

**SOBRE EL FENOMENOLOGIZAR  
COMO CINESTESIA CONCRETIZANTE**

**ON THE ACT OF PHENOMENOLOGIZING  
AS A CONCRETIZING KINESTHESIS**

**Pablo Posada Varela**

Université Paris, Sorbonne / Bergische Universität, Wuppertal  
[pabloposadavarela@gmail.com](mailto:pabloposadavarela@gmail.com)

**Resumen:** Nos proponemos, en este artículo, sentar las bases necesarias para investigar la correlación entre algunas formas de *epoché* y las reducciones a las que dichas suspensiones abren, y que corresponden a una concreción cada vez más rica. Nuestra aproximación de la concreción fenomenológica se apoya, abiertamente, en la mereología (i.e. se atiende a los estrictos términos de la *IIIª Investigación Lógica*). Tras un breve repaso de algunos conceptos mereológicos aplicados al giro transcendental de la fenomenología, trataremos de apresar, mereológicamente, la especificidad de la problemática finkeana en su *VIª Meditación Cartesiana*. Habremos pues de diseccionar las partes de la correlación transcendental cruzándolas con el particular lugar que, en esa concreción (i.e. de la correlación transcendental), ocupa esa "parte" no concrecente (sino indirectamente concretizante) que es el yo fenomenologizante. Ella conformará la "parte" antecedente del "todo" (en sentido lato) de la cinestesia fenomenologizante que tratamos de elucidar, y cuyo consecuente será el todo (ahora sí en sentido estricto) de la correlación transcendental. Intentamos así contribuir al esclarecimiento del proceso de reducción fenomenológica, sentando las bases para una investigación sobre las articulaciones concretas entre *epoché* y reducción.

**Palabras clave:** Concretudes | Concrecencia | Mereología | Husserl | Fink | Richir | *Epoché* | Reducción | Nada sino parte | *Kluft* | Cinestesia fenomenologizante

**Abstract:** The aim of this paper is to lay the ground for understanding the correlation between some forms of *epoché* and the reduction they open to, which corresponds, each time, to a richer type of concreteness. Our approach of phenomenological concreteness is mereological (i.e. within the very terms of the 3<sup>rd</sup> *Logical Investigation*). Therefore, after remembering some basic concepts of the husserlian mereology and their possible use within transcendental phenomenology, we try to grasp the specificity of the questions posed by Eugen Fink in his 6<sup>th</sup> *Cartesian Meditation*. We shall expose the parts of the transcendental correlation and then account for the particular role played, "within" this concretion (i.e. that of the transcendental correlation), by this particular "part" which is the phenomenologizing ego (if not concrecent, yet indirectly concretizing). The phenomenologizing ego will be the antecedent "part" or term within this "whole" (*lato sensu*) consisting on the phenomenologizing kinesthesis. Thereafter, the consequent term of such a kinesthesis corresponds to the whole (this time *stricto sensu*) of the transcendental correlation. We thus intend to throw some light on the process of phenomenological reduction and set the basis for further investigations regarding the concrete articulation between *epoché* and reduction.

**Key Words:** Concreteness | Concrecence, mereology | Husserl | Fink | Richir | *Epoché* | Reduction | Nothing but part | *Kluft* | Phenomenologizing kinesthesis

## 1. ACLARACIONES TERMINOLÓGICAS PREVIAS

Antes de abordar esta interpretación de la reducción como cinestesia concretizante, tratemos de fijar algunos términos que aparecerán de modo recurrente en este trabajo. Tomemos, como hilo conductor de estos esclarecimientos, el par formado por los conceptos “fenomenalizar” y “fenomenologizar” pues, en definitiva, se tratará, como veremos, de los términos entre los que, precisamente, se articulará la “cinestesia fenomenologizante”, objeto principal de este trabajo. Ambos términos, procedentes de las reflexiones metodológicas de Eugen Fink, suponen la reducción o, en cierto modo, explicitan el tránsito entre la actitud natural y la actitud trascendental-fenomenológica. Para aclararlos, necesitamos decir unas palabras sobre ambas actitudes. Las diferenciaremos prestando especial atención a la distinta configuración mereológica que en cada una de ellas alienta, aclarando de ese modo el suelo teórico en el que se mueve este trabajo.

En actitud natural vivimos *en* los objetos, extraviados en ellos por así decirlo. Pero es esencial comprender que la actitud natural no es sólo eso y, me atrevería incluso a decir, ni tan siquiera lo es de modo fundamental. Efectivamente, a este extravío de la vida constituyente en el objeto preside una cierta “interpretación” de la situación global en que nos encontramos y se encuentran dichos objetos. Esa interpretación, natural pero ajena a la espontaneidad de la vida, es la auténtica responsable de que ese *extravío* de la vida constituyente se aderece, se vea balizado e incluso (aperceptivamente) bloqueado como *enajenación* (de la vida constituyente como, precisamente, *constituyente*), bloqueado como quien atraviesa un punto de no retorno. Precisamente por ello hará falta la violencia, explícita y contra-aperceptiva, de la *epojé*. Ahora bien ¿de qué apercepción, de qué interpretación estamos hablando?

Evidentemente, lo que tiene todos los visos de lo implícito, sólo muy artificialmente se deja recoger en un enunciado. Salvando esta distancia, y conscientes de que aquí, inevitablemente, nos alejamos de cómo suceden las cosas en realidad, diremos que se trata de una interpretación en punto a lo que sea el ser absoluto y subsistente y, por consiguiente, en punto a lo que nosotros, como sujetos y, con nosotros, nuestra experiencia, seamos en ello en o en él. La

respuesta, implícita claro está, que la actitud natural ofrece, es, a todas luces, la más sensata que cabe: el ser absoluto y subsistente, el ente verdaderamente independiente (o, en los términos de la *IIIª Investigación Lógica*, el “concreto absoluto”) es el mundo, el Universo. Ante esa verdad palmaria, sólo nos queda, por la fuerza de la inclusión, colegir que nosotros y, en nosotros, ese ser de extraña consistencia que es nuestra experiencia, estamos *incluidos* (en un sentido cuasi conjuntista) en ese concreto absoluto que es el mundo.

Conviene insistir en que, en rigor, lo que aquí presentamos como una “respuesta” no es tal pues se ofrece como supuesta evidencia<sup>1</sup> antes, incluso, de verse inquietada por pregunta alguna. De ahí que la hayamos calificado, más arriba, de “implícita”. Ahora bien, por implícita que sea, no deja de consistir en una interpretación global de la experiencia de estar en el mundo. En otras palabras, la actitud natural no es, en definitiva, un dejarse vivir natural, sino una proto-teoría sobre ese vivir; vivir muy sensatamente conceptualizado como *incluido* en el mundo<sup>2</sup>. La actitud natural instila en el vivir natural un *plus* de interpretación que va más allá del mero dejarse vivir en el mundo de la vida. Ese *plus* es, hasta cierto punto, una *tesis*, por implícita y natural que sea. *Tesis* que no sólo va más allá de ese mero dejarse vivir, sino que, además, interpreta, entre otras cosas, ese mero dejarse vivir e incluso esa interpretación como acontecimientos acaecidos en el marco impávido de un mundo independiente. Precisamente por ello no es baladí insistir en que la actitud natural *no coincide* con el mundo de la vida<sup>3</sup>. Éste, lejos de absolutizar el mundo, sí tiene presente a la subjetividad constituyente como parte esencial. No se está, en rigor, “en” el “mundo” de la vida. Antes bien se es, a las cosas (y a uno mismo) a su través.

<sup>1</sup> De hecho, la experiencia conforta de continuo la evidencia de nuestra inclusión en el mundo (evidencia que no es otra que la luego transcendentemente localizada como protodóxica); sin embargo, el problema de la actitud natural estriba en ir *más allá* de esa evidencia y “filosofar” o hacer “teorías” al respecto (teorías “absurdas” y hechas “desde arriba” dirá Husserl en el capítulo II de la 1ª sección de *Ideas I*). Teorías que, en el fondo, terminan relativizándola.

<sup>2</sup> Incluido al modo de una parte concreta más del mundo y, por si el expediente de la dependencia respecto del mundo no hubiese quedado lo suficientemente asegurado, fundado en esa otra cosa *física* entre las cosas que es mi cuerpo. En realidad, y como nos enseña claramente el libro II de *Ideas*, el estrato de la vida intencional (objeto de la psicología descriptiva) resulta de una doble fundación; funda un estrato *mediato* respecto del estrato de las cosas físicas. Efectivamente, el *inmediato* estrato fundante de la vida intencional es la vida anímica. Prueba de ello es que las plantas tienen vida anímica, pero no vida intencional; prueba de ello también es que no todo nuestro vivir acaece bajo la forma de vivencias intencionales.

<sup>3</sup> Es especialmente instructivo al respecto el importante § 55 de *Ideas I*. En él hallamos una interesante prefiguración de lo que luego se entenderá como el mundo de la vida, opuesto a ese *incipit* de teorización que ya arrastra la actitud natural.

Sea como fuere, no se negará que las cosas con las que nos topamos en la actitud natural nos aparecen. Son, en cierto modo, fenómenos. Pero no son sólo eso, meros fenómenos y, precisamente por ello, no lo son, fenómenos, por entero<sup>4</sup>. Ser fenómeno es ser mero aparecer que se sostiene *exclusivamente* en una correlación de constitución con una subjetividad trascendental y que, por lo tanto, *no está ya* sostenido por ese concreto absoluto entronizado por la actitud natural: el mundo. Antes bien, el mundo también tiene su comparecencia fenomenológica, como unidad sintética (las más veces atemática y “horizántica”) de una vida constituyente. Así, hacer, de un aparecer de la actitud natural (“el mundo”, “mi cuerpo”, “el intervalo temporal entre las 14h50 y las 15h15 de tal día”, “esta taza”, “esta fugaz vivencia de bienestar”), un “fenómeno” consiste en trasladarlo de la configuración mereológica de fondo propia de la actitud natural, donde lo absoluto es el mundo, a esa otra configuración mereológica, propia de la actitud fenomenológica, donde lo absoluto es la correlación de constitución entre la vida trascendental y el mundo<sup>5</sup>. A ese trasvase llamamos “fenomenalización”. Así, en esa nueva configuración mereológica, carente del sustrato mundano de fondo, las unidades e identidades aparecidas en la actitud natural se “fenomenalizan”: no depositan ya su identidad en un mundo sustantivo para clausurarla así de una vez por todas, sino que la ponen en juego exponiéndola exclusivamente al albur de otras (nada sino) partes de la correlación trascendental. Ahora bien, el proceso de fenomenalización dista mucho de ser inmediato.

Efectivamente, suspender el suelo de ser sobre el que, a modo de concretos relativamente independientes, reposaban las entidades recién mentadas a título de ejemplos, y fiar la consistencia de las mismas exclusivamente a su relación de constitución trascendental, es un cambio considerable y que puede entenderse también como un proceso de “mereologización”. La fenomenalización es, en cierto modo, una mereologización. Consiste en hacer de lo que en

<sup>4</sup> En realidad, y contra lo que desde la actitud natural se piensa, que una cosa sea *puro* o *mero* fenómeno 1º no va de suyo (sino que requiere el paciente trabajo en que consiste, como veremos, la “fenomenologización”), 2º y supone, contra lo que los adverbios “puro” o “mero” parecen sugerir, una riquísima explosión de matices. Nos explicaremos enseguida al respecto.

<sup>5</sup> O, por enunciarlo con más rigor, el entrelazamiento monadológico de las correlaciones de constitución y el mundo como conjunto sedimentado de los rendimientos trascendentales depositados a lo largo de la historia trascendental de las subjetividades constituyentes; rendimientos ora reactivados y proseguídos, ora perdidos, aunque acaso reactivables.

actitud natural aparecía como una parte concreta, pedazo, o todo relativamente independiente, nada más y nada menos que una parte abstracta (concretamente abstracta si se quiere), un momento, es decir, una parte absolutamente dependiente: algo que, para ser lo que es, ha de coexistir con otras partes en un todo que, por lo demás, contribuye a *fundar*<sup>6</sup>. Pues bien, ese todo es la correlación transcendental que, a su vez, no se sostiene sino en virtud de sus partes dependientes y en concrecencia, cosa que *no* sucedía en la configuración mereológica propia de la actitud natural, donde la inherencia de las partes (i.e. de un concreto relativo) resultaba relativamente espuria a ojos del concreto absoluto. Así pues, hacer de los fenómenos estabilizados como cosas de la actitud natural *meros* fenómenos (fenómenos en trance fenomenalización, de ser sólo-fenómeno) viene a ser trasvasar un supuesto concreto relativamente independiente, inserto (*sensu stricto*) en el mundo (el concreto absoluto), en un momento abstracto y absolutamente dependiente "inserto en" (*sensu lato*) la correlación transcendental (como nueva concreción absoluta).

Este cambio revela, a su vez, y precisamente a la luz de la necesidad de complementación que conoce lo que no es "nada sino" parte, todo un riquísimo cortejo de implicaciones intencionales, plétora de complementaciones esenciales que la posición en un mundo subsistente, propio de la actitud natural, cercenaba. Suspendido el lugar mismo de la posición (el mundo), convertido el todo relativo intramundano en "nada sino parte", afloran toda una serie de implicaciones intencionales que la actitud natural desconocía. ¿Qué decir entonces, en esta tesitura de "fenomenalización", del "fenomenologizar" o de la "fenomenologización"?

El "fenomenologizar" corresponde, sencillamente, al procedimiento de suspensión de la tesis de la actitud natural y al correlativo seguimiento y activa asistencia a distancia de todas esas implicaciones intencionales. Implicaciones que corresponden a la fenomenalización, a su proceso e intensificación, y contribuyen a la auténtica concreción de la vida, que la actitud natural oblitera y desconoce. En realidad, se está diciendo con ello que precisamente porque la actitud natural está recurrentemente trabada por apercepciones globales, la "fenomenalización" del fenómeno no va de suyo. Es más, ésta se ve permanen-

<sup>6</sup> En el estricto sentido que toma este término en el § 21 de la *IIIª Investigación Lógica*. Desgraciadamente, Husserl no permaneció fiel a este estricto concepto de fundación, consecario de la definición de "todo" en sentido estricto.

temente truncada por el sistema de apercepciones mundanizantes que configuran la actitud natural. Por eso mismo *hace falta* hacer algo pues lo cierto es que la fenomenalización no se hace sola: es más, lo que se hace solo es el destino de inconsecuencia fenomenológica de los apareceres coronados por las apercepciones naturales. Se requiere pues que el yo, que inicia la reducción como yo natural, *haga* algo<sup>7</sup>. Ese hacer tiene la forma genérica de un contramovimiento que no es directamente constituyente (como sí lo es la vida trascendental) sino que hace aparecer lo ya aparecido en la actitud natural (y pseudo-fenomenalizado o fenomenalizado de modo trunco). Lo hace aparecer no ya como concreto relativo recortado sobre el fondo ontológico de mundo subsistente, sino como parte absolutamente dependiente en y de la correlación trascendental. El concreto relativo, despojado por el quehacer fenomenológico del suelo del mundo, queda, vertido ahora en los nuevos términos mereológicos de la correlación trascendental, disuelto en una finaretícula de dependencias<sup>8</sup> entre nada sino partes en que se resuelven o “mereologizan” los falsos concretos relativamente independientes de la actitud natural e incluso su falso concreto absoluto<sup>9</sup>. Lo que Fink (y Husserl con él a partir de los años 30) llama “fenomenologizar” es el conjunto de operaciones *no directamente constituyentes* por las cuales el yo que hace la reducción *hace aparecer* (i.e. fenomenaliza) el *aparecer* mismo (la vida) y los *aparecientes* (las cosas, el mundo) como partes dependientes del todo (concreto y absoluto) de la correlación de constitución,

<sup>7</sup> Fink hablará, precisamente, de un “*phänomenologisierendes Tun*”.

<sup>8</sup> Ámbito hecho de nada sino partes, pero donde una aparente “penuria” ontológica contrasta con la proliferante plétora de matices y co-implicaciones. Es el sutil y finísimo ámbito del “*reines*” o “*blosses Phänomen*”. No es, en Husserl, una pureza *vacía*, sino una pureza limpia de auto-apercepciones mundanizantes (y auto-englobantes) y precisamente por ello abundantísima. Es la pureza que *observa* los límites de la dación impuestos por la cláusula restrictiva del principio de todos los principios (§ 24 de *Ideas I*). Si la pericia fenomenologizante consigue, mal que bien, estabilizar ese sutil haz, ese límite que mienta el principio de todos los principios, y donde ni vida ni mundo se engloban (sino que entran en concrecencia, a haces el uno con el otro), entonces asistimos a la maravilla de ver cómo se dispara, en todos los sentidos de la correlación trascendental (i.e. del fenómeno *puro* o del *mero* fenómeno), toda una riqueza fenomenológica sin parigual, riqueza de singularidades eidéticas o momentos abstractos y absolutamente dependientes radicalmente expuestos a concrecencia (i.e. a relaciones de dependencia, de necesaria complementación). Contrariamente a la actitud natural, esa concrecencia (*ya* activa o ejecutiva en actitud natural) corre *ahora*, suspendida la tesis de la existencia del mundo, limpia de toda mixtura aperceptiva que pudiera deformar su curso, franca para encontrar, en todas las direcciones de la correlación trascendental, y precisamente azuzada por la precariedad y ligereza ontológica de sus (nada sino) partes, toda una profusión de necesidades de complementación y, en general, de implicaciones intencionales.

<sup>9</sup> Si el suelo de la posición no quedase también suspendido (i.e. la “tesis de la existencia del mundo”), nos las habríamos con una *epojé* intramundana, con un trance de neutralización *provisional*. Tal es, por ejemplo, el que suspende una presunta convicción (que se hubiese vuelto relativamente disfuncional) para, así, examinarla con detenimiento. De esa *epojé*, que es una modificación y no una modalización, surgirá una modalización de la tesis neutralmente modificada: quedará ésta negada o confirmada, permanecerá en la duda o en la simple verosimilitud.

desvelando así (pero nunca *directamente* constituyendo) las implicaciones intencionales, como si el contramovimiento fenomenologizante fuera análogo al efecto de una creación de vacío que *indirectamente* conlleva que determinadas partes se arrimen entre sí. Esbozadas algunas nociones, digamos unas palabras sobre el propósito general de este trabajo y, sobre todo, del marco, más amplio, en el que se sitúa.

## 2. ESTRUCTURA Y OBJETO DEL PRESENTE TRABAJO

En bien de la comprensión de las líneas que siguen, y para que algunas de sus remisiones intrínsecas puedan entenderse, es importante subrayar que este trabajo se limita a sentar las bases de un proyecto más amplio y que lo engloba. Efectivamente, a este artículo seguirá al menos una segunda parte que, haciendo uso de las distinciones teóricas aquí establecidas, analizará las relaciones entre los diferentes tipos de *epojé* y de reducción. Esta relación, en sus distintas versiones, representa otras tantas instancias concretas de lo que aquí presentaremos como "cinestesia fenomenologizante". Estas páginas se limitarán a dilucidarla en su formalidad.

Se verá que la cinestesia fenomenologizante, al igual que las clásicas cinestesis constituyentes, alberga una estructura en "si... entonces..." que, por lo tanto, consta de dos términos: un antecedente y un consecuente<sup>10</sup>. Así quedará establecida la estructura de la cinestesia fenomenologizante en su formalidad. La entenderemos, precisamente, como la relación entre fenomenologización y fenomenalización. Que la fenomenologización sea cosa de un "yo" (del "yo fenomenologizante") conforta, en cierto modo, el intento de pensarla como *parte* (en este caso su parte antecedente) o componente de una presunta cinestesia. Lo que del fenomenologizar resulte será una determinada fenomenalización (un ahondamiento e intensificación del proceso de fenomenalización, i.e. de concretización) y tal será interpretada como la parte consecuente de esa misma cinestesia. Pues bien, esta cinestesia, que bien podemos llamar "fenomenologizan-

<sup>10</sup> O, por decirlo de otro modo, las cinestesis albergan una estructura en "si... entonces...". Para más detalles, puede uno referirse a las lecciones de Husserl sobre Cosa y Espacio, a las *Ding und Raum Vorlesungen (Hua XVI)* o a la excelente exposición, más sintética, que de este punto hace Husserl en *Krisis (Hua VI)* en el § 47.

te", permite esclarecer algunos aspectos del "movimiento" de la reducción. Así, las partes de esta cinestesia fenomenologizante también se dejan conceputar como la *epojé* (parte antecedente), puro movimiento de suspensión, y la tesitura de concreción a que la *epojé* re(con)duce (parte consecuente), un determinado caso de correlación transcendental.

En un siguiente trabajo que seguirá a este artículo se abordará esa particular versión de la cinestesia fenomenologizante que se dirime *entre* lo que Fink denomina "deshumanización" (como un tipo radicalizado de *epojé*) y la re(con)ducción *meóntica* de lo transcendental que la deshumanización entraña, y donde, con arreglo a la estructura formal que hemos esbozado, lo primero (i.e. la deshumanización) hace las veces de antecedente de la cinestesia fenomenologizante, y lo segundo (la *meóntica* o lo transcendental concretizado como *meóntica*) hace las veces del consecuente de esa versión de la cinestesia fenomenologizante. Sólo entonces podremos poner de manifiesto (introduciendo el concepto de desalineamiento transcendental, que este trabajo tocará de modo preliminar) cómo y hasta qué punto la *epojé* hiperbólica introducida por Marc Richir (con su invocación, a modo de hipótesis, del Genio Maligno cartesiano), permite, haciendo las veces de antecedente de una cinestesia fenomenologizante inaudita, abrir un nuevo campo de concretudes, estructurado con arreglo a una multiplicidad de registros arquitectónicos (forma *sui generis* que tomará el correspondiente consecuente de la cinestesia fenomenologizante).

También en este último caso de trance metódico o relación *epojé*-reducción se mantendrá e incluso *confirmará* la estructura de la cinestesia fenomenologizante que estas líneas se limitarán a describir haciendo uso de algunos términos mereológicos apuntados en el apartado anterior toda vez que se hace cuestión de "concreciones" y que el fenomenologizar puede (y creo que debe) entenderse como una suerte de "contra-movimiento *concretizante*" (expresión que condensa ambos términos de la cinestesia fenomenologizante). Concretizante pues obra, en el fondo, la "vuelta a las cosas mismas" que la fenomenología exige. Tratemos de comprender qué puedan ser esas cosas mismas para, desde ahí, captar el "todo" del movimiento de fenomenalización, es decir, la relación de esas "cosas mismas" con aquel quehacer *fenomenologizante* que se esfuerza por *fenomenalizarlas* como tales (que literalmente se des-vive por ello).



### 3. SOBRE EL SENTIDO DE UNA "VUELTA A LAS COSAS MISMAS"

De sobra conocida es la pretensión de Husserl de "volver a las cosas mismas". Ahora bien, qué sean esas "cosas mismas", he ahí el enigma que se cela en el concepto de fenómeno pues el fenómeno es, sin lugar a dudas, la "cosa" de la fenomenología, su *asunto*.

El fenómeno alberga algo así como la recubierta matriz de alteridad que, de un modo más claro y natural, nos aparece en el mundo de la actitud natural como lo *otro*, como lo opuesto a lo propio. La fenomenología reorganiza las naturales escisiones y fronteras entre lo otro y lo propio y lo hace no tanto desde el *ser* sino, ya antes (de ahí su vocación *transcendental*) en y desde el *aparecer*. Efectivamente, "fenómeno" es aquello *que se limita a* aparecer y en aparecer se agota. El fenómeno es pues, si retomamos una expresión de Marc Richir<sup>11</sup>, "nada sino fenómeno (*rien que phénomène*)". He ahí, en cierto modo, la explicitación de su vocación, de su intrínseca intención "argumentativa": situarse en posición transcendental respecto del ser. Decir "nada sino fenómeno" viene a ser explicitar, mal que bien, el nervio retórico que late bajo todo decir o *alegar* "fenómeno", "por lo pronto fenómeno", "antes bien fenómeno". Que en ese ámbito puedan registrarse algo así como leyes de esencia es lo que, no sin sorpresa, da pábulo a esa tarea llamada "fenomeno-logía", y le ofrece su campo de estudio. En él, decíamos, la alteridad brusca y obvia (pero derivada, en suma) de las cosas de la actitud natural halla como una cifra más fundamental y matricial (al menos eso ambiciona la fenomenología) y que ha de rastrearse ya en la "irrealidad"<sup>12</sup> del fenómeno.

Por eso, esas "cosas" no son *Dinge* sino *Sachen*. No son objetualidades exteriores a la vida del sujeto, no están perfectamente exentas, ni resultan delimitables, recortadas aperceptivamente y espacio-temporalmente localizables. Son *otras*, ciertamente, y hasta cierto punto "exteriores" (de esa peculiar exterioridad que es la propia transcendencia en la inmanencia o de la inmanencia intencional). Sin embargo, esa alteridad toma para sí como una lámina de vida

<sup>11</sup> Se puede consultar la valiosa página web montada por Sacha Carlson: [www.laphenomenologierichirienne.org](http://www.laphenomenologierichirienne.org)

<sup>12</sup> Se refiere así Husserl al fenómeno en la introducción a *Ideas I*.

transcendental que no por ello se fusiona con el mundo. Somos arte y parte en (y de) esa matriz de alteridad que es el fenómeno (como dimensión del todo de la correlación sujeto-objeto). Ahora bien, *Sache* o *Sachlichkeit* mientan como una densidad más acá de la consabida diferencia sujeto-objeto según las escisiones —decíamos— a que nos acostumbra la actitud natural. En rigor, la diferencia sujeto-objeto no queda cancelada sino más bien profundizada. ¿Cómo? Rastreando la traza<sup>13</sup> de esa diferencia en registros de fenomenalización más profundos. No hay, como ha pretendido cierta fenomenología posthusserliana, ruptura del a priori de correlación sino antes bien profundización del mismo según los varios estratos constitutivos.

Por lo demás, empezamos a comprender que esa alteridad del (todo del) fenómeno no es de una pieza, sino compuesta de vida y de mundo. Ocurre, simplemente, que, las más de las veces y en según qué latitudes constitutivas, nos resulta imposible evidenciar la diferencia vida-mundo incluida, a su vez, en el seno de esa diferencia o alteridad originaria que es el fenómeno (y que comprende esas dos partes —vida y mundo— en “concrecencia<sup>14</sup>”). Veremos más adelante cómo la *epojé* finkeana entendida como “deshumanización” es, precisamente, un modo de habérselas con esa dificultad.

Correlativamente, la fenomenología, en su vertiente metódica, habrá de lanzarse en pos de una radicalidad en el movimiento de auto-diferenciación respecto del fenómeno toda vez que el fenómeno comporta una “parte” de vida transcendental en concrecencia con una parte “objetual” o “mundana”. El que hacer fenomenologizante habrá de lanzarse en pos de una radicalidad que le sirva al fenomenólogo para detectar —i.e. para que se *fenomenalice*— ese mínimo de alteridad en que consiste el fenómeno y que lo convierte en “transcendental” respecto de todo otro objeto. A la radicalidad en teoría transcendental de los elementos (mínimos de fenomenalización que, en realidad, son máximos en punto al sentido de alteridad que allí está en juego) responde una radicalidad en teoría transcendental del método: radicalidad en la auto-

<sup>13</sup> En el sentido en que se habla de la “trazabilidad” de un elemento o de un producto.

<sup>14</sup> Término que aparece en varios autores (no necesariamente pertenecientes a la literatura fenomenológica). En la literatura fenomenológica, la expresión “partes concrecentes” aparece en los desarrollos mereológicos de Franz Brentano. Por ejemplo en estudios como “Elementos de conciencia” y otros textos incluidos en el conjunto de escritos publicados bajo *Deskriptive Psychologie*. Aus dem Nachlass herausgegeben und eingeleitet von Roderick M. Chisholm und Wilhelm Baumgartner, Felix Meiner, Hamburg, 1982. También, claro está, y para lo referente a la mereología brentaniana, podemos referirnos a su *Kategorienlehre*, herausgegeben von A. Kastil. Felix Meiner, Hamburg, 1985<sup>5</sup> (1933).

diferenciación en aras a manifestar la parte de vida transcendental puesta a contribución de fenomenalización en el seno de esa proto-alteridad originariamente compuesta que es el fenómeno (como todo de la correlación transcendental).

De ahí que, sobre esta exigencia de auto-diferenciación, planea la constante sospecha de estar haciendo cuerpo, sin saberlo, con lo que, ya fenómeno, fenómeno inadvertido, habríamos *absorbido* sin querer, marrando así su fenomenalización, perdiendo pues *recurrentemente* las primeras pulsaciones de todo aparecer, perdiéndolas de puro *haber hecho cuerpo con* ellas, de puro haberlas —diría Husserl— “presupuesto”. Creo que la tesitura que describimos constituye una de las profundas razones de ese “zurück” que acompaña la citada conminación husserliana subrayando la necesidad de una “vuelta” o de que el camino a las “cosas mismas” haya de tomar la forma de una “vuelta”: lo cierto es que ya siempre y de modo imperceptible hemos dejado esas *Sachen tras* nosotros. Ya siempre las hemos encabalgado sin advertirlo siquiera. Nos las encontramos de nuevo, en el mejor de los casos, bajo la forma de alteridad derivada que esas *Sachen* revisten en la actitud natural: *Dinge*, llanas cosas externas, aperceptivamente recortadas de un modo supuestamente claro.

En aras de elucidar el sentido de la radicalidad de la *epojé*, es importante aclarar un punto que encierra una posible malinterpretación, y que revierte en un malentendido respecto de la hiperbolización de la *epojé*.

En realidad, la medida de esta radicalidad en el paso atrás de la *epojé* sólo la confiere lo que *de* fenómeno (en sentido partitivo) se deposita como resultado de esa auto-diferenciación. Ésta última no es *radical por serlo* sino que sólo lo es hasta donde el fenómeno diga o aconseje, hasta donde, de dicha auto-diferenciación, resulte fenomenalización, y según una estructura de *sí... entonces...* similar a la de las cinestesis constituyentes<sup>15</sup>. No se trata en absoluto de exagerar por exagerar<sup>16</sup>. En realidad, el fenómeno mismo es la medida de toda hipérbole en la *epojé*. Ocurre, sencillamente, que no hay medida preestablecida, que no sabemos de antemano lo que se fenomenalizará, y por lo tanto la

<sup>15</sup> Muy bien analizadas por Agustín Serrano de Haro en el artículo “Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo” incluido en las pp. 185-216 de la obra *La posibilidad de la fenomenología*, Ed. Agustín Serrano de Haro, Editorial Complutense, Madrid, 1997.

<sup>16</sup> Richir ha elaborado una crítica de la falsa exageración en varios textos. Citemos el importante artículo “Sublime et pseudo-sublime”, en *Annales de Phénoménologie* n<sup>o</sup>9, 2010, así como el texto “Hyberbole rhétorique et hyperbole phénoménologique” incluido en la obra *De la négativité en phénoménologie*, J. Millon, Grenoble, 2014.

parte de vida transcendental que será parte concrescente de la correlación (en el todo del fenómeno) y, correlativamente, cuán radical, cuán honda y profunda, habrá de ser la auto-diferenciación en el seno de la vida transcendental<sup>17</sup> que libere o desbloquee esa parte concrescente. A esta ausencia de medida previa, al fundamental anti-transcendentalismo especulativo de la fenomenología o, si se quiere, a su radical empirismo responde, precisamente, una hiperbolización de la *epojé*. Sería malentenderla pensar que ésta no tiene en el fenómeno su razón. Y sería arbitrario e irracional insistir en la hipérbole del método cuando ésta, en su auto-diferenciación, en su contra-movimiento, ya ha generado una concrescencia fenomenológica. No querer *ver* dicha concrescencia o hacer como si no la hubiera, como si no se hubiese “dado”<sup>18</sup> (e insistir obstinadamente en la hipérbole), contravendría el fenomenológico “principio de todos los principios” enunciado en el § 24 de *Ideas I*.

#### 4. ANATOMÍA MEREOLÓGICA DEL CONCRETO “VIVENCIA TRASCENDENTAL”

Ser enteramente consecuente con la fulgurante intuición del a priori de correlación intencional, fuente continua de sobrecogimiento a lo largo de toda su vida, llevará a Husserl a pensar dicha correlación como un todo en sentido estricto (tal y como se define en el § 21 de la IIIª de las *Investigaciones Lógicas*)<sup>19</sup>, es decir, como un todo formado por partes absolutamente dependientes o “nada sino” partes. Así, y reformulando algunas de las explicaciones apuntadas en el apartado 1 de este trabajo, las vivencias transcendentales están formadas por partes en relación de absoluta dependencia mutua.

Esta absoluta dependencia entre las partes reabsorbe toda *posición* de la correlación misma *como tal*. Dicho de otro modo: el todo de la correlación ya

<sup>17</sup> De un lado y de otro, como veremos más adelante, de un abismo *en* la subjetividad transcendental y al que Fink se referirá con el término “*Kluft*”, abismo distinto al que existe entre vida y mundo.

<sup>18</sup> El problema estriba, si cabe, en que la anatomía de la concrescencia fenomenalizada incluye una parte concrescente de vida transcendental que vuelve profundamente inadecuado para el despliegue y fidelidad a dicha concrescencia hablar, en estas latitudes de experiencia, de “dato”, “datitud”, o “donación”. Para ulteriores precisiones sobre esta cuestión, me permito remitir al comentario que del Principio de todos los principios (§ 24 de *Ideen I*) hemos intentado en el artículo « Concrecences en souffrance et méréologie de la mise en suspens », *Eikasia* nº 49. <http://revistadefilosofia.com/49-14.pdf> sobre todo en las pp. 286-292.

<sup>19</sup> Cf. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen, Hua*. XIX/1, pp. 289-290. Sobre la interpretación mereológica del giro transcendental de la fenomenología es referencia obligada la excelente obra de Agustín Serrano de Haro, *Fenomenología transcendental y ontología*, editorial UCM, Madrid, 1991.

no queda puesto *en* otra entidad de rango superior, en una suerte de espacio englobante y preexistente<sup>20</sup>. Así, y por paradójico e insensato que parezca, el mundo o, si se quiere, "lo" mundo, habrá de buscarse *en el seno de* la correlación misma. El arcaísmo del mundo, su insultante independencia, habrá de negociarse en los términos de la correlación transcendental, acaso en lo más profundo del sujeto y del horizonte de mundo, en las versiones más arcaicas de ambos términos concrecentes. Sea como fuere, habrá de declinarse en los términos de una relación de dependencia absoluta entre partes.

En lo relativo a la anatomía mereológica del fenómeno, de un lado tenemos la vivencia transcendental (en sentido estricto), es decir, la "nada sino parte" o "parte dependiente" o "sólo-parte"<sup>21</sup> "subjetiva" del todo de la vivencia transcendental ("vivencia" tomada en sentido amplio, transitivo e intransitivo). "En" esta parte (que es "nada sino parte") discernimos actos (también en el más amplio sentido del término, *i.e.* incluyendo cualquier registro arquitectónico o registro de fenomenalización); actos que comportan sus componentes hiléticas (por sí mismas no intencionales) y noéticas (responsables de la dirección intencional).

Del "otro lado" de la vivencia transcendental (una vez más en sentido amplio), nos encontramos con el nóema y con todas las componentes del mismo (o con lo "objetual" o "mundanal", estrictamente noématico o no, en sentido genérico). Así, del lado del "nóema"<sup>22</sup>, surge toda una profusión de partes dependientes: desde el núcleo noématico hasta sus modalizaciones y modificaciones, junto con los horizontes interno y externo. Todo ello sostenido, a su vez, por la nóesis (y viceversa), lo uno literalmente pendiendo de lo otro, ambas partes pudiendo ser lo que son *sólo en virtud* del hecho de ser partes del todo

<sup>20</sup> Contrariamente a lo que aún ocurría en *Investigaciones Lógicas* donde, como sabemos, la relación intencional lo es entre dos partes relativamente independientes, *sitas*, a su vez, en el mundo, que es el único todo absolutamente independiente y omnienglobante.

<sup>21</sup> Por lo tanto, nunca parte sola. En este punto mereológico se percibe el desastre de la reforma ortográfica: sólo-parte y solo-parte son sentidos diametralmente opuestos. Lo que es sólo parte nunca puede ser parte sola o a solas.

<sup>22</sup> Por lo que hace a la parte objetual, el análisis *transcendental* encuentra ahora, en suma, todo lo que no había sido reconocido antes como parte de la esfera fenomenológica por no constituir un contenido ingrediente de la misma. Recordemos que el objeto intencional se había visto expulsado fuera de la esfera temática del análisis fenomenológico. Sencillamente no era objeto de análisis. En *Investigaciones Lógicas* el objeto de análisis se reducía a los contenidos ingredientes de las vivencias de conciencia. Nunca a los objetos intencionales que en ellas se mostraban. Lo ingrediente (lo "reell") detentaba, en *Investigaciones Lógicas*, el monopolio del sentido "inmanente". Amanece, con el giro transcendental, otro sentido de lo inmanente, toda vez que dicho giro transcendental no es una conculcación sino una confirmación y extensión de la mereología. Se trata de la "inmanencia intencional", en dependencia mereológica con la "inmanencia real (o ingrediente)".

(de la correlación trascendental) que contribuyen a fundar. Es como si el rigor de la *Fundierung* reposara en la precariedad ontológica de cada una de sus partes fundantes. En ello se cela un misterio, una aparente paradoja (para las ontologías más clásicas) sobre la que nunca se insistirá lo suficiente, a saber, que hay una correlación entre la *absoluta dependencia* de estas nada sino partes concrecentes de la correlación trascendental de un lado, y su *absoluta irreductibilidad* del otro. ¿Cómo es posible que la irreductibilidad se conjugue con la dependencia absoluta? Husserl nos habla, en el § 49 de *Ideas I*, de un abismo de sentido (*Abgrund des Sinnes*) entre partes que, sin embargo, son absolutamente dependientes:

Ser inmanente o absoluto y ser trascendente quieren decir, sin duda, ambos “ente”, “objeto”, y ambos tienen sin duda, su contenido de determinación objetivo; pero es evidente que lo que en ambos lados se llama objeto y determinación objetiva sólo se llama así según las categorías lógicas vacías. Entre conciencia y realidad se abre un verdadero abismo de sentido [*Abgrund des Sinnes*].<sup>23</sup>

Esta cita constituye, por cierto, un perfecto ejemplo del uso “a modo de palanca”, como nos dice Husserl en la introducción a la 3ª de las *Investigaciones Lógicas*<sup>24</sup>, de algunos términos de la ontología formal: aquí “*Seiende*” o “*Gegenstand*” (siendo “todo” y “parte” los términos paradigmáticos; pero no los únicos a los que Husserl se refiere en ese pasaje inicial de la 3ª *Investigación Lógica*). Términos que, precisamente, no tienen, el sentido que haría buena la crítica de Heidegger a Husserl en este punto. La *Gegenständlichkeit* en su uso husserliano no constituye ninguna delimitación de la fenomenalidad<sup>25</sup>. De

<sup>23</sup> Edmund Husserl, *Ideen I*, Hua III/1, pp. 92-93. *Ideas relativas a una fenomenología y una filosofía fenomenológica*, Tr. Antonio Zirió Qujiano, UNAM, Fondo de Cultura Económica, p.189.

<sup>24</sup> Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Hua XIX/1, 228.

<sup>25</sup> Extremo que queda clarísimamente enunciado por Husserl en el primer capítulo de *Ideas I* y, en general, siempre que se distingue la ontología formal de las ontologías materiales o, dicho ahora en términos de la teoría del juicio, siempre que se delimitan los juicios analíticos respecto de los juicios sintéticos; o, en términos ontológicos, la “*región*” (en sentido lato) del a priori formal de la *región* (en sentido estricto) del a priori material. Así, en el § 10 de *Ideas I* insiste Husserl en que la palabra “objeto” (*Gegenstand*) ha de servir para referirse a configuraciones *de todo tipo*. Más adelante, llamará la atención sobre el peligro de interpretar de modo demasiado literal la expresión “*región formal*”, inclinando a un lector desatento a darle cierto contenido (*Gehalt*) a lo que no lo tiene y poniéndolo en el mismo plano que las regiones materiales. Pues bien, me parece que Heidegger le confiere a la presunta forma de la “*objetualidad* (*Gegenständlichkeit*)” una virtud “*sintética*” que, al menos en Husserl, no tiene, con la salvedad, claro está, del caso, enteramente extrínseco, de la “*reunión*” que de sus contenidos procuran los todos categoriales cf. § 23 de la IIIª *Investigación Lógica*. Efectivamente, si tomamos el mismo problema por su lado opuesto, y lo formulamos ahora asistidos por los términos del § 22 de la 3ª de las *Investigaciones Lógicas*, la “*unión*” o “*unidad originaria*” que acusa un fenómeno (i.e. *su* unidad cuando es, de veras, unidad *suya* y no unidad extrínseca) no es tributaria de un presunto sobrevenirle la forma objeto, sino que se “*funda*” en leyes atenuadas a géneros y especies y que conforman, precisamente, las varias

hecho, testimonio de este uso ontológico formal es también, aquí, nada más y nada menos que el término “*Seiende*”. “*Gegenstand*” y “*Seiende*” tan sólo sirven (“*dienen*” dice Husserl) aquí como palancas (“*Hebel*”). Se agotan en su función de palancas. Palancas en cuyo “fondo” o en cuyos “bordes” sí se revelan realidades fenomenológicas, es decir, correlaciones, que observan el carácter mutuamente irreductible de vida y mundo.

Tan pronto como analizamos las cosas más de cerca, nos percatamos de que la anatomía mereológica de la correlación trascendental se revela aún más complicada de lo que a primera vista pudiera parecer. Resulta que la heterogeneidad en la concrescencia, la irreductibilidad en la dependencia, *también* se despliega en el seno de la vivencia (o inmanencia real). Recordemos que la vivencia es lo que, del todo en sentido estricto que es la correlación trascendental, resulta *vivido* pero no aparece; mientras que, por el contrario, lo apareciente no está, propiamente hablando, *vivido*, no es auténtico contenido ingrediente o real (*reell*) de la vivencia (*Erlebnis*). Pues bien, en el seno la vivencia, de lo *reell*, de lo inapareciente *vivido*, vemos surgir otra trascendencia, una trascendencia absolutamente *sui generis* y que tampoco es asimilable a la de la inmanencia intencional; o, si se quiere, una forma de trascender lo *reell* no en el sentido de lo intencional sino “inmanencia adentro”. Nos referimos a la trascendencia *de* la inmanencia propia del “yo puro”, y que nada tiene de un polo puramente abstracto (entre otras cosas porque en él se depositan los hábitos).

El yo puro no “pertenece” a la vivencia en el mismo sentido en que a ella pertenecen las componentes hilética y noética. Sin embargo, ese “yo” contribuye a la concreción de la vivencia trascendental, al todo concreto que es tal o cual vivencia trascendental en tal o cual momento de la historia transcenden-

ontologías regionales (es decir, las ontologías materiales). Así y todo, hay, en Heidegger, algunos pasajes que parecen desconocer estas prevenciones husserlianas en punto a una interpretación cuasimaterial de la ontología formal. Podemos referirnos, por ejemplo, al § 26 del curso del semestre de invierno 1919-1920, titulado *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58). Dicho párrafo incurre, además, en una cierta confusión entre coseidad (*Dinglichkeit*) y objetualidad (*Gegenständlichkeit*) que no es ajena a la cuestión que aquí apuntamos. Más ilustrativo si cabe nos parece el punto 1. del apartado I. del Anejo A (GA 58, p. 131-134) pero, sobre todo, la parte II del anejo B, es decir, las valiosas notas de Oskar Becker que permitieron reconstruir la parte final de dicho curso. Así, el punto 10 (GA 58, p. 235) recoge de nuevo una velada crítica a la fenomenología husserliana cifrada en un presunto uso de la categoría de “objeto” y que, una vez más, menoscaba el modo en que la ontología formal (que, por lo demás, no se agota en la categoría de objeto) puede ser usada “a modo de palanca” para manifestar ciertas unidades “no objetuales” (ahora en el restringido sentido de Heidegger), como puedan serlo las relativas al orden de la síntesis pasiva u otras configuraciones tan poco “objetuales” como las diversas modalidades de la “conciencia de horizonte”, los contenidos representantes de la imaginación o *phantasmata*, o incluso las esencias antes de toda “nominalización”. De todo ello puede decirse que es “objeto” (en el sentido de la ontología formal husserliana) sin menoscabo de su carácter, digamos, irreductiblemente lateral.

tal de una subjetividad. Lo que es del orden de ese yo (por ejemplo los hábitos) no pasa al ritmo del flujo del tiempo inmanente, en el que sí que bañan directamente las componentes hilética y noética de la parte dependiente subjetiva<sup>26</sup>. Hay todo un cortejo de convicciones y hábitos cinestésicos que ya desde su no actualización contribuyen a la concreción de la vida<sup>27</sup>. Sólo al actualizarse bañan en el flujo del tiempo interno, continuamente cambiante; pero también desde su retirada, desde su no ejecutividad, son *fungierend* y acaso tengan una temporalización específica, una temporalización de lo potencial *qua* potencial que no necesite exclusivamente de un paso al acto para cambiar, para tener historia (del mismo modo en que diríamos que las actualizaciones sucesivas de una lengua son lo que hace su historia, su diacronía). Incluso desde la retirada profundidad de su no ejecutividad, todo un friso de potencialidades contribuye a la concreción de una vivencia y más concretamente a la de un acto noético. Así, toda nóesis está irremisiblemente nimbada por todo un cortejo de hábitos que acompañarán y guiarán su propio desarrollo noético. Del orden del hábito (en enriquecimiento y afinamiento constantes, aunque también en riesgo de embotamiento) son los caminos cinestésicos que tomará toda profundización en los horizontes externos o internos de las cosas, así como las convicciones que pesan en la decantación aperceptiva del tipo de cosa con que cada vez nos las habemos y, con ello, la forma en que nos referiremos a ella o nos comportaremos ante ella.

Evidentemente, de este panorama, proliferante tan pronto como nos detenemos a examinarlo de cerca, no podemos olvidar el estatuto problemático de los otros yoes. Lo cierto es que, una vez instalado el giro transcendental de la fenomenología, lo absoluto (el todo absolutamente independiente) es el entero sistema de correlaciones transcendentales en que consiste la intersubjetividad transcendental (a lo largo de la historia), y que tiene al mundo como su correlato constitutivo. Efectivamente, una vez cumplida la traducción mereológica del idealismo transcendental fenomenológico (que nada tiene, como nos indica Fink en el último párrafo de su *VIª Meditación Cartesiana*, de un idealismo clásico, ni es asimilable a ninguno de los idealismos históricos), el todo absolu-

<sup>26</sup> Cf. Agustín Serrano de Haro, *Fenomenología transcendental y ontología*, Ed. de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1990. pp. 394-402.

<sup>27</sup> Este aspecto estructural se hará mucho más pregnante y complejo tan pronto como nos hagamos cargo de la situación de multiestratificación de la vida transcendental, de la pluralidad e irreductibilidad no sólo de las partes concrecentes, sino también de sus registros de fenomenalización.



tamente independiente no es ya ese mundo que contiene dos regiones, la de los objetos (intencionales e independientes de la intencionalidad) y las vivencias, sino la historia transcendental constituyente *a cargo de* la intersubjetividad monadológica (con el "mundo" como su correlato constitutivo).

No podemos detenernos aquí en esta cuestión tan delicada. Digamos que se trata de un "todo" que no es estrictamente "uno" sino pluralidad originaria cohesionada de un modo *sui generis* que habría que investigar por sí sola. Se trata de una "totalidad" originariamente plural, múltiplemente desfasada, y cuyo desfase ha de relacionarse con el desfase entre *cada* vida transcendental (y que sólo por mundanización impropia queda agavillado y aplanado en y por el tiempo objetivo del mundo). Dicho de otro modo, en cada vida transcendental hay un registro constituyente básico donde, sin perjuicio de la singularidad de cada quien, se atesta un *constituir con*, algo semejante a lo que Kant llamaba *sensus communis*. Para ese lugar, para esa proto-espacialización, reserva Richir el concepto platónico de *chôra*<sup>28</sup> como proto-espacio que anuda en lo más profundo dos o más desfases (entre singularidades constituyentes). Se trata de un proto-espacio en el que se juega la unidad recóndita de varias vidas constituyentes, su raíz común (elemento esencial para toda fenomenología de lo político). La profundidad genética en la que se sitúa, de entrada, la *chôra*, es *ipso facto*, algo así como la concreción del desajuste entre mónadas. Dicha profundidad genética está, sin embargo, fuera de presente, y precisamente por ello no resulta de un posterior acuerdo entre solipsismos desacordados (descuerdo que corresponde, en propio, al registro de la intersubjetividad transcendental), sino que es anterior a la problemática misma del solipsismo. Se trata del fundamental acorde —suerte de concrecencia de 2º grado— ya presente en el fondo de cada vida, a velocidades y lentitudes distintas al continuo de las proto-impressiones (es lo que Richir denominará "interfactividad transcendental"), y donde los sujetos se entienden sin tener que establecer protocolos o sin haber de saltar por encima de la individualidad de cada quien.

Sin embargo, de esta anatomía del concreto transcendental no podemos olvidar un delicado componente. Componente suplementario que incide alejándose, que cuenta no-estando o distando, que es un activo contra-movimiento res-

<sup>28</sup> Sobre este punto puede consultarse el excelente artículo de István Fazakas, "Éléments pour penser la scène archaïque de la phénoménalisation", <http://revistadefilosofia.com/55-10.pdf>, publicado en el número 55 de la revista *Eikasia*.

pecto de toda concrecencia pero que no por ello está puramente en el aire: su contra-movimiento se apoya y toma su impulso en el seno de la parte concrecencia "vida trascendental" del todo de la correlación. Esta "parte", de suyo dehiscente o des-concrecencia (y que permite, desde su contra-movimiento, la *indirecta* fenomenalización de la concrecencia) es absolutamente esencial para los desarrollos que siguen. Nos estamos refiriendo al "espectador trascendental" o a lo que Fink llamaba "yo fenomenologizante", y que es crucial no confundir con el yo puro, del que hemos hablado más arriba.

Efectivamente, no es cierto que el yo fenomenologizante venga a ocupar, por así decirlo, la traza de trascendencia de la inmanencia que labra el yo puro dentro de la vida trascendental (o incluso esa proto-distancia respecto del flujo del tiempo inmanente abierta por esa otra componente constituyente que es la conciencia absoluta del tiempo). No. Hay un fundamental des-alineamiento entre yo fenomenologizante y yo puro (que, por caso, permite hacer una fenomenología del yo puro o de las síntesis activas), así como también entre yo fenomenologizante y conciencia absoluta del tiempo. Lo hay entre otras cosas porque el yo fenomenologizante *no* es un elemento *directamente constituyente* (como sí lo son, en cambio, las otras dos partes concrecencias recién citadas).

Efectivamente, y como ya habíamos sugerido en una nota al pie, desde las primeras páginas de este escrito, al abismo de sentido (mencionado más arriba) que partía la correlación trascendental en "vida subjetiva" y "mundo", se añade otro abismo, una escisión o *Kluft* —nos dirá Fink— cavado, esta vez, no ya entre ambas partes concrecencias, sino en el corazón de una de ellas, a saber en la parte concrecencia "vida" o "subjetividad trascendental"<sup>29</sup>. De ese modo, el yo fenomenologizante se separa de la vida trascendental. Pero lo hace sin que cierta *identidad* de ser entre yo trascendental y yo fenomenologizante quede rota. Hay —nos dirá Fink— entre ambos yoes una relación de alteridad en la identidad. Dicha relación constituye un problema de primera importancia para toda "teoría trascendental del método" *fenomenológica*. Fink lo formula así en el § 11 de su *VIª Meditación Cartesiana*. Dicho párrafo se titula "la actividad fenomenologizante como 'cientificación'". En el punto B (titulado

<sup>29</sup> Para captar este punto es muy recomendable la lectura del texto de Rudolf Bernet, "La réduction phénoménologique et la double vie du sujet" en la obra *La vie du sujet*, PUF, Paris, 1994, sobre todo pp. 5-18.

“la mundanización de la actividad fenomenologizante”) perteneciente a ese mismo párrafo, Fink nos dice:

El problema fundamental dentro de la teoría trascendental del método reside, efectivamente, en la *oposición* trascendental de *ser* entre el espectador fenomenologizante y el yo trascendental constituyente.<sup>30</sup>

##### 5. NIHILIZACION Y CONCRESCENCIA : SOBRE EL FENOMENOLOGIZAR COMO CINESTESIA CONCRETIZANTE

La reducción fenomenológica es ese acto paradójico que comienza por una cierta *Enthaltung* o *abstención* (el término alemán calca la morfología del término latino). Cierto es que, en primer término, esta abstención algo tiene de sustracción e incluso de abstracción. Efectivamente, es como si la reducción pareciera, al menos en los albores de su contra-movimiento fenomenologizante, corresponder al sentido corriente de abstención, a su matiz “sustractivo”. Sin embargo, resulta que ese contra-movimiento, sin cancelarse como tal, re(con)duce (auténtico sentido de *reductio*) la experiencia hacia una mayor *intensidad* (suerte de concrescencia trascendental no alienada e intensificada), la reconduce, en suma, a una mayor *concreción*.

Efectivamente, la reducción puede pensarse como un quehacer “concretizante” (una acreción en/de concretudes). De hecho, nuestro interés en la mereología o teoría de los todos y las partes radica, casi exclusivamente, en una elucidación del acto de reducción<sup>31</sup>. No es pues un interés que tenga, primeramente, nada de descripción ontológica y mero recuento de partes. Hay, claro está, irreductibles en concrescencia. Ahora bien, cuidadosamente constatados,

<sup>30</sup> Eugen Fink, *VI Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. (Husserliana Dokumente, II) Editado por H. Ebeling, J. Holl y G. van Kerhoven, 1988, p. 117. La traducción es nuestra. Preparamos una traducción al castellano de dicho texto, y de su tomo segundo.

<sup>31</sup> Con el permiso del lector, refiero algunos artículos propios que ilustran este interés, no directamente ontológico sino ligado a la reducción, que tiene para mí la mereología: Cf. Pablo Posada Varela, “Concrétudes en concrescences. Éléments pour une approche méréologique de la réduction phénoménologique et de l'époché hyperbolique”, “Introduction a la réduction méréologique”, y , “Prises à parties : remarques sur la kinesthèse phénoménologisante. Concrétudes en concrescences II” en los nº12, 13 y 14 respectivamente de *Annales de Phénoménologie*, Association pour la promotion de la phénoménologie, Beauvais. Se puede consultar también el artículo de Marc Richir “Qu'est-ce qu'un phénomène”, publicado en *Les Études philosophiques*, nº4 / 1998 en él, comentando un texto de Hua XV, Richir tematiza la escurridiza idea husserliana de un “*transzendentales Wachsen*”..

y habida cuenta de que la fenomenalización nunca es un proceso acabado, creo que la mereología puede servir para aclarar las formas concretas que puede tomar la reducción o, si se quiere, el funcionamiento de los dos términos de la "cinestesia fenomenologizante" en que consiste el todo del movimiento reductivo<sup>32</sup>. ¿Qué decir —muy brevemente— de esta "cinestesia fenomenologizante" con que conceptuamos el entero recorrido de la reducción?

La cinestesia fenomenologizante es una cinestesia organizada, como las cinestesis clásicas, con arreglo a dos términos: un antecedente y un consecuente. Por ejemplo: *si* (antecedente cinestésico) muevo la cabeza (y siento tales y cuales sensaciones de esfuerzo), entonces (consecuente cinestésico) induzco tales o cuales cambios en lo que aparece (cambios inducidos por mi movimiento y no atribuibles a cambios o movimientos en la cosa misma). Hay pues una unidad de motivación entre dos tipos de fenómeno: de un lado las sensaciones de esfuerzo sentidas en el cuerpo interno, localizadas en el área del cuello, en los globos oculares, en las sienes) y de otro los cambios en el fenómeno mismo (aparece otra parte del campo fenomenológico, oculta hasta entonces, u ocurre que objetos antes atemáticos pasan a ocupar el centro del rayo de atención). *Análogamente*, si ejecuto tal o cual tipo de abstención (antecedente de la cinestesia fenomenologizante), entonces genero tales o cuales fenomenalizaciones o concrecencias (consecuente de la cinestesia fenomenologizante) en el todo de la correlación transcendental. Así a la suspensión (de la tesis de la existencia del mundo) responde una determinada fenomenalización de la vida transcendental; del mismo modo, la deshumanización finkeana es necesaria para que la correlación transcendental se fenomenalice bajo la forma de una méontica de lo transcendental; y, por último, la *epojé* hiperbólica en Richir fuerza o aúpa esa correlación a mostrarse, por fin, bajo la forma, inequívoca y no "substruida", de una vida transcendental multiestratificada según diversos registros de expe-

<sup>32</sup> Lo que no quiere decir que el movimiento de la reducción sea "un todo", como sí puedan serlo otros movimientos. No lo es (de ahí que la fenomenologización no se confunda – confusión gravísima en la que considero que a veces han incurrido Richir o Merleau-Ponty – con la fenomenalización). Efectivamente, el yo fenomenologizante no es, como hemos señalado más arriba, una parte concrecente de la correlación transcendental. Otra cosa (y otro problema, que abordaremos más detenidamente en la anunciada segunda parte de este trabajo) es que no sepamos – he ahí una de las vetas de la suspensión hiperbólica – qué del fenomenologizar deja de serlo o de-siste de la concrecencia. Que el yo fenomenologizante no sea una parte concrecente (a diferencia de las nóesis, la *hy/e*, los hábitos, el yo puro en jaez de actividad o de pasividad, etc.) lo manifiesta su contra-movimiento. Movimiento contrario, precisamente, a la constitución, es decir, a la concrecencia vida-mundo. Contra-movimiento que, en cambio, manifiesta e incluso exagera o "intensifica" (el término es de Fink) dicha concrecencia.

riencia, pone a la vida transcendental en la tesitura de manifestar esa veta, *fungierend* pero hasta entonces no claramente aparente, de su realidad.

Reformulemos las cosas antes de seguir más adelante: si hay cinestesia fenomenologizante, es porque hay, indudablemente, una correlación entre *epojé* y reducción. Así, a cierto tipo de *epojé* (neutralidad y suspensión en Husserl, deshumanización en Fink, hipérbole en Richir) corresponde un determinado tipo de re(con)ducción (en Husserl, reducción fenomenológica ontológicamente neutral en *Investigaciones Lógicas*, y reducción transcendental constituyente a partir del giro transcendental de la fenomenología, reducción meóntica en Fink, reducción arquitectónica en Richir). Cada radicalización en el movimiento de *epojé* (*i.e.* en el antecedente de la cinestesia fenomenologizante) constituye un determinado “paso al límite” que desemboca, cada vez, sobre un nuevo tipo de experiencia transcendental (consecuente de la cinestesia fenomenologizante que corresponde, en el caso de las cinestesis fenomenologizantes, al todo de la correlación, *i.e.* a una determinada concrecencia entre vida y mundo). Experiencia transcendental (en y para sí misma) cada más rica, es decir, sucesivamente enriquecida por concrecencias de un género cada vez distinto.

Estos todos concrecencias (una vez más: los consecuentes de la cinestesia fenomenologizante, cuyo antecedente —que se exime de la concrecencia para generarla— es el puro movimiento fenomenologizante) se verán, vez a vez, acuciados por el espectro del psicologismo, que reaparecerá, a partir de *Ideas I*, como psicologismo transcendental. Así, la deshumanización puesta en juego por Fink obra, en cierto modo, como una suerte de exceso contra-aperceptivo suplementario que se añade a la *epojé* clásica y que entiende asegurar el carácter no mundano (no psicológico) del campo de experiencia transcendental, del ámbito —meóntico— que Fink denomina pre-ser (de lo) transcendental. Finalmente, un paso al límite adicional sobreviene con esa vuelta de tuerca suplementaria (respecto de la *epojé* husserliana y la deshumanización finkeana) que es la *epojé* fenomenológica hiperbólica puesta en boga por Richir. Esta vuelta de tuerca usará, “a modo de palanca”, la hipótesis del Genio Maligno<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> Hipótesis que nada tiene de una jaculatoria compulsiva movida por el solo deseo de radicalidad o exageración, sino que muy precisamente corresponde a una modalidad del antecedente de la cinestesia fenomenologizante impensable si se la abstrae de su consecuente. No es vana la invocación del Genio Maligno sencillamente porque el sentido y motivación de dicha invocación pende del consecuente de la cinestesia fenomenologizante, es decir, de las concrecencias que dicho antecedente suscita. Una vez más, no se trata de exagerar por exagerar, lo cual llevaría a cercenar el vínculo de consecutividad de la cinestesia fenomenologizante y a dar un paso atrás por lo que hace a la fenomenalización de las concre-

Palanca inaudita y singular, extraña recuperación de la vocación barroca y moderna de la fenomenología y que, a fin de cuentas, subyace al concepto husserliano de fenómeno (a pesar del pertinaz recubrimiento aristotelizante que el concepto de fenómeno ha sufrido a manos de Heidegger).

Evidentemente, el quicio de la cinestesia fenomenologizante que venimos mentando (cuyo antecedente responde, genéricamente a las varias formas de *epojé*; y cuyo consecuente consiste en los diversos tipos de re-con-ducciones) está, precisamente, en la *Kluft* que se abre, en el seno de la subjetividad transcendental, entre, de un lado, el yo fenomenologizante y, del otro, el yo transcendental constituyente, siendo este último parte dependiente de su *constitutum*, del "mundo" (el yo fenomenologizante, por su parte, está en una extraña relación de exención no completa o exención dependiente; pero, en ningún caso, en una relación de concrecencia con la vivencia transcendental). El consecuente de la cinestesia fenomenologizante es una entidad compuesta, es decir, una concrecencia entre vida y mundo intensificada en mayor o menor medida por la contra-concrecencia del antecedente de la cinestesia fenomenologizante (i.e. por el contra-movimiento fenomenologizante).

El panorama de indeterminación que se abre del "lado de acá" (i.e. en el seno de la parte concrecente "vida transcendental") es absolutamente vertiginoso. Lo es a medida que el fenomenologizar, de-sistiendo de la concrecencia, la asiste; la asiste insistiendo, desde su contra-movimiento, del "otro lado (del lado de allá)" de la escisión o *Kluft* dentro de la vida transcendental. Ahora bien, hemos de tener presente que esa indeterminación del lado del consecuente de la cinestesia fenomenologizante (una de cuyas partes concrecentes es, repitámoslo, este "lado de acá" de la *Kluf* en la vida transcendental, es decir, el lado directamente constituyente y no fenomenologizante, el lado involucrado en la constitución) no es del orden de la fusión o de la confusión. Dicho de otro modo: por grande que sea la indeterminación, las irreductibilidades en concrecencia lo siguen siendo —irreductibles—, pero están sitas —he ahí el sentido de la indeterminación de que hablamos— en registros de fenomenalización tan profundos, que se le aparecen al yo fenomenologizante en una suerte de sola-

tudes fenomenológicas. La radicalidad de la suspensión (antecedente de la cinestesia fenomenologizante) tiene en las concrecencias fenomenalizadas (consecuente de la cinestesia fenomenologizante) su único motivo. Del mismo modo, y retomando la terminología kantiana recuperada por Fink en su *VIª Meditación Cartesiana*, la teoría transcendental del método lo es de la teoría transcendental de los elementos y tiene en esta última su exclusivo sentido y motivación.

pamiento originario vida-mundo. La fenomenología de Merleau-Ponty insiste en el carácter *realmente originario* de dicho solapamiento. El solapamiento es para él un *prius*. Es principiante, y matriz de toda experiencia. No así para el Fink de la *VIª Meditación Cartesiana*. Como tampoco para el propio Husserl, o para Richir que, en este punto, entronca con cierto irreductible dualismo cartesiano. Dicho solapamiento sería sólo aparentemente originario. En rigor, el solapamiento sólo se debe a una suerte de *efecto arquitectónico* o, si se quiere, a un efecto de perspectiva arquitectónica debido a que, a pesar de su contra-movimiento, el lugar del antecedente de la cinestesia fenomenologizante (que es el lugar desde el que fenomenologizamos, desde el que hacemos fenomenología) es siempre menos recóndito que el de su consecuente, es decir, que el del registro arquitectónico de las concreciones (que el contra-movimiento fenomenologizante revela).

Este solapamiento no es discernible *de facto*. No lo es por lo que de mundano guarda aún, necesariamente, el yo fenomenologizante; un yo fenomenologizante que —no lo olvidemos— incoa su contra-movimiento como yo mundano y humano. Sin embargo, sí es discernible *de iure*. O, si se quiere, el lugar de este discernimiento sí se deja encarnar de modo *inhumano* o, mejor dicho, *deshumanizado*. En ello estriba la radicalidad que introduce Fink en el clásico contra-movimiento reductivo husserliano. En realidad, la deshumanización no es sino de la *explicitación* de una implícita exigencia interna a la reducción husserliana. De hecho, y de modo enteramente consecuente con el sentido profundamente antipsicologista de la fenomenología, es como si la *VIª Meditación Cartesiana* fuera una suerte de versión *encarnada* de los *Prolegómenos a la lógica pura*, el modo de empuñarlos por dentro, en carne propia. No ha de extrañar pues que la reducción no se cuente entre las “posibilidades humanas”, que no sea una radicalidad al alcance del hombre (“*keine dem Menschen erreichbare Radikalität*” nos dice Fink). Y, sin embargo, ese vértigo fenomenologizante es posible. El hombre, en lo que de sujeto transcendental tiene, se autotransciende como hombre y se descubre atónico aupado “en parpadeo (*en clignotement*)” (como diría Richir) o por intermitencias al lugar de su ser transcendental. El solapamiento vida-mundo (*empiètement, chiasme* o *entrelacs* son expresiones de Merleau-Ponty que servirían para transmitir eso mismo) se presenta como aparentemente inextricable, como un dato fenomenológico primero y, sin embargo, no es sino la consecuencia de la diferencia de registro archi-

tectónico entre el yo fenomenologizante (situado en el registro del continuo de los presentes en el "momento" en que se incoa su contra-movimiento) y la vida transcendental constituyente, necesariamente más arcaica en varios de sus estratos (a partir de los cuales se hace más patente un desalineamiento entre antecedente y consecuente de la cinestesia fenomenologizante, entre lo fenomenologizante y las partes transcendentales arcaicas que el fenomenologizar revela). Lo que tiene todo el aspecto de un hecho ontológico último<sup>34</sup>, no es más que un espejismo que depende del lugar arquitectónico que, en el análisis, ocupe el yo fenomenologizante<sup>35</sup>.

Hechas estas precisiones, no exentas de importancia, no deja de ser cierto que el yo fenomenologizante se ve súbitamente ahogado en un barullo de vida transcendental en el que despunta, mal que bien, el mundo como fenómeno, es decir, el mundo en su concreta alteridad. A partir de entonces, la labor de desbroce del yo fenomenologizante habrá de consistir en osar y ensayar, en poner a prueba merced a su contra-movimiento, *inaparentes disyunciones* entre partes<sup>36</sup> de tal modo que éstas susciten e incluso exacerben concreciones. El yo fenomenologizante, expatriado de toda posición de sobrevuelo, desbrozando una suerte de "selva virgen (*Urwald*)" (la expresión, de Husserl, corresponde al principio de las *Londoner Vorträge*), intenta, merced a su retracción, *exponer* las nada sino partes las unas a las otras, desencadenar esa suerte de gravedad fenomenológica que *no depende* de ninguna unidad transcendental de la percepción sino, precisamente, de las nada sino partes, de un circuito de concre-

<sup>34</sup> Sería la posición de Merleau-Ponty, nunca la de Husserl.

<sup>35</sup> El combate, a veces sin cuartel, contra este espejismo inducido por el lugar arquitectónico del fenomenologizar es lo que, a nuestro parecer, configura toda la fenomenología del joven Fink ; y ello a pesar de lo que haya podido decirse en punto a la proximidad de su pensar con el de Heidegger (o Merleau-Ponty). Creo que la proximidad del joven Fink con Husserl, así como su crítica a Heidegger, me parece el modo más fecundo y profundo de leer la *VIª Meditación Cartesiana*.

<sup>36</sup> Según lo que hemos tratado de poner en claro en otros trabajos. Sobre todo en la trilogía de artículos titulada "Anatomía del quehacer mereologizante (I, II et III)", y publicada en el nº46 <http://revistadefilosofia.com/46-07.pdf>, el nº47 <http://revistadefilosofia.com/47-12.pdf>, y el nº51 <http://revistadefilosofia.com/51-03.pdf> de la revista *Eikasia*) y cuya matriz estaba en la antigua comunicación "Mereología y fantasía. Sobre el trance de manifestación de relaciones de esencia" publicada en las actas del congreso conmemorativo de los 100 años de las *Investigaciones Lógicas*, organizado por la SEFE, y recogida en el volumen *Signo, Intencionalidad, Verdad*, Universidad de Sevilla, Sevilla 2005. (pp. 277-287). En estos trabajos intentábamos, a la luz de algunos conceptos mereológicos, dar con una especie de raíz común entre reducción fenomenológica y variación eidética, una suerte de proto-variación incoativa ya siempre en necesaria coalescencia con la retracción, un espaciamiento horizontal siquiera virtualmente abierto por la retracción fenomenologizante. Por lo demás, la existencia de esta raíz común entre reducción fenomenológica y variación eidética constituye una de las razones principales por las que no puedo compartir algunas críticas que la eidética fenomenológica husserliana recibe en la obra de Richir. Son críticas que, si bien se aplican a una eidética ontológica o natural, no valen para una eidética fenomenológica cuyo suelo sea el de la correlación transcendental, y ello precisamente en la medida en que dicho "suelo" alberga una estructura mereológica radicalmente distinta a la de la actitud natural.



cencia enteramente fundado en ellas. La concrecencia transcendental es, justamente, esa gravedad fenomenológica, esa imantación entre partes absolutamente dependientes y que, a veces, va a redropelo de la escala y horquilla de fenomenalización de que toda apercepción transcendental es capaz. Las palancas mereológicas sirven para desencadenar esa imantación entre partes absolutamente dependientes, para exponerlas las unas a las otras sin otra derivación o curso que el de su mutua dependencia: he ahí el sentido profundo de la *Ausschaltung* husserliana. Dicho de otro modo, las palancas *derivan* la corriente de la vida hacia el interior de esa concrecencia transcendental entre partes (siendo "vida" y "mundo" sus nombres genéricos). La finitud fenomenologizante (ante el embrollo de la concrecencia transcendental) obliga a emplear esos conceptos mereológicos a modo de palanca. Servirán para aupar la propia experiencia fenomenologizante a un nivel contra-mundano (o deshumanizado) y así afinar y templar unas concrecencias en las que, como sabemos, la subjetividad es, más acá de la *Kluft* fenomenologizante, tanto arte como parte.

Ahora bien, las concrecencias no aparecen si no es de resultas de estatuir diferencias entre partes, osar aquellos cortes en que se presienten, como dijera Platón, "las buenas articulaciones" : aquellas en que se dibuja la escisión fundamental del propio *Abgrund des Sinnes* de la correlación transcendental, y ello sin que sepamos muy bien aún dónde situar, y en según qué latitudes, "vida" y "mundo", abisales ambos en los rostros que toman en los registros más arcaicos de constitución (abisal hacia dentro, del lado de la afectividad; abisal hacia afuera, en irrecuperable lontananza, del lado del mundo y de la primigenia formación de horizontes). Osar disyunciones entre partes (1) para volver a poner en juego el movimiento de la concrecencia (2) en registros de fenomenalización cada vez más profundos (3), he ahí una forma de constelar *epojé* (1), reducción (2) y, si se quiere, la forma de esta última en que consiste en la reducción arquitectónica (3), y que corresponde a un transcendental multiestratificado.

Si nos limitamos al primer término de esta sucesión, no es absurdo considerar a la *epojé* misma como una suerte de proto-palanca presta a ser implementada, más adelante, con las palancas explícitamente mereológicas ya mentadas, a saber, los conceptos de todo y parte y otros elementos de la ontología formal. A decir verdad, es obligado constatar que la fenomenología está trufada de ese tipo de "nihilizaciones" provisionales que buscan traer y contraer mayor

concretud. El despliegue de la concrecencia se abre pues desde esa suerte de proto-palanca que es la *epojé* (en sus diversas versiones, incluida su versión hiperbólica), y ensaya (con arreglo a lo que podría entenderse como una suerte de forma matricial de variación) disyunciones inauditas entre partes en pos de concrecencias igualmente inauditas y cada vez más fundamentales. Ahora bien, si entendemos que la *epojé* es una suerte de proto-variación, es, sencillamente, porque estatuir posteriores disyunciones, ponerlas a prueba, sería imposible sin la violencia de ese primer contra-movimiento fenomenologizante (llámese neutralidad ontológica, suspensión de la tesis del mundo, deshumanización o hipérbole acuciada por la hipótesis del Genio Maligno). Toda retracción toma ese aspecto nihilizante por el hecho de romper (en pos de una concrecencia más fundamental) cierta resistencia aperceptiva. Esa ruptura es, a la vez, el paso al límite que permite ganar un campo fenomenológico cada vez más rico.

Sentadas estas bases teóricas en punto a lo que pueda ser algo así como una cinestesia fenomenologizante, investigaremos, en una segunda parte del presente artículo, su concreta puesta en práctica en los casos concretos de la deshumanización finkeana y de la *epojé* hiperbólica richiriana.