo y se muestra en su horizonte como una subjetividad individuada asociada con la actividad intencional.[1054] En la representación el *ego* se desdobla en sujeto y objeto, investido como un polo idéntico, cuando en realidad no soporta ese peso.

En lugar de todo esto, sostiene Henry, es preciso volver a la caracterización de la Vida como esencia de la comunidad y, por tanto, de la comunidad como comunidad de vivientes, de modo tal que la ipseidad refiere a la experiencia acósmica, auto-afectiva, sin distancia, invisible, que no apela nunca a la representación. Sin representación ni interioridad vecina al solipsismo, el problema de la alteridad se disuelve tomando el ser-con como dato primario. En este punto Henry apela a Scheler y a su versión de la quinta *Meditación Cartesiana*, donde se refiere a alcanzar un cuerpo vivo sin apelación a recursos analógicos. Un viviente percibe a un viviente.

Por el contrario, para Henry el enfoque husserliano y su compromiso con la intencionalidad quiebra la percepción y la liga sólo al cuerpo, dejando al psiquismo sólo apresentado y de ese modo en las sombras. Con ello se hunde también toda dimensión comunitaria, en tanto torna imperceptible la ipseidad

[1052] *PhM*, 162. Véase Á. Garrido-Maturano (2012, 155-171).
[1053] *PhM*, 163-164.
[1054] *PhM*, 164.

de la Vida. Frente a ello cabe apelar a la Vida en su auto-afección, para lo cual Henry despliega el ejemplo del niño y su madre fuera del mundo y la representación, en "una pura experiencia abismada en su subjetividad (*une pure épreuve abîmée dans sa subjectivité*)",[1055] y el de la hipnosis, donde ni hipnotizador ni hipnotizado están presentes para este último, sin representación y escapando a la fenomenicidad griega.[1056] Esta deriva propone vislumbrar el carácter primitivo e hipnótico de toda comunidad, con sus focos de manifestación de este rasgo, como sucede en la comunidad de analista y analizado, donde este último activa en la transferencia la repetición inherente a la Vida que "hace lo que hace y no cesa de hacerlo (*elle fait ce qu'elle fait et ne de le faire*)"[1057] a la manera de "un *Agieren* sonámbulo (…) 'inconciente' (un *Agieren somnambulique (…) 'inconscient'*)".[1058]

La repetición lleva al afecto como fuerza, y al planteo de que "ninguna fuerza puede actuar si previamente no está en posesión de sí (*Aucune force n'est possible, ne peut agir si elle n'est d'abord en possession de soi*)", de modo tal que se experimenta en su inmediatez y se torna indiscutible.[1059] La afectividad es la Vida misma en su sustancia fenomenológica, es auto-impresión como fuerza incesante y en ella habitan comunidades que no responden a la legalidad de la conciencia, sino a las de la Vida y están regidas, por tanto, por la afectividad y lo pulsional, en su dimensión de fuerza de la Vida frente a sí misma.[1060]

Para caracterizar la auto-afección Henry indica la necesidad de renunciar a los presupuestos del idealismo alemán para afirmar que en la Vida y por su auto-afección nace cada vez la experiencia de sí que es el viviente, con un Fondo en la Vida del que no se diferencia: "es la auto-afección en la que se auto-afecta y con la que, de esta forma, se identifica (*il est l'auto-affection en laquelle il s'auto-affecte et à laquelle, de cette façon, il s'identifie*)".[1061] Así, los miembros de la

[1055] *PhM*, 171.
[1056] *PhM*, 172.
[1057] *PhM*, 173.
[1058] *PhM*, 173.
[1059] *PhM*, 174.
[1060] *PhM*, 175.
[1061] *PhM*, 177.

comunidad tienen en común la venida a sí de la Vida en la que cada uno viene a sí. De este modo la experiencia de la alteridad se da en la Vida, yo y otro "abismados en lo Mismo",[1062] en un complejo que abarca todo lo afectado por el sufrir primitivo de la Vida. Se trata de un *pathos*-con que alcanza al cosmos y sus elementos, con la materia atravesada de afectos, de modo tal que la comunidad última es una y primordial, y las comunidades son sus variantes.[1063]

Henry comenta al pasar que cuando media la representación surge una nueva dimensión que debe ser descripta con una lógica *ad hoc*, es decir que cabe desplegar análisis como los que ha criticado en Husserl, que apelan al yo y la intencionalidad, teniendo en cuenta que son modificaciones superestructurales de la relación de los vivientes en la Vida. Es una afirmación llamativa que invita a tomar con cuidado las descalificaciones tajantes y tomar las condenas de sinsentido que atraviesan este mismo texto como expresiones relativas a un contexto.

Hemos visto repetidas críticas al sujeto que lo marcarían desde los orígenes en un marco de afectividad entre paréntesis y subjetividad entendida como representación, donde la alteridad en términos intencionales conduce a una degradación progresiva. Desde esta perspectiva, sin embargo, se trata de críticas que apuntan, por un lado, a la absolutización de este enfoque en tanto cierran la posibilidad de reconocer un plano de inapariencia, y, por otro, en caso de haber entrevisto esta dimensión, pretenden aplicar las categorías del yo y la conciencia.

Si ninguna de estas cosas sucede y no interesa navegar en la inmediatez de la Vida o lo inconciente sino dar cuenta de la mediación del mundo, los tratamientos tradicionales de la fenomenología pierden sus limitaciones. El sistema resulta, entonces, doble, y el sujeto puede o bien verse desde su carácter de viviente indiscernible del Fondo y de los otros en el *Agieren* sonámbulo de comunidades hipnóticas, o bien describirse sus relaciones en la mediación del mundo, en este último caso con la dimensión de excedencia suspendida.

[1062] *PhM*, 178.

[1063] *PhM*, 179. Sobre este punto, véase C. Belvedere (2006b, 54-62).

Consideremos ahora un registro intertextual de los planteos henryanos que puede arrojar luz sobre nuestra investigación. Hemos visto cómo en esta posición el polo subjetivo se transforma y queda identificado con la Vida misma en su dimensión patética. El *ego cogito*, comprometido con una orientación epistémica y ordenado hacia la intencionalidad deja paso a un *egò páscho* que pone en primer plano la receptividad. Una primera sorpresa de esta asociación es su proveniencia griega. Ya hemos visto hasta qué punto Michel Henry avanza en una impugnación general de buena parte de la filosofía previa en tanto tributaria de las desviaciones del fenómeno griego. Sin embargo es en la criticada Grecia donde surgen algunos antecedentes dignos de mención de su propia posición. La asociación entre yo y afectividad, precisamente, está tematizada en dos vertientes que nos interesa mencionar aunque sea brevemente a los efectos de indicar, por un lado, el sustrato complejo que hay detrás de una reconstrucción histórica sugerente pero por momentos restrictiva, y, por otro, las líneas de largo plazo que hacen del vínculo entre sujeto y auto-afección una vía con exploraciones previas en la historia de la filosofía, especialmente la griega.

La noción de *páthos* se asocia tradicionalmente con la tragedia de la época clásica y sus múltiples desarrollos que emparentan el término especialmente con el sufrimiento, de modo que el ideal trágico ha sido asociado a menudo con la fórmula *tôi páthei máthos*, "a través del *páthos* [se da] el aprendizaje".[1064] En este contexto *páthos* tiene el sentido prioritario de "sufrimiento" y refiere al modo en que los héroes, presos de las complejidades de destinos predefinidos, los confirman con sus propias faltas, de un modo que hace que por sus pesares aprendan ellos y, por sobre todo, el auditorio. Este es uno de los sentidos en que Aristóteles veía producirse la *kátharsis*.[1065]

Sin embargo, este es sólo un aspecto del sentido de *páthos*. En efecto, se trata de un vocablo que remite a la idea de afección, que en principio podría ser tanto positiva como negativa, como sucede también con la idea de accidente y su

[1064] Esquilo, *Agamenón*, 177.
[1065] Aristóteles, *Poética*, 1449b.

vínculo con el acaecer, que sólo por cierta cosmovisión pesimista resulta, en tanto desconocido, potencialmente negativo. Con este tono neutral, en el terreno gnoseológico *páthos* toma el sentido de afección, haciendo referencia a la información que recibe un dispositivo sensorial. En esta línea se entronca con suma potencia el caso de los cirenaicos, cuya corriente se remonta a la llamativa figura de Aristipo de Cirene.[1066]

En el caso de Aristipo, se trata de uno de los discípulos principales de Sócrates, y uno de sus portavoces en la corte de Siracusa en el movimiento de exilio que sobrevino después de la ejecución del 399 a.C., lo cual sugiere que sus planteos no son productos marginales del círculo socrático.[1067] En este sentido, numerosos desarrollos platónicos, antisténicos, estoicos y epicúreos son el resultado de la discusión teórica con miembros de este grupo que nació en la época clásica y se extendió en la época helenística, impulsando especialmente las discusiones en torno de los límites del conocimiento del mundo circundante y la función de la *epoché* como estrategia filosófica.[1068]

Conocida por su hedonismo somático y sus polémicas relaciones con sus condiscípulos, la concepción cirenaica puede ser vista como el antecedente más lejano del *egò páscho* y la tematización de la receptividad. Aristipo parte precisamente de la noción de *páthos* para organizar un dispositivo que sienta sus bases sobre la gnoseología. Establece que no hay que perderse en intentos adecuacionistas que pretendan establecer lazos entre la realidad y el pensamiento, a los efectos de asegurar una captación sin distorsión. Debemos, por el contrario, partir del dato de nuestra certeza indubitable respecto de nuestras afecciones (*páthe).* En este sentido, no podemos dudar del contenido de nuestras afecciones, aunque no podamos saber si éstas tienen un efectivo

[1066] Sobre la relación entre los *páthe*, la *epoché,* y la fenomenología a través de la figura de Aristipo de Cirene, Véase Inverso (2015).

[1067] No nos concentraremos aquí en trazar un perfil de Aristipo, para lo cual puede apelarse al copioso anecdotario ofrecido en *FS*, 353-552. Sobre el hedonismo cirenaico, véase Irwin (1991:52-82) y O'Keefe (2002:395-416).

[1068] *Filósofos socráticos. I/Megáricos y cirenaicos* (Mársico, 2012), mencionado en la nota 12. Sobre las posiciones filosóficas de esta vertiente del socratismo, véase Tsouna (1998a) y Zillioli (2012).

correlato externo. Esto permite que Plutarco sintetice la posición de Aristipo recurriendo a un símil, según el cual los cirenaicos se colocaban como quien es víctima voluntaria de un sitio, de modo que "se encerraron ellos mismos en las afecciones *(páthe),* sosteniendo sólo que "parece" *(phaínetai),* pero sin pronunciarse *(mekéti prosapophainómenoi)* sobre lo que "es" *(está)* respecto de las cosas exteriores *(tôn ektós)".*[1069]

Apelando al anacronismo, en algún sentido podría decirse que los cirenaicos proponen una reducción fenomenológica que quita la tesis de efectividad del mundo. Metodológicamente, se resisten a los juicios de existencia y se quedan con lo que les aparece, los fenómenos. El criterio a seguir fue, por lo tanto, que "la creencia se mantenga en la afección o sea rechazada, si es que agrega el ser al parecer (*tò eînai tôi phaínesthai prosapophainoménen*)".[1070]

Los cirenaicos se volvieron sobre las afecciones para determinar primero que se trata de movimientos (*kinéseis*), es decir que en virtud de este rasgo provocan alteraciones que afectan a quien las recibe, y dividirlas luego en sus categorías generales, que son placer y dolor. De ello deducen que la filosofía consiste en la práctica de un hedonismo entendido como "persecución del placer y huida del dolor". Así, la reducción a los *páthe* del sujeto da la clave para encontrar un núcleo de certeza, que es precisamente la tarea de la filosofía como conocimiento de sí, tópico que suele ligarse a la figura de Sócrates y que revelaría el modo en que los cirenaicos se apropian de su posición.[1071]

De este modo, la *epoché* cirenaica es un primer momento que permite evitar desviaciones y pérdidas de tiempo en una búsqueda de conocimiento en lo externo que no puede escapar de las objeciones escépticas, y que posibilita, por tanto, el descubrimiento de un nuevo ámbito de saber orientado al sujeto mismo y sus afecciones, tomadas precisamente como fenómenos cuyo origen resulta irrelevante. Los paralelos con la puesta entre paréntesis de la existencia del mundo y el foco en el sujeto y su campo de conciencia en la filosofía

[1069] Plutarco, *Contra Colotes*, 24.1120d (*FS*, 632; *SSR*, IV.A:211).
[1070] Plutarco, *Contra Colotes*, 24.1121b (*FS*, 632; *SSR*, IV.A:211).
[1071] Sobre la presencia de rasgos fenomenológicos en la posición atribuida a Sócrates, véase M. Landmann (1941), pp. 15-42.

husserliana son llamativos. En este sentido, el planteo de suspensión del juicio de origen cirenaico está más cerca, en cuanto parte de un mecanismo constructivo, de la duda cartesiana, que de la resignación del escepticismo.

El modo en que los cirenaicos construyen la base de su "doctrina positiva" parece constituir un antecedente llamativo de las tematizaciones husserlianas sobre el cuerpo. Para los cirenaicos, el núcleo de certidumbre del sujeto está constituido, como dijimos, por los *páthe,* "afecciones", que son entendidos como *kinéseis,* 'movimientos', y pueden ser suaves o violentos. Esta tipología primaria constituye las dos clases principales de afecciones: placer y dolor, de las cuales deriva todo el resto. Esto les permite deducir que la filosofía consiste en la práctica de un hedonismo entendido como persecución del placer y huida del dolor. En la renuncia del afuera, el nuevo ámbito de saber orientado a las afecciones pone como sujeto de percepción al cuerpo mismo.

En cuanto a este último punto, hay indicios de que los *páthe* no deben ser entendidos de un modo puramente fisicalista, sino que junto al cuerpo como mero constructo físico se cuenta una dimensión corporal responsable del procesamiento de las sensaciones referida como "tacto interno" o "tacto íntimo", que hace que las sensaciones advengan directamente con un determinado sentido.[1072] Así, se dice respecto de su posición: "Niegan que sea posible percibir nada externo, sino sólo percibir lo que se siente por un tacto ínterno, como dolor o placer; y no se sabe qué es lo que tiene tal color o sonido, sino que su experiencia es tal que tienen esa sensación".[1073]

El placer definido como movimiento suave es reconocido como tal sólo por un cuerpo cuyo tacto interno está constituido de "cierta manera", que es la que dicta el sello interpretativo que el propio cuerpo da a lo percibido y eso explica no sólo que no podamos pronunciarnos objetivamente sobre lo externo, sino además que no podamos predecir taxativamente el tipo de afecciones que tendrán otros hombres. Cabe notar que esta instancia se diferencia de la mera sensación en su dimensión física, pero está concebida en relación con lo

[1072] Véase Tsouna (1998: cap. 2).

[1073] Véase Cicerón, *Contra los académicos*, II.24.76 (FS, 629; *SSR*, IV.A.209). Traducción de *FS* modificada.

corporal, sin confundirse con ello. Esto se muestra en la elección del tacto como soporte para el diseño del concepto, un sentido que en otras líneas, como se ve por ejemplo en el caso de Aristóteles, se asocia con las funciones importantísimas pero más básicas del plano de lo sensorio, compartidas con los animales y más distantes del ámbito del procesamiento intelectual al menos de manera directa.[1074]

La antropología cirenaica reposa en una dimensión física corporal y otra directriz, no anímica y sí afectiva, que soporta la recepción del movimiento de las afecciones vivenciándolas como placenteras o dolorosas, de acuerdo con la sedimentación de habitualidades del sujeto. Más allá de las obvias distancias, un cuerpo no físico que oficia de "sujeto" de percepción no puede sino orientarnos hacia la noción de cuerpo vivido, pero también hacia la noción de carne como manifestación auto-afectiva de la Vida individuada en un viviente. La afectividad patética conforma el polo subjetivo que en su inmanencia resuelve la evidencia de sí y de los fenómenos.

De haber contado con los testimonios sobre las ideas de los cirenaicos, Henry podría haber encontrado allí algunos tratamientos que se acercan por momentos a sus propias posiciones, como en el caso del tacto íntimo o la precedencia de los *páthe* en tanto movimientos. En otros, asimismo, se anticipan derivas husserlianas que pueden haberlo llevado a detectar rastros de fenomenicidad griega, como la distancia respecto de un mundo trascendente. En cualquier caso, se trata de posiciones que dialogan de modo armónico con las ideas que venimos exponiendo.

Si avanzamos algunas décadas, hasta finales del s. IV a.C. encontramos un nuevo territorio de diálogo con la posición henryana en el estoicismo, que llamativamente Henry apenas menciona,[1075] aunque presenta rasgos muy

[1074] Véase, por ejemplo, Aristóteles, *De anima*, II.11. Sobre este punto, véase Rosen (1961: 127-137) y Freeland (1995:227-248).

[1075] En la *Genealogía del psicoanálisis* Henry se distancia del estoicismo diciendo que "el estoicismo era una mera representación equívoca de la certidumbre primaria de la Vida, que precede y habita secretamente toda actitud que se toma respecto de ella" y refuerza esta idea citando un enunciado taxativo de Nietzsche: "no estamos tan mal como para tener que estar mal de una manera estoica'" (GP, 268). La cita de

similares a su propio sistema.[1076] Por supuesto, la base de composición de ambas propuestas es sumamente disímil, dado que construyen su instanciación teórica en coordenadas muy distantes. Sin embargo, la posición del estoicismo desde la propia perspectiva de Henry, ubicado no en los albores del pensamiento griego, ni en la época clásica, sino en la época helenística, moviéndose por tanto hacia el clima cultural que alumbrará el "fenómeno cristiano", constituye una opción que no entraña una incompatibilidad de principio, sino que, al contrario, presenta una serie importante de similitudes que conviene mencionar aunque sea rápidamente.

El estoicismo, en efecto, concibe un cosmos que es a la vez vivo y divino. El sustrato estoico es material, de modo que se plantea que algo para existir tiene que ser un cuerpo, y esta materia cósmica está atravesada por el *pneûma*, un soplo que conecta y unifica todo el universo y cuya descripción muchas veces resuena de modo similar a la carne, de modo que el cosmos vivo y auto-afectivo se manifiesta en la carne pneumática que disuelve toda trascendencia. El cosmos, en este sentido, es *sympathés*, término que significa precisamente auto-afectivo y en *sym-pathés* replica la forma del *pathos*-con.[1077]

Tomemos dos ejemplos que ilustran la unidad pneumática y autoafectiva: la comunidad de sabios y la doctrina de la *oikeíosis*. El primer caso remite a la conexión que existe entre los sabios, según la cual están en una conexión tal que aunque no se conozcan son afectados por las acciones del resto y conforman efectivamente una comunidad, en tanto partícipes privilegiados de la comunión pneumática.[1078] Fuera de la comunidad de sabios se encuentran otras comunidades, entre ellas la de los hombres no sabios y sus subgrupos.

F. Nietzsche corresponde a *La gaya ciencia*, 235. Los motivos de la afirmación no están explicitados, con lo cual es difícil saber con qué concepción del estoicismo opera en esta afirmación, que es una descalificación y a la vez un distanciamiento.

[1076] Para la comparación entre M. Henry y los desarrollos estoicos seguimos la reconstrucción realizada por G. Romeyer-Dherbey (2006).

[1077] Alejandro de Afrodisia*, De mixtione*, 216 (*SVF*, 473).

[1078] Plutarco, *De com. not*. 1068F (SVF 3.627). Véase D. Obbink – P. Vander Waerdt (1991: 355-396) y K. Vogt (2008: 65-110).

En este punto llegamos al segundo ejemplo, asociado con la teoría de la apropiación (*oikeíosis*), que se refiere al modo en que el viviente se apropia de su constitución, de manera tal que todo ser vivo tiene como propios su cuerpo y su conciencia. Así descubre su impulso de auto-preservación y progresivamente sus facultades racionales.[1079] Al mismo tiempo, todos los seres humanos siguen impulsos de acuerdo con el principio inmanente que gobierna el mundo, de modo que la *sympátheia* que hemos mencionado a propósito del mundo organiza las relaciones intersubjetivas en el diseño de círculos que van desde la auto-preservación hasta la familia, los amigos, la comunidad, hasta la humanidad íntegra comunicada. [1080] De este modo, la *oikeíosis* como aprehensión de sí es condición de toda aprehensión de cosas y funciona de manera similar a la experiencia interna trascendental henryana.[1081]

Hay un elemento llamativo adicional en relación con la convivencia de dos niveles de análisis dentro del estoicismo, uno en términos de *pneûma* auto-afectivo y otro que apunta a una explicación en términos de hetero-afectividad. La "apropiación" estaría al servicio del primer tipo de explicación y complementaría de este modo a la que apela a los procesos noéticos que guían el conocimiento de objetos. En términos generales, podría decirse que la explicación última se da en términos de autoafectividad teo-cósmica, lo cual no obsta para el desarrollo de un plano de exploración heteroafectiva necesaria para dar cuenta de explicaciones desde el punto de vista de la percepción.

En efecto, el dispositivo estoico es doble porque está sujeto a un modelo de impresión ek-stático, en tanto imprime desde fuera, pero por otra parte basa todo el sistema en la comunicación pneumática, que hace que todo forme parte de una unidad. De esta manera, en algún sentido puede admitirse la diferencia entre un análisis en el plano del *pneûma*, con similitudes con el plano de la carne, y un plano de la materia, que es el plano del cuerpo.

[1079] *SVF*, III.178.

[1080] Estobeo, 4.671.2-3.11. Véase también E. Schliesser (2015: 19-35).

[1081] La diferencia más visible radica en que Hierocles extiende esta estructura a los vivientes animales, mientras Henry la limita al hombre (*In*, 29), al menos en cuanto no podemos penetrar en el enigma animal.

En este sentido, en el estoicismo podríamos encontrar un antecedente de la diferencia entre niveles de acceso: uno desde el plano cósmico, que ofrece la perspectiva de la comunidad pneumática, como en el caso de la comunidad de sabios; y el otro desde la descripción de objetos que posterga la atención hacia la lógica del todo y da cuenta de cuerpos en interacción bajo la lógica de acción y pasión. Esta lógica doble que funciona en el sistema estoico y señala la convivencia de dos lógicas de explicación es un indicio interesante para notar que la misma convivencia puede darse entre las explicaciones henryanas y las husserlianas asociadas con los enfoques estático, genético y generativo, de modo tal que no se necesitaría precipitar la ruptura, sino que se podría reiterar el modelo de su curioso antecedente griego.

§33. El 'adonado' y la donación de sí en J.-L. Marion

La perspectiva de una fenomenología de lo inaparente que hemos visto operando en la propuesta de J.-L. Marion se enmarca en una redefinición del método como contra-método y la noción de fenómeno que toma como parámetro la saturación, así como también la de sujeto. En este punto nos centraremos ahora para relevar específicamente la peculiar disposición que adopta la dimensión subjetiva en un plano donde los desarrollos previos indican la necesidad de variar las coordenadas intencionales que guían los planos no inaparentes de la fenomenología.

Las "aporías" de la subjetividad vistas desde una perspectiva de la donación son consideradas por J.-L. Marion en varias oportunidades. Sin embargo, la presentación sistemática del 'adonado' será explicitada en *Siendo dado* y de manera correlativa, desde una perspectiva metodológica, en *El fenómeno erótico*. Comencemos por analizar la presentación de *Siendo dado* para entrever qué elementos persisten en una perspectiva de lo latente-inaparente.

Marion considera que es necesario redefinir el *ego* siguiendo el hilo de la anamorfosis, que implica la apertura a una perspectiva que ofrece la donación, con el sujeto colocado como testigo. Para ello hay que evitar caer en una perspectiva psicologista (que advendría de preguntarse "a quién" se da lo que se da) o en una versión demasiado "neutra" (si preguntamos "a qué" se da lo que se da). Afirma Marion:

> El "sí" del fenómeno –desde el momento en el que se erige contra la objetividad- transmuta el *Yo* en un testigo, según una anamorfosis constructiva, porque se invierte de entrada el nominativo (el sujeto tal y como lo caracteriza la gramática) en un dativo más original que designa (todavía gramaticalmente) el "a quién/a qué" de su asignatario (*Le « soi» du phénomène - dès lors qu'il se rétablit contre l'objectité - transmue décidément le Je en un témoin, selon une anamorphose contraignante, parce qu'il inverse d'abord le nominatif (le sujet déjà, tel que la grammaire le pose) en un datif plus originel, qui désigne (grammaticalement encore) l'« à qu[o]i » de son attributaire*).[1082]

La figura del asignatario vendría después del sujeto, ya que sucedería a su figura metafísica. A diferencia de éste, actuaría sin prever ni producir el fenómeno, en lo que Marion entiende como una relación sin posesión. Sobre la figura de asignatario el parisino entiende que podrían plantearse dos objeciones. La primera, desde "posturas metafísicas", surge de enfatizar la necesidad del sujeto, ya que este garantizaría la fenomenicidad acompañando toda representación. Marion responde a esto que una cosa es admitir que ningún fenómeno escapa a la representación de un yo, lo cual implica la representación del "yo soy", y otra interpretarlo como pensamiento del yo que sintetiza. El cambio de actitud que vuelve al sujeto un asignatario va acompañado de una "baja de actitividad" intencional que quita prioridad al pensamiento como su modelo prioritario y coloca como opción preferible el modelo de la afección, de modo tal que Marion sostiene que el Yo podría ejercer la función originaria tanto, e incluso más legítimamente, como un 'yo soy afectado' que como un 'yo pienso'".[1083]

[1082] *ED,* 344. Sobre el asignatario, véase R. Horner (2009, 150-152) y I. James (2012, 37).

[1083] *ED*, 346.

La objeción fenomenológica plantea que el fenómeno se muestra tanto y en la medida en que se da, pero el don puede darse sin donatario, donador ni don, de modo que no se vería la necesidad de tomar la determinación del don referida al donatario como privilegiada. La respuesta marioniana comienza reafirmando que la descripción del fenómeno del don no gobierna la donación, sino que depende de ella. El fenómeno dado, en tanto se da, se muestra a un donatario o asignatario y jamás a un donador, un sujeto productor del objeto. El asignatario se impone contra y en lugar del sujeto como una consecuencia de la donación del fenómeno.

Para reforzar este punto, Marion traza una serie de objeciones formales al Yo trascendental y al yo empírico que indican la conveniencia de proseguir en su vía de análisis, en tanto las aporías formales que descalifican al sujeto corresponden a la omisión fenomenológica de la donación y del ente dado. En efecto, la aporía fenomenológica del sujeto radica en una sola deficiencia, indicada en que su modo de aparición está determinado por el de la objetidad. Notemos que es el mismo tipo de malestar que lleva a la crítica a henryana, en ese caso a propósito de la alteridad, señalando que el modelo de objetos podía resultar un obstáculo. En este caso, Marion se coloca en un plano similar para afirmar que el planteo general se focaliza en el objeto y erige al sujeto como su presentador, es decir que lo diseña en función de este aspecto, y para referirse a sí el sujeto sólo puede recurrir a la orientación hacia la objetualidad. Heidegger planteó que tanto en Kant como en Husserl se asiste a esta situación y esto es lo que le permite decir a Marion que "Yo nunca se alcanza esencialmente porque siempre se toma prestado al objeto (*Je s'y trouve essentiellement manqué, parce que toujours emprunté à celui de l'objet*)".[1084]

En este marco se sugiere que Heidegger sustituye el sujeto por el *Dasein*, que se identifica en la figura del cuidado, de modo que ya no constituye objetos sino que abre mundos. Al mismo tiempo, el ser para la muerte le da la individuación insustituible y se disipa la dualidad trascendental y empírica. Sin

[1084] *ED*, 355. Sobre este punto véase también la evaluación sobre Heidegger que hace Marion en "Donación- Dispensa del mundo" (2013, 276-279).

embargo, sostiene Marion, el *Dasein* sigue estando afectado por aspectos de solipsismo y por la objetividad de un sustrato. Las aporías continúan si se empieza por el *ego*, el sujeto o el *Dasein* como un principio y se disipan sólo si se introduce un asignatario al que le llega el fenómeno, que sea un sujeto pero liberado de subjetividad y de sustrato.

El asignatario experimenta la carne del fenómeno en estado de manifestación, permite que lo dado se muestre en tanto que se da. En este marco, recibir significa realizar la donación trasmutándola en manifestación, de modo que media entre actividad y pasividad: por la receptividad del sentimiento transforma la donación en manifestación. El asignatario es un filtro que hace surgir la primera visibilidad porque no pretende producirla, y no precede a lo que forma según su prisma, sino que resulta de ello. Es por ello que Marion sostiene que el filtro es primero pantalla donde se da lo dado:[1085]

> Antes de que se dé lo dado que todavía no se ha fenomenalizado, ningún filtro lo está esperando. Sólo el impacto de lo que se da hace surgir de un solo y mismo golpe, el rayo que hace estallar su primera visibilidad y la pantalla misma en la que se estrella (*Avant que se donne le donné non encore phénoménalisé, aucun filtre ne l'attend. Seul l'impact de ce qui se donne fait surgir, d'un seul et même choc, l'éclair dont éclate sa première visibilité et l'écran même où il s'écrase*).[1086]

En este contexto el pensamiento no se vincula primariamente con la constitución, sino con la recepción de lo que se da y por la recepción abre la mostración: "nace con la manifestación que visibiliza sin saberlo, ni quererlo, sin siquiera, quizá, poderlo (*naît avec la manifestation qu'elle rend visible sans le savoir, ni le vouloir, ni même peut-être le pouvoir*)", de manera indisociable del sentimiento.[1087] Marion rechaza la apelación al conocimiento de un objeto, pero también a la dimensión impresiva que hemos visto señalada en Henry, coincidiendo en todo caso en la mención de una instancia previa a la fenomenicidad constituida y que remite a la donación. Es así que "el asignatario responde de lo que se muestra, porque responde a lo que se da (*L'attributaire*

[1085] *ED*, 364.
[1086] *ED*, 365.
[1087] *ED*, 365.

répond de ce qui se montre, parce qu'il répond à ce qui se donne -d'abord en s'en recevant)".[1088] Cuando lo que se da es un fenómeno saturado, el impacto se radicaliza tornándose en llamada y el asignatario en adonado.

La utilización de la figura de la llamada remite a líneas previas en las que se tejen los desarrollos de Heidegger y Levinas. Frente a los primeros, Marion indica que la llamada no puede describirse en los términos de la cuestión del ser o la diferencia ontológica y que, por el contrario, la llamada y la reivindicación son una figura propia asociada con la interpelación del adonado. Este punto interesa especialmente a la reflexión sobre las transformaciones del polo "subjetivo" en la fenomenología de lo inaparente, dado que la actitud receptiva frente a los fenómenos saturados queda asociada explícitamente con la inversión de la intencionalidad, como ya sugirió Lévinas con la fórmula de "conciencia a contracorriente" que bosqueja una "contra-intencionalidad".[1089] Este rasgo caracteriza todo fenómeno saturado, dado que todos invierten la intencionalidad y someten al asignatario a la presencia de la llamada.

La llamada instituye al adonado según los cuatro rasgos de su manifestación: la convocación, la sorpresa, la interlocución, la facticidad. En la convocación la llamada es suficientemente potente para que deba entregarse a ella, de un modo que relativiza la esencia individual. Así es que el adonado se somete a una identidad alterada que desdibuja su "yo me pienso" en el contexto de una dimensión de primado de la receptividad.[1090] En la sorpresa el adonado interpelado en la convocación resulta dominado por una supremacía indeterminada que lo deja fijo ante el vacío de un objeto que falta esencialmente en tanto no se da a conocer, porque no hay una dimensión ek-stática con acción constitutiva del Yo puro.

La supremacía de la sorpresa pone al adonado ante el *páthos* de la ausencia de dominio sobre la objetividad, que provoca impotencia para captar el polo objetivo. En la interlocución, por su parte, no hay diálogo sino situación desigual. Recibiendo la llamada el adonado se abre a la alteridad y se libra del

[1088] *ED*, 366.
[1089] *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 100.
[1090] *ED*, 370.

solipsismo.[1091] El cuarto rasgo de la llamada es la facticidad, que señala el hecho dado de la llamada como lo que le ocurre a todo hombre en tanto rasgo inherente al habla misma, que proviene de otro y cuya primera palabra nunca proviene del Yo. Esto instala una recepción originaria donde no hay referencia a objetos sino que abre al hecho mismo de que adviene un don que me precede.[1092] La facticidad de la llamada impone mi carácter no original y en este sentido inauténtico, de modo tal que la autenticidad queda cifrada en la llamada que "(me) da (como) a mí", es decir que la autenticidad disimula posteriormente la inautenticidad que es originariamente donadora.[1093]

El adonado presenta una subjetividad conforme a la donación, en tanto "se recibe enteramente de lo que recibe, dada por lo dado (*se reçoit entièrement de ce qu'elle reçoit, donnée par le donné, donnée au donné*)",[1094] y en tanto siempre nos precede no es posible negar la llamada, puesto que la convocación indica el impacto de la llamada ya sea en la sorpresa del encuentro con el objeto o en la interlocución del adonado, con la nueva paradoja de que la llamada no puede negarse porque todos provienen de ella. Así afirma Marion que "el adonado se recibe como se da la llamada que él recibe – innegablemente (*L'adonné se reçoit comme se donne l'appel qu'il reçoit - indéniablement*)",[1095] puesto que la llamada en tanto indenegable cumple el privilegio de la donación.

Una consideración de aspectos cartesianos y kantianos conduce a la profundización de los elementos asociados con el adonado, cuyos rasgos principales quedan esbozados en tres caracteres. Por un lado, se expone a los fenómenos, esencialmente a los saturados, de los que recibe una llamada innegable. Por otro, deja surgir lo dado y lo recibe radicalmente como asignatario de modo tal que extrae la donación en cuanto tal. Finalmente, entregándose a la donación y liberándola, se recibe él mismo recibiendo lo dado en la donación. En este sentido se dice que "el adonado se recibe sin resto según

[1091] *ED*, 371-372.
[1092] *ED*, 372.
[1093] *ED*, 373.
[1094] *ED*, 373.
[1095] *ED*, 373.

la donación (*l'adonné se définit sans reste selon la donation*)", en tanto se entrega a la llamada y por ello a la evidencia.[1096]

Marion se ve en la necesidad de resolver dos posibles aporías. La primera concierne al riesgo de vacuidad de la llamada en un marco de contra-intencionalidad y por tanto de ausencia de cumplimiento intuitivo. La segunda apunta a las condiciones de recepción y respuesta de la llamada. La solución para ambas vuelve sobre la inconveniencia de mantener un presupuesto que fije la llamada como previa a la respuesta. La estrategia marioniana apunta, con otras palabras, a establecer una legalidad diferenciada para el plano de la inapariencia, es decir a desarticular la aplicación de los criterios intencionales para la donación. El análisis de *La vocación de San Mateo* de Caravaggio y su representación silente de la llamada de Cristo a Mateo le permite a Marion mostrar la inversión del orden de la relación entre llamada y respuesta propia de otros niveles fenomenológicos, de modo que en este plano la llamada sólo se muestra en la respuesta, es decir en la aceptación de la llamada que manifiesta el adonado.

La intersubjetividad conduce al mismo punto, como apunta el análisis de la seducción, donde la reorientación del intercambio no cambia hasta que el destinatario no comprenda o quiera mostrar que comprende el papel que le ofrece la llamada de la seducción. Así es que, confirmando esta idea levinasiana que Marion encuentra adelantada en Rousseau, la respuesta enuncia la llamada.[1097] Inaudita e invisible, la llamada se manifiesta en la admisión del adonado que recibe el impacto y se vuelve horizonte de visibilidad para la paradoja. Así la llamada se fenomeniza.

En esta fenomenización la primera palabra que nunca puede ser originaria es contestada en el modo del responsorio por una respuesta que se vuelve fenomenológicamente primera, en tanto es la primera comprendida, y performa la llamada.[1098] La figura del responsorio remite al canto salmódico, donde la entonación del o de los cantores es seguida por un *responsum* del coro

[1096] *ED*, 390.
[1097] *ED*, 396. El planteo en Levinas se encuentra en *De otro modo que ser*…, 228.
[1098] *ED*, 397. Véase G. Spimpolo (2008, 112).

que consiste en un eco del último sonido del cantor, un término o verso, que para Marion sintetiza la preeminencia de la respuesta. Su carácter de canto cristiano más antiguo, a su vez él mismo un responsorio de la tradición sinagogal judía, ilustra el modelo de llamada.

La pura recepción que puede confundirse con pasividad no es tal, sino que resulta la expresión de un *páthos*, una afección que se vuelve parte de un acto complejo irreductible a la relación causal acción-pasión. En el responsorio hay un retraso de la llamada que revela su exceso, y en este sentido, se confirma hasta el punto del cansancio un aspecto de la llamada que no agota su donación. El nacimiento resulta un caso que muestra el retraso del responsorio: "nazco de una llamada que no he lanzado, ni querido, ni tampoco oído. El nacimiento no consiste más que en ese exceso de la llamada y en el retraso de mi responsorio (*je nais d'un appel que je n'ai ni lancé, ni voulu, ni même entendu. La naissance ne consiste qu'en cet excès de l'appel et dans le retard de mon répons*)".[1099]

Este retraso indica tres rasgos del adonado: inautenticidad, nombre propio y responsabilidad. La inautenticidad señala la ficción de simplicidad del Yo que se apropia de sí y asume la complejidad del adonado en un contexto donde la donación sindica una no-propiedad irreductible. Marion corrige en este punto la enunciación de Rimbaud "*Je est un autre"* sustituyéndola por "Yo sólo aparece disimulando al adonado, instituido por el retraso irremediable (*Je n'apparaît qu'en dissimulant l'adonné, institué par le retard irrémédiable*)".[1100] Esta construcción ilusoria adviene también en el nombre propio, que pretende individualizar pero no escapa a homonimias resueltas por referencias empíricas y adición de códigos identitarios y tarjetas electrónicas. El patronímico mismo oculta la individualidad subsumiéndola en una familia y el nombre de pila es impuesto en formas que me preceden con función de llamada. El nombre indica "una apropiación impropia y no me identifica más que por una originaria

[1099] *ED*, 400.
[1100] *ED*, 401.

inautenticidad (*une appropriation impropre, donc ne m'identifie que par une originaire inauthenticité*)".[1101]

El responsorio a una llamada está también en la responsabilidad, que encarna la respuesta a la mirada del otro respondiendo también al acontecimiento, la afección de su carne y la mirada ante el ídolo que lo colma. La responsabilidad pertenece a toda fenomenicidad según la donación y muestra la experiencia de respuesta en cada caso. Este es el repetido recurso marioniano de buscar una forma primaria que vuelva derivadas las lecturas en fricción, en este caso los modelos de responsabilidad frente al Otro de Levinas y la deuda (*Schuld*) heideggeriana, que desde esta perspectiva son caras parciales de la responsabilidad entendida como responsorio de la llamada.

Esto mismo sucede en el caso de la diferencia, noción que, como nota Marion, tiene una función central en la posición heideggeriana, que en la diferencia ontológica vislumbró la donación y terminó optando por el *Ereignis*, así como en Levinas y su planteo de la relación con el otro en un horizonte temporal, y en Derrida con la reconducción de la diferencia a la diferancia, como formas todas de cuestionar la primacía del presente. Marion afirma, en este contexto, que el retraimiento heideggeriano, el lapso levinasiano y el retraso derridiano encubren una referencia metafísica a un tiempo incuestionado, punto en el cual la llamada y el responsorio ofrecerían un caso de diferencia antes del tiempo.

Ambos elementos no se definen temporalmente, en tanto la llamada puede ser pasado inmemorial, futuro al que apunta la respuesta o presente convocante, a la vez que el responsorio es el presente de la llamada, su pasado conformado con respuestas acumuladas y su único porvenir, todo en un marco de simultaneidad en tanto la llamada resuena en el momento con retraso del responsorio, de modo tal que el retraso no es temporal sino la marca de la inversión fenomenológica del responsorio en el adonado. En este sentido, la donación difiere y se muestra en el diferir.

[1101] *ED*, 404.

Todo el desarrollo de la llamada y el responsorio conforman, de este modo, una expresión de la alteración de legalidades propia del plano de lo inaparente al que nos hemos referido y que diferencia el modo en que los fenómenos se dan en este ámbito. La inversión fenomenológica que coloca la respuesta antes que la llamada y el plexo de rasgos asociados es un rasgo de la morigeración de la pauta de la intencionalidad y se da junto con las redefiniciones que hemos visto respecto de las configuraciones que adoptan fenómeno y sujeto, donación y adonado.

Este punto ofrece, además, una perspectiva fértil para advertir que esta redefinición que requiere ajustar la actividad del polo subjetivo no implica convertirlo en pasividad, sino que en esta legalidad propia se logra una situación en la cual conviven la prioridad de la donación, pero a la vez la prioridad de la respuesta, reactivando un tipo de intencionalidad trasformada que no implica constitución. En algún sentido, la estructura intencional no se anula, pero está desprovista del acompañamiento de funciones constitutivas.

Para aclarar puntos oscuros de esta cuestión dedica Marion el tratamiento del anonimato. Se pregunta, por un lado, si detrás de la llamada no se esconde un dispositivo metafísico, Dios, el Otro, el ser o la Vida, que como principio autofundado dejaría a la subjetividad como derivada y restringida al fenómeno común, y, por otro, si el adonado no se vuelve psicológico y subjetivo. La anonimidad de la llamada y la operación de reducción a la inmanencia de la donación son las claves propuestas para esclarecer ambos planteos. Sobre el primer asunto sostiene Marion que la llamada se remonta de manera indiferente a la paradoja en cualquiera de los modos que hemos visto en el fenómeno saturado, e incluso puede sumarlos todos si de revelación se trata, de un modo en el que la anonimidad queda asegurada por el exceso de la paradoja.[1102] En las figuras del don reducido con puesta entre paréntesis del donador, éste no da su nombre. Esta función apunta a la convocación y no se nombra a sí misma.

[1102] *ED*, 409.

El caso de la llamada política señala estos rasgos en el político que convoca, pero son los adonados los que le dan nombre (republicanos, leninistas), creando un nombre donde antes no lo había. Este ejemplo guarda aristas interesantes, dado que da cuenta de un análisis fenomenológico de tópicos centrales para el análisis generativo. De este modo, la conformación de grupos políticos que habitan la historia y sus juegos de transformación supone elementos constitutivos que operan en la creación de categorías políticas que concitan el apoyo de grupos determinados. Precisamente en el caso de republicanos, leninistas y cualquier –ismo de los tantos que conforman los fenómenos de la historicidad, puede decirse, desde el análisis de la excedencia, que se da una llamada que algunos toman y otros ignoran. Mientras tanto, desde el análisis de la historicidad se puede dar cuenta de la constitución sobre la base de la sedimentación de la tradición, que implica la reactivación del pasado histórico –y ya no el pasado individual de la geneticidad- en el marco de una herencia de sentido y su apropiación.[1103] La llamada, entonces, es anónima hasta tanto el adonado la convierte en fenómeno con su responsorio, y todo saber de antemano anula la posición de adonado.

Como ejemplo de llamada anónima ofrece Marion el caso del hijo y el padre, donde la inexistencia de certeza biológica semejante al que hay con la madre hace del reconocimiento la respuesta a la llamada del niño para que lo reconozca y le otorgue un nombre. De este modo, esta llamada es la condición de posibilidad de la paternidad, que comienza con el patronímico y el nombre de pila y sigue con la lengua, la religión, la comunidad, la cosmovisión, hasta que ya adulto el hijo sale del círculo mínimo para construirse un nombre, y por tanto no escapa al anonimato.[1104] En este caso la llamada es anónima y antónima, es decir que remite a un nombre que el hijo recibe, que no dice quién es, ni quien es el padre, hasta el punto de que el nombre del padre sustrae la individualidad empírica.

[1103] Steinbock (1998, 179-180).
[1104] *ED*, 416.

El anonimato de la llamada abre la historicidad del responsorio. Así como lo que se da no logra mostrarse por sí mismo, el responsorio no supera el anonimato, de modo que "la llamada provoca el responsorio, pero no lo apacigua jamás (*L'appel excite le répons, mais ne l'apaise jamais*)".[1105] Con el retraso que implica un constante recomienzo se abre su historicidad desde el pasado en tanto "lo ya dado que todavía no se ha mostrado (*déjà donné non encore montré*)". [1106] El pasado se instala como referencia para la temporalización, marcando ya una distancia con la diferencia que temporaliza según el presente a la manera metafísica o la que lo hace según el futuro, como en la analítica existencial del *Dasein* y su relación con el proyecto. El anonimato de la llamada señala hacia el pasado como punto al que responsorio vuelve en su tarea siempre inconclusa, "en una adecuación siempre diferida (*dans une adéquation toujours différée*)".[1107] Así es que Marion caracteriza este aspecto diciendo:

> La historia del adonado no consiste más que en la serie ininterrumpida, pero finalmente suspendida, de responsorios. Y el adonado muere desde el momento en el que ya no hay quien responda y no logra ya nombrar de nuevo la llamada sin nombre (*L'histoire de l'adonné ne consiste qu'en la série ininterrompue, mais finalement suspendue de ses répons. Et l'adonné meurt dès qu'il n'a plus de répondant et ne parvient plus à nommer encore une fois l'appel sans nom*).[1108]

Junto con el anonimato, como hemos dicho, la llamada tiene como rasgo la reducción a la inmanencia pura de la donación. Esto quiere decir que el adonado recibe la llamada sin salir de la inmanencia en un impacto sin profundidad ni nombre. "Lo que se da en el plano de la inmanencia (por eso lleva el anonimato) y lo que se muestra aparece en el plano de la inmanencia (a título de responsorio (*Ce qui se donne se donne au plan de l'immanence (c'est pourquoi il porte anonymat) et ce qui se montre apparaît au plan de l'immanence*

[1105] *ED*, 417.
[1106] *ED*, 418.
[1107] *ED*, 418.
[1108] *ED*, 418.

(à titre de répons))".[1109] La inmanencia radical implica que nada precede a la emergencia en lo visible y esta emergencia debe verse sobre la inversión del principio cartesiano que supone que la voluntad quiere lo que el entendimiento ve claramente, de manera tal que "para fenomenalizar lo dado, hay de entrada que admitirlo ('querer' recibirlo) y recibirse como donándose, para ver así (eventualmente comprender por el 'entendimiento') lo que se muestra (*pour phénoménaliser le donné, il faut d'abord l'admettre («vouloir» bien le recevoir) et s'en recevoir comme s'y adonnant, pour ainsi voir (éventuellement comprendre par« entendement») ce qu'il montre*)", por lo cual la decisión de responder precede a todo ver y concebir.[1110]

Marion nota que esta opción resulta costosa dado que lleva aparejada la insuficiencia y con ella la humillación del adonado por no poder constituir jamás y retraerse en la repetición del responsorio en busca de la donación de paradojas. Esta humillación del poder de constitución es al mismo tiempo "la satisfacción de la receptividad sin resto frente a la paradoja, la fenomenalización pues de lo que se da en exceso (*la satisfaction de la réceptivité sans reste envers le paradoxe, donc la phénoménalisation de ce qui se donne en excès*)".[1111] Se trata, entonces, de una opción que define dos orientaciones, ya sea hacia la constitución de fenómenos pobres en intuición, o hacia la recepción del exceso de donación sin objetivación.

Los rasgos del responsorio y la precedencia del querer hacen que la decisión se tome en la oscuridad pre-racional e incluso pre-fenomenológica, en un fondo de opacidad que guía la recepción de la donación: "el adonado, en tanto que finito, no tiene ni más ni menos que la pesada tarea de abrir o cerrar el flujo entero de la fenomenicidad (*L'adonné, en tant que fini, n'a rien de moins que la charge d'ouvrir ou fermer le flux entier de la phénoménalité*)".[1112] Otra vez encontramos aquí la intencionalidad mesurada bajo la forma de un querer y desprovista de elementos constitutivos, delineando una receptividad patética

[1109] *ED*, 419.
[1110] *ED*, 420.
[1111] *ED*, 421.
[1112] *ED*, 422.

atravesada de actividad, en tanto el responsorio resulta "gerente del ascenso a lo visible de todo lo que se da (*gérant de la montée au visible de tout ce qui se donne*)".[1113]

El corolario del tratamiento del adonado contempla el resto, al que se llega por la exploración de la convivencia de las tesis de que nada se exceptúa de la donación, todo lo que se muestra se da, pero además lo dado se da también bajo la figura del abandonado, cuando hay privación de intuición por exceso o defecto. Los fenómenos abandonados son caracterizados, como vimos en el Capítulo 5, como aquellos en los que el exceso de don parece penuria, de modo que en ellos la donación se cumple sin intuición, sin un objeto o un ente, y por ello advienen fenómenos no objetivables, como dar el tiempo, fenómenos no-entes, como dar la muerte, o que exceden toda enticidad y objetividad, como dar la palabra.[1114]

Este planteo se declara como una aceptación de los límites del adonado, que permite "evitar la embriaguez de la constitución de regiones que se amplían sin cesar (*éviter l'ivresse de la constitution de régions sans cesse élargies*)". Esto se lograría enfatizando en el adonado "la sumisión en él de su innegable actividad y de su viva espontaneidad a la pasividad de una receptividad absolutamente originaria (*la soumission en lui de son indéniable activité et de sa spontanéité vive à la passivité d'une réceptivité absolument originaire*)".[1115] En este sentido, lo que se da se muestra, contando con que sea recibido por el adonado que convierte lo dado en mostrado. Sin embargo, hay casos de "arribos ante cuyo exceso el adonado puede desfallecer o reposarse en su penuria (*arrivages, tels que l'adonné puisse défaillir devant l'excès du donné ou chômer dans sa pénurie*)", es decir casos de algo dado que no se muestra porque el adonado no lo recibe.[1116] Estas modalidades quedan en los extremos de la fenomenicidad de la donación sin salir de ella.

[1113] *ED*, 422.
[1114] Véase Capítulo 5, § 28.
[1115] *ED*, 425-426.
[1116] *ED*, 426.

Los extremos se dan, entonces, por defecto o por exceso. "La falta de intuición puede todavía, como falta, darse (*Le manque d'intuition peut en effet, comme manque, encore se donner*)", se afirma para sugerir que el adonado puede donarse a lo ausente, como en los casos de la nada y la muerte.[1117] En el límite del abandono, los fenómenos pobres, que son precisamente pobres en intuición, se remontan al plano de lo inmutable, que "resulta para ellos un privilegio epistemológico excepcional (*devient ainsi un privilège épistémologique exceptionnel*)" por carecer de interferencia material.[1118] Por esta vía se incluye la referencia al *cogito* en medio de la desaparición de lo sensible, que le otorga aparecer al *ego* mismo sobre la base del defecto de intuición.[1119] La relevancia de los intentos metafísicos de elevarlo al *status* de fundamento muestran al menos para Marion que el fenómeno abandonado es pensable por el adonado y necesario para dar cuenta de los fenómenos determinados por la ausencia, como sucede en el deseo, donde la falta potencia la intensidad. El deseo es, por tanto, una conjunción de donación consumada e intuición deficiente.[1120]

En las antípodas, el exceso de intuición satura la capacidad del concepto y por tanto la recepción del adonado, y no se muestra más que como paradoja, cediendo los moldes de la objetualidad y la constitución. La finitud no obtura el exceso de intuición sino que lo recibe como paradoja.[1121] Pero el adonado podría no soportar lo dado y de este modo provocaría la suspensión de su venida a la visibilidad bloqueando su fenomenicidad, no por penuria sino por querer evitar la puesta en escena del exceso intuitivo.[1122]

Un recorrido por las figuras del fenómeno saturado muestra casos de exceso insoportable en los que el adonado decide abstenerse:

> la mirada que se descarta al no tener contra-mirada espera su fenomenicidad, se da como abandonada. (…) el ídolo se da sin mostrarse ante el desvanecido, el

[1117] *ED*, 427.
[1118] *ED*, 427. Sobre los fenómenos pobres, véase el tratamiento del Capítulo 5, § 27 y A. Steinbock (2010).
[1119] *ED*, 428-429.
[1120] *ED*, 429.
[1121] *ED*, 430.
[1122] *ED*, 431.

> acontecimiento se da sin manifestarse al espectador simplemente curioso y la carne se da sin aparecer en la denegación (*Le regard laissé sans égard puisque sans contre-regard attend sa phénoménalité - il se donne comme abandonné (…) l'idole se donne sans se montrer devant l'évanoui, l'événement se donne sans se manifester pour le spectateur curieux et la chair se donne sans apparaître à la dénégation*)".[1123]

Por esta vía se sostiene que el abandono no implica que el don no sea dado, en un contexto donde "el adonado resulta al final el único maestro y sirviente de lo dado (*l'adonné reste-t-il à la fin le seul maître et serviteur du donné*)".[1124] La cohabitación de estos rasgos opuestos señala el rasgo de intencionalidad morigerada desprovista de constitución que venimos enfatizando. El adonado es maestro en tanto abre o cierra la mostración de lo dado en virtud de su función de fenomenalización, pero es sirviente también en tanto su actitud no constitutiva está puesta a los efectos de recibir y recibirse en la donación, vía por la cual puede remontarse más allá de los fenómenos mutilados atados a la onticidad y acceder a la aparición en su plena libertad.

De este modo sostiene Marion que el sujeto queda acabado, advirtiendo que no se trata de suprimirlo, ya que los intentos en ese sentido sólo confirman, si es que van a ser comprendidos, lo que pretenden negar. "El sujeto siempre resurge de sus pretendidas destrucciones (*le sujet rejaillit donc toujours de ses prétendues destructions*)",[1125] razón por la cual hay que apelar más bien a la inversión. Esta inversión, como hemos visto, implica dejarlo en su centro pero redefinir su práctica constitutiva y su papel de origen apelando a la recepción, en tanto "polo de donación en el que no cesan de advenir todos los datos (*pôle de donation, où ne cessent d'advenir tous les donnés*)".[1126] Con estos cambios, el sujeto invertido se vuelve adonado.

Notemos, para concluir este recorrido, que la propuesta marioniana es rica en figuras y desarrollos de temas muy variados, aunque insiste sobre una inversión forzada. Como hemos notado en el primer apartado de este capítulo,

---

[1123] *ED*, 437.
[1124] *ED*, 438.
[1125] *ED*, 441.
[1126] *ED*, 442.

el sujeto trascendental husserliano no está conformado solamente como un polo de irradiación, sino que es también un polo de incidencia, de modo que la afección y el sentir son por definición parte suya. En este sentido, no hace falta invertirlo, sino modular su intensidad y para ello bastaría con indicar que, como dispositivo para potenciar la apertura a la donación, es preciso que en el estrato de lo inaparente se enfatice la disposición receptiva. De hecho, si el adonado es maestro y sirviente de lo dado es porque maneja la misma amplitud actitudinal que ya reconocía Husserl. Invertir un esquema que ya pone en relación varios aspectos nos deja con un resultado que no difiere del que teníamos al empezar.

§34. La 'reducción erótica' y el tránsito del *ego cogito* al *ego amans*

La inversión de las funciones del polo subjetivo que hemos visto va de la mano de una redefinición del acceso al otro que observaremos en la peculiaridad del fenómeno erótico. En efecto, en el enfoque marioniano, desde la perspectiva del adonado y su prioridad receptiva, el ícono como tipo de fenómeno saturado da cuenta de la intersubjetividad. Así se dice que "en régimen de donación, por vez primera, el Otro no resulta un fenómeno que provoca una excepción extraterritorial respecto a la fenomenicidad, sino que pertenece a ésta de pleno derecho, aunque a título de paradoja (*en régime de donation, pour la première fois, le phénomène d'autrui n'a plus rien d'une exception extraterritoriale à la phénoménalité, mais lui appartient de plein droit, quoique à titre de paradoxe*)".[1127]

En la apertura a la donación está ínsito el acceso al Otro de modo privilegiado, en la figura especialísima de un adonado dándose a un adonado. En

[1127] *ED*, 442.

este punto puede inferirse un reconocimiento de Marion de los distintos planos que intervienen en este análisis, ya que afirma que en este darse se da "primero, como algo que se da comúnmente (un fenómeno dado), después como un adonado (al cual lo dado se da) (*d'abord comme un donné du commun (un phénomène donné), ensuite comme un adonné (à qui se donnent des donnés)*)".[1128] En efecto, sin ruptura, los análisis fenomenológicos que apelan a la presentación en la inter-objetividad no deben ser descartados, sino que se debe apuntar a la primera mostración del Otro en el plexo de lo fenoménico, y en todo caso sumar la aparición del Otro como adonado que es correlativa del cambio de posición de sujeto en adonado. Este punto abre la dimensión de interdonación como el cumplimiento más avanzado de la fenomenicidad. En el planteo de *Siendo dado* se trata tan sólo de una proyección, que toma peso en *El fenómeno erótico*.

El acercamiento señala la ausencia de una referencia al amor como rasgo del *ego* en la enumeración cartesiana del inicio de la *Meditación* III: "yo soy una cosa que piensa, es decir duda, afirma, niega, entiende pocas cosas, ignora muchas, quiere y no quiere, también imagina y siente (*Ego sum res cogitans, id est dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans etiam et sentiens*)".[1129] No alcanza el *volens* para dar cuenta de la dimensión del amor.

El camino marioniano lleva a poner en entredicho la reducción epistémica porque sólo conserva lo estable de la cosa y pierde, por tanto, la dimensión de posibilidad del Otro. También cuestiona la reducción ontológica y su reconducción al ser que me torna "*ego* que certifica (ego *certifiant*)",[1130] para proponer una tercera reducción que ponga en primer plano mi carácter de fenómeno dado, de adonado. La peculiaridad de la reducción erótica es que no otorga una certeza de sí por uno mismo, sino una seguridad venida de otra parte, un Otro neutro, genérico o impersonal.

[1128] *ED*, 443.
[1129] Descartes, *Meditaciones metafísicas*, III.1.
[1130] *PhE*, 41.

La anonimidad que ya hemos visto asociada con el adonado refuerza la sustitución de la pregunta "¿soy?" por la de "¿me aman?", de manera tal que ya no soy porque lo quiero sino "por lo que me requieren desde otro lugar (*par ce qu'on me veut d'ailleurs*)".[1131] La reducción erótica destituye al *ego* de la auto-producción en la certeza y en la existencia. Así abre una dimensión nueva donde el estatuto de amado, quien puede amar y que lo amen, es decir el *ego amans,* resulta una figura que eclipsa al *ego cogitans*.

La reducción erótica comienza con la constatación de que ni los entes ni los *alter ego*, todavía indiscernibles, dan seguridad respecto de la pregunta de si me aman, punto desde el cual se despliegan tres momentos asociados con peculiaridades del espacio, el tiempo y la identidad en este escenario. En efecto, "la reducción erótica destituye la homogeneidad del espacio", lo cual quiere decir que la creencia metafísica de la actitud natural en la conversión de aquí en allá sobre un espacio indiferente sin lugares propios deja lugar a la situación del amante. La recreación del que está lejos de su sitio familiar sirve para mostrar un allá que libera de la vanidad de un entorno sujeto a la pregunta por su utilidad. Se trata del allá "que tiene autoridad bajo la reducción erótica para hacer que me convierta en amante –es decir, aquel que (se) plantea la pregunta '¿me aman?' (*lui seul à autorité pour me faire devenir, sous la réduction érotique, l'amant –à savoir celui qui (se) pose la question 'm'aime-t-on'?*)".[1132]

Hay, por tanto, lugares no conmutables y el espacio como esencialmente heterogéneo: "no habito pues en donde estoy, aquí, sino allá desde donde me adviene el otro lugar que es el único que me importa y sin el cual no me importarían en absoluto los entes del mundo (*Je n'ahabite donc pas là où je suis, ici, mais là d'où m'advient l'ailleurs que seul m'importe et sans lequien rien, des étants du monde, ne m'importerait*)".[1133] Esto despierta la idea de que aquí y allá se invierten según esté o no activa la reducción erótica. Se trata de una idea con

[1131] *PhE*, 45.
[1132] *PhE*, 54.
[1133] *PhE*, 56.

muchos resabios que encontramos en el tratamiento de Henry a propósito del *hic* de la ipseidad.[1134]

Este tratamiento ilustra un rasgo de lo inaparente al que nos hemos referido, a propósito de su lógica peculiar que en tanto ámbito específico está animada por legalidades que subvierten y contradicen los parámetros que rigen otros terrenos fenomenológicos. En este sentido y en el caso que nos asiste, el espacio varía sus rasgos. La temporalización intermonádica o intersubjetiva sirve como "base" para la temporalización del tiempo inmanente, que caracterizaría los estratos genéticos, pero no es tal cuando se analiza la espacialización del acontecimiento en el estrato inaparente, en donde bajo reducción erótica la temporalización está supeditada a una espacialidad –*i.e.* una distancia fenomenológica entendida como un aquí y un allí -, donde se espera que desde un "allí" me "certifiquen". El amante, bajo reducción, se constituye en el juego especular de recibir la certeza de ser amado "desde otro lugar".[1135] De este modo, sólo en el plano de la fenomenología de lo inaparente el espacio precede al tiempo en las determinaciones.

El tiempo adviene como segunda figura destituida en su sucesión prevista por la actitud natural. Frente a la no permanencia del tiempo y sus presentes nunca instaurados, en la reducción erótica "reina el acontecimiento del otro lugar (*règne l`événement de l'ailleurs*)".[1136] De nuevo partiendo del "allá" en esta espacialidad cualitativa, resulta una temporalización de ese allá en tanto surge como acontecimiento, y por tanto imprevisible, improductible e initerable.

A diferencia del flujo temporal de lo óntico, en la espera del acontecimiento del allá, el tiempo erótico no pasa, suspende el flujo porque nada sucede, "dura la espera para la cual nada pasa (*ne dure que l'attente pour laquelle rien ne se passe*)" hasta que el otro llegue.[1137] De este modo "el espacio ordena el tiempo y el sentido externo rige el sentido interno, ya que en el

[1134] Véase § 32, acerca de *PhM*, 215.
[1135] *RD*, 44-46.
[1136] *PhE*, 57.
[1137] *PhE*, 58.

sentido externo –el espacio, o más bien el aquí/allá no espacial de la reducción erótica- decide en última instancia sobre el sentido interno –el tiempo, o mejor dicho el ahora de la reducción erótica- (*l'espace commande le temps, le sens externe régit le sens interne, puisque le sense externe –l'espace, ou plutôt l'ici/là-bas non spatial de la réduction érotique- décide en dernière instance du sense interne –le temps, ou mieux le maintenant de la réduction érotique*)".[1138] Cuando de repente pasa algo, adviene como acontecimiento, esperado pero imprevisto.

Bajo reducción erótica la temporalidad se altera, entonces, de manera que el futuro resulta la espera de algo ausente que me temporaliza y me individualiza a través de eso que yo espero y no esperan otros, y desemboca en el presente como arribo de la espera que pasa, mientras el pasado sobrepasa el momento de su presente y se aleja ya sin espera. En este sentido, el pasado "sanciona la clausura de la espera (*il sanctionne la clôture de l'attente*)",[1139] porque indica que ya no ansía el porvenir del arribo. De este modo, el pasado no es un patrimonio que atesora presentes acaecidos, sino una ausencia erótica, donde desaparecen la necesidad y la falta del otro lugar. Puede a su vez reactivarse desde la nostalgia y el recuerdo y es por ello que "la historia dura tanto tiempo cuanto yo espere (*l'histoire dure aussi longtemps que j'attends*)" y en cuanto ya no haya espera todo muere.[1140] En este contexto el otro lugar no es un fenómeno común, sino que se da por anamorfosis, estableciendo una perspectiva de aparición al que espera, como acontecimiento y en un marco de contingencia.

La tercera destitución atañe a la identidad y completa las previas. Con la seguridad que sobreviene desde otro lugar, no sé quién soy, pero sé dónde estoy. En tanto lugar desde el que me pregunto si me aman, experimento la vanidad del entorno, y si sobrevendrá o no el llamado del otro lugar. Al mismo tiempo, la afección queda en primer plano, dado que la respuesta positiva conmueve y afecta completamente, tanto como la negativa. Así, la pregunta

[1138] *PhE*, 59.
[1139] *PhE*, 62.
[1140] *PhE*, 63.

misma crea la zozobra de la afección de un yo desalojado. Es afección de la carne, como dimensión auto-afectiva del sentirse sintiendo.

La reducción erótica pone en primer plano el hacerse carne de la que no puedo ponerme a distancia y marca el aquí donde es posible que se me alcance, de modo tal que la carne asigna ipseidad a la manera de coordenadas de exposición de mi carne. En la modalidad del sentir se anula la distancia de la representación. Mientras el entendimiento tiende a la universalidad y la intecambiabilidad de sentidos para ser apropiable por cualquiera, la hechura de carne asigna la singularización de un aquí irreductible.

Esta dimensión queda amenazada por la lógica del yo que ve al amor como penuria. Lo amenaza el temor de fallar y no alcanzar seguridad en el amor, de modo que tiende a ver al amor como compromiso de intercambio honesto en medio de una reciprocidad negociada.[1141] Los términos del intercambio económico que hemos visto como riesgo de opacidad de la lógica del don en el Capítulo 5 reaparecen también en lo que toca al fenómeno erótico, de modo que no faltan posiciones que intentan limitarlo a una negociación que apunta a "una seguridad a un precio razonable (*une assurance à prix raisonnable*)" sujeto a regateo y a condición de que el otro empiece primero.[1142] La reciprocidad resulta el obstáculo erótico que impide la apertura del campo amoroso y la efectuación de la reducción erótica a través del ofrecimiento de un "amor feliz" que balancee la penuria y el pánico de la falta. Esta ficción oculta que sin objeto que intercambiar no hay cálculo económico posible y que la imposición de un modelo de reciprocidad hace imposible el amor.

Si, al contrario, se radicaliza la reducción erótica, se quita el requisito de reciprocidad y retorna la pregunta de si me aman en "¿puedo amar, yo primero?" y surge la vía de ser un amante que se entrega y no un amado que recibe.[1143] La suspensión de la reciprocidad teje una soberanía irrefrenable en tanto para amar no se depende de ser amado y en el amor el amante no pierde nada, incluso en casos de desdén el amor está realizado. En efecto, un don

[1141] *PhE*, 113.
[1142] *PhE*, 114.
[1143] *PhE*, 116.

rechazado sigue siendo un don y la prueba de amor está asociada al dar sin recuperación, hasta el punto de que amar sin ser amado define el amor sin el ser y con ello su completa autonomía.[1144] Por esta vía la seguridad de ser amado se cambia en la seguridad de amar, de manera que al amar hasta el punto de perderlo todo se alcanza la seguridad incondicionada.

La modificación de la pregunta implica, en este punto de reducción radicalizada, la posibilidad de que el amante no espere, en tanto ama primero. En este caso transgrede la reciprocidad y la razón suficiente de la economía, revelando la falla de la razón para dar cuenta del amor. Es por ello que se trata de razón insuficiente.[1145] Esta insuficiencia señala que sin reciprocidad no hay razones para amar, por lo cual el amor es libre, y puede darse sin la condición de conocimiento, dado que es él el que decide la fenomenalidad del amado como amado y de sí mismo como amante y el ego de la razón se desplaza hacia el otro.

El modelo de Don Juan y su criado, uno produciendo la reducción erótica y el otro mirando desde la razón, sirven para deslindar las perspectivas de fenomenalización de las dos actitudes. Esta contraposición le permite a la vez a Marion distinguir amor de seducción, en tanto el primero avanza de manera definitiva y sin retorno, mientras el avance de la seducción se cumplimenta con la idea de abandonar apenas el otro venga, a la manera de un señuelo. Esta actitud no termina de descentrar el ego y el otro aparece como finito por impotencia para el reinicio y sostén insuficiente de la reducción erótica.[1146]

En la seducción, finalmente, no se anula la reciprocidad y si ésta falta el seductor abdica, mientras el amante soporta y tolera todo y es, en este sentido, "el idiota de la reducción erótica", en tanto persiste soberanamente en el amor sin importar si es correspondido.[1147] De este modo reingresa la espera, ya no en el marco de la reciprocidad certificatoria del amor desde otro lugar, sino en el modo de la esperanza de lo que sobrepasa la objetividad.

[1144] *PhE*, 118.
[1145] *PhE*, 129.
[1146] *PhE*, 134-135.
[1147] *PhE*, 140.

Por esta vía adviene el análisis de la peculiar relación entre adonados, sustraídos de la lógica del intercambio, en un caso que muestra los aportes de realizar una exploración específica de las torsiones del sujeto en el plano de la fenomenología de lo inaparente. Si tomamos el marco general y los desarrollos de Henry y Marion es posible sintetizar una serie de rasgos del polo subjetivo, que se presenta, de este modo, con un índice de pasividad, y no de actividad como es típico en otros planos. En esta línea se muestra receptivo y no donador, constituido más que constituyente, orientado a la inmanencia atravesada de afectividad, más que a lo trascendente. Todo el ámbito de lo subjetivo está sujeto, del mismo modo que el fenómeno, a la alteración de la legalidad de otros planos, como hemos visto en el caso del fenómeno erótico respecto de la prioridad del espacio por sobre el tiempo.

CONCLUSIÓN

El recorrido que hemos realizado nos ha llevado desde el giro trascendental husserliano de 1905 hasta las discusiones actuales respecto de la identidad y los límites de la disciplina. Para ello hemos seguido dos líneas, una relacionada con los niveles de análisis dentro de la disciplina y la otra con los estudios sobre la excedencia que han ganado protagonismo en las últimas décadas. Ambas líneas se conectan, dado que la posibilidad de habilitar un nivel para la inapariencia permite integrar las consideraciones sobre la excedencia dentro de la fenomenología sin apelar a rupturas o radicalizaciones.

Esta división legitima las dos partes de este trabajo: la primera, en tanto prioriza la consideración de la filosofía husserliana y las derivas en las que aquí nos detuvimos para estudiar sus líneas de vinculación, y la segunda, sistemática, orientada a proponer el reconocimiento de un estrato orientado a la inapariencia que convive con y complementa los niveles de análisis estático, genético y generativo reforzando su relación interna. Las dos partes, entonces, con distinto énfasis, están conectadas aunque apelen a estrategias de exposición diversas.

En la primera parte llevamos adelante la revisión de las presentaciones que Husserl hizo de la fenomenología, buscando en ellas la selección de rasgos puestos en primer plano, delineados como soporte de todo el resto en el proceso de instauración disciplinar. Estos recorridos no buscan, por cierto, una síntesis del pensamiento husserliano, sino que tematizan la posición desde la cual se justifica el terreno específico y las dimensiones que abarca la labor dentro de sus fronteras. En este marco, la atención a *La idea de la fenomenología* aporta no sólo el testimonio más cercano al llamado giro trascendental, sin contar las breves notas de Seefeld, sino que comporta la fundamental

importancia de haberse convertido para la tradición posterior, a pesar de no serlo, en una obra leída como quintaesencia del pensamiento husserliano.

En efecto, se trata de una obra de apertura, que recoge investigaciones ya realizadas, pero precisamente en el punto en que se abre un territorio novedoso que no dejará de modificarse. Que *La idea de la fenomenología* sea adoptada como síntesis acabada de la posición de Husserl equivaldría, para aludir a las figuras de historia de la filosofía relevantes para Husserl, a sintetizar la posición platónica en el *Gorgias*, anclándola en el pasaje de la transición a la madurez, o la cartesiana en el *Discurso del método*. Es preciso notar que las presentaciones husserlianas encarnan un trabajo de adaptación a auditorios diversos y seleccionan distintas estrategias de abordaje. Así es que su exploración nos ofrece un ejemplo claro de lo que en la parte sistemática será abordado como vías de acceso a lo trascendental. Las presentaciones despliegan la vía cartesiana, muestran ejemplos de la vía de la psicología fenomenológica, así como también del mundo de la vida, y con sus variaciones de énfasis acompañan las novedades, virajes y cambios de prioridades que la producción husserliana fue teniendo a lo largo del tiempo.

En "La filosofía como ciencia estricta" Husserl explicita de manera general la posición de la fenomenología en el concierto de otras disciplinas y el modo de desarrollo que sugiere para ella, en el marco de un trabajo integrado hacia dentro de su amplio terreno, con los fenomenólogos unidos en una tarea colectiva, y hacia fuera, en relación con las ciencias en tanto portadora de fundamentación. Este rasgo funciona como un elemento para tener en cuenta en el momento de advertir sobre la importancia de concebir la fenomenología como un modelo arquitectónico o un modelo de herejías. En efecto, la figura de la fenomenología como una propuesta seguida de una serie de herejías se ha usado reiteradamente para interpretar la historia del movimiento. Esta idea supone un modelo inescindible del movimiento mismo de las ideas en Occidente, que concibe a la filosofía como un campo que opera en su interior con la lógica de negación de lo previo e intento de superación. A estas alturas

podemos, sin embargo, apuntar algunas reservas respecto de este carácter herético que pueden iluminar el terreno por el que avanza la fenomenología.

Una herejía nos remonta a las primeras "asociaciones" intelectuales. 'Herético' no es sino la herencia española del latín *hereticus*, que se remonta a su vez al término griego *hairetikós*, forma adjetiva del verbo *hairéo*, 'elegir', y del sustantivo *haíresis*, utilizado por los doxógrafos para referirse a los grupos o escuelas que se conformaron a medida que crecía el desarrollo de la filosofía como una disciplina autónoma. En el marco de la multiplicación de intelectuales, los acuerdos y oposiciones se fueron multiplicando hasta requerir su organización en grupos a los que se allude precisamente a través del término *haíresis*. Con esta denominación se indicaba su aceptación de ciertos rasgos comunes que les daban identidad frente a otros que suscribían ideas diferentes.

Una *haíresis* se compone, de este modo, de principios compartidos y, a su vez, de tensiones internas que hacen a las diferencias de opinión dentro del grupo. Asimismo, reposa en un equilibrio de consensos y disensos, de modo tal que si los últimos crecen por encima de determinado límite la *haíresis* se desdobla y pierde unidad dando lugar a dos corrientes diferentes, con más o menos fricción. El modelo de *haíresis* griego provee, en este sentido, de un parámetro potente para pensar el despliegue de teorías y sus bifurcaciones sucesivas.

La historia latina de esta noción está asociada con su aplicación al canon cristiano, donde la interpretación correcta adopta una centralidad que, si bien está presente en los casos de *haíresis* griega, nunca llega a implicar las proyecciones antropológicas y metafísicas del error que surgen en en este nuevo territorio. Los dioses griegos se preocupaban poco de posiciones teóricas. La herejía latina y su continuación medieval, al contrario, eleva la importancia de la pertenencia a un grupo fuera del cual no hay opciones ni elecciones a riesgo de desencadenar la traición a un principio inmaculado. Es así que en este contexto las herejías se condenan y dejan de ser opciones acumulables que hablan de la vitalidad de un ámbito de reflexión disciplinar. Si lo que se cultiva es un núcleo "sagrado", la variación de las creencias no es inocua.

La modernidad ofrece otra variante, donde queda en primer plano la relación entre lo sacro y lo evidente, entre lo divino y las garantías sobre un procedimiento que acerque la certeza o al menos evite el error. Con todos sus bemoles, no da lo mismo un acceso u otro al pensar acerca de lo real. Así, el resquebrajamiento de fines del s. XIX respecto de la noción de racionalidad va acompañado de un debilitamiento de la noción de herejía que nos devuelve a una situación similar a la griega. Si lo real se desplaza hacia lo inalcanzable y se multiplican las variantes post-, ya no hay herejías, sino modos de ensayar pensamientos posibles, todos ellos más o menos iguales frente al fondo de ineluctable.

La fenomenología se resistió ante eso desde el inicio y hemos visto reaccionar vivamente contra estas ideas a Husserl en los trabajos que revisamos en la primera parte. Así, conserva una aspiración a la evidencia que la quita del concierto de las filosofías posmodernas y retiene por eso el sentido de referirse a sus variantes en términos de herejías, con dejos de modernidad, que no son, claramente, las que despiertan condenas, pero tampoco las del modelo de acumulación ilimitada de la antigua Grecia y su reedición contemporánea. El compromiso con el conocimiento que anima la fenomenología mantiene viva la aspiración a una enunciación teórica de lo evidente como corolario de un modo de la intencionalidad en la cual el objeto es experienciado en su autodonación originaria. La fenomenología no multiplica al infinito sus variantes sin costo, dado que la persigue la aporía en un complejo equilibrio donde, por un lado, la diversidad la alimenta, pero, por otro, impone una discusión meta-fenomenológica constante para explorar qué es y qué no es hacer fenomenología.

En este contexto, las nuevas corrientes reconocen la inspiración prístina de los principios y diseñan modos alternativos y supuestamente más potentes de desplegarlos. En esta vía, avanzan por medio de la explicitación de su nuevo marco conceptual y de la crítica de los otros intentos, para mostrar que solo la interpretación que encarnan es la correcta y el resto son meras desviaciones heréticas. No es casual, en este sentido, que sea en este terreno donde mejor se

ha dado el diálogo con el pensamiento teológico, que mantiene activo el compromiso con el peso de la palabra como expresión de lo verdadero. Sin la presión de lo religioso, la fenomenología pretende del mismo modo conformar un marco de dicción evidente que acompañe las búsquedas del hombre en su alternar con el mundo.

En el Capítulo 2 hemos seguido este recorrido, donde se reiteran interpretaciones que siguen la clave de las herejías de la posición husserliana. Las nuevas corrientes, sin embargo, pueden ser interpretadas asimismo como el despliegue de estratos de generatividad e inapariencia comprensibles desde la lógica fenomenológica original, sólo construidos fuera de ella por una perspectiva parcelada. Este parcelamiento se subsana con una atención mayor a los efectivos desarrollos husserlianos y al programa general de la fenomenología como exploración inagotable del campo de la fenomenicidad en todos sus aspectos.

La parte sistemática nos llevó, precisamente, a la esfera de lo inaparente, avanzando en la descripción de los rasgos de la fenomenología tal como actualmente se la concibe, con sus aspectos estáticos, genéticos y generativos, en apertura a los indicios que permiten plantear una cuarta dimensión integrada como un despliegue de los otros estratos. La fenomenología de lo inaparente tematiza la excedencia que atraviesa la fenomenicidad íntegra y muy especialmente la donación misma como fuente de todo aparecer. Este ámbito adviene en relación con los otros, precisamente porque no hay ruptura entre esta esfera de fenómenos y el resto. Enfatizamos una vez más que no se trata de una etapa en el pensamiento husserliano, ni un modo que riña en modo alguno con los previamente reconocidos, sino el despliegue de estratos requerido para dar cuenta de la fenomenicidad.

En ese sentido, hemos sugerido que no se trata de un nuevo campo. Por el contrario, buena parte de las que fueron consideradas herejías respecto del pensamiento de Husserl, y que se remontan, por cierto, al trabajo de varios de sus discípulos directos, señalan hacia el ámbito de la inapariencia. Esto sugiere que el movimiento mismo de la fenomenología señaló desde el inicio la

posibilidad de este despliegue, que se dio efectivamente, pero en general bajo la actitud de la ruptura. Ahora se trata de pensarlo de manera integrada. Sin embargo, esta no-novedad estuvo acompañada de ciertos rasgos que explican la demora y las dificultades para concebir este plexo integrado que sugerimos.

Así como la generatividad implica elementos no egológicos que contrastan con las interpretaciones restrictivas de la fenomenología husserliana -y llevan a los bosquejos equívocos que mencionamos en la Introducción-, la inapariencia es todavía un ámbito más delicado, dado que desde el inicio apunta a fenómenos cuya captación requiere de una actitud especial. Requiere, estrictamente, de una reducción especial, sin la cual estos fenómenos pasan inadvertidos o quedan sujetos a categorías que los desvirtúan y pauperizan. Al mismo tiempo, las peculiaridades de la inapariencia hacen que este plano funcione con legalidades alteradas, como a la vera de un agujero negro y su exceso gravitatorio se alteran las leyes de la física clásica.

Las razones que hemos aducido en el § 18 del Capítulo 3 para reconocer el plano de lo inaparente tienen en cuenta precisamente estas peculiaridades, que por otra parte, insistimos, no son distintas de las que existen en la relación entre un análisis estático y otro genético, precisamente porque en el segundo se incorpora la temporalidad como elemento en primer plano. En este caso lo que pasa a ese primer plano es la excedencia y permite dar cuenta de las experiencias de saturación. De este modo, la inapariencia no es un lugar "habitable", en el sentido de que no se trata de un plano de experiencias usuales, y es imprescindible, sin embargo, para dar cuenta de los momentos en que se experimenta la limitación de la intuición y se revela, por tanto, que hay más de lo que se nos muestra, de lo que podemos fenomenizar. Esta experiencia que mengua notoriamente en las experiencias de los otros niveles, es, sin embargo, un señalamiento importante de la función de la horizonticidad, en tanto indica que todo se da en un horizonte, precisamente en la experiencia del horizonte vacío. En un ejemplo más de la dinámica entre presencia y ausencia, es la ausencia momentánea y saturada del horizonte lo que lo muestra su función primordial en los otros niveles.

Es en este sentido que dijimos que no tiene asidero plantear una independización del plano de la inapariencia que riña con la "fenomenología histórica", dado que su aporte fundamental reside en ofrecer un dispositivo para la experiencia de la excedencia, desde la cual se puede volver inmediatamente a los niveles estático, genético o generativo para la investigación de los fenómenos que en ellos se muestran, con conciencia ahora de la dimensión de excedencia que los acompaña. Se puede hacer, por ejemplo, la experiencia del acontecimiento y pensar la entrada de Napoleón a Jena como fenómeno initerable e inagotable en su saturación, pero para continuar su análisis en la historicidad la investigación se plasma en sede generativa, o incluso genética o estática si la tematización lleva a estos ámbitos. Del mismo modo, para tomar un ejemplo henryano, se puede, en régimen de reducción a la inmanencia, considerar la vida en su auto-afección absoluta y comprender todo como en la comunidad de vivientes. Sin embargo, cuando se quieren hacer análisis como los de *La Barbarie*, no se mantiene nunca ese registro de análisis, sino que la generatividad y la geneticidad toman la palabra. La posibilidad de pasar de una dimensión a otra puede ser considerada como un indicio de que se trata de efectivos fenómenos de la inapariencia, en tanto entrañan la tematización del elemento de excedencia que hay detrás de todo fenómeno.

En este complejo y desde el punto de vista metodológico, la fenomenología de lo inaparente enriquece el movimiento de análisis progresivos y regresivos, de modo tal que completa la generatividad y su impronta regresiva con la posibilidad de análisis progresivos, y es, al mismo tiempo, aquel estrato que muestra de manera más pura la justificación de las ontologías y de los principios fenomenológicos, como vimos en el Capítulo 4. Al mismo tiempo, constituye, frente a la generatividad, un ámbito donde cobra peso la vía cartesiana asociada con una reducción radical.

Fenómeno y sujeto adquieren, desde la perspectiva de la inapariencia, aspectos igualmente peculiares, según hemos visto en los Capítulos 5 y 6. En ambos casos, estas particularidades son fruto de una intencionalidad y constitución en segundo plano, que se cuentan entre los rasgos de alteración de

legalidades propia de la excedencia. Así es que el fenómeno de esta dimensión se muestra adviniendo, con rasgos de saturación de la intuición, manifestación en la afectividad y por tanto con rasgos impresionales. El sujeto, por su parte, presenta una impronta predominante de receptividad, en el marco de una relevancia mayor de la espacialidad, ya sea por fenómenos que se muestran sin distancia o que revelan el espacio fenomenológico como primario, como sucede en el caso del fenómeno erótico. En un marco de invisibilidad, lo subjetivo se asocia, además, con la carne antes que con el cuerpo.

Desde esta perspectiva, los casos de Heidegger, Henry y Marion, que tomamos como ejemplos ilutrativos de un movimiento más amplio, alcanzan para sugerir el vínculo de sus enfoques y los desarrollos husserlianos, tanto porque estos últimos presentan núcleos de los que sus estudios son investigaciones locales, como porque señalan la pertinencia de prestar atención a la inapariencia como un estrato reconocible, con rasgos propios, y a la vez en estrecha relación con el resto. Al mismo tiempo, ilustran la actitud de novedad, según la cual, en lugar de reforzar los lazos con el origen husserliano, se apela a la fenomenología como marco, pero minando sus bases y el sentido del cúmulo de estudios soportados en ellas. Este movimiento de apropiación del marco con vaciamiento de su núcleo se repite con variantes y grados diversos en los tres autores, apuntando especialmente contra la estructura de la intencionalidad y la noción de subjetividad.

Tomemos como ejemplo el caso de Marion, que oscila entre la continuidad y la ruptura, apelando a menudo a la idea de una superación antes que a la de un despliegue de fuerzas y lógicas internas de la disciplina en consonancia con la lógica de los fenómenos. Se trata de una actitud incluso más moderada que la henryana, que se apresura en la condena de los tratamientos husserlianos. Respecto de los estudios fenomenológicos sobre inapariencia, Marion reconoce los aportes y desarrollos de la serie de pensadores post-husserlianos dedicados a pensar este campo, aclarando que

> han llegado casi demasiado lejos, hasta desarraigarse, por así decir, de su propia base; presionados por la cosa misma, no siempre se han preocupado ni de establecer definitivamente su ruptura para con los horizontes del objeto y del ser, ni tampoco de justificar esa ruptura mediante la definición de la fenomenicidad que les permitía, en cada caso, acceder a esos fenómenos tan radicalmente nuevos (*elles ont marché presque trop loin, jusqu'à se couper, pour ainsi dire, de leurs bases; pressées par la chose même, elles n'ont pas toujours pris soin d'abord de statuer définitivement sur leur rupture avec les horizons de l'objet ou de l'être, ensuite et surtout de justifier cette rupture en élaborant la définition de la phénoménalité, qui leur permettait à chaque fois d'accéder à des phénomènes aussi radicalement neufs que les leurs*).[1148]

De aquí se infiere que la reconstrucción marioniana recorta con trazos gruesos una asociación entre la fenomenología husserliana orientada al fenómeno común, la orientación heideggeriana orientada al ser y el grupo de desarrollos que exploran lo inaparente en situación de ruptura superadora, hasta el punto de pedir una explicitación de la ruptura que vaya de la mano de una definición positiva del nuevo ámbito de fenomenicidad. La fenomenología, para avanzar, debería dejar atrás sus bases iniciales, en un abordaje que parece curiosamente tomado de los cambios de paradigma del ámbito de las ciencias, donde la física, para ser física, debe adoptar los cánones newtonianos y deshacerse de la teoría de los lugares naturales.

Cabe notar que, si se trata de "fenómenos tan radicalmente nuevos", esta novedad no ataca el derecho del resto de los fenómenos, y es preciso incluso preguntarse, como hemos hecho, si hay tanta novedad o se trata de un ámbito menos desarrollado pero previsible y asimilable como nueva capa a los modos de investigación ya explorados. La respuesta positiva a este punto permite aligerar la idea de ruptura. Sigue diciendo Marion con una metáfora entre bélica y colonizadora:

[1148] *ED*, 441.

> No basta con arrebatar nuevos territorios, sino que hay que justificar también su derecho a ocuparlos. Nos atrevemos a proponer que la definición del fenómeno como lo que se muestra en tanto que se da ofrece esa justificación (*car il ne suffit pas d'enlever de nouveaux territoires; encore faut-il justifier son droit à les occuper. Nous osons proposer que la définition du phénomène comme ce qui ne se montre qu'autant qu'il se donne assure seule cette justification*).[1149]

El planteo refiere a la necesidad de redefinición del sujeto en términos de afectividad, si bien en esta metáfora el modelo objetado aparece pleno y activo en la alusión a la conquista y sus ecos modernos. Lejos de una apelación a la experiencia del adonado y su apertura al pliegue de la donación, la onticidad revive en un sujeto que arrebata cosas y apela a la juridicidad para justificarlo. Lo llamativo de la metáfora responde al presupuesto de ruptura antes esbozado, que construye una visión del fenomenólogo parado sobre la frontera conocida y queriendo reclamar algo no previsto, a la manera de un colonizador de ultramar que se instala en otro lado para diseñar un nuevo terreno desligado del anterior sobre las legalidades del previo.

Este fenomenológo colonizador corre el riesgo de parecerse a Gregor MacGregor, aquel Jenofonte de América, que se dedicó a vender en Inglaterra y Francia terrenos de una "tierra nueva" y próspera donde sobraba el oro y animales exóticos. La tierra no era otra que la Costa de Mosquito, en el oriente de Nicaragua, especialmente inhabitada, pero que MacGregor describía como un país próspero y reconocible por su elevada cultura. Llegó a publicar en 1822 bajo el llamativo nombre de Thomas Strangeways, supuesto capitán de un regimiento inexistente, un manual con el título *Sketch of the Mosquito Shore including the Territory of Poyais*, con el que vendía tierras en el nuevo territorio, donde todo era perfecto y no existían los terremotos políticos que los vecinos países de América Latina enfrentaban a principios del s. XIX. Esto nos sirve aquí para graficar los riesgos de proponer demasiado rápido un territorio totalmente nuevo, desligado de la historia de sus vecinos y pleno de rasgos desconocidos. Podría tratarse simplemente de un territorio inexplorado dentro de un plexo con zonas conocidas. No hacen falta, sugerimos, proyecciones de bienes

[1149] *ED*, 441.

desmesurados, sino el trabajo de desarrollo cuidadoso de vínculos con zonas ya asentadas.

De este modo, el fenomenológo como colonizador de ultramar de una zona inhóspita no es la única figura posible. Más cerca de la actitud que requiere una apertura a la donación –y más lejos del acto de conquista y ocupación-, es posible apelar a la figura del explorador que va hacia el reconocimiento de un sector inexplorado en el propio territorio completando así el mapa de lo que estuvo siempre. No hay en este concierto fenómenos radicalmente nuevos sino nueva atención a lo que ya estaba. Ya hemos visto, en este sentido, que la excedencia adviene en múltiples sectores de la investigación fenomenológica a la manera de indicación de su presencia, de modo tal que tematizarla no es más que aplicar los dispositivos ya existentes para dar cuenta de algo que siempre estuvo ahí, como una llamada a la espera de una respuesta.

Esta misma idea subyace con claridad y profundidad en la declaración de Husserl a Dietrich Mahnke en 1917:

> "[…] puesto que veo que la evidencia de la esfera fenomenológica no es menos que la de la matemática, y, además, porque veo que todos los problemas filosóficos convergen sobre el suelo nutricio de la fenomenología, me limito durante decenios a la fenomenología pura y a la formación de su método, a la solución de sus auténticos problemas fundamentales, en lugar de volverme predominantemente a los problemas filosófico-religiosos y a otros problemas de la trascendencia que están tanto más próximos a mi corazón. / […] tengo una gran inclinación hacia la mística alemana, cuya religiosidad interior me atrae mucho".[1150]

En este sentido, la configuración de un espectro fenomenológico de cuatro estratos, con la dimension de lo inaparente recuperada como plano legítimo, responde a proyeccciones eminentemente husserlianas. La confirmación viene de la mano de las *Meditaciones Cartesianas,* que nos muestran a Husserl señalando hacia este camino, cuando afirma:

> con esto, por cierto, no se rozan aún los problemas generativos […] los cuales manifiestamente pertenecen a una dimensión superior y presuponen un trabajo

[1150] Carta del 5.IX.1917, en HuaD III/3, 418 s.

> de explicitación tan extraordinario de las esferas inferiores, que ellos, todavía por mucho tiempo, no podrán plantearse como problemas sobre los que se pueda trabajar.[1151]

Las dimensiones superiores necesitan, entonces, un trabajo previo exhaustivo y es sólo sobre esta base que cobran sentido precisamente como su despliegue. La empresa resulta magna y en este punto de la investigación fenomenológica era prevista pero a la vez advertida como extremadamente difícil "por mucho tiempo". Precisamente, el tiempo transcurrido y las múltiples exploraciones que han acumulado información sobre la esfera de lo inaparente hacen posible hoy reconocerla en los límites del territorio fenomenológico, con la tarea por delante de integrarla en una red de desarrollos que den cuenta de lo dado en todas sus dimensiones.

[1151] Hua I, 169.

BIBLIOGRAFÍA

Catálogo de fuentes

Martin Heidegger

GA 2, *Sein und Zeit* (1927), ed. F.-W. von Herrmann, 1977.

GA 7, *Vorträge und Aufsätze* (1936–1953), ed. F.-W. von Herrmann, 2000.

GA 8, *Was heisst Denken?* (1951–1952), ed. P.-L. Coriando, 2002.

GA 9, *Wegmarken* (1919–1961), ed. F.-W. von Herrmann, 1976, 2nd edn. 1996, 3rd edn. 2004.

GA 12, *Unterwegs zur Sprache* (1950–1959), ed. F.-W. von Herrmann, 1985.

GA 14, *Zur Sache des Denkens* (1962–1964), ed. F.-W. von Herrmann, 2007.

GA 15, *Seminare* (1951–1973), ed. C. Ochwadt, 1986, 2da ed. 2005.

GA 16, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910–1976), ed. H. Heidegger, 2000.

GA 17, *Einführung in die phänomenologische Forschung* (Winter semester 1923/24), ed. F.-W. von Herrmann, 1994, 2da ed. 2006.

GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Summer semester 1925), ed. P. Jaeger, 1979, 2da ed. 1988, 3ra. ed. 1994

GA 54, *Parmenides* (Winter semester 1942/43), ed. M. S. Frings, 1982, 2da ed. 1992.

GA 56/57, *Zur Bestimmung der Philosophie*. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919) / 2. Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie (Summer semester 1919) / 3. Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums (Summer semester 1919), ed. B. Heimbüchel, 1987, 2da ed. 1999.

GA 58, *Grundprobleme der Phänomenologie* (Winter semester 1919/20), ed. H.-H. Gander, 1992.

GA 77, *Feldweg-Gespräche* (1944/45), ed. I. Schüssler, 1995, 2da. ed. 2007.

"Fenomenología y teología" (1927), Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, pp. 66-73.

Problemas básicos de fenomenología (1927), Traducción de Alberto Allard, tomada de la transcripción inglesa de Albert Hofstader, *The Basic Problems of Phenomenology. Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*, Indiana University Press, Indiana 1988.

Ser y tiempo (1927), Traducción de José Gaos, Buenos Aires, F.C.E., 1991.

Carta sobre el humanismo (1946), Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2000

"El principio de identidad" (1957), en *Identidad y diferencia*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona, Anthropos, 1990.

"Tiempo y ser" (1962), Traducción de M. Garrido y Félix Duque, en *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 2000.

"Mi camino en la fenomenología" (1963), Traducción de Félix Duque, en M. Heidegger, *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 2000.

"Seminario de Zahringen" (1973), traducción de O. Lorca, en *A Parte Rei*, 37, 2005

Michel Henry

L'Essence de la manifestation, PUF, collection "Epiméthée", 1963, et réédition 1990

Philosophie et Phénoménologie du corps, PUF, collection "Epiméthée", 1965, et réédition 1987

Marx :

I. Une philosophie de la réalité, Gallimard, 1976, et collection "Tel", 1991

II. Une philosophie de l'économie, Gallimard, 1976, et collection "Tel", 1991

Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu, PUF, collection "Epiméthée", 1985

La Barbarie, Grasset, 1987, et collection "Biblio Essais", 1988, PUF, collection "Quadridge", 2001

Voir l'invisible, sur Kandinsky, Bourin-Julliard, 1988, PUF, collection "Quadridge", 2005, 2010

Phénoménologie matérielle, PUF, collection "Epiméthée", 1990

Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe, Odile Jacob, 1990, et Éditions l'Âge d'Homme, 2008

C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme, Éditions du Seuil, 1996

Incarnation. Une philosophie de la chair, Éditions du Seuil, 2000

Paroles du Christ, Éditions du Seuil, 2002

Fenomenología de la Vida. Editorial Columna, 1991.

Fenomenología de la Vida. Buenos Aires, UNGS-Prometeo Libros, 2010.

La barbarie, Caparrós Editores, 1997.

Encarnación: una filosofía de la carne. Madrid, Ediciones Sígueme, 2001.

Filosofía y fenomenología del cuerpo: ensayo sobre la ontología de Maine de Biran. Madrid, Ediciones Sígueme, 2007.

Genealogía del psicoanálisis. Madrid, Editorial Síntesis, 2002.

Palabras de Cristo. Madrid, Ediciones Sígueme, 2004.

Ver lo invisible. Acerca de Kandinsky, Madrid, Siruela, 2008.

Yo soy la verdad. Madrid, Ediciones Sígueme, 2001.

La felicidad de Spinoza. Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2008.

Fenomenología material, Madrid, Ediciones Encuentro, 2009.

MARX. Vol 1. Una filosofía de la realidad. Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2011.

La esencia de la manifestación. Madrid, Ediciones Sígueme, 2015.

Edmund Husserl

Hua I, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge,* Ed. S. Strasser. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

Hua II, *Die Idee der Phänomenologie.* Fünf Vorlesungen. Ed. Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

Hua III, *Ideen zu einer reinen Phänomenlogie und phänomenlogischen Philosophie.* Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine

Phänomenologie. Ed. Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 1950.

Hua III/I, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Erstes Buch: Allgemeine Einführungin die reine Phänomenologie 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage - Nachdruck. Ed. Karl Schuhmann. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1977.

Hua IV, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Ed. Marly Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1952.

Hua V, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. Ed. Marly Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1971.

Hua VI. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie.* Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Ed. Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976.

Hua VII, *Erste Philosophie (1923/4).* Erste Teil: Kritische Ideengeschichte. Ed. Rudolf Boehm. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1956

Hua VIII, *Erste Philosophie (1923/4).* Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. Ed. Rudolf Boehm. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1959.

Hua IX, *Phänomenologische Psychologie.* Vorlesungen Sommersemester. 1925. Ed. Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1968.

Hua X, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtesens (1893-1917).* Ed. Rudolf Boehm. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1969.

Hua XI, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926.* Ed. Margot Fleischer. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1966.

Hua XIII, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität.* Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920. Ed. Iso Kern. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

Hua XIV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität.* Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28. Ed. Iso Kern. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

Hua XV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität.* Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35. Ed. Iso Kern. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

Hua XVI, *Ding und Raum.* Vorlesungen 1907. Ed. Ulrich Claesges. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

Hua XVII, *Formale and transzendentale Logik.* Versuch einer Kritik der logischen Vernunft." Ed. Paul Janssen. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1974.

Hua XVIII, *Logische Untersuchungen.* Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage. Ed. Elmar Holenstein. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1975.

Hua XIX, *Logische Untersuchungen.* Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden. Ed. Ursula Panzer. Halle: 1901; rev. ed. 1922. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1984.

Hua XX/1, *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband.* Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913). Ed. Ulrich Melle. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002.

Hua XXIII, *Phäntasie, Bildbewußtsein, Erinnerung.* Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwartigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925). Ed. Eduard Marbach. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1980.

Hua XXIV, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie.* Vorlesungen 1906/07. Ed. Ullrich Melle. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1985.

Hua XXV, *Aufsätze und Vorträge.* 1911-1921. Mit ergänzenden Texten. Ed. Thomas Nenon - Hans Rainer Sepp. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1986.

Hua XXVII, *Aufsätze und Vorträge.* 1922-1937. Ed. T. Nenon H.R. Sepp. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988.

Hua XXIX, *Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie.* Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937. Ed. Reinhold N. Smid. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1992.

Hua XXXIV, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935).* Ed. Sebastian Luft. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002.

Hua XXXV, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23.* Ed. Berndt Goossens. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002.

Dokumente

HuDo II/1, Fink, Eugen. *Cartesianische Meditation.* Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodelehre. Ed. G. van Kerckhoven, H. Ebeling & J. Holl. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988.

HuDo II/2, Fink, Eugen. *Cartesianische Meditation.* Teil II: Ergänzungsband. Ed. G. van Kerckhoven. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988.

HuDo III/1-10, Husserl, Edmund. 1994. *Briefwechsel*. [Correspondence.] Edited by Karl Schuhmann. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers.

Band I: Die Brentanoschule; Band II: Die Münchener Phänomenologen; Band III: Die Göttinger Schule; Band IV: Die Freiburger Schüler; Band V: Die Neukantianer; Band VI: Philosophenbriefe; Band VII: Wissenschaftkorrespondenz; Band VIII: Institutionelle Schreiben; Band IX: Familienbriefe; Band X: Einführung und Register.

HuDo, IV, Spileers, Steven. 1999. *Husserl Bibliography*. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers.

Materialien

Hua Mat VIII, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte.* Ed. Dieter Lohmar. New York: Springer, 2006.

Studienausgabe

SA III, *Grundprobleme der Phänomenologie 1910/11* Ed. Iso Kern. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1977

Meditaciones cartesianas (1931)*, trad. de José Gaos y M. García Baró,* México, *FCE*, 1985.

Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy (1913)*,* trad. R. Rojcewicz, New York, Springer, 1990.

La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental, traducción española y nota editorial de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona, Crítica, 1991.

Fenomenología de la Conciencia del Tiempo Inmanente, Trad. de Otto E. Langfelder, Nova, Buenos Aires, 1959.

Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica, Trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1949. Nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Zirión Quijano, UNAM-Fondo de Cultura Económica, México, 2013.

Investigaciones Lógicas, 4 Volúmenes, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1929. Segunda ed., 2 volúmenes, 1967. Trad. de Manuel García Morente y José Gaos.

Investigaciones Lógicas, 2 Volúmenes, Alianza, Buenos Aires, 2005, Trad. de Manuel García Morente y José Gaos. (Se trata de la misma traducción citada arriba.) (ISBN 84-206-8196-2)

Meditaciones Cartesianas, Ediciones Paulinas, Madrid, 1979, Trad. de Mario A. Presas. Otra edición: FCE, 1985, trad. de José Gaos y M. García Baró.

Invitación a la fenomenología, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1992. Contiene los textos de Husserl: «El artículo "Fenomenología" de la Enciclopedia británica'», «La filosofía en la crisis de la humanidad europea» (1935), «La filosofía como autorreflexión de la humanidad».

Problemas Fundamentales de la Fenomenología. Madrid, Alianza 1994.

Experiencia y Juicio (traducción de Jas Reuter y revisión de Bernabé Navarro), UNAM, México, 1980.

Problemas fundamentales de la fenomenología (traducción de César Moreno y Javier San Martín), Alianza Editorial, 1994.

La tierra no se mueve (traducción de Agustín Serrano de Haro), Editorial Complutense, Madrid, 2006.

Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo (traducción de Agustín Serrano de Haro), Editorial Trotta, Madrid, 2002.

La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica (traducción de Jacobo Muñoz). Filosofía. Clásicos. Barcelona, Editorial Crítica, 1991.

El artículo de la Encyclopaedia Britannica (traducción de Antonio Zirión Quijano), UNAM, México, 1990.

Jean Luc Marion

Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1975.

L'Idole et la distance. Cinq études, Paris, Grasset, 1977.

Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles, fondement, Paris, P.U.F, 1981.

Dieu sans l'être, Fayard, 1982 - rééd. Paris, PUF, 2010.

Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théologie cartésienne, Paris, P.U.F, 1986.

Prolégomènes à la charité, Paris, Éditions de la Différence, 1986.

Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie, Paris, P.U.F., 1989.

Questions cartésiennes I. Méthode et métaphysique, Paris, PUF, 1991.

Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation, Paris, PUF, 1997.

De surcroît. Études sur les phénomènes saturés, PUF, 2001, 2010.

Le Phénomène érotique, Paris, Grasset, 2003.

Le Visible et le révélé, Paris, Cerf, 2005.

Figures de la phénoménologie, Paris, Vrin, 2012.

Réduction et donation: *recherches sur Husserl*, *Heidegger et la phenomenologie*, Paris, PUF, 1989.

Siendo dado. *Ensayo para una fenomenología de la donación* (1997). Editorial Síntesis, col. Perspectivas. Madrid, 2008

De surcroît: études sur les phénomènes saturés, Paris, PUF, 2001. (trad. Inglesa: In Excess. Studies of Saturated Phenomena, New York, Fordham Univ Press).

Acerca de la donación: una perspectiva fenomenológica, Buenos Aires, Jorge Baudino, 2005.

El Fenomeno Erótico, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2005.

Étant donné: essai d'une phénoménologie de la donation, Paris, PUF, 2005 (trad. Española: *Siendo dado*, Madrid, Síntesis, 2008).

On the ego and on God: further Cartesian questions, New York, Fordham University Press, 2007.

Bibliografía secundaria

Adrián, J. (2005) "Hermeneutische versus reflexive Phänomenologie. Eine kritische Revision Heideggers früher Stellung zu Heidegger ausgehend vom Kriesgnotsemester 1919", *Analecta Husserliana* LXXXVIII, pp. 157-173.

Adrián, J. (2010) *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una introducción temática y sistemática de su obra temprana,* Barcelona, Herder.

Adrián, J. (2011) "El joven Heidegger y los postulados de los prepuestos metodológicos de la fenomenología hermenéutica". *Thémata. Revista de Filosofía* 44, pp. 212-238.

Aertsen, J. (2012) *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, PHD Thesis.

Albert, H., (1991), *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, Mohr.

Alliez, E. (1998) *De la imposibilidad de la fenomenología*, Santiago de Cali, Universidad del Valle.

Álvarez Solís, A. (2009) "Antinomias de la razón histórica. Recepción y crítica de Husserl a la obra tardía de Wilhelm Dilthey", *La lámpara de Diógenes*, 18-19.

Alvis, J. (2016) "Marion and Derrida on The Gift and Desire: Debating the Generosity of Things", *Contributions to Phenomenology*, 85.

Annas, J. (1992) *Hellenistic Philosophy of Mind,* Berkeley, University of California Press.

Arboleda Mora, C. (2013) *El giro teológico*, Medellín, UPB.

Audi, P. (2006) *Michel Henry : Une trajectoire philosophique*, Les Belles Lettres.

Barbaras*,* R. *(*2002) "The *ambiguity* of the *flesh"*, *Chiasmi international*, *4*, pp. 19-26.

Barbaras, R. (2008) *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin.

Barbaras, R. (2013) *Dynamique de la manifestation*, Paris, Vrin.

Barco, O. del (2003) *Exceso y donación: la búsqueda del Dios sin Dios,* Buenos Aires, Biblioteca Internacional Martin Heidegger.

Ballen Rodriguez, J. (2012) "Filosofía de la naturaleza y fenomenología material en los relatos filosóficos de W. Schelling, E. Husserl y M. Henry", *Eikasía*, 46.

Barreto González, D. (2006) "El debate entre J.-L. Marion y J. Derrida. Una introducción", *Revista Laguna*, 18, pp. 35-47.

Bassas Vila, X. (2013) "La Husserliana como a fenom. Apunts per a una hitòria de la figurativitat: Husserl, Heidegger i Marion", *Investigaciones fenomenológicas*, 4/1, 39-54.

Behnke, E. (2009) "El concepto proteico de afectividad en Husserl. De los textos a los fenómenos mismos", *Anuario colombiano de fenomenología*, 3.

Beiser, F. (2011). *The German historicist tradition*. Oxford, OUP.

Belvedere, C. (2006a) "La fenomenología y las ciencias sociales. Una historia de nunca empezar", *Sociedad,* 25

Belvedere, C. (2006b) Semejanza y comunidad. Hacia una politización de la fenomenología, Buenos Aires, Biblos.

Benítez, L. (1993) "Reflexiones sobre el interaccionismo en René Descartes", en J. Robles (ed.), *Mente-cuerpo*, México, UNAM, 1993

Benn, A. (1882), "The Relation of Greek Philosophy to Modern Thought", *Mind*, vol. 7, 25, pp. 65-88.

Benoist, J. (2002) "Husserl and Bolzano", Phenomenology World-Wide, 80.

Benson, B. – Wirzba, N. (2010) *Words of life: new theological turns in French phenomenology*, New York, Fordham University Press.

Berciano, M. (2002) "*Ereignis*. La clave del pensamiento de Heidegger", *Themata*, 28, pp. 47-69.

Bermúdez, J. (2000) "The Originality of Cartesian Skepticism: Did It Have Ancient or Mediaeval Antecedents?", *History of Philosophy Quarterly*, 17.4, pp. 333-360.

Bernal Pastor, J. (2003) "Las posibilidades del fenómeno imposible. La determinación antimetafísica de fenómeno en Jean Luc Marion", en Xolocotzi, A. (Coord.) *Hermenéutica y Fenomenología: Primer Coloquio*, *Cuadernos de Filosofía*, 34, México, Universidad Iberoamericana.

Bernet, R. – Kern, I. – Marbach, E. (1995) *An Introduction to Husserlian Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press.

Bernet, R. (1990) "Husserl and Heidegger on intentionality and being", *Journal of the British Society for Phenomenology* 21, pp. 136–52.

Bernet, R. (1994) "La réduction phénoménologique et la double vie du sujet," en *La Vie du Sujet. Recherches sur l'Interpretation de Husserl Dans la Phénoménologie,* Paris:Presses Universitaires de France, 5–36.

Bernet, R. (2005) "Husserl's Concept of the World", en R. Bernet, D. Welton y G. Zavota (eds.) *Critical Assessments of Leading Philosophers*, London, Routledge, vol. 5.

Bett, R. (2000) *Pyrrho, His Atecedents and His Legacy*, Oxford, OUP.

Beyer, C. (1996) *Von Bolzano zu Husserl. Eine Untersuchung über den Ursprung der phänomenologischen Bedeutungslehre*. Dordrecht: Kluwer.

Biemel, W. (1950) “Husserls Ecyclopaedia Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu”, *Tijdschrift voor Philosophie*, 12, pp. 246-280.

Biemel, W. (1978) “Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit”, *Phänomenogische Forschungen*, 6/7, 1978.

Biemel, W. (1956) *Husserl, Persönliche Aufzeichnungen* editados, Philosophy and Phenomenological Research 16.3, pp. 293-302.

Biemel, W. – Saner, H. Et al. (2003) *The Heidegger-Jaspers Correspondence*, Monograff Collection.

Bocalli, R. (2014) “The phenomenology of Birth in M. Henry”, en D. Jasper *et al*., *Embodiment: Phenomenological, Religious and Deconstructive Views on Living and Dying*, London, Ashgate.

Boelen, B. (1975) "Heidegger as a Phenomenologist", en P. Bossert (ed.) *Phenomenological Perspectives*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1975, pp. 93-114.

Boehm, R. (1959) *Erste phiiosophie II. Theorie der phaenomenologischen reduktion*. The Halle, Martinus Nijhoff

Boehm, R. (2005) “Immanenz und Transzendenz”, en R. Bernet, D. Welton y G. Zavota (eds.) *Critical Assessments of Leading Philosophers*, London, Routledge, vol. 2.

Boos, S. (2008) “'In the Blink of an Eye': Derrida's Deconstruction of Husserlian Phenomenology”, *Dalhousie French Studies*, 82, pp. 5-16.

Borch-Jacobsen, M. (1988) “L'inconscient malgré tout”, *Les Études Philosophiques*, 1, pp. 1-36.

Bornemark, J. – H. Ruin (Eds.) (2010) *Phenomenology and Religion: New Frontiers*, Södertörn, Philosophical Studies.

Bornemark, J. (2010) “Max Scheler and Edith Stein as Precursors to the “Turn to Religion” Within Phenomenology”, en J. Bornemark – H. Ruin (Eds.) *Phenomenology and Religion: New Frontiers*, Södertörn, Philosophical Studies.

Braund, M. (2012) “From Inference to Empathy: Objectivity and Alterity in Husserl's Fifth Meditation”, ms.

Brennan, T. (1998) "The Old Stoic Theory of Emotion", en J. Sihvola – T. Engberg-Pedersen (eds.), *The Emotions in Hellenistic Philosophy.* Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, pp. 21-70.

Brillante, C. "Il sogno nella riflessione dei presocratici", *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, No. 16 (1986), pp. 9-53.

Brunschwig, J. - Nussbaum, M. (eds.) (1993) *Passions & Perceptions: studies in Hellenistic philosophy of mind,* Cambridg, CUP.

Bruzina, R. (1995) "Translator's introduction", en E. Fink, *Sixth Cartesian Meditation*, Indiana, Bloomington.

Burnyeat, M. (1997) The Original Sceptics: A Controversy, New York, Hackett.

Byrd, M. (2007) "Dialectic and Plato's Method of Hypothesis", *Apeiron*, 40.1., pp. 141–158.

Cairns, D. (1976) *Conversations with Husserl and Fink*, The Hague, M. Nijhoff.

Candler, P. - Cunningham, C. (2007) *Transcendence and phenomenology*, Nottingham, SCM Press.

Canto-Sperber, M. (1991) Platon, *Ménon*, Paris, Flammarion.

Canullo, C. (2004) "Ekstasy of the World / Immanence of Life", en Does the World Exist?: Plurisignificant Ciphering of Reality, *Analecta Husserliana*, 79, London, Springer.

Capelle, P. (2013) *Fenomenología francesa actual*, Buenos Aires, Jorge Baudino Ediciones.

Caputo, J. (1999) *God, the Gift, and Postmodernism*, Indiana, Indiana University Press.

Caputo, J. (1999) *God, the Gift, and Postmodernism*, Indianapolis, Indiana University Press

Caputo, J. D., - Scanlon, M. J. (1999) *God, the gift, and postmodernism*, Bloomington, Indiana University Press.

Carbone, M. (2002) "*Flesh*: *Towards the History of a Misunderstanding*", *Chiasmi international*, 4, pp. 49-64.

Carman, T. (1999) "The body in Husserl and Merleau-Ponty", *Philosophical Topics*, 27.2.

Carney, J. (1962) "Cogito, Ergo Sum and Sum Res Cogitans", *Philosophical Review*, 71.4, pp. 492-96.

Carr, D. (1987) *Interpreting Husserl: Critical and Comparative Studies*, Dordrecht, Martinus Nijhoff.

Carr, D. (2005) *Phenomenology and the Problem of History: A Study of Husserl's Transcendental Philosophy*, Illinois, Northwestern University Press.

Casement, W., (1988), "Husserl and the Philosophy of History", *History and Theory*, 27.3, pp. 229-240.

Caygill, H. (1998) Walter Benjamin. The color of experience, New York, Routledge.

Cazzanelli, S. (2009) "L'Heidegger di Marion: dalla Seinsfrage all'Ereignis", *Daimon*, 47.

Chantraine, P., (1968), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck.

Chiesara, M. (2002) "Enesidemo e i tropi in Aristocle di Messene", *Acme. Annali della Facoltà di lettere e filosofía dell'Università degli studi di Milano*, 55.1, pp. 33-56.

Coloubaritsis, L. (1987) "Les multiples chemins de Parménide", P. Aubenque (ed.), *Études sur Parménide*, 2.

Conde Soto, F. (2007) "Derrida contra Husserl. La crítica de *La voz y el fenómeno* a la teoría del signo de la primera Investigación lógica de Husserl", *Investigaciones fenomenológicas*, 5.

Cordero, N. (2002) "L´interprétation anthisthénienne de la notion platonicienne de 'forme' *(eidos, idea)",* en M. Fattal (ed.), *La philosophie de Platon*, Paris, Vrin.

Cordero, N. (2003) "Acerca de la inexistencia de una tercera vía de investigación en Parménides", *Argos*, 26.

Cooper, N. (1986) "Between Knowledge and Ignorance", *Phronesis* 31.3, pp. 229-242.

Crombie, I. (1979) *An Examination of Plato's Doctrines*, London, Taylor&Francis.

Crowell, S. (1990) “Husserl, Heidegger, and trascendental philosophy: Another look al the Encyclopaedia Britannica article”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 3, 501-517.

Crowell, S. (2001) *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths toward Transcendental Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press.

D'Arcy, E., (2006), “Introduction”, en St. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, Vol. XIX (Ia2ae. 22-30), The Emotions, Cambridge, CUP.

Dahlstrom, D. (1994) "Heidegger's method: philosophical concepts as formal indications", en *Review of Methaphysics* 47, pp. 775- 795.

De Beistegui, M. (2005) “Réduction et transduction: de Merleau-Ponty à Simondon”, *Chiasmi*, 7.

De Lara, F. (2009) “Fenomenología y dialéctica. La crítica de Heidegger a la dialéctica”, en A. Rocha (ed.) *Martin Heidegger: la experiencia del camino*, Barranquilla, Uninorte.

De Muralt, A. (1974) *The Idea of Phenomenology*, Illinois, Northwestern University Press.

Decleva Caizzi, F. (1992) “Aenesidemus and the Academy”, *Classical Quarterly*, 42.1, pp. 176-189.

Del Barco, O. (2000) ‘‘La filosofía como pensamiento del don’’, *Nombres*. *Revista de Filosofía*, 15.

Del Barco, O. (2002) “Los límites de la fenomenología”, *Nombres. Revista de Filosofía,* 17, pp. 7-26.

Depraz, N. (1991) "La vie m’est-elle données ? Réflexions sur le statut de la vie dans la phénoménologie", dans *Les études philosophiques*, pp. 459-473.

Depraz, N. (1998) “Imagination and Passivity”, en N. Depraz – D. Zahavi, *Alterity and Facticity*, Dordrecht, Kluwer.

Depraz, N. (2013) “Auto-affection et auto-poièse”, G. Jean et al., La vie et les vivants. (Re)lire Michel Henry, Louvain.

Derrida, J. (1968) “La différance”, Conferencia pronunciada en la Sociedad Francesa de Filosofía, el 27 de enero de 1968, publicada

simultáneamente en el *Bulletin de la Societé française de philosophie* (julio-septiembre, 1968) y en *Theorie d'ensenble* (col. Quel, Ed. de Seuil, 1968); en Derrida, J. (1972) *Márgenes de la filosofía*, traducción de Carmen González Marín, Cátedra, Madrid, 1998.

Derrida, J. (1977) *Posiciones*, Pre-textos, Valencia.

Derrida, J. (1991) *Dar el tiempo*, Traducción de Cristina de Peretti, Paidós, Buenos Aires, 1995.

Derrida, J. – Vattimo, G. (2008) *Religion*, California, Stanford.

Diels, H. (1884)

Dillon, M. (1988) *Merleau-Ponty's Ontology*, Bloomington, Indiana.

Dixsaut M., *Platon et la question de la pensée* , Paris, J. Vrin, 2000;

Doney, W. (1955) "The Cartesian Circle", Journal of the History of Ideas, 16, pp. 324-338

Dreyfus, H. (1988) "Husserl's Epiphenomenology", en H. R. Otto - J. A. Tuedio (eds.), *Perspectives on Mind,* Dordrecht, Reidel.

Dreyfus,H. (1991) *Being-in-the-world*, Cambridge Mass., MIT.

Drummond, J. (2005) "The Structure of Intentionality", en R. Bernet, D. Welton y G. Zavota (eds.) *Critical Assessments of Leading Philosophers*, London, Routledge, vol. 3.

Dupré, L. (1968) "Secular Man and his Religion". *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 42:93-96.

Düring, I. (1966*) Aristóteles*, México, FCE.

Dupont, C. (2014) *Phenomenology in French Philosophy*, Dordrecht, Springer

Embree, L. - J. N. Mohanty (1997) *Encyclopedia of phenomenology*, Dordrecht, Kluwer Academic

Embree, L. (1988) *Worldly Phenomenology: The Continuing Influence of Alfred Schutz on North American Human Science*. Washington, DC: Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America

Embree, L. (1999) "La Continuación de la Fenomenología: ¿un quinto periodo?", *Franciscanum*, 41, nº 122-123.

Embree, L. (2003) "Generational Phenomenology," *The Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, Vol. 3/1

Embree, L. (2007) *Fenomenologia Continuada: Contribuciones al análisis reflexivo de la cultura,* trans. Claudia Martinez U. y otros. Morelia: Editorial Jitanjáfora

Embree, L. (2011) "Seven Epoches", *Phenomenology and Practice*, 5, pp. 120-126.

Escudero, J. (2011) "El joven Heidegger y los presupuestos metodológicos de la fenomenología hermenéutica", *Thémata. Revista de filosofía*, 44, 213-238.

Fabris, A. (1997) "L''ermeneutica della fatticità' nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923", en F. Volpi (ed.), *Heidegger*, Roma Laterza, pp. 57-106.

Fernández Beites, P. (2011) *Tiempo y sujeto: Después de Heidegger*, Madrid, Encuentro.

Ferraras, J. (2003)"Francisco Sánchez 'el Escéptico' revisitado o la mediación del lenguaje en Quod nihil scitur", en A. Vera Luján et al., *Homenaje al prof. E. Trives*, Murcia, Universidad de Murcia, pp. 293-310.

Fichte, (1806) *Exhortación a la vida bienaventurada*, Madrid.

Fincham, R. (2000) "The Impact of Aenesidemus upon Fichte and Schopenhauer", *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, 10, pp. 96- 126.

Fink, E. (1933). "Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik", *Kant-Studien*, *38*(1-2), 319-383.

Fink, E. (1988) *Sixth Cartesian Meditation*, Indiana, Bloomington.

Finlay, L. (2008). A Dance Between the Reduction and Reflexivity: Explicating the" Phenomenological Psychological Attitude". *Journal of Phenomenological Psychology*, *39*(1), 1-32.

Fisette, D. (1999) "Phénoménologie et métaphysique: remarques à propos d'un débat récent", en J. Narbonne y L. Langlois (Eds.), *La métaphysique: son histoire, sa critique, ses enjeux*, Quebec, Presses Université Laval.

Flage, D. "Descartes's Cogito", *History of Philosophy Quarterly*, 2.2, pp. 163-78.

Follesdal, D. (1978) "Brentano and Husserl on Intentional Objects and Perception", Grazer Philosophische Studien, 5, 83-94.

Formisano, R. (2013) "Phénoménalité et finitude. Michel Henry entre Fichte et Kant".

Frede, M. (1983) “Stoics and Skeptics on clear and distinct impressions”, en *Essays in Ancient Philosophy,* Minneapolis, University of Minnesota, pp. 65-93.

Freeland, C. (1995) "Aristotle on the Sense of Touch", en M. Nussbaum – A. Oksenberg Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's* De Anima, Oxford, Clarendon Press, pp. 227-248.

Gadamer, H. (1963) *Wahrheit und Methode*, Tubinga.

Gagnon, R. (2010) “La Philosophie De La Chair De Michel Henry. Vers Une Onto-Phénoménologie De L’Individualité”, *Symposium* 14 (2), pp. 66-77.

Galt Crowell, S. (1990) “Husserl, Heidegger, and transcendental philosophy: Another look at the encyclopaedia britannica article”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 50, pp. 501-518.

García, E. (2012) *Merleau-Ponty: Filosofía, corporalidad y percepción*, Buenos Aires, Rhesis.

García, E. (2015) “El retorno fenomenológico a la experiencia y el fantasma del empirismo: M. Merleau-Ponty y D. Hume”, *Themata*, 51.

García Baró, M. (2003) *Pensar la vida*, Madrid, Universidad Ponticia Comillas.

García Jarama, J. (2007) *Finitud, carne e intersubjetividad: la estructura del sujeto humano en la fenomenología material de Michel Henry*, Toledo, I.T. San Ildefonso.

Garrido Maturano, Á. (2011) “¿Fenomenología o gnosis? El límite fenomenológico del acceso a la relación religiosa en la filosofía del cristianismo de M. Henry”, *Logos*, 45.

Garrido Maturano, Á. (2012) “Común-unidad y común-unión. El fundamento afectivo de la comunidad en el pensamiento de M. Henry y F. Rosenzweig”, *Daimon*, 56.

Gaukroger, S. (1995) “The ten modes of Aenesidemus and the myth of ancient scepticism”, *British Journal for the History of Philosophy*, 3.2.

Geniusas, S. (2012) *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*, Springer.

Gewirth, A. (1970) "The Cartesian Circle Reconsidered", *The Journal of Philosophy*, LXVII.

Giannantoni, G. (1958) *I Cirenaici: Raccolta delle fonti antiche, traduzione e studio introduttivo*, Firenze, Sansoni.

Giannantoni, G. (1981) *Lo Scetticismo Antico*, Napoli, Bibliopolis.

Giannantoni, G. (1990) *Socratis et Socraticorum Reliquae*, Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit G. Giannantoni, Napoli, Bibliopolis, 199

González Di Pierro, E. (2011) "Gegebenheit y Donation: dos modos de dación fenomenológica. La crítica de Marion a Husserl. Coincidencias y divergencias, *Devenires*, 12, 23

González López, J. (1998) "Husserl-Dilthey. Análisis de una confrontación a propósito del artículo de *Logos*", *Congreso Fenomenología y Ciencias Humanas*, Santiago de Compostela.

González Porta, M. (2010) "Psicologismo e idealismo en Frege y Husserl", *Capa*, 117, vol. 37.

Gracia, J. (1992), "The Transcendentals in the Middle Ages: An Introduction," *Topoi* 11(2): 113–120.

Grafton, A. (1996) "Descartes the Dreamer", *The Wilson Quarterly*, 20.4, pp. 36-46.

Green, G. (2012) "Kant and Henry: An Inheritance of Idealism and a 'Turn' for Phenomenology", *Analecta Hermeneutica*, 4.1.

Greisch, J. (1991) "L'hermenéutique dans la phenomenologie como telle", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96.

Greisch, J. (2001) *El cogito herido: la hermenéutica filosófica y la herencia cartesiana*, Buenos Aires, UNSAMEdita.

Grondin, J. (2012) *Introduction to Metaphysics: From Parmenides to Levinas*, Columbia University Press.

Gschwandtner, C. (2007) *Reading Jean-Luc Marion. Exceeding Metaphysics*, Indiana, Indiana University Press.

Gschwandtner, C. (2012) *Postmodern Apologetics?:Arguments for God in Contemporary Philosophy*, Fordham, Fordham University Press.

Guitton, J. (1968) *Regards sur la pensé francaise. Lecons de captivité*, Paris, Beauchesne.

Gurwitsch, A. (1942) Review of James Street Fulton, "The Cartesianism of Phenomenology, *Philosophy and Phenomenological Research*, 2.

Hamrick, W. (1985) *Phenomenology in Practice and Theory*, Dordrecht.

Hamelin, O. (1949) *El sistema de Descartes*, Buenos Aires, Losada.

Hankinson, R. (1999) *The Sceptics*, New York, Routledge.

Hankinson, R. (2010) "Aenesidemus and the rebirth of Pyrrhonism", en Richard Arnot Home Bett (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge, Cambridge University Press.

Hanna, R. (1993) "Logical Cognition: Husserl's Prolegomena and the truth in Psychologism", *Philosophy and Phenomenological Society*. Vol.53, 251-275.

Harding, B. (2011) "Epoché, the Transcendental Ego, and Intersubjectivity in Husserl's Phenomenology", *Journal of Philosophical Research*, 30.

Hardy, L. (1999) *The Idea of Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer.

Harnett, M. (2000) "The approach to the problema of God in Husserl's thinking, *Sophia*, 39.

Hart, J. (2009) "Who One is. Book 2. Existez and Transcendental Phenomenology", *Phenomenologica*, 190.

Hart, K. (2007) *Counter-experiences: Reading Jean-Luc Marion*, Notre-Dame, University of Notre Dame Press.

Hart, K. (2013) "Eschatology in Michel Henry Phenomenology and Eschatology: Not Yet in the Now", en J. Panteleimon et al. (Eds.), Ashgate New Critical Thinking in Religion and Biblical Studies, London, Ashgate.

Hefty, K. (2007) *The World without the Lie*, London, Centre of Theology and Philosophy, Nothingham, University of Notingham

Heinämaa, S. (2002) "From Decisions to Passions: Merleau-Ponty's Interpretation of Husserl's Reduction" y D. Zahavi, "Merleau-Ponty on

Husserl: a Reapraisal", en Toadvine, T., Embree, L. (eds.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl,* London, Springer.

Hermann, F. (1981) *Der Begriff bei Husserl und Heidegger*, Frankfurt, Klostermann.

Hermann, F. (1990) *Wege und Methode. Zur hermeneustischen Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt, Klostermann.

Holzer, V. (1999) "Autour du prof. J. L. Marion: Phénoménologie radicale et phénomène de révélation", Transversalités: revue de l'Institut Catholique de Paris, 70

Horner, R. (2001) *Rethinking God as Gift. Marion, Derrida and the Limits of Phenomenology,* New York, *Fordham University Press*, 2001

Horner, R. (2005) *Jean-Luc Marion*: A Theo-logical *Introduction,* Aldershot, Ashgate Publisher

Huemmer, W. (2004) *"Husserl's Critique of Psychologism and his Relation to the Brentano School", Phenomenology and Analysis: Essays on Central European Philosophy.* Arkadiusz Chrudzimski and Wolfgang Huemer (eds), Frankfurt, Ontos.

Ilescas Nájera, M. (1995) *Un Haz de reflexiones en torno al tiempo, la historia y la modernidad*, Madrid, Universidad Iberoamericana.

Imbert, C. (1978) "Théorie de la representation et doctrine logique dans le stoicisme ancien", en J. Brunschwig (ed.), Les Stoïciens et leur logique, Paris, Vrin, pp. 223-249.

Imlay, R. (1980) "Descartes' Two Hypotheses of the Evil Genius", *Studia Leibnitiana*, 12.2, pp. 205-14.

Ingarden, R. (1968) E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden*, The Hague, Martinus Nijhoff.

Ingarden, R. (2005) "About the motives which lead Husserl to transcendental idealism", en R. Bernet, D. Welton, G. Zavota (eds.), *Critical Assessments of Leading Philosophers*, London, Routledge, vol. 1.

Inverso, H. (2009) "Continuidades en la fenomenología de Husserl y Merleau-Ponty a la luz de la noción de la *epoché* en la tradición clásica", en G. Ralón

(ed.), *Actas del II Simposio Maurice Merleau-Ponty. Vida y cuerpo perspectivas científicas, simbólicas y políticas*, UNSAM Edita.

Inverso, H. (2010) "Elementos para la reconstrucción de una retórica cirenaica", en A. Poratti (ed.), *La(s) Retórica(s) en la Antigüedad y sus proyecciones"*, Rosario, UNRosario.

Inverso, H. (2012) "Las *epochaí* escéptica y cirenaica consideradas desde la tradición fenomenológica", *La lámpara de Diógenes*, 24.

Inverso, H. (2013) "De E. Husserl a J.-L. Marion: donación y límites de la fenomenología", *Franciscanum*, 159 (Colombia).

Inverso, H. (2014) "'El espíritu absoluto debería tener también un cuerpo'. Una revisión de la relación entre *epoché* y corporalidad en Husserl y Merleau-Ponty", *Devenires* (México).

Inverso, H. (2015) *El mundo entre paréntesis. Una arqueología de las nociones de reducción y corporalidad*, Buenos Aires, Prometeo.

Inverso, H. – Mársico, C. (2011) "*Syn hóloi tôi sómati stréphein pròs tò phanón*: teoría y corporalidad en el tímil platónico de la caverna desde una matriz fenomenológica", *El Hilo de la fábula*, IX, pp. 197-206.

Inwood, B. (2003) The Cambridge Companion to the Stoics, Cambridge, CUP.

Irwin, T., (1991), "Aristippus against Happiness", *Monist* 74, pp. 55-82.

Jacquete, D. (2003) *Philosophy, Psychology and Psychologism*, 2003, Kluwer, Netherlands, 113-130.

Janicaud, D. (1991) *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Éd. de l'Éclat (Trad. Inglesa: *Phenomenology and the "theological turn": the French debate*, New York, Fordham University Press, 2000).

Janicaud, D. (1998) *La Phenomenologie eclateé*, Paris, L'Eclat (trad. Inglesa: *Phenomenology "wide open": after the French debate,* New York, Fordham Univ Press, 2005)

Janicaud, D. (2000) *The Theological Turn*, New York, Fordham.

Jones, T. (2011) *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion: Apparent Darkness*, Indiana, Indiana University Press.

Jordan, R. (1981) *Husserl: Shorter Works*, ed. P. McCormick, F. Elliston (Notre Dame, Indiana; Brighton, Sussex: University of Notre Dame Press; Harvester Press)

Kakuni, T. (2010) "El cuerpo como condición de la posibilidad de representación", *Investigaciones fenomenológicas*. Volumen extra.

Kanayama, Y. (2000), "The methodology of the Second Voyage and the Proof of Soul's indestructibility in Plato's Phaedo", *Oxford studies in Ancient Philosophy* 18, pp. 41-100.

Keane, N. (2009) "Why Henry's Critique of Heidegger Remains Problematic: Appearing and Speaking in Heidegger and Henry", *Societa Romana de Fenmenologie*, 9.

Kern, I. (1964) *Husserl und Kant: Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, The Hague, Nijhoff.

Kockelmans, J. (1978) *Edmund Husserl's Phenomenological Psychology: A Historico-Critical Study*, Atlantic Highlands, Humanities Press.

Kienzler, W. (2012) "Pure Phenomenology: its methd and its field of investigation".

Kockelmans, J. J. (1994). *Edmund Husserl's phenomenology*. Purdue University Press.

Kühn, R. (2011) "Exitence esthétique et phénoménologie matérielle", en A. Jdey – R. Kühn (Eds.) *Michel Henry et l'affect de l'art: Recherches sur l'esthétique de la phénoménologie matérie*, Leiden, Brill.

Kühn, R. (2011) "Michel Henry's Radical Phenomenology", *Archives de Philosophie*, 74.

Kuspit, D. (1965) "Parmenidean tendencies in the *epoché*", *Review of Metaphysics*, 65.

Kwant, R. (1963) *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty,* Pittsburgh, Duquesne University Press.

Lafrance, Y. (1981) *La théorie platonicienne de la doxa*, Paris, Les Belles Lettres.

Lafont, C. (2004) *Sprache und Welterschliessung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers*, Frankfurt, Suhrkamp.

Lagrut, B. (2013) “Deux réductions radicales ? Le principe « autant de réduction, autant de donation », chez Jean-Luc Marion et Michel Henry”, en J. Grégori, J. Leclerq, N. Monseu (Eds.), *La vie et les vivants: (Re-)lire Michel Henry*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain.

Landgrebe, L., (2004) "Husserl's departure from Cartesianism" from Moran, D. - Embree, L.E., *Phenomenology: Critical concepts in philosophy* 5: Heritage of phenomenology London: Routledge

Landmann, M., (1941), “Socrates as a Precursor of Phenomenology”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 2.1, pp. 15-42.

Lavigne, L. (2006) *Michel Henry: pensé de la vie et culture contemporaine*, Paris, Beauchesne.

Lawlor, L. (2002) *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*, Indianapolis, Indiana University Press.

Lawlord, L. (2002) *Derrida and Husserl. The basic problem of phenomenology*, Indianapolis, Indiana University Press

Leask, I. - Cassidy, E. (2005) *Givenness and God: questions of Jean-Luc Marion,* New York, Fordham University Press.

Leask, I. (2003) “Husserl, Givenness, and the Priority of the Self”, International Journal of Philosophical Studies, 11.2, 2003.

Leask, I. (2010) *Being Reconfigured*, Cambridge, CUP.

Lévinas, E. (1979) *Le temps et l’autre*, Paris.

Lévinas, E. (2006) *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme.

Lipsitz, M. (2004) *Eros y nacimiento fuera de la ontología griega: Emmanuel Levinas y Michel Henry*, Buenos Aires, Prometeo.

Lipsitz, M. (2005) “Ontología y fenomenología en Michel Henry”, *Enfoques*, 17.2.

Lipsitz, M. (2006) *Vida y subjetividad: los Descartes de Michel Henry*, Buenos Aires, Prometeo.

Llorente, J. (2014) “Del exceso óptico a la mirada cautiva: la imagen pictórica como ‘visible saturado’ en la fenomenología del ídolo de Jean-Luc Marion”, *Investigaciones Fenomenológicas*, 11, pp. 185-202.

Longhitano, T. (2000/3) “I paradossi del dare. Spunti per una ricerca sul dono in Marcel Mauss, Jacques Derrida e Jean-Luc Marion.” *Il Cannocchiale. Rivista di studi*

Löwit, A. (1957) “L’*epoché* de Husserl et le doute de Descartes”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 62.4, pp. 399-415.

Luft, S. (2004) “Husserl’s Theory of the Phenomenological Reduction: Between Life-World and Cartesianism”, *Research in Phenomenology*, 34.

Luterau, L. (2011) “El fenómeno de la mirada en J.-L. Marion y J. Lacan”, *Verba volant*, 1.1.

MacDonald, P. (2000) *Descartes and Husserl. The Philosophical Project of Radical Beginnings*, Albany, State University of New York.

MacDonald, S. (1991) “The Metaphysics of Goodness and the Doctrine of the Transcendentals„” in *Being and Goodness. The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 31–55.

Mackinlay, S. (2010) *Interpreting excess. Jean-Luc Marion, Saturated Phenomena, and Hermeneutics*, New York, Fordham University Press

Madison, G. (1981) *The Phenomenology of Merleau-Ponty*: *A search for the limits of consciousness*, Ohio, Ohio University Press.

Makkreel, R. (1992) *Dilthey: Philosopher of the Human Studies*, New Jersey, Princeton University Press, 1992.

Makkreel, R. – Luft, D. (2010) *Neo-kantianism in Contemporary Philosophy*, Indiana, Bloomington.

Malabou, C. (2011) *The Heidegger Change: On the Fantastic in Philosophy*, New York, SUNY Press.

Malendo Millán, I. (2011) “La unidad de la filosofía primera de Aristóteles”, *Metafísica y Persona*, 3.

Mall, R. (1973) Experience and Reason. The Phenomenology of Husserl and its relation to Hume's Philosophy, The Hague, M. Nijhoff.

Malo, A. (2012) “The Limits of Marion’s and Derrida’s Philosophy of the Gift”, *International Philosophical Quarterly*, 52.2, pp. 149-168.

Marina Torres, J. (1967) "Fenomenología crítica y teoría de la evidencia en Husserl", *Logos*, 2.

Mársico, C. (2012) Filósofos socráticos. *Testimonios y fragmentos. I/Megáricos y cirenaicos*, Madrid, Losada

Maxon, B. (2014) "Saturated Phenomena, the Icon, and Revelation. A Critique of Marion's Account of Revelation and the 'Redoubling" of Saturation", *Aporia*, 24.

McKinlay, S. (2010) *Interpreting Excess. Jean Luc Marion, Saturated Phaenomena and Hermeneutics*, New York, Fordham University Press.

Mehl, E. (2012) "Auto-affection et cogito. Sur le cartesianisme de Michel henry", en S. Ebbersmeyer (Ed.), *Emotional Minds: The Passions and the Limits of Pure Inquiry in Early Modern Philosophy*, Berlin, De Gruyter.

Mensch, J. (2001) "Derrida-Husserl: Towards a Phenomenology of Language", *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 1, pp. 1-66.

Merleau-Ponty, M., (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Éditions Gallimard.

Merleau-Ponty, M., (1960), *Signes*, Paris, Éditions Gallimard.

Merleau-Ponty, M., (1964), *L'œil et l'esprit*, Paris, Éditions Gallimard

Merleau-Ponty, M., (1964), *Le visible et l'invisible*, texte établi par Claude Lefort, Paris, Éditions Gallimard.

Merleau-Ponty, M., (1966), *Sens et non-sens*, Paris, Éditions Nagel.

Merleau-Ponty, M., (1995), *La nature. Notes de cours du Collège de France*, textes établis et annotés par Dominique Séglard, Paris, Éditions du Seuil.

Michel, B. (2013) « Auto-affection et adhérence", G. Jean et al., *La vie et les vivants*, Louvain.

Miettinen, T. (2013) The Idea of *Europe in Husserl's Phenomenology : A Study in Generativity and Historicity*, PHD Thesis.

Milbank, J. (1995) "*Can a Gift be Given*? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysic", en L.G. Jones and S.E. Fowl, eds., *Rethinking Metaphysics*, 119-161.

Milhaven, J. G., (1977), "Thomas Aquinas on Sexual Pleasure", *The Journal of Religious Ethics*, 5(2), pp. 157-181.

Miner, R., (2009), *Thomas Aquinas on the Passions*, Cambridge, CUP.

Mohanty, J. (2003) "The Concept of 'Psychologism' in Frege and Husserl", en D. *Jacquette, Philosophy, Psychology and Psychologism*, 2003, Kluwer, Netherlands, 113-130 (antes publicado en *Philosophy & Rhetoric* Vol. 30, No. 3, The Dialectics of Psychologism (1997), pp. 271-290).

Mohanty, J. (2005) "Husserl's Concept of Intentionality", en R. Bernet, D. Welton y G. Zavota (eds.) *Critical Assessments of Leading Philosophers*, London, Routledge, vol. 3.

Mohanty, J. (2011) *Edmund Husserl's Freiburg years: 1916-1938*, New York, Yale University Press.

Monod, W. (1941) *Quelques philosophes de France : Maine de Biran, Félix Ravaisson, Jules Lachelier, Émile Boutroux, Henri Bergson, Charles Renouvier, Léon Brunschvicg,* Paris, Gelix.

Moran, D. (2000) *Introduction to Phenomenology*, London, Routledge.

Moran, D. (2012) *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Philosophy. An Introduction*, Cambridge, CUP.

Moreau, J. (1965) "Le stoïcisme et la philosophie classique", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 155, 1965, pp. 455-463.

Moreno Márquez, C. (2015) "Un ámbito sin límite ni salvedad. La fenomenología como ciencia abierta y la recepción en Heidegger y marion del principio de todos los principios", *Investigaciones fenomenológica*, 5.

Morrison, J. (1970) "Husserl and Brentano on Intentionality", *Philosophy and Phenomenological Research,* 31,1, 27-46.

Morrison, J. (1978) "Husserl and Heidegger: The parting of the ways", en F. Elliston, *Heidegger's existential analytic*, New York, Mouton.

Morrison, J., (1977), "Husserl's "Crisis": Reflections on the Relationship of Philosophy and History", *Philosophy and Phenomenological Research*, 37.3, pp. 312-330.

Mullarkey, J. (2006) *Post-Continental Philosophy: An Outline*, London, Black.

Murphy, R. (1980) *Hume and Husserl: towards radical subjectivism* (The Hague M. Nijhoff

Napolitano Valditara, L. (1994) *Lo sguardo nel buio: metafore visive e forme grecoantiche della razionalità*, Bari, Laterza.

Natorp, P. (1901). "Zur Frage der logischen Methode; mit Beziehung auf E. Husserl Prolegomena zur reinen Logik", *Kant Studien*, 6, 270-283.

Natorp, P. (1917-1919) "Husserls Ideen zu einer reinen Phänomenologie", *Logos,* 7, 224-246.

Nehamas, A. (1985) "Meno's Paradox and Socrates as a Teacher", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 3.

Nenon, T. (2011) "La fenomenología como ciencia falible", *Coherencia*, 15.

O'Keefe, T., (2002), "The Cyrenaics on Pleasure, Happiness, and Future-Concern", *Phronesis* 47.4,pp. 395-416.

O'Sullivan (2006) *Michel Henry: Incarnation, Barbarism, and Belief : an Introduction to the Work of Michel Henry*, New York, Peter Lang.

Obbink, D. – P. Vander Waerdt (1991) "Diogenes of Babylon: The Stoic Sage in the City of Fools", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 32.

Ogden, C. – Richards, I. (1923) *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*, Cambridge, CUP

Overgaard, S. (2004) *Husserl and Heidegger on being in the world*, Dordrecht, Kluwer

Peacocke, C. (1998) "Nonconceptual Content Defended", *Philosophy and Phenomenological Research*, 58.

Peperzak, A. (2014) "A Re-reading of Heidegger's 'Phenomenology and Theology'", en D. Ginev, *The Multidimensionality of Hermeneutic Phenomenology*, Springer.

Perego, V. (2004) *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, Milano, Vita e Pensiero.

Perkins, P. (2014) "Acerca de la interpretación de Landgrebe sobre el cartesianismo de Husserl", *Investigaciones fenomenológicas*, 11.

Perrin, V. (2013) "Michel Henry et l'usage syntaxique de Descartes", Genèse et structure de "*L'essence de la manifestation"* de Michel Henry

Platón, (1983), *Gorgias,* trad. J. Calonge, Madrird, Gredos.

Polito, R. (2004), *The Sceptical Road: Aenesidemus' Appropriation of Heraclitus*, Leiden, Brill.

Popa, D. (2011) "Michel Henry, lecteur de Husserl. Apparence, phénoménalité et présence à soi", *Cahiers philosophiques* 3.126, pp. 82-94.

Priest, S. (1998) *Merleau-Ponty,* London, Routledge.

Protevi, J. (2009) "Philosophies of Conscience and the Body", en J. Maiolearca – B. Lord, *The Continuum Companion to Continental Philosophy*, London, Black.

Prusak, (2000) "Translator's introduction", en D. Janicaud, *Phenomenology and the Theological Turn*, New York, Fordham.

Rabanaque, L. (2011) "Actitud natural y actitud fenomenológica", *Sapientia*, 67.

Rabanaque, L. (2013) "La vida entre conceptos abstractos y conceptos saturados. Dilthey y Husserl en torno a la naturaleza y el espíritu", *Escritos de filosofía*, 1, pp. 207-221.

Randolph, T., (1630), *Aristippus or the jovial philosopher*, Cambridge.

Reale, G. (1980) *The Concept of First Philosophy and the Unity of the Metaphysics of Aristotle*, New York, State University of New York,

Reesor, M. (1989) *The Nature of Man in Early Stoic Philosophy,* London, Duckworth.

Restrepo, C. (2010) "El "giro teológico" de la fenomenología: Introducción al debate", *Pensamiento y Cultura*, Vol 13.2

Restrepo, C. (2013) *El giro teológico: nuevos caminos de la filosofía*,

Rickert, H. (1909) "Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transzendentalpsychologie und Transzendentallogik", *Kant Studien*, 14, 169-228.

Rickert, H. (1923/1924) *Gesammelte Schriften*, Tübingen, Mohr.

Ricoeur, P. (1958) "Sur la phénomenologie", *Esprit*, 21.

Ring, M. (1973-4) “Descartes’ Intentions”, *Canadian Jounal of Philosophy*, III, 1973-4, pp. 27-49.

Rizo-Patrón, R. (2002) “Husserl lector de Kant. Apuntes sobre la razón y sus límites”, *Areté*, 24.

Rizo-Patrón, R. (2015) *El exilio del sujeto. Mitos modernos y posmodernos*, Lima, Aula.

Rizzacasa, A. (1979) The Epistemology of the Sciences of nature in Relation to the Teleology of Research in the Thoght of the Later Husserl”, *Analecta Husserliana*, 9.

Roberts, R. C., (1989), “Aristotle on Virtues and Emotions”, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, *56*(3), 293-306.

Robinson, R. (1941) *Plato’s Earlier Dialectic*, Ithaca, Cornell University Press.

Rokoee, R. (2015) “Parmenides between Plato and Husserl: the ethos of the world”, ms.

Rosnak, S. (2001) “Husserl's phenomenologization of Hume: Reflections on Husserl's method of Epoch”, *Philosophy Today.*

Rosales, J. (2015) “Kant: die theoretische Welt der Meraphysik L1”, *Kant’s Lectures*

Rodríguez, R. (1997) *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid, Tecnos.

Rollinger, R. (2004) "Brentano and Husserl", en D. Jacquette, Cambridge Companion to Brentano, Cambridge, CUP, 255-276.

Romeyer-Dherbey, G. (2006) “Michel Henry et le hellenisme”, en L. Lavigne, *Michel Henry: pensé de la vie et culture contemporaine*, Paris, Beauchesne.

Rosen, S. (1961) “Thought and Touch: A Note on Aristotle’s *De Anima*”, *Phronesis* 6.2, pp. 127-137.

Rowe, C. (1993) “Explanation in Pheado 99c6-102a8”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 11, p.. 49-70.

Russell, B. (1948) *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, London, Allen.

Russell, M. (2006) *Husserl: A Guide for the Perplexed,* London, Continuum.

Ryle, G. (2000) *El concepto de lo mental*, México, Paidós, pp. 11-37.

Salles, R. (2009) *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford, OUP.

Salmon, C. (1929) "Hume's System. The Problem of Identity in External Perception: Hume's Philosopher examined", *Jahrbuch für Phemonenologische Forschung*, 10.

San Martín, J. (1987) *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona, Anthropos.

San Martín, J. (2005) *La estructura del método fenomenógico*, Madrid, UNED

Sánchez Zamorano, P. (2003) "La generosidad en las *Pasiones del alma* de Descartes: otra lectura", *Cuaderno gris*, 3.7.

Sandbach, F. (1971) "*Phantasía kataleptiké*", en A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*, London, Athlone Press.

Sandmeyer, B. (2009) *Husserl's Constitutive Phenomenology: Its Problem and Promise*, New York, Routledge.

Sandowsky, L. (2006) "Hume and Husserl. The Problem of the Continuity or Temporalization of Consciousness", International Philosophical Quarterly, 46.1, 59-74.

Santo Tomás de Aquino, (1989), *Suma de Teología*, Madrid, B.A.C., Vol. II.

Sawicki, M. (1997) "*Body, Text, and Science: The Literacy of Investigative Practices and the Phenomenology of Edith Stein",* Dordrecht, Kluwer, esp. Cap. 4.B.1: "Stein's work for Husserl", pp. 153–65.

Scannone, J. (2005) *Religión y nuevo pensamiento*, México, Anthropos.

Shahid (2006)

Schmid, H. (2001) "Apodictic Evidence", *Husserl Studies*, 10, 217-237.

Schliesser, E. (2015) *Sympathy*, Oxford, OUP.

Schrijvers, J. (2011) *Ontotheological Turnings?: The Decentering of the Modern Subject in Recent French Phenomenology*, New York, Author House.

Schuhmann, K. – Smith, B. (1993) "Two Idealisms: Lask and Husserl", *Kant-Studien*, 83, 448–466.

Schuhmann, K. (1977) *Husserl-Chronik, Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, La Haya, Martinus Nijhoff,

Scodel, J., (2002), *Excess and the mean in early modern English literature*, Princeton, Princeton University Press.

Sebestik, J. (2003) "Husserl Reader of Bolzano. Husserl's *Logical Investigations* Reconsidered", COntribution to Phenomenology, 48, 59-81.

Seebohm, T. M. (1991). "Psychologism Revisited". In T. Seebohm; D. Föllesdall; & J. N. Mohanty (Eds.), *Phenomenology and the formal sciences* (pp. 149-182). Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.

Seebohm, T. (2015) "History as a Science and the System of the Sciences: Phenomenological Investigations", *Contributions to Phenomenology*, 77.

Serban, C. (2012) "La méthode phénoménologique entre réduction et herméneutique*", Les Études Philosophiques*, 100.

Seyler, F. (2013) "Is Radical Phenomenology Too Radical? Paradoxes of Michel Henry's Phenomenology of Life", *The Journal of Speculative Philosophy*, 27, pp. 277-286

Sheehan, T. – R. Palmer (1997) *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931): The Encyclopaedia Britannica Article*, The Amsterdam Lectures, "Phenomenology and Anthropology", Dordrecht, Springer

Shields, C. (2012) *Categories and De Interpretatione*, Oxford, OUP.

Sibajiban (1963) "Descartes' Doubt", *Philosophy and Phenomenological Research*, 24.1, pp. 106-116.

Simmons, A. – Benson, B. (2013) *The New Phenomenology: A Philosophical Introduction*, London, Black.

Smith, J. (2005) "Merleau-Ponty and the Phenomenological Reduction", *Inquiry,* 48.6, pp. 553-571.

Smith, K. (1952) *New Studies in the Philosophy of Descartes*, London, Macmillan.

Soual, P. (1999) "Res cogitans et res extensa dans les Méditations Métaphysique et physique chez Descartes", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2, pp. 231-60.

Spiegelberg, H. (1965) *The Phenomenological Movement*, V.1, The Hague, M. Nijhoff.

Spiegelberg, H. (1981) *The Context of the Phenomenological Movement*, Dordrecht, Springer.

Spimpolo, G. (2008) *La filosofia dell'uomo di Jean-Luc Marion tra Cartesio e la fenomenologia*, Università di Verona

Staiti, A. (2012) "The Pedagogic Impulse of Husserl's Ways into Transcendental Phenomenology", *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 33.1.

Staiti, A. (2014) "Husserl's Transcendental Phenomenology: Nature, Spirit and Life", Cambridge, CUP.

Stan, L. (2011) "Michel Henry: The Goodness of Living Affectivity", en J. Bartley Stewart (Ed.) *Kierkegaard and Exitentialism*, Surrey, Ashgate.

Steinbock, A. (1995) *Home and Beyond: Generative Phenomenology After Husserl*, Illinois, Northwestern University Press.

Steinbock, A. (1997) "Generativity and generative phenomenology", *Husserl Studies*, 12.

Steinbock, A. (1998) "Husserl's Static and Genetic Phenomenology: Translator's Introduction to two Essays", *Continental Philosophy Review*, 31.

Steinbock, A. (2003) "Generativity and the Scope of Generative Phenomenology", en D. Welton, *The New Husserl: A Critical Reader*, Indiana, Indiana University Press.

Stout, A. (1929) "The Basis of Knowledge in Descartes", *Mind*, 38, pp. 330-342

Street Fulton, J. (1940) "The Cartesianism of Phenomenology", *Philosophical Review*, 49.

Streeter, R. (1997) "Heidegger's formal indication: A question of method in Being and Time", Man and World 30.4, pp. 413–430.

Striker, G. (1983) "Ten tropes of Aenesidemus", en Burnyeat (ed.), *The Skeptical Tradition*, Berkeley, University of California Press, pp. 95-116.

Svavarsson, S. (2002) "Pyrrho's Dogmatic Nature, *Classical Quarterly*, 52.1, pp. 248-256.

Tagore, S. (1994) "Husserl's Conception of Hume's Problem: towards a Transcendental Hermeneutic of Hume's Treatise," Man and World 27

Tait, W. (1986) "Plato's Second Best Method", *Review of Metaphysics*, 39.3, pp. 455-82.

Talon-Hugon, C. (2006) "Aux sources de l'ego vivant: la lecture henryenne du cogito", en L. Lavigne, *Michel Henry: pensé de la vie et culture contemporaine*, Paris, Beauchesne.

Tardivel, E. (2015) "Monde et donation. Une révision du quatrième principe de la phénoménologie", *Revue de métaphysique et de morale*, 85.1.

Taylor, G., & Wolfram, S., (1971), "Virtues and Passions", *Analysis*, *31*(3), 76-83.

Tengelyi, L. (2010) "On the Border of Phenomenology and Theology", en J. Bornemark – H. Ruin (Eds.) *Phenomenology and Religion: New Frontiers*, Södertörn, Philosophical Studies.

Thélot, J. (2013) "Vie et violence. Esquisse pour une généalogie du monde", en J. Grégori, J. Leclerq, N. Monseu (Eds.), *La vie et les vivants: (Re-)lire Michel Henry*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain.

Tin, M. (2010) "Saturated Phenomena: From Picture to Revelation in Jean-Luc Marion's Phenomenology", *Filozofia*, 65.

Toledo, U. (2003) "Fenomenología del mundo social", *Cinta moebio* 18: 191-206

Treanor, N. (2006) "The Cogito and the Metaphysics of Mind", *Philosophical Studies: An International Journal in the Analytic Tradition*, 130.2, pp. 247-71.

Trendelenburg, F. (1877) *Aristotelis opera*, Berlin.

Tsouna, (1998), V., *The epistemology of the Cyrenaic School*, Cambridge, CUP.

Tsouna, V. (1998b) "Remarks about Other Minds in Greek Philosophy", *Phronesis*, 43, pp. 245-263.

Tsouna, V. (1998c) "Doubts About Other Minds and the Science of Physiognomics", *Classical Quarterly*, 48, 175-186.

Vargas Guillén, G. (2012) "En torno a la fenomenología de la fenomenología: la pregunta por el método", UPN.

Villanueva Barreto, J. (2009) "The Transcendental Motive in Kant and Husserl", *Estudios de filosofía*, 39, pp. 55-80.

Vinolo, S. (2012) “Jean-Luc Marion: escribir la ausencia. El ‘giro teológico’ como porvenir de la filosofía”, *Escritos*, 20.45 (Medellín), pp. pp. 275-304.

Vogt, K. (2008) *Law, Reason and the Cosmic City*, Oxford, OUP.

Von der Luft, (1984) “Sources of Nietzsche's “God is Dead!" and its Meaning for Heidegger”, *Journal of the History of Ideas* (2).

Waitz, T. (1846) *De Interpretatione*, Leipzig,

Waldenfels, B. (1983) *Phänomenologie in Frankreich*, F./M.: Suhrkamp

Waldenfels, B. (1985) *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Barcelona, Paidós.

Waldenfels, B. (1997) *Topographie des Fremden - Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, F./M.: Suhrkamp

Walter, G. (2013) “Being Promised: Theology, Gift, and Practice”, *Sacra Doctrina: Christian Theology for a Postmodern Age*, New York, Eedmans.

Walton, R. (1993) *Husserl: mundo, conciencia y temporalidad*, Buenos Aires, Almagesto.

Walton, R. (2001) “Fenomenología de la empatía”, *Philosophica*, 24.

Walton, R. (2008) “Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia”, *Tópicos*, 16

Walton, R. (2010) “El giro teológico como retorno a los orígenes: La fenomenología de la excedencia”, *Pensamiento y cultura*, 13.2, pp. 127-140.

Walton, R. (2012) “Teleología y teología en Edmund Husserl”, *Estudios de filosofía*, 45.

Walton, R. (2015) *Intencionalidad y horizonticidad*, Bogotá, Aula de Humanidades.

Warren, J. (2004) *Facing Death. Epicurus and his Critics*, Oxford, OUP.

Welten, R. (2011) “L’âme cartésiene de la phenomenology”, *Phenomenology and the cognitive sciences*, 4., pp. 275-303.

Weltenn, R. (2011) *Toward a Phenomenology of the Sublime, en D. Loose The Sublime and Its Teleology: Kant - German Idealism, Phenomenology*, Leiden, Brill

Welton, D. (2002) *The Other Husserl*. *The Horizons of Transcendental Phenomenology*. Bloomington/ Indianapolis: Indiana University Press.

Wirzba, N. - Benson, B. (2008) *Transforming philosophy and religion: love's wisdom*, Bloomington, Indiana University Press.

Wlodarczyk, M. (2000) *Pyrrhonian inquiry*, Cambridge, Cambridge Philological Society.

Wolfson, E. (2014) *Giving Beyond the Gift: Apophasis and Overcoming Theomania*, Fordham, Fordham University Press.

Wrathall, M. (1999) "Heidegger and Truth as Correspondence", *International Journal of Philosophical Studies*, 7.

Wrathall, M. (2004) "Heidegger on Plato, truth, and unconcealment: The 1931-32 lecture on the essence of truth", *Inquiry*, 47.

Wu, R. (2002) *Consciousness-only Phenomenology*, Taipei, SB.

Xolocotzi, A. (2005) *Fenomenología de la vida fáctica*, Madrid, Plaza y Valdés.

Xolocotzi, A. (2007) *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger.* México: Plaza y Valdés/Universidad Iberoamericana.

Xolocotzi, A. (2009) "Las cosas de la fenomenología. Notas sobre la idea husserliana de una filosofía científica", *Acta fenomenológica latinoamericana*. Volumen III, pp. 121-137.

Zahavi, D. (1994) "Husserl's Phenomenology of the Body", *Études Phénoménologiques*, 19, pp. 63–84.

Zahavi, D. (2002) "Merleau-Ponty on Husserl: a Reapraisal", en Toadvine, T., Embree, L. (eds.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl,* London, Springer.

Zahavi, D. (2004) "Husserl's noema and the *internalism*-externalism debate", *Inquiry* 47.1, 2004, pp. 42-66.

Zahavi, D. (2005) *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First Person Perspective*, Cambridge, MIT Press,

Zahavi, D. (2007) "Subjectivity and Immanence in Michel Henry", en A. Gron, I. Damgaard, S. Overgaard (eds.), *Subjectivity and transcendence*, Tübingen, Mohr.

Zahavi, D. (2008) “Internalism, Externalism and Trascendental Idealism, *Synthese*, 160.3, pp. 355-374.

Zaner, R. (1964) *The Problem of Embodiment: Some Contributions to a Phenomenology of the Body*, The Hague, Nijhoff.

Zillioli, U. (2012) *The Cyrenaics*, London, Acumen.

Zirion Quijano, A. (1989) "La palabra de las cosas. Reflexiones sobre el lema 'A las cosas mismas'". En A. Zirión Quijano (comp.) Actualidad de Husserl, Facultad de Filosofía y letras, UNAM/Fundación Gutman/Alianza Editorial Mexicana, México, pp. 99-123.

Zirión Quijano, A. (1990) *Breve diccionario analítico de conceptos husserlianos*, México, UNAM.

Zirión Quijano, A. (1994) “Una introducción a Husserl”, *Iztapalapa*, 33.

Zirión Quijano, A. (2003) "La noción de fenomenología y el llamado a las cosas mismas", en Ángel Xolocotzi Yáñez (Coordinador), *Hermenéutica y fenomenología. Primer Coloquio*, Universidad Iberoamericana (Cuadernos de Filosofía, No. 34), México, 2003; pp. 31-58.