

Archifacticidad, egología e idealismo transcendental fenomenológico.

Pablo Posada Varela

Université Paris – Sorbonne. Bergische Universität Wuppertal

Advertencia preliminar

Tanto en este trabajo como en una segunda parte que lo complementará y especificará ponemos metódicamente entre paréntesis los resultados de otras contribuciones más o menos recientes. Lo hacemos con la intención de ver surgir los problemas de la fenomenología a que, en el fondo, los anteriores trabajos respondían, desde otros flancos. Se trata, en rigor, de manifestar la especificidad de la fenomenología desde sus aparentes aporías, aporías que, *prima facie*, se revelan masivas. Sin menoscabar las dificultades que acucian a la fenomenología, se echará de ver que hay niveles y niveles de aporía y que, por ende, muchas de ellas son, como avanzábamos, *aparentes*. ¿Qué queremos decir con ello? Sencillamente que muchas de esas aporías se desprenden de una visión incorrecta de lo que Husserl entendió por transcendental, por ámbito transcendental-fenomenológico.

Antes de proseguir quisiera aclarar algo importante para evitar todo malentendido y precisar algo mejor la intención de las líneas que siguen, y es que quien quiera ver en estas líneas una continuación y explicitación de trabajos anteriores quedará irremediabilmente decepcionando. No es el camino que hemos pretendido seguir aquí. Así pues, sólo muy de vez en cuando apuntaremos hacia el modo de tratamiento (mereológico, arquitectónico) que nos ha ocupado en trabajos recientes, y hacia los autores (Richir por ejemplo, o ciertos lugares de la obra de Husserl) en los que más nos hemos apoyado.

En realidad, se trata de poner de manifiesto el carácter oportuno de cierto tipo de aproximación (ya practicada) precisamente *sin presuponerla*, viendo aparecer su necesidad desde otros flancos y desde lo que podría ser una interpretación ingenua de la fenomenología. Interpretación que se ha de practicar para que se vaya desprendiendo desde dentro la necesidad de una determinada ampliación. He ahí la intención de las líneas que siguen. Este artículo, así como su segunda parte, son pues como un peralte para otros trabajos; trabajos posteriores que habrán de mostrar que esa sutileza y profundidad de lo transcendental-fenomenológico tan sólo puede declinarse arquitectónicamente, en términos de estratos de experiencia. Sólo así quedará espectralmente¹ espaciada esa aparente masividad, sólo aparentemente concluyente, de lo transcendental-fenomenológico. Dicho de otro modo: no contemplar la espectralidad de la archi-facticidad transcendental-fenomenológica es lo que lleva a las aporías que, tanto aquí como en la segunda parte de este artículo, nos limitamos, fundamentalmente, a exacerbar, dejando para otros trabajos su “di-solución arquitectónica”. En realidad, hay, desde dentro de la fenomenología, como una suerte de naturalismo transcendental remanente, generador de aporías, y aún en secreta continuidad con

¹ Más detalles sobre el particular pueden encontrarse en el artículo « Anatomie du faire méréologisant (III). Pour introduire en phénoménologie le concept de spectre phénoménologisant », *Eikasia* n° 51, Septiembre de 2013. <http://revistadefilosofia.com/51-03.pdf>

la actitud natural.

La declinación arquitectónica de lo transcendental-fenomenológico des-alinea – reorganizándolas y disolviéndolas – las dramáticas aporías – las más veces bajo el signo de contradicciones performativas – que nos limitaremos, aquí, a explicitar. Serán explicitadas para abogar no tanto por una conculcación de la fenomenología como tal (como ha solido hacerse; lo cual desconoce de entrada la especificidad de la fenomenología), cuanto por la necesidad de una profundización del sentido de lo transcendental-fenomenológico (en la dirección de un análisis de su irreductible espectralidad arquitectónica; eidéticamente irreductible)².

Evidentemente, esta suerte de difracción de las colisiones performativas que aquí exacerbamos, no despeja un campo, el transcendental-fenomenológico, que ni muchísimo menos queda horro de problemas. Sugiere, antes bien, un modo distinto de atacar dichos problemas; aunque, en ocasiones, los modifica y hace aparecer complicaciones de otro género. De un género acaso propiamente arquitectónico, y donde las supuestas contradicciones performativas que amenazaban con asolar la fenomenología dejan de tener la carga concluyente³ que una secreta connivencia con la lógica de la actitud natural les seguía concediendo por así decirlo *bajo cuerda*. Quedan pues aparcados (pero señalados) los derroteros que habrán de seguir los trabajos que sucedan a este que aquí se inicia.

Es importante insistir en que intentaremos, aquí, no presuponer un conocimiento técnico previo de la fenomenología. Así pues, estas líneas, menos ambiciosas que otras, se apartan del tecnicismo de algunos estudios anteriores – excesivo para según para qué lectores. La intención hasta cierto punto pedagógica de este texto llevar a inevitablemente aparejadas imprecisiones o, si se quiere, aproximaciones provisionales que habrán de quedar, claro está, sin aclaración y fijación definitivas. La óptica de este texto entrañará también, desde luego, algunas repeticiones. En realidad, son otras tantas formas de retomar ciertos puntos trabajados en artículos anteriores, pero reformulados de modo más pedagógico (y, por ende, impreciso). Una vez más, este texto pretende poner entre paréntesis anteriores desarrollos para así dirigirse a lectores que no tengan conocimiento de los mismos y ni tan

² En esta exacerbación de aporías nos hemos basado mucho, en las líneas que siguen, en la obra de Didier Franck *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Les éditions de minuit, Paris, 1981. Lo hacemos precisamente porque creemos que lo fundamental está en la disolución arquitectónica de dichas aporías, es decir, precisamente, en lo que el libro no explicita, y que abordaremos en otros trabajos. En cualquier caso, no estamos de acuerdo con la conculcación de la fenomenología que parece desprenderse de las páginas de esta obra de D. Franck. Así y todo, estas páginas nos parecen interesantes por las posibilidades de despliegue de la fenomenología que el autor, a día de hoy muy crítico con la fenomenología, no contempla. Por desgracia, la obra de Franck adolece también de ciertas inexactitudes en punto a lo que entiende por “chair” y por “corps”, desconociendo la riqueza de matices que pone Husserl en juego: “*Leiblicher Körper*”, “*Körperlicher Leib*”, “*Aussenleib*”, “*Innenleib*” etc. (haciéndolo en textos canónicos como las *Meditaciones Cartesianas*; no hace falta bucear en manuscritos recónditos). Sin embargo, a pesar de estas simplificaciones cometidas por Franck, su texto sí toca con núcleos aporéticos interesantes que, a la larga, explican tanto mejor la pertinencia de las distinciones, mucho más ricas que la equivalencia *Leib-Chair* et *Corps-Körper* propuestas por Franck. Ahora bien, eso lo dejaremos para ulteriores trabajos, ayudándonos aquí, a pesar de su inexactitud, con algunas de las propuestas hermenéuticas de Franck. Que nuestra intención hermenéutica última es opuesta a la suya sólo aparecerá con claridad en ulteriores trabajos. Hago mención de ello en esta advertencia preliminar.

³ De la que echa mano, por ejemplo, Derrida. La espectralización arquitectónica de las archifacticidades transcendentales representa, sencillamente, otra forma (no gramatológica) de habérselas con esas aporías. Así y todo, levantar acta de dichas aporías es perfectamente útil, amén de respetable. Entendemos, sencillamente, que la dirección de fecundidad a que dichas aporías abren es otra (distinta, por caso, a la gramatológica).

siquiera un conocimiento técnico de la fenomenología de Husserl. De ahí que, también con intención de armar un contrapié posterior, haya en el texto un nivel expositivo correspondiente a una forma de entender a Husserl que no se compadece, en primer término, con la que perseguimos. Esta última se irá dibujando en negativo.

El sesgo del texto será expositivo e informativo en primer lugar y, desde esa determinada concepción de Husserl, pasará a ser aporético. De modo algo menos explícito, se tornará hiperbólicamente aporético: aporético en punto a la aporía. Así, se sembrará, por veces, la duda sobre la licitud de la aporía o la sospecha de que la aporía no sólo es deudora de la insuficiencia de los primeros planteamientos expositivos, deudores aún de categorías de la actitud natural, sino que, más fundamentalmente, y allende todo juego lógico, esas aporías revelan auténticas indeterminidades concretas que piden otra conceptualización. Dicho de otro modo: hay una *positividad* de las aporías, positividad en coalescencia con la cosa misma, positividad que es el secreto aderezo de dichas aporías, independientemente de su insuficiente conceptualización primera. Ahora bien, cambiar el eje de coordenadas, por así decirlo, no alisa el campo. Así y todo, lo que en negativo se dibuja tampoco es, claro está, un mero cambio del eje de coordenadas sino una positividad, una indeterminidad concreta, que hay que fenomenalizar del mejor modo posible (y donde el único criterio estriba en la viveza de dicha fenomenalización). Queda la promesa, confortada por esa serie de indeterminidades concretas, de ahondar en ellas, es decir, en las cosas mismas, pues late la sospecha de que son esas indeterminidades, desde su morfología intrínsecamente compleja, las que generan, matricialmente, esa plétora de aporías que arrastra la fenomenología trascendental.

1. El radicalismo de la fenomenología trascendental

La originalidad de Husserl reside en llevar hasta sus últimas consecuencias -y en su última consistencia- el modo de pensar moderno inaugurado por Descartes. Interpretado desde la fenomenología⁴, Descartes abre una esfera de ser inaudita, la esfera del yo, de la subjetividad. Se trata de una esfera que es *de iure* anterior al mundo. Precisamente es aquella esfera en la que el mundo tiene que aparecer para *ser*. Esta obligatoriedad conforma el carácter trascendental de la subjetividad respecto del mundo. Así, el ser trascendental de la conciencia será entendido por la fenomenología como constituyente⁵. Sin embargo, si bien la fenomenología es deudora del gesto cartesiano de descubrimiento de la esfera del *ego cogito*, se separa decisivamente de su predecesor al no mundanizar esa esfera trascendental.

⁴Para una interpretación en clave fenomenológica del advenimiento de la fenomenología misma, lo mejor y más completo que nos ha legado Husserl es el primer tomo de *Erste Philosophie*, donde la historia de la filosofía se interpreta como la latencia de la motivación de una fundamentación absoluta del conocimiento. Esa fundamentación absoluta del conocimiento toma cuerpo – su cuerpo adecuado – en el método de la reducción fenomenológica, que abre un ámbito de experiencia a priori, pero que, sin embargo, es intuitivo. Descartes es probablemente el paso más decisivo hacia el método de la reducción, al menos tal y como se nos presenta la historia de la filosofía en el tomo primero de *Erste Philosophie*.

⁵ La conciencia trascendental es, en la fenomenología, constituyente, pero en un sentido muy distinto al modo en como lo es en Kant. En Husserl, lo trascendental es también, en cierto modo, *fenómeno*. Aunque es ciertamente fenómeno de un modo distinto a como lo es lo que está enteramente constituido. El aparecer de lo trascendental es, precisamente, lo que hace posible el planteamiento de la *Sexta Meditación Cartesiana* de Fink: la posibilidad de una teoría trascendental del método que sea también *fenomenológica*.

Efectivamente, Descartes, por medio del método de la duda, hace amanecer un sentido del ser -el de la conciencia- que es premundano. Pero, por otro lado, echa a perder las virtualidades de su descubrimiento cuando interpreta el ámbito trascendental como conciencia *situada* en un cuerpo que a su vez *está* en un mundo al modo en que los están las demás cosas. Curioso es pensar que Husserl mantuvo una posición en algo similar a ésta antes de haber descubierto la reducción fenomenológica, es decir, en la época en que concebía la fenomenología al modo de una descripción de las vivencias de una conciencia sita *en* un ámbito de realidad que la rebasa. Nos referimos al Husserl de la primera edición de *Investigaciones Lógicas*. Nos detenemos en esta alusión con el fin de mostrar que la mundanización⁶ del ego trascendental provoca, *in fine*, una vuelta del relativismo escéptico. Exactamente esa es una de las consecuencias, si no la consecuencia fundamental, del *error* cartesiano⁷. Descartes, al interpretar la conciencia como residuo apodíctico del cuerpo, y, en general, del mundo, hace que el conocimiento, precisamente por acontecer en un *sitio del mundo*, no sea más que un acontecimiento *del* mundo como otros tantos, en rigor, hecho entre hechos. Una de tantas *contingencias*. El conocimiento queda así reducido al mismo modo de ser que su objeto, sujeto a leyes que estudian las ciencias (física, psicología, química). Y la “fenomenología” – entendida entonces como psicología descriptiva – se convertiría en una ciencia de hechos (*Tatsachen*); ciencia por y para *Tatsachenmenschen* como nos dirá Husserl, más adelante, en la *Krisis*, haciendo trasparecer el horizonte ético propio de la reducción.

El error de Descartes viene determinado por la ambición que dirige su investigación. Para Descartes, se trata de acceder a un ente subsistente y, en último término, su ontología “calca”, por así decirlo, la de las cosas del mundo externo. La pregunta de Husserl es, sin embargo, aquella que inquiere la posibilidad, para la conciencia, de abrirse a un objeto trascendente desde la inmanencia de la conciencia. Ahora bien, la transcendencia, según la entiende Husserl, no se identifica con la existencia. El problema de la fenomenología es ahora el de la elucidación del *modo* en que la conciencia puede habilitarle un espacio de fenomenicidad a lo *otro que sí*. El mundo *vuelve* a ser problema para la fenomenología, como lo había sido antes para la metafísica. Ahora bien, el mundo, tal como ahora lo entiende la fenomenología, no es, *formalmente*, más que el correlato noemático de las nóesis del ego⁸. El mundo

⁶ Este término, tal como aquí lo utilizamos, puede desde luego confundir. Con él, pretendo referirme al modo de estar en el mundo que pertenece a la actitud natural. Por decirlo de otra forma: me refiero a la mundanización, como rendimiento intencional del ego constituyente que no es consciente de sí mismo como tal ego *constituyente*. Se trata de un rendimiento intencional que no sabe de sí mismo y que parte de un yo que, ciego respecto de su carácter primigenio y trascendental, se autoobjetiva como cosa del mundo. El término puede confundir pues aún después de descubierto el ego trascendental a través de la reducción, la mundanización sigue, claro está, produciéndose; la conciencia trascendental continua rindiendo mundo. De hecho, la conciencia trascendental sólo puede rendir mundo automundanizándose y hacerlo en desconocimiento (trascendental) de dicha mundanización. Así, nos dirá Fink que la actitud natural es un concepto trascendental. La actitud natural es, en cierto modo, el estilo constitutivo de lo que llamamos “mundo” o “predación del mundo” (*Vorgegebenheit der Welt*).

⁷ Cosa bien distinta es que en otros respectos la radicalidad de Descartes sea superior a la de Husserl. Esa es la tesis de Marc Richir que, precisamente, recupera el carácter “hiperbólico” de la duda cartesiana. Ahora bien, esa hipérbole (que hace intervenir la figura del Genio Maligno) hace su aparición antes de que la conciencia (o, digamos, el pensar, la experiencia, i.e. lo que Descartes llama “*cogitare*” y que tiene un sentido amplísimo) haya terminado de entenderse como *res cogitans*. Sobre esta recuperación de Descartes, el trabajo más reciente de Marc Richir es el largo e importante artículo “De la négativité en phénoménologie” en *Annales de Phénoménologie* n°12 / 2013. Evidentemente, también puede consultarse la 3ª de sus *Méditations Phénoménologiques*, Jérôme Millon, Grenoble, 1992 y los extraordinarios comentarios que Sacha Carlson ha hecho de esta meditación, en dos artículos publicados en *Eikasia* en los números 51 <http://revistadefilosofia.com/51-01.pdf> (“En el extremo de la hipérbole. La puesta en juego concreta de la *epojé* fenomenológica hiperbólica en las *Meditaciones Fenomenológicas*”) y 53 <http://revistadefilosofia.com/53-01.pdf> (“La nada y el fenómeno. La puesta en juego concreta de la *epojé* fenomenológica hiperbólica en las *Meditaciones Fenomenológicas* (2)”).

⁸Simplificando las cosas, claro está. Ahora bien, antes de poner el grito en el cielo clamando contra el “idealismo” de Husserl o su

es, en principio, sentido puro, solo que intrincadísimo. En todo caso, el mundo en su nuevo ser de correlato puede ser investigado aparte de su efectividad empírica. Dicho de otro modo: antes que *sido* el mundo *se nos ha aparecido*; y antes que aparecido, el mundo *ha de haber sido constituido*. La fenomenología se entroniza a sí misma como el insoslayable preliminar de cualquier otra pregunta sobre el mundo, sea ésta metafísica o científica.

Frente al escepticismo pareciera que, en rigor, sólo es apodíctico el presente viviente, ese presente viviente que es el recíprocamente mudo y fenomenológico del sentido gramatical del *ego cogito*. Pero, mientras que para Descartes el ego es algo así como el primer eslabón de una cadena de razones que se ve por fuera, desde el mundo, para Husserl, esta cadena de razones ha de ser vista desde dentro, como emanación trascendental del mundo a partir de las constituciones del ego. Descartes, por así decirlo, sondea la apodicticidad del *ego cogito* para, al punto, abandonar su adentro y mirarlo desde fuera como la primera piedra para reconstruir el mundo. La esencia del no radicalismo fenomenológico de Descartes (si empuñamos acriticamente la postura de Husserl) está en que la posición de esa primera piedra es co-posición en una suerte de idea de mundo o premundo. Por eso, Descartes, al parecer de Husserl, no termina de abandonar la actitud natural.

La reducción fenomenológica suele entenderse como reducción a las vivencias de un yo. Este punto de vista, si bien correcto en su intención, no deja de contener una inexactitud fundamental. Inexactitud consistente en incurrir en una falta de radicalidad. Dicha falta de radicalidad convoca de nuevo al espectro del escepticismo. En efecto, si decimos que la esfera fenomenológico-transcendental se abre a través de una re-(con)-ducción a las vivencias de conciencia, corremos el riesgo de volver a caer en el psicologismo. Pero *¿qué es*, en este caso, una recaída en el psicologismo? No es tanto, como a veces se ha dicho para denostar sin rigor el esfuerzo de Husserl, una referencia a lo psíquico cuanto, antes bien, la referencia de eso psíquico (que termina, como veremos, no siendo tal), de eso vivencial (en un sentido no psicologista), al mundo. Expliquémonos: si reducción a lo vivido, a la vivencia de conciencia, es remisión de todo fenómeno a vivencia localizada en un cuerpo y a su vez (a través de ese cuerpo) localizada en un mundo que nos *contiene*, entonces no habríamos salido del psicologismo, no habríamos abandonado la posición ontológica última del eminente maestro de Husserl: Franz Brentano. La vivencia fenomenológicamente reducida ha de pensarse hasta cierto punto *como un absoluto*, ha de pensarse en cierto modo como *independiente* del mundo (del mundo entendido, claro está, en sentido natural) si es que queremos acceder a los niveles últimos del camino de la reducción y, precisamente, al modo en el que el mundo comparece en su mayor *concreción*. Dicho de forma más esquemática y ligeramente técnica: la suspensión de toda remisión ontológica inmediata al mundo, *suspensión* fruto de la *reconducción* de dicha remisión natural a *un tejido complejo de rendimientos intencionales*, es condición y clave del paso de la reducción psicológica a la reducción fenomenológico-transcendental, de la psicología intencional a la fenomenología trascendental.

“correlativismo” (como hace por ejemplo, a día de hoy, Quentin Meillassoux), es preciso hacerse cargo de la extraordinaria complejidad de ese correlato; de ahí la indicación de ese “formalmente”: en rigor, se trata de una restricción – la de la correlación – que da a ver una inmensa complejidad. Complejidad que sólo aparece a la luz de esa *aparente* restricción “correlativista”.

Será dentro de esta esfera reducida donde halleemos un ámbito de experiencia que, si bien *intuitiva*, tiene, precisamente gracias a la reducción, carácter *a priori*. Dentro de esa esfera se hace posible describir no ya vivencias mías, intransferibles, biográficamente moldeadas según el sujeto que las acoge, sino vivencias puras, posibilidades puras de nadie y de todos, todo un ámbito de correlaciones de esencia *necesarias y sin embargo aparecientes*. La posibilidad de esta descripción de las vivencias puras de la conciencia se abre gracias a un doble ensanchamiento de algunos conceptos esclerotizados de la clásica teoría del conocimiento.

El primero de ellos es el ámbito de lo *a priori*. Lo *a priori* ya no queda recluido en las reglas de una *mathesis universalis* puramente *formal* (lo que se entiende por *a priori formal*, tejambre de verdades analíticas), sino que también incluye un *a priori* material: se trata de una sinteticidad *a priori apareciente*, a sobrehaz de las cosas, y que nada tiene de una estructura accesible por deducción trascendental. El *a priori* material se impone en régimen de reducción fenomenológica como necesario. Hay una intuitividad – que no deducción (ni lógica, ni trascendental) – de la necesidad. He ahí lo que rinde la llamada variación eidética.

El segundo concepto de la teoría del conocimiento que queda, por así decirlo, abierto a nuevas posibilidades sin por ello mismo perder su rigor es el de intuición. La intuición había quedado clásicamente relegada al ámbito de la percepción. Kant había hecho de esta identificación (que es limitación) el signo del rigor antidogmático. El idealismo alemán (que se inspira de Kant tanto como lo pervierte) abre la intuición a ámbitos allende la percepción, pero el gesto de los Fichte y Schelling carece de rigor y se abisma en profundidades que no hallan el tope de ningún objeto claramente reconocido. No hay tope de *Sachlichkeit*, de concreción, por no perceptiva que ésta sea. Husserl estira la intuición por encima de la percepción. Por ejemplo hasta lo lógico en el orden de la eidética. La estira hasta otro tipo de entidades (por ejemplo en su fenomenología de la *phantasia*) en órdenes no estrictamente eidéticos y, por lo tanto, no siempre *más allá* de la percepción (hacia formaciones categoriales fundadas en actos perceptivos) sino, en ocasiones, precisamente *más acá*. Correlativamente se estira también el concepto de “objeto”. Las *intuiciones categoriales* tienen “objetos” que *no son* los “clásicos” objetos de percepción. Otro tanto ocurre con ciertas “apercepciones de *phantasia*”, respecto de las cuales “objeto” ha de entenderse del modo enteramente formal en que se usa el término en fenomenología. Un uso en nada parecido al uso kantiano. Ese uso kantiano de objeto es, en realidad, el uso que Heidegger contempla cuando critica la “objetualidad” fenomenológica como una determinada cerrazón; “objeto”, “objetualidad (*Gegenständlichkeit*)” tienen, en fenomenología, un uso mucho más amplio y laxo que el que Heidegger, en sus críticas (retomadas por el grueso de la fenomenología francesa de los últimos años) les presta.

La intuición no tiene, a su vez, ningún sentido, si no es por la posibilidad de la evidencia. La idea de evidencia permite, a la vez, la posibilidad (*a priori*) de ciencia verdadera, fundamental y fundamentante. Trataremos de ver qué papel juega el cuerpo vivido -al que a partir de ahora nos referiremos con la palabra “carne”⁹- en el

⁹ El castellano se encuentra con la dificultad de no tener un término equivalente al alemán *Leib*, que designa al cuerpo vivido desde dentro, al

sistema de la fenomenología, y en general en su cuestión más acuciante: la de la constitución trascendental del objeto transcendente, en definitiva, la espinosísima cuestión de la creación, a partir de la esfera de lo propio, del sentido “*otro que yo*”. Pues bien, veremos que la carne tiene un papel fundamental en los ámbitos de la intuición y de la evidencia. Pero antes hemos de abordar lo que, situándonos en el punto de vista de Husserl, representa esa fenomenalización de la verdad que la evidencia hace posible; y, con ello, la idea – por extraño que a día de hoy suene – de una ciencia estricta.

2. *Percepción y evidencia, tiempo y Leib*

La fenomenología se propone como aquel método opuesto a las ciencias inauténticas, las ciencias *en crisis* -tal como nos dirá Husserl en sus últimos años. Las ciencias inauténticas son aquellas que no están en posesión de su propio fundamento. Son pues aquellas que se basan ineludiblemente en un residuo de no evidencia u oscuridad. La ciencia auténtica es aquella que no abandona el ámbito de la evidencia, es aquella que en cualquier instante puede llevar sus fundamentos a mostración autoevidente y auto-dada¹⁰ o que, al menos, se pone en camino hacia ello. La pregunta obligada no es ahora otra que aquella que inquiere por el lugar, o, si se quiere, la ocasión en la que asistimos a la evidencia, a la dación originaria de la cosa misma. Según Husserl se trata de la *percepción*, en el sistema que constela “mención intencional” e “imaginación”: estas últimas buscan la percepción¹¹. Así, queda más concretamente determinado nuestro propósito: si queremos mostrar la importancia de la carne en el sistema de la fenomenología -luego en el de la experiencia en general- y la fenomenología se deja dirigir por el acto de la evidencia que tiene su lugar privilegiado en la percepción, la tarea que mediatamente se nos propone no es otra que la de investigar la importancia de la carne en la percepción. Hemos de describir la percepción a sobrehaz de la carne. Con todo, antes estamos obligados a hacer alguna precisión sobre la percepción en general.

Ya en la terminología husserliana se hace patente la relación entre carne y percepción. La percepción es el lugar fenomenológico en el que se dan las cosas mismas tal y como son en sí mismas. Es también -nos dice Husserl- el lugar en el que se da el objeto en cuerpo, en su carne propia, *Leibhaftig*. La percepción es, por eso mismo, el ámbito del cuerpo propio, el ámbito de lo encarnado, de lo que nos toca directamente en nuestro presente vivido. El objeto de la percepción no es, sin embargo¹², un objeto que se confunda con la vivencia. Es un objeto transcendente, cuyo sentido individual y concreto se ve determinado por el sentido general de ser *otro que la*

cuerpo que es imposible representarse desde fuera. La fenomenología de Husserl distingue *Körper* -el cuerpo que pesa como pesan los demás objetos físicos- y *Leib* -el cuerpo vivo, vivido por dentro.

¹⁰ Más tarde explicitaremos ese concepto. Con todo, está claro que Husserl está pensando en las ciencias axiomático-formales que deducen todos sus teoremas a partir de unos axiomas. Evidentemente, nos referimos aquí a una analogía con la estructura apodictica de esas ciencias. Nos hacemos cargo de la salvedad y el reparo insoslayable de que los axiomas no puedan, a su vez, ser deducidos; y que incluso lo que se presenta como axioma no sea autoevidente, pues, en definitiva, siempre cabe la posibilidad de variar el sistema de axiomas y, con todo, dar con un sistema axiomático consistente.

¹¹ Evidentemente, esto es mucho más complicado pues hay “objetos” cuya auto-dación o dación en propio no puede ser, por principio, del orden de la percepción. Por lo demás, se ha de entender “percepción”, aquí, en un sentido muy amplio.

¹² El reparo expresado por el “sin embargo” se debe a la identificación, quizá demasiado precoz y simplista, entre carne e inmanencia intencional. Al escorzo también pertenece, como veremos, el dar la cosa escorzada en su *Leibhaftigkeit*. De hecho, sólo gracias a la proto-unidad de la carne puede constituirse una unidad de escorzos.

conciencia, y con todo no poder más que darse a la conciencia¹³: pensar esta misteriosa cualidad del nóema es pensar a fondo la profunda fórmula husserliana que lo define como “trascendencia en la inmanencia”. En efecto, las trascendencias inmanentes no son plenamente *adecuadas*, es decir, su sentido no es absolutamente interior al acto que las da¹⁴. Precisamente por ello el objeto de la percepción se da *por escorzos*. El carácter escorzado del objeto perceptivo contrasta esencialmente con la dación no escorzada de aquello que fundamenta transcendentamente la unidad de los escorzos. Digo que contrasta *esencialmente* porque contrasta según el *orden de la constitución trascendental*. Sólo porque la carne es una suerte de protounidad pasiva, puede desde sí constituir una multiplicidad de escorzos que no estallen en multiplicidad disgregada y dispareja. Tal sería, en cualquier caso, una multiplicidad que ni siquiera se dejaría notar como tal. Los escorzos a través de los cuales se presenta el objeto de la percepción están dados de forma regular, con arreglo a una síntesis de cumplimiento. Así pues, a cada escorzo es esencial una suerte de *horizonte de cumplimiento*. Dicho horizonte de cumplimiento excede la estricta fenomenalidad del escorzo.

Este exceso tiene, en rigor, su fundamento en el previo exceso de la mención sobre lo que aparece. Por decirlo de otro modo: la mención significativa que intenciona un objeto de la percepción no puede, por esencia, cumplirse adecuadamente en un único acto -o tiempo- de conciencia, sino en el *subsiguiente* despliegue de los escorzos. La experiencia fenomenológica de la percepción casi invitaría a sostener que *lo propiamente cumple*¹⁵ la intención de significación es no tanto uno o varios escorzos sino el *ámbito intermedio* del despliegue *como tal*, que el despliegue sea concreto, que *se tenga* como despliegue que plenifica nuestras anticipaciones y con ellas *va* concordando.

¿Qué hace la raíz de este despliegue de los escorzos? En primer lugar que le sean dados a un yo que es un *yo puedo*, y a un yo puedo que es un *yo me muevo*. *Yo me muevo* prestándole al objeto un espacio de encarnación, precisamente por mor de su trascendencia. El objeto me requiere. Me requiere más allá de un instante. Requiere mis sistemas cinestésicos para hacerse presente¹⁶. Esa presencia, por ser trascendente u otra que yo, compromete a mi *Leib*, a mi carne o cuerpo vivido por dentro (suerte de densidad fenomenológica no apareciente), los descentra de sí para así, ordenados a lo trascendente, habilitar su presencia, su dación en persona. El sistema de -podríamos decir- *encarnación progresiva* está gobernado por las cinestesis que se obran directamente sobre el cuerpo propio, y que influyen indirectamente en mi campo de presencia. La finalidad de este despliegue es la dación encarnada de la cosa misma. Pero, paralelamente al ámbito de la corporalidad gobernado cinestésicamente por un *yo puedo* que

¹³ Este matiz ha de ser comprendido en toda su radicalidad: el aparecer de la conciencia a sí misma -el φαίνεσθαι en cierto modo- no es obstáculo para la mostración del φαινόμενον, por mucho que éste se diferencie de aquél, sino, bien al contrario, el ámbito que permite que el objeto trascendente se muestre *él mismo tal y como es*. Pensar así la conciencia y su fenomenicidad como lo que deja aparecer a la *cosa misma* -sin resto nouménico- diferencia *decisivamente* a Husserl de Kant.

¹⁴ Como por ejemplo sí que ocurre con algunas otras daciones, como la del cogito.

¹⁵ O, mejor dicho, “*Termina por cumplimentar*”.

¹⁶ Vuelve aquí a quedar manifiesto o, al menos, a adivinarse que la carne no es exactamente el ámbito de la inmanencia. O, si lo es, entonces -y quizá sea esto lo interesante- quizá hayamos de empezar a levantar un sentido de inmanencia que no se identifique con el término todavía demasiado metafísico de interioridad. El concepto de inmanencia abandona su identificación con la interioridad, luego su determinación metafísica, cuando emprendemos su análisis estrictamente fenomenológico.

no se confunde con las cinestesis, corre la corriente pasiva del tiempo inmanente que contribuye a sintetizar los diferentes apareceres, y que a través de un sistema de retenciones y protenciones asegura su mismidad. Este esbozo de fenomenología del objeto percibido ya anuncia que el tiempo inmanente está en disputa con la carne viva en punto a *originariedad constituyente*. Intentemos enfrentarlos en el caso de la constitución del objeto de la percepción. Sopesemos la importancia de tiempo y carne por lo que hace a la constitución del sentido “objeto de la percepción”.

Como objeto de la percepción es clásico el ejemplo del cubo. Sabemos que el cubo se da por escorzos. Que se dé por escorzos es precisamente lo que lo manifiesta como objeto de la percepción¹⁷. Si decimos, pues, que el objeto de la percepción se da en una multiplicidad de escorzos, pero que el resultado de la constitución es, al cabo, un objeto unitario, *el* objeto de la percepción, hemos de vislumbrar qué es lo que en ese despliegue del objeto a través de sus escorzos hace las veces de *coordinante* para, por último, rendir la requerida unidad. Rendirlo en un sentido fenomenológico y no lógico. Buscamos pues, si se quiere, el fundamento fenomenológico (i.e. ni el lógico, ni el fisiológico) de lo que Kant llamaría unidad trascendental de la aperccepción. ¿De qué proto-unidad se trata? ¿De la del tiempo (como temporalidad inmanente una y misma con arreglo a los rendimientos transversal y, sobre todo, longitudinal) o de la del cuerpo propio o vivido por dentro (al que, para simplificar, nos hemos referido a veces con la palabra “carne”). La distinta respuesta que dan Husserl y Heidegger a esta cuestión es cuando menos sintomática de su dificultad y de su cuasi-indecidibilidad.

Establezcamos primero algunas distinciones básicas. El privilegio de lo que está dado en el presente encarnado reside en la coincidencia del fenómeno con la cosa misma. En el ámbito del presente encarnado la cosa misma es el fenómeno. Es pues preciso distinguir cuidadosamente dos determinaciones fenomenológicas que no se solapan completamente. Se trata de la diferencia que existe entre el ver la cosa misma y el ver el fenómeno como encarnado en el presente viviente. Una imagen, bien puede ser ejemplo de dación de la cosa misma: en cierto modo la presenta. Ello, no simplemente porque la imagen sea imagen *de la cosa misma*, sino porque lo que mentamos al darse como fenómeno la imagen no es la *imagen* de la cosa sino precisamente la cosa misma. Así pues, la intencionalidad que acoge en su dirección a la cosa como *ella misma* no precisa, para referirse a ese significado, de la dación encarnada, es decir, de la dación, en percepción o régimen perceptivo, de esa cosa. Sin embargo, la dación en la percepción de una cosa, su dación en carne propia, es también *siempre* la dación de la cosa misma. ¿En carne propia? ¿Acaso tiene sentido tomar esta determinación como respuesta a un *dónde*? Por extraña y antinatural que parezca, es menester pensar ese *dónde* de modo no mundanalmente localizado sino de modo trascendental. Pensarlo, en el fondo, como ámbito mismo de lo trascendental. La carne es el espesor de lo trascendental, su

¹⁷ Valga esto como un inciso a la ingenua idea que piensa que la dación por escorzos del objeto de la percepción pudiera parecer una *limitación* de la percepción misma o una expresión de la finitud humana. Esta idea es típica de las filosofías que le dan demasiada importancia al lado subjetivo del aparecer. En este caso Husserl se la da al objeto. El objeto mismo en tanto que objeto de la percepción, tiene la virtud de manifestarse por escorzos. Ese y no otro es su modo de manifestación. Esa y no otra la forma de atestiguarlo como objeto real, objeto de la percepción. Así pues, como señala Husserl, es igualmente errónea la idea de que un supuesto dios omnisciente pudiera ver las cosas de la percepción de un solo golpe de vista, sin que se le dieran escorzadas. Lo que estaría viendo no serían, entonces, “objetos de la percepción”.

consistencia. Pero también su radical no auto-transparencia, con todos los problemas epistemológicos que ello puede conllevar. Localizar el ámbito de lo originario no supone ni mucho menos haber iluminado todos sus recovecos.

La localización del ámbito del cuerpo propio, una vez hecha la reducción hasta el fondo, es problema difícilísimo. En rigor, las determinaciones de lugar que tras la reducción nos quedan son sentidos que se han constituido en la lógica de la actitud natural. Toda localización precipitada de un componente de la empiria transcendental resta radicalidad a la trama de fenomenalización que la reducción había abierto. Más bien, es la propia carne vivida la que establece una partición entre lo interno y lo externo. Si interno y externo eran para la metafísica clásica¹⁸ distinciones que tenían un fundamento ontológico -y no exclusivamente fenomenológico-¹⁹, la fenomenología husserliana reconduce su diferencia a una diferencia noemática. Percepción interna y percepción externa se corresponden respectivamente a percepción adecuada y percepción inadecuada. Tal diferencia pasa atravesando el campo de esfera en la que se juega la fenomenología, y que no es otra que la de la conciencia como autopresencia encarnada. La carne viva es el medio en el que queda trazada la diferencia entre transcendencia e inmanencia.

Bien pensado, toda cosa del mundo puede no darse. El mundo mismo como fenómeno total no es apodíctico. En cambio, una vivencia *encarnada* en mi presente viviente ya no puede de ningún modo no ser²⁰. Al objeto transcendente responde una dación encarnada por escorzos. El objeto inmanente, por el contrario, se deja fenomenológicamente²¹ reconocer por estar en principio dado de parte a parte y de una vez por todas, sin escorzo que lo complete. Es el ámbito de la conciencia un ámbito de autopresencia encarnada. Su carácter de *encarnada* determina esa autopresencia un punto más allá de la pura aparición fantasmagórica, espectral, de un fenómeno. La determina como absolutamente apodíctica, como lo que no puede no ser (en el momento en que se da²²). En ese medio de encarnación penetra la *cosa misma* cuando se nos ofrece en la percepción. Percepción y afectividad²³ de la carne hallan en Husserl una clara relación.

Heidegger, en cambio, opta por darle a la percepción un sentido que no es el de dación encarnada. En el sentido en que anunciábamos antes una posible confrontación de conceptos en cuanto a la originariedad en el orden

¹⁸ E incluso para Brentano, pues recordemos que distingue entre dirección primaria y dirección secundaria de la intencionalidad, siendo tal diferencia algo no exclusivamente reductible al aparecer como aparecer. Efectivamente, la dirección primaria de la intencionalidad se define por aquella intencionalidad que se dirige a un objeto distinto a la conciencia y que se presenta en la conciencia a través de un fenómeno físico. La conceptualidad de la actitud natural aún contribuye en Brentano a marcar la diferencia entre percepción interna y percepción externa.

¹⁹ Es decir evidente según el principio de todos los principios, tal como se expone en el párrafo 24 de *Ideas I*, una determinación justificada por una intuición originaria, fuente de derecho -y no solo de hecho, como Husserl nos recuerda- de todo conocimiento.

²⁰ He aquí lo que vuelve a ser un buen ejemplo de la posibilidad de un tratamiento apriorístico y necesario de algo que en su *quid* es contingente. La diferencia es diferencia en el modo de dación en carne.

²¹ *Fenomenológicamente*, es decir, *antemetafísicamente*, a priori en relación a todo compromiso ontológico, a toda determinación de lo que *vale* como ente, y como ente estamos dispuestos a reconocer. Una vez más elabora la fenomenología sus distinciones en el ámbito puro a priori del aparecer, donde, como decía Heidegger la posibilidad es más alta que la efectividad.

²² Se verá luego cómo, en *Las conferencias de Londres*, Husserl va reduciendo el ámbito de la apodicticidad, salvado, en últimas, por la eidética (y no por ciertos contenidos fenomenológicos).

²³ Donde el sufijo expresa aquí, realmente, la noción de posibilidad.

trascendental de la constitución, Heidegger privilegia, en cambio, la temporalidad. La percepción se caracteriza no por dar la cosa misma en su carne propia sino por saberla traer a la dimensión temporal del presente. Así, en general, la dación encarnada puede reconducirse a la dimensión temporal de la presentación. La constitución de la carne se deja reducir a temporalidad, del mismo modo que el sentido del ser es temporalidad²⁴.

Con todo, Heidegger reconoce en *Ser y Tiempo* que su analítica existencial deja de lado la temática del cuerpo propio y de la espacialidad de la carne a la que reconoce una temática propia de la que, desde luego, no se ocupa la obra citada; pero tampoco, curiosamente, ninguno de los muchísimos escritos posteriores. El §.70 de *Ser y Tiempo* se otorga la licencia de esta desatención de la protoespacialidad de la carne al llevar a cabo la reducción de lo espacial a temporalidad. De este intento recogemos un testimonio muy posterior que encontramos en la obra *Tiempo y Ser* en la que misteriosamente reconoce Heidegger que la reducción de toda espacialidad a temporalidad - tal como se pretendía en *Ser y Tiempo*- era, en realidad, insostenible.

3. El problema de la (auto)-constitución de lo trascendental como trascendental-fenomenológico

Pronto se topará la fenomenología con los problemas a que le compele su propio radicalismo. Se trata de los problemas a que obliga el pensar *cualquier tipo de fenomenalidad* como obra de una constitución trascendental. Pero dado que, a diferencia del kantismo, lo trascendental aparece, y es, de algún modo, fenómeno, la región de lo trascendental mismo ha de tener su propia constitución. Husserl se encontrará entonces con los acuciantes problemas de la constitución de la carne y del tiempo interno.

En efecto, carne y tiempo interno son dos piedras de toque fundamentales de la conciencia trascendental. La conciencia trascendental misma es una especie de pseudo-ente o proto-ente (Fink hablaba de *Vorsein* de lo trascendental). No podemos decir, con todo, que sea una *región*. Husserl la llama *archiregión*. Pero si para escapar del trascendentalismo acrítico del Kant²⁵ lo trascendental ha de aparecer, *en tanto que aparecer ha de haber sido también* (si somos consecuentes con el trascendentalismo de la fenomenología) *el resultado de una labor de constitución*. Toda la dificultad está en explicar cómo lo constituyente puede ser, a la vez, *constituido* y cómo ciertas constituciones, tras haber sido constituidas, pueden jugar el papel de transcendentales en relación a otras.

Como antes sugeríamos, aunque de modo enteramente formal, si queremos remontarnos al radicalismo fenomenológico, su propia esencia nos dice que la *constitución del ego* es la clave que contiene a todas las demás en general pues en cualquier otro tipo de constitución *ha de estar contenida*. Si el ego es el que constituye, su autoconstitución habrá de verse envuelta, de algún modo, en *cualquier otro tipo* de rendimiento intencional

²⁴ Sobre estos problemas, cf. Didier Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Ed. de Minuit, Paris, 1986.

²⁵ Digo "acrítico" pues ciertamente las estructuras transcendentales kantianas no se someten al "Principio de todos los principios" tal como se expone en el párrafo 24 de *Ideas I*. Efectivamente esas estructuras transcendentales son *deducidas. No se ven*. No están validadas por la experiencia ni por su aparecer. En ese sentido, Husserl ha repetido varias veces que la fenomenología es un empirismo radical.

constituyente, *incluso* en aquellos que se refieran a las cosas más extrañas, en principio, al ego. En el interior del ego dos parecen ser -hemos indicado ya- las formas o los lugares en los que tienen lugar las constituciones, lugares que, en tanto que trascendentales *pero a la vez intuitivos*, han de haber sido, a su vez, constituidos o haberse autoconstituido.

Una primera síntesis de identificación, quizá la más profunda, la encontramos en la forma del tiempo. Pero esa constitución tallada a escala del tiempo interno de la conciencia que marca el ritmo de las vivencias se ve de algún modo traspasada por dentro y por fuera por el *aquí absoluto* de la carne, en el fondo, por el *órgano receptor*²⁶ de la materia sensible (*hylè*) que la propia forma del tiempo sintetiza en unidad y, sobre todo, en mismidad.

Por lo demás, hemos visto ya como la palabra *Leib* es misteriosamente definitoria del acto de percepción. En la percepción se dan las cosas en carne, a mi carne, y por mi carne. Modo de dación y destinatario están, en el caso de la percepción, absolutamente unidos. Es en la dación en carne, ciertamente, el objeto mismo el que me toca. Dicho de otro modo: me está tocando *aquello mismo* que miento. No así, con todo, en el caso de la imaginación, donde miento la cosa misma, pero lo que me afecta no es la cosa misma sino lo que propiamente está apareciendo en mi campo fenomenológico: la imagen de la cosa misma *como* imagen *de* la cosa misma. Por otro lado, la carne puede cumplir su función trascendental pues, ella misma, *no se da* por escorzos. Así pues, no sabemos bien a qué atribuir la unidad de la cosa transcendente: si es una y misma por el tiempo o lo es por la protounidad de la carne. Esta protounidad unificaría la totalidad los escorzos al tiempo que mostraría la insuficiencia de *cada uno* de ellos.

El juego del aparecer y desaparecer que compone entre sí a los diferentes escorzos, recibe, en fenomenología, el nombre de cinestesia. El movimiento cinestésico está basado en la correlación entre una sensación carnal de movimiento y su correlación -en esencia independiente²⁷- en el aparecer de los fenómenos. Así, una fenomenología de la cosa llama a una fenomenología de las cinestesis. Pero una fenomenología de las cinestesis comporta, al tiempo, una doble referencia que es sobremanera compleja: la del cuerpo interno y la del cuerpo externo, la de la carne y la del cuerpo propio como objetivación de la carne. Al tiempo, como ha quedado claro en la penúltima nota, las cinestesis y sus rendimientos están fuertemente correlacionadas con/por el tiempo interno. De hecho, en la configuración de la cosa, la constitución cinestésica está constantemente y punto a punto atravesada por la conciencia del tiempo inmanente.

²⁶ ¡O autodador! En efecto, el rigor del idealismo trascendental fenomenológico nos obliga a pensar *autodaciones* que se viven *heterónomamente*.

²⁷ Efectivamente, la esencia fenomenológica del aparecer de la cinestesia misma comparado con el aparecer de aquello que la cinestesia provoca no tiene, desde sí, nada que ver. Decir que “nada tienen que ver” es decir que su *tener que ver* se configura en la experiencia, que configurarse en la experiencia es, precisamente por ello, dato irrenunciable. Ha de ser pues el propio sujeto, y sólo el sujeto, el que los ponga en relación por un género de *asociación* que no está *ayudada* por los fenómenos externos, sino que más bien es cuestión de la posición, del lugar, del orden *trascendental* de diferentes géneros de fenomenicidad en la misma corriente de vivencias: por ejemplo, que el movimiento de girar la cabeza que internamente se nota en un esfuerzo en el cuello, en la resistencia de los músculos cervicales, *tenga que ver* con una variación transversal del horizonte fenomenológico de ese tipo de asociaciones, en principio, no ayudadas por los fenómenos externos, luego, en cierto modo, casi exclusiva o expresa o insoslayablemente rendidas por el sujeto.

4. Archifacticidades e idealismo trascendental fenomenológico

Tanto la referencia al tiempo como la referencia a la carne se encuentran con el problema de albergar en su corazón un *quiasmo*. Un quiasmo -no demoremos ya más el uso obligado (por fecundo) de esta expresión de Merleau-Ponty- que no es sino el que se abre entre el *aparecer de lo constituyente y el aparecer de lo constituido* o, también, el que escinde lo constituyente como *constituyente*, de lo constituyente -¡de *eso mismo* constituyente!-, como, además, *aparecido*²⁸.

A lo incómodo de este misterio no puede seguir más que una batería de preguntas: ¿cómo es posible eso extrañísimo -y profundamente antikantiano- de pensar el *aparecer* de lo trascendental *qua* trascendental²⁹? En definitiva ¿qué legitima el uso de esa misteriosa evacuación tangencial del problema que insinúa Husserl con el oscurísimo término de “autoconstitución de la carne”, y “autoconstitución del tiempo”, o, en definitiva, de la esfera del ego trascendental? ¿Es posible pensar un movimiento de autoconstitución sin referencia a la *alteridad*? ¿Pensar, por lo tanto, un movimiento de autoconstitución *de* lotrascendental *por* lo trascendental mismo que no se vea atravesado por la *diferencia trascendental*? ¿Una constitución que rinde “constitutos” misteriosamente eximidos del mundo (destino de toda constitución); “constituciones” sorprendentemente varadas en el *Vorsein* (Fink), retenidas en el lugar de su nacimiento, constituciones que trastocan la semántica del “nacer” no sólo hacia un sentido transitivo, sino también de modo reflexiva (se anto-nacen)?

Carne y tiempo atraviesan la labor esencialmente sintética de la conciencia trascendental. La carne, como hemos visto, es el medio de dación originaria de la cosa misma. Es, por lo demás, ámbito de incoación de las cinestesis, como también polo de unidad y mismidad de la multiplicidad de escorzos. El tiempo es el flujo originario que coordina a todas las vivencias, y cuyo carácter fundamental queda manifiesto precisamente tan pronto como operamos una reducción a las vivencias.

Dejo emerger una de otras tantas declinaciones del problema fundamental que nos ocupa: está por ver y está por pensar si el término “autoconstitución” no remite a una “heteroconstitución” en el seno mismo de lo trascendental en general, es decir, de la carne y del tiempo en particular. En el caso del tiempo, hay vivencias que constituyen el tiempo inmanente mismo y, por otro lado, hay vivencias situadas en ese tiempo inmanente. La constitución de la cosa nos devuelve también a la pregunta trascendentalmente más *fundamental* de la autoconstitución de la carne. La pregunta que inquiere cómo se autoconstituye la carne encuentra la misma dificultad que en el caso del tiempo.

²⁸ Luego también constituido, o lo que aún se hace más difícil de pensar: autoconstituido.

²⁹ Lo que equivale a preguntar: ¿Cómo se constituye el sentido “trascendental”? ¿Qué modo de aparecer es el propio de algo como para que lo incluyamos en el ámbito de la esfera de lo trascendental? Esta cuestión sería parte de lo que en la arquitectónica trascendental que se esboza en la *Sexta meditación cartesiana* de Fink se denomina teoría trascendental del método.

Si Husserl nos dice que la carne se constituye en la tactilidad, entonces la carne *supone* el cuerpo, o esa misma carne “vista desde fuera”, supone, en suma, la identificación acrítica porque *fenomenológicamente no evidente*³⁰ entre el aparecer del cuerpo interno y el aparecer del cuerpo propio visto desde fuera. Por lo demás, si la constitución de la carne nos remite al cuerpo como sistema cinestésico, resulta que esta remisión ya presupone mi propia carne como órgano de percepción y lugar de afección. Lugar de afección que, sin escatimar profundidad genética, no halla reparo en atravesar la originariedad del tiempo interno.

En efecto, lo temporal, el tono o la sensación que *dura*, presupone la sensación misma, es decir, presupone una $\upsilon\lambda\eta$ afectiva que necesita del cuerpo interno o *Leib* para advenir. El tiempo está fundado, en última instancia, en una archiimpresión que dispara rendimientos posteriores, “río abajo” en la cascada de la constitución. Precisamente por ello habla Husserl de un *ahora encarnado*, un ahora encarnado que cambia constantemente a pasado dejando que acontezca un nuevo ahora encarnado. Uno de los resultados más extraños de la fenomenología del tiempo inmanente yace en esta ley de síntesis pasiva que muestra al ahora en *constante cambio* desde el pasado, y en apertura hacia un nuevo ahora; espectáculo que la fenomenología describe como una trama de protenciones y retenciones. En efecto, aunque se trate exactamente del mismo contenido impresional o hilético, el cambio del ahora y la modificación intencional que al tiempo lo presenta como pasado sigue aconteciendo. Parece, en suma, que el pasar del tiempo fuera independiente de los contenidos que acoge. Las vivencias en las que se constituye todo sentido de trascendencia son el objeto de la conciencia íntima del tiempo. Son, en rigor, objetos inmanentes en los que se constituye el sentido de trascendencia. La pregunta por la trascendencia remite así a la autoconstitución del ego como temporal y encarnado. El rigor trascendental ha determinado que sea éste, por incómodo que parezca, el campo del análisis constitutivo.

Así, una determinada interpretación de la fenomenología convierte toda ontología en una suerte de fenomenología egológica. Esta fenomenología egológica viene dada por la ley del apriori de correlación intencional, según el cual toda realidad es sentido, toda realidad es realidad *para* un yo. Todo lo apareciente *ha de haber* estado constituido *ha de haber* resultado de un negocio con el ego, de una habilitación por medio del ego trascendental. Toda fenomenalización es o compromete lateralmente un acto o una pulsación del ego trascendental mismo y no hay que buscar allende los paréntesis fenomenológicos. Pero ello no quiere decir que las constituciones internas a los paréntesis fenomenológicos y que se atienen rigurosamente al apriori de correlación intencional no *eclipsen* lo trascendental como tal.

En efecto, hay ciertas constituciones que para constituirse en tal o cual sentido necesitan de la *autotransparencia del yo en relación a sí mismo*. En ese sentido, bien dice Fink en la *Sexta Meditación Cartesiana* que hay un concepto de *anonimato* que tiene a su vez un carácter trascendental. Efectivamente, el anonimato del

³⁰ No dada, en suma, en rigurosa apodicticidad.

yo transcendental en relación a sí mismo es *transcendental*³¹, es una condición de la constitución. Dicho de otro modo, es cabal pensar que si la reducción fenomenológica se hubiera llevado a cabo desde el principio de la vida constituyente del sujeto, el mundo constituido habría sido otro. La conciencia transcendental sólo puede despertar a sí misma cuando la labor de constitución ha alcanzado cierta complejidad. Precisamente aquella complejidad que permite composiciones conceptuales con la suficiente *masa crítica* como para que ya se hagan sensibles las contradicciones, los cortocircuitos lógicos propios de la actitud natural.

Ya hemos apuntado de qué manera la reducción fenomenológica era una forma de escapar a la versión de la actitud natural larvada en *Investigaciones Lógicas*. Con todo, carne, tiempo, y esfera egológica en general podría volver a ser a ser caballos de Troya del escepticismo. Quien dice aquí escepticismo, mienta una suerte de reantropologización de la teoría del conocimiento³². Si la evidencia es la comparecencia fenomenológica de la razón misma, la dependencia ya manifiesta que aquella tiene del *Leibno habría de* conculcar las pretensiones de Husserl (en punto al carácter de ciencia estricta de la fenomenología). La carne, como condición fenomenológica de posibilidad de la evidencia, ha de verse como contagiada por aquello que acoge, y ha de convertirse así en una suerte de carne *protofáctica* que albergue aquello que Husserl llamaría núcleo noemático.

El núcleo noemático es aquél invariante de una dación que se mantiene a través de todos sus modos. En todos se da, en todos se mienta, en todos ese núcleo garantiza esa referencia a la cosa misma, y especialmente -vale aquí la redundancia- a la *misma* cosa misma. Percepción, recuerdo, e imaginación puede ser modos de dación diferentes referidos a una misma cosa. Comparten entonces un mismo núcleo noemático que asegura la referencia a la cosa misma. Por lo demás, cada núcleo noemático pide aquel modo de dación en el que la cosa misma se da en propio³³. Una nóesis engendra un modo de dación al consistir en una modalidad dóxica. Así, el nóema general “*realidad*” es la estricta correlación de aquella modalidad dóxica que es *certeza*. El núcleo noemático (visto aparte de sus modos de dación) se muestra como un polo de unidad (abstraído del *cómo* de sus determinaciones). Pero esos modos de dación suelen estar ordenados con arreglo a una determinada *teleología*. De ahí que *constituir* sea, las más veces, terminar rindiendo algo en la evidencia de la dación encarnada. Si la conciencia evidente es fundamento de la razón pero su teleología reside en la encarnación de ese núcleo noemático, entonces la estructura misma de la razón, la condición de verdad de lo meramente meditado, el hacerse real de lo real³⁴ está supeditado a que las evidencias me sean dadas *a mí*, y de mí a algo que está *ahí*, que *no es lo que* piensa, que sencillamente va conmigo: mi *Leib*. Este leve excursus sobre el concepto de “núcleo noemático” nos conduce, en últimas, a la siguiente pregunta: ¿Acaso no encuentra el análisis fenomenológico, en el corazón del ámbito transcendental, aquello a lo que la liberación de ese ámbito quería escapar: como una suerte de, digamos, *archifacticidad*?

³¹ Es decir, antes de haber operado la reducción fenomenológica que pone de manifiesto el yo puro.

³² Recordemos que el antropologismo era una de las formas del escepticismo tratadas en *Investigaciones Lógicas* (una de las modalidades del naturalismo escéptico).

³³ Ello para mencionar que el privilegio de la percepción no es un privilegio absoluto, hay núcleos noemáticos que se dan de forma más adecuada en la *phantasia*, o que sólo pueden darse en la ideación por ejemplo (aunque esta ideación esté fundada en percepciones -neutralizadas- o en imaginaciones).

³⁴ Y ser, por lo tanto, fuente de derecho de todo conocimiento (cf; párr 24, *Ideas I*).

Si *realidad* es correlato de la modalidad dóxica de las vivencias, ¿cómo no disolver el sentido de realidad en un rendimiento intencional del *solus ipse*? En el interior de la esfera de lo propio se abre el signo de la independencia de la cosa transcendente. Se anuncia en el hecho de que siempre puedo volver a darla de manera evidente, de que se me abren, a priori, una infinidad de posibilidades de repetir la evidencia. En ello se marca, *como desde dentro*, la independencia de la cosa transcendente en relación a su fenomenalidad meramente inmanente. Sin embargo, el método fenomenológico mismo incluye, si no efectivamente, al menos sí virtualmente, todo este análisis *dentro* de la esfera de operaciones del yo transcendental.

El espectro del escepticismo que renace en la empiria transcendental liberada por la reducción vuelve a ser una amenaza a la fenomenología. Como en otras ocasiones, quisiera el fenomenólogo que la práctica de la reducción eidética le sacara del atolladero. De esa reducción eidética tendría que resultar un yo, con su estructura transcendental, como posibilidad pura. Sabemos que la reducción a posibilidad pura se hace a través de una variación de las vivencias. No poder aplicar este método de variación al yo transcendental, sujeto y a la vez objeto de la reducción al εἶδος ego prepone y anticipa los problemas de la imposible reducción de esta peligrosa³⁵ archifacticidad. Veámoslo.

5. Archifacticidad y variación eidética

Husserl renuncia a suponer un yo puro en *Investigaciones Lógicas*. Sin embargo, el giro transcendental que ya se anticipa en *La idea de la fenomenología* con la puesta en escena del método de la reducción, y se consume en *Ideas I* conlleva la manifestación del yo puro como uno de los logros fundamentales de la reducción fenomenológica. En *Investigaciones Lógicas* no siente la falta o, literalmente, el *hacer falta*³⁶ de un yo como principio egológico. Ese yo surge, más o menos al modo de Hume, de la manera en la que se agrupan las vivencias. Pero el giro transcendental antiescético de la fenomenología husserliana pensará luego el yo como un momento que ya no es inmanente a la vivencia. Es el correlato, en lo noético, de la unidad de lo noemático, es su justificación transcendental³⁷. La reducción muestra la pertenencia al ego -al campo egológico- de todas las vivencias. El ego tiene, empero, un tipo de transcendencia específica, específica por no haber sido *heteroconstituida*. Pero, aunque se reconozca al ego un sitio en dicha transcendencia, precisamente por ser de un tipo peculiar, la reducción no lo pone fuera de juego. El ego es esa piedra de toque interna al movimiento de la fenomenología misma que le da a la ipseidad presupuesta en toda vivencia su fundamento³⁸. En una marea de afecciones y reacciones se autoconstituye lo transcendental. Estos intercambios amalgaman el ego puro, que *termina por* aparecer como fenómeno, pero que

³⁵ “Peligrosa” pues, como hemos venido sugiriendo, supondría una recaída en el escepticismo a través de esa forma de escepticismo que es el “antropologismo” y a la que trata de escapar obsesivamente la fenomenología, en la precisa media en que se pretende *Filosofía Primera*.

³⁶ Esa presión lógica que luego siente cuando, al cabo de la redacción de *Investigaciones Lógicas*, entiende que no sólo toda conciencia es conciencia de sino que también todo objeto es objeto para una conciencia. Este descubrimiento que cierra por los dos lados el a priori de correlación se pone en práctica en *La idea de la fenomenología* y luego en *Ideas I*.

³⁷ Pero, si hemos de tomar lo transcendental como transcendental *fenomenológico* entonces ese yo ha de comparecer de algún modo en el ámbito del aparecer.

³⁸ Toda la dificultad está en pensar ese fundamento como fenomenológico y no como ontológico (como aún es el caso en Brentano).

en su aparecer manifiesta la *anterioridad deiure* de su transcendencia³⁹ Hagámonos cargo de la dificultad que aquí asoma: del ego puro se mostraría en lo fenomenológico, pero de forma genéticamente retroyectiva, su anterioridad en relación a lo fenomenológico mismo. Así, sólo cuando ciertos actos le obligan a entrar en juego o depositan en él su contenido, adquiere el ego la suficiente masa crítica como para emerger en el “horizonte de los acontecimientos”, suerte de la analogía cosmológica del horizonte de la fenomenalidad, que es a lo que aquí nos estamos refiriendo. ¿Qué actos son esos?

Para empezar, está el ego ya siempre afectado por una intencionalidad pasiva, intencionalidad a la que el ego responde luego con un acto de constitución. Tales actos tienen como efecto la constitución de objetos. Objetos que, al cabo de su constitución, vuelven a *encender* el ego, pues, una vez constituidos, aderezados con la consistencia de lo que ya es cosa una y misma, le afectan de una manera cualitativamente distinta a aquella vaga titilación que fue el trance de su constitución pasiva. Por lo demás, es el ego soporte de los hábitos. Nos dice Husserl que cada acto es, según una ley fundamental de síntesis pasiva que gobierna la constitución, un nuevo hábito sedimentado en el ego. Así, la identidad del ego hace posible, en suma, su historicidad, al igual que dicha historicidad de los hábitos hace posible la *manifestación* de la ipseidad del ego, la resistencia material a sobrehaz de la cual su mismidad aparece. Pero, como hemos dicho, esa ipseidad, esa resistencia material, se muestra, al tiempo, como *ya presente, ya eminente o principiante* antes de esa mostración. Se muestra como no quedando reducida a esa mostración, sino siendo, en rigor, esa ipseidad anónima que ha estado, desde tiempos inmemoriales, coordinando todos los rendimientos de la historia transcendental del sujeto. El ego se manifiesta así como una estructura noética permanente. Una estructura que, por lo demás, está vuelta a la tarea de la constitución del mundo. Ello nos compele a acceder a la conclusión, muy extraña en principio, de que fenomenología del mundo equivale a fenomenología del ego⁴⁰.

Si esa fenomenología mundana quiere ganarse su derecho de pretensión a cientificidad recurriendo a un nivel más eminente desde el punto de vista transcendental constituyente, y ello al hilo de una reconducción de la fenomenología mundanal a una fenomenología egológica, no habremos avanzado un solo paso más allá del escepticismo si resulta que, a fin de cuentas, los “acontecimientos” transcendentales de la egología son fácticos, contingentes, y en suma, *acontecimientos*. La propia constitución de lo fáctico no ha de ser fáctica pues, de lo contrario, correremos el riesgo de transferir lo empírico-constituido a lo transcendental-constituyente. Hemos sugerido que no es sino eso mismo aquello que amenaza cuando incluso mediante la reducción fenomenológica, y

³⁹ “Termina por”; “anterioridad *de iure*: sólo vertido a la conceptualidad fenomenológica y gana la ¿aparente? (está por *ver*) paradoja su dramatismo. Quien abandona la fenomenología *en nombre* de estas paradojas no sólo no ha entendido la *Stimmung* del quehacer fenomenológico (que vive de la extraña combinación de sus desastres *de hecho*, y la *resolubilidad* de los mismos *dada de derecho*), sino que abandonándola ingresa en una conceptualidad -la estructuralista, la delenziana, la derridiana o la heideggeriana- que sólo aparentemente resuelve esos problemas donde en realidad es conceptualidad ha aplacado la frescura, la “incipiencia” de su parpadeo o titilización fenomenológico (traduzco el genial concepto de “*clignotement phénoménologique*” de Marc Richir).

⁴⁰ Cosa que, por lo demás, ha repugnado a algunos fenomenólogos. A Michel Henry, por ejemplo, que piensa que antes de que haya constitución de mundo, el ego se autoafecta a sí mismo, siendo, dicha autoafección, un tipo de fenomenicidad radicalmente distinta a la fenomenicidad de los aparecer mundanos. Dicho de otro modo, la fenomenicidad o fenomenalidad de esa autoafección es absolutamente *sui generis*, esencialmente por tratarse de una manifestación in-ekstática, de un *pathos* sin distancia.

aun siguiendo la estructura misma de la razón y el modo de dación que requiere la evidencia, nos retraemos a un ego que no es sino *mi* ego trabado en *mi* carne y durando en *mi* tiempo propio inmanente⁴¹.

Si quisiéramos operar sobre este ámbito una reducción eidética, parece que tendríamos que *salirnos* de él. No es otro el camino a que obliga la reducción eidética, conducida por su característico método de la variación imaginaria. ¿De qué manera se convierte un dato fáctico en un dato reducido, y luego en un dato eidético? Si tal reducción es proceso, y es camino, el punto de partida no es otro que aquello de lo que nos queremos alejar: un hecho, un dato, un *Faktum*. De ese *Faktum* hacemos una especie de primera reducción, la fenomenológica, que es, en relación a la eidética como una suerte de proto-eidatismo. Reconducimos ese *Faktum* a vivencia, con su estructura transcendental. Una vez situado en el ámbito de lo puramente fenomenológico, se trata ahora de exhumar, en el dato fenomenológico, aquello *que hace que* el dato sea *tal* dato, sea *de la especie que es*.

Entra entonces en juego la reducción eidética, que tiene en la variación imaginaria de ese dato, ya *fenomenológicamente* reducido⁴², a su principal instrumento. Tal variación tiene como misión el manifestar la esencia, es decir, tramos de nóema que resisten a cualquier variación so pena de modificar el nóema mismo. La imaginación juega a desvelar esencias variando el dato, confiando en tocar aquella fibra noemática que haga que el nóema bascule hacia lo que tiene todos los visos de ser *otra cosa*. Se trata de dar con el “*hasta aquí hemos llegado*” que configura, por dentro, ese sistema ed visos. ¿Y qué es una esencia si no el límite de toda variación? En efecto, la esencia es ese límite que mantiene el sentido de la variación misma, que asegura una posibilidad de variación como variación de lo *mismo*. Sin el εἶδος que la reducción eidética pone de manifiesto, no puede darse siquiera la variación del objeto, no tendría siquiera sentido hablar de variaciones *plurales de un* objeto. Pues bien, como habíamos sugerido antes, los problemas emergen cuando aquella esencia que queremos manifestar por reducción eidética se halla en una correlación, por así decirlo, demasiado *estrecha* con el *acto* mismo de la reducción eidética, intrínsecamente comprometido en su posibilidad o, mejor dicho, en su ejecutividad. Efectivamente, lo ejecutivamente reductivo es lo irreductible de la reducción, lo archifáctico. Esa archifacticidad parece exponer de nuevo el proyecto de la fenomenología transcendental al abismo del escepticismo. Y lo hace desde dentro de esa piedra de toque fundamental que es la variación eidética, desde el órgano de decantación privilegiado de la científicidad de la fenomenología, de la aprioricidad que aún cabe leer en el denodado empirismo de la fenomenología.

En efecto, la reducción eidética tiene sus condiciones materiales de posibilidad (pero ya en sentido transcendental-reducido y no mundano). Por ejemplo, la reducción eidética es una variación imaginaria que necesariamente ha de ser llevada a cabo por un ego y ha de desarrollarse en la corriente de las vivencias de ese ego,

⁴¹ Que el “*aun*” de la frase anterior haya de entenderse más bien/también como un “*precisamente porque*”, en ello reverdece el nuevo género de *idealismo* que es el fenomenológico, distinto de los idealismos de Fichte y Hegel.

⁴² En efecto, con esta precisión queremos sugerir que podríamos llevar a cabo una variación aun sin estar en régimen de reducción fenomenológica. Ciertamente son posibles los análisis eidéticos en actitud natural.

es decir, que el juego de las variaciones está, como cualquier otra vivencia, sometida a la temporalidad inmanente. Esa temporalidad inmanente que soporta el caleidoscopio de las variaciones forma parte integrante del ego. Ese ego, es -habíamos dicho- el ego que lleva a cabo la reducción eidética. ¿Qué ocurre, entonces, cuando queremos manifestar por reducción eidética el εἶδος ego? ¿Cómo es, en suma, posible la variación que sustenta la *Erschauung*, como diría Husserl, del εἶδος ego?

Efectivamente, si es el propio ego *quien/el que/lo que* lleva a cabo la reducción eidética, parece ciertamente difícil hacerlo variar, puesto que esa variación se da ya en la cerrazón de una esfera egóica. Sin embargo, remitiéndonos a lo que decíamos párrafos atrás, si no podemos hacer una reducción eidética del ego, no podemos fundamentar la cientificidad de la fenomenología, cuyo recorrido de exigencia trascendental nos lleva, en último término, al ego. Tanto era así que habíamos observado cómo una fenomenología del mundo venía a ser el equivalente de una egología. Forzar la posibilidad de una reducción al εἶδος ego nos obligaría a romper el rigor *fenomenológico* de la reducción a las vivencias *propias*. Aquí, más que en ningún otro sitio, reducción eidética y reducción fenomenológica parecen oponerse, parecen ser contravención o conculcación la una de la otra.

Llevar a cabo una reducción al εἶδος ego nos impele a suponer que otros egos podrían darse, que *yo* podría ser *otros* egos, que podría *vivirme* como alter ego. Sólo de este modo conseguiríamos una auténtica variación de lo egóico, lo que, por lo demás, nos franquearía una salida del solipsismo. Pero ¿acaso no es contradictorio decir que *yo* puedo vivir *otro* yo? La fenomenología pierde así su rigor *fenomenológico*. Rigor que la reducción eidética también ha de asumir (en tanto que reducción eidética *vivida*, es decir, ejecutada en primera persona). La exigencia de la vivencia, y el hecho palmario de no haber otra vivencia para uno mismo que la propia, acaban por desestimar esta posible ruptura del solipsismo. Pero, al punto que lo hacen, cercenan también la posibilidad de una auténtica reducción eidética, de una auténtica variación que dé la esencia. Tal variación es imposible pues tal variación necesariamente ha de tener lugar en el espacio de lo propio, en el espacio de las vivencias, ser variación *del* ego, y por lo tanto no poder hacer emerger el εἶδος ego de la forma más rigurosa en que cabe hacerlo. La fenomenología corre un riesgo de escepticismo en el seno del ego puro, aquel lugar en el que se juega su carácter trascendental.

El ego parece ser la condición de posibilidad de la reducción eidética, algo así como el archifacto sin el que ninguna reducción eidética es posible, o siquiera pensable. Aquello que queremos reducir, de tratarse del εἶδος ego, nos resulta ser algo que tenemos *demasiado cerca, ya presente* en el ámbito mismo del *reducir* eidético que es un variar, y que siempre es un *variar del ego*, donde, aquí, el genitivo tiene un *sentido ineludiblemente subjetivo, y precisamente por ello nunca un sentido objetivo*. Por un lado, un desdoblamiento radical del flujo propio traicionaría las exigencias de la reducción fenomenológica y el rigor “intuicionista” de la fenomenología. Por el otro, al tomar el ego propio que ejecuta la variación eidética como archifacto traicionamos el rigor eidético de la fenomenología, no ya su carácter vivencial, pero sí, en cambio, su carácter de método que busca esencias, correlaciones necesarias en general, con un alcance que va más allá de la huera anatomía de nuestra *idiocia* (en

sentido etimológico). *Vivencia de una esencia*, he ahí una posibilidad fenomenológica que puede bascular de un lado o de otro, pero que es sumamente difícil mantener en equilibrio.

El ser de un εἶδος es, en principio, independiente de su realización. Cabe pensar un εἶδος que, sin embargo, no haya tenido ningún tipo de realización en un individuo. Pues bien, precisamente es esto lo que *nunca ocurre* en el caso del εἶδος del ego trascendental. Tal εἶδος *necesita ser realizado*, ser *efectivo*. Lo necesita por tratarse de un punto de partida universal sin el que no habría *ni variación*, ni mundo, ni tiempo inmanente. Tampoco existiría -de no estar asegurada como necesaria la efectividad del ego trascendental, luego del εἶδος ego-cualquier género de fenomenología genética trascendental⁴³. A decir verdad, la archifacticidad del ego nos invita a pensar que lo trascendental no está cerrado sobre sí mismo. Nos sugiere, si somos un punto más atrevidos, que lo trascendental necesita de lo heterogéneo para autoconstituirse, o que el sino de la fenomenología trascendental no es el de convertirse en una egología.

Por lo demás, buscar la heterogeneidad en el seno de lo trascendental es, a la par que una desgracia para toda “metafísica de la presencia”⁴⁴ que intentase instituirse desde la fenomenología, un fundamento posible para la constitución del objeto transcendente. El sentido “otro que yo” que parece quedar como impedido de raíz cuando llevamos hasta sus últimas consecuencias el rigor de la reducción fenomenológica, que no es sino rigor de la reducción de todo sentido a la esfera de lo propio. De este último problema se ocupará la segunda parte de este trabajo a que ya nos referíamos en la advertencia preliminar.

⁴³ Es precisamente la continua efectividad del ego trascendental lo que garantiza la posibilidad de pensar una historicidad del ego que no sea mero empirismo.

⁴⁴ La expresión es de Derrida. No de Heidegger (aunque se inspire de él). Contra lo que haya sugerido Derrida, la fenomenología no es asimilable a una metafísica de la presencia. Los análisis fenomenológicos de la *Einführung* o de la *Phantasie* son una de tantas pruebas fehacientes de esta no asimilación.