

# El problema del sentido

Wenceslao Galán Sánchez

PID\_00155372



Universitat Oberta  
de Catalunya

[www.uoc.edu](http://www.uoc.edu)



Los textos e imágenes publicados en esta obra están sujetos –excepto que se indique lo contrario– a una licencia de Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada (BY-NC-ND) v.3.0 España de Creative Commons. Podéis copiarlos, distribuirlos y transmitirlos públicamente siempre que citéis el autor y la fuente (FUOC. Fundació para la Universitat Oberta de Catalunya), no hagáis de ellos un uso comercial y ni obra derivada. La licencia completa se puede consultar en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/legalcode.es>

# Índice

<b>Introducción</b> .....	7
<b>1. Husserl y la fenomenología</b> .....	9
1.1. El motivo cardinal: empezar de nuevo, volver a las cosas mismas .....	9
1.1.1. Los discursos reduccionistas o la confusión permanente de las cosas .....	9
1.1.2. Todo es química; todo es cultura; todo es genética... ..	10
1.2. ¿Una ciencia sin historia? El conflicto de Husserl con la tradición filosófica: perspectiva pedagógica .....	10
1.3. ¿Por qué las cosas mismas son su sentido? ¿Y por qué el sentido es ideal? La herencia platónica .....	12
1.3.1. Percibir las cosas es comprender su sentido. La fragilidad última del mundo .....	12
1.3.2. Manejarse con algo supone conocer su esencia. Sobre "eidético", "formal" y términos afines .....	13
1.3.3. ¿Qué cosa "es" propiamente árbol? El carácter universal e inteligible del sentido .....	13
1.3.4. La realidad ideal de las significaciones .....	14
1.4. ¿Cómo sé lo que es una cosa? Fenómenos y evidencias. La herencia cartesiana .....	15
1.4.1. El conocimiento no es un hecho: es un derecho .....	15
1.4.2. Lo sé porque es evidente. La intuición eidética y el fenómeno .....	16
1.4.3. Autoconciencia y validez .....	18
1.5. ¿Dónde aparecen los fenómenos? La conciencia como espacio trascendental. La herencia kantiana .....	19
1.5.1. La constitución absoluta del yo .....	19
1.5.2. El yo es universal. El escollo de la intersubjetividad .....	20
1.5.3. El yo es trascendental .....	21
1.6. ¿Por qué volver a la conciencia? La fenomenología como decisión moral .....	22
1.7. ¿Cómo se constituyen los fenómenos? Sentido, vivencia e intención .....	23
1.7.1. El sentido es una vivencia .....	23
1.7.2. El acto intencional como objeto de la fenomenología .....	24
1.8. La fenomenología como ciencia estricta. El método fenomenológico y su relación con las ciencias positivas .....	25
1.8.1. El proyecto científico de la fenomenología .....	25
1.8.2. El método fenomenológico .....	25

1.8.3.	La fenomenología y las ciencias positivas .....	27
1.9.	Los científicos y el sentido. El ejemplo de Oliver Sacks .....	28
1.10.	Mundo de vida: el círculo de la constitución entre la conciencia y el mundo .....	28
1.11.	¿Puede hacerse presente un sentido absoluto? ¿Con qué lenguaje? Derrida y la fenomenología .....	30
<b>2.</b>	<b>Sartre</b> .....	32
2.1.	La filosofía y el lugar de lo imaginario. Nota a pie de página de Platón .....	32
2.2.	La fenomenología y el desplazamiento de lo imaginario .....	33
2.3.	La conciencia, el ser, la nada .....	34
2.3.1.	La diáspora de la conciencia: ser para sí .....	34
2.3.2.	El vacío de la conciencia y la abertura del mundo .....	34
2.3.3.	Sólo la mirada del otro me hace ser algo .....	35
2.4.	Sartre contra Hegel. La dialéctica de la conciencia y la pasión de lo absoluto .....	36
2.4.1.	Encuentro con Hegel. ¿Es posible redimir a la conciencia de su diáspora? .....	36
2.4.2.	La experiencia de la conciencia como drama de la realidad .....	37
2.4.3.	Ser en sí para sí: lo absoluto es una pasión inútil .....	39
2.5.	Las verdades del existencialismo .....	40
2.5.1.	El rostro filosófico del existencialismo .....	40
2.5.2.	La esencia del ser humano es su existencia .....	41
2.5.3.	La existencia no tiene concepto .....	42
2.5.4.	La decisión, sin excusas .....	42
2.5.5.	Sobre la libertad: Sartre frente a Kant. Del sentido del deber al sentimiento de angustia .....	43
2.5.6.	Como el cazador furtivo en el bosque del señor .....	44
2.6.	La existencia y los otros. El lugar ambiguo de lo político .....	45
2.6.1.	La existencia es impolítica .....	45
2.6.2.	La expresión de lo impolítico: la náusea .....	46
2.6.3.	El compromiso como decisión. Ambigüedad de la categoría política en Sartre .....	46
<b>3.</b>	<b>Merleau-Ponty</b> .....	48
3.1.	Sin cuerpo y sin lugar. La razón descarnada de la filosofía .....	48
3.1.1.	La metafísica como pensamiento incorpóreo .....	48
3.1.2.	La soberanía de la conciencia y el cuerpo como representación .....	49
3.2.	Cuerpo, mundo, sentido .....	50
3.2.1.	En el principio fue la carne .....	50
3.2.2.	Lo finito y lo infinito. Recuperar el horizonte, aprender de nuevo a ver el mundo .....	51
3.2.3.	El ojo y el espíritu. La fenomenología y el ejemplo de Cézanne .....	52

3.3.	Lo que pasa entre nosotros. Un desplazamiento singular de lo político .....	53
3.3.1.	Estar en el cuerpo es encontrarse entre los otros .....	53
3.3.2.	Lo político: construir un mundo entre nosotros .....	54
<b>4.</b>	<b>Heidegger</b> .....	56
4.1.	El texto de Heidegger .....	56
4.1.1.	Una escritura "orográfica" .....	56
4.1.2.	Traducciones y glosarios .....	57
4.2.	Sólo una pregunta: ¿qué es el ser? .....	57
4.2.1.	La experiencia implícita de la filosofía .....	57
4.2.2.	Del ser de las cosas al sentido del ser .....	58
4.3.	La existencia como lugar de una ontología fundamental .....	59
4.3.1.	Cómo, dónde, para quién tiene sentido la pregunta por el sentido del ser .....	59
4.3.2.	Destruir la ontología, restituir su problema .....	59
4.4.	El análisis de la existencia .....	60
4.4.1.	Estar en el mundo, cuidar lo que somos .....	60
4.4.2.	Ser y lenguaje: hablar, manifestar qué son las cosas .....	61
4.4.3.	Verdad es desocultación .....	62
4.4.4.	Estar a la muerte .....	62
4.5.	Del sentido a la verdad del ser. El acontecimiento propicio .....	63
4.5.1.	¿Por qué pensamos el ser desde un fundamento óntico? .....	63
4.5.2.	Descubrir la verdad del ser, abrir la diferencia ontológica .....	64
4.6.	Ser y dominio. La época de la filosofía .....	65
4.6.1.	La filosofía como dominio .....	65
4.6.2.	Cruce con Nietzsche: filosofía y nihilismo .....	65
4.7.	La técnica y el agotamiento del sentido .....	66
4.7.1.	Todo a disposición .....	66
4.7.2.	El final de la metafísica y la tarea del pensar .....	67
4.8.	Despejar un espacio, guardar la nada, estar a la escucha .....	67
4.8.1.	Un camino sin meta .....	67
4.8.2.	Repetir la historia de la filosofía .....	68
4.8.3.	El otro inicio del arte .....	68
<b>5.</b>	<b>Apéndice. Qué leer de los autores y sobre los autores</b> .....	69
5.1.	Obras de Husserl .....	69
5.2.	Obras sobre Husserl .....	69
5.3.	Obras de Sartre .....	70
5.4.	Obras sobre Sartre .....	70
5.5.	Obras de y sobre Merleau-Ponty .....	71
5.6.	Obras de Heidegger .....	71
5.7.	Obras sobre Heidegger .....	72
	<b>Bibliografía</b> .....	75



## Introducción

Presentamos en este capítulo una de las grandes corrientes filosóficas del siglo XX: la fenomenología. Un movimiento que renueva los problemas, elabora nuevos conceptos y abre, en fin, perspectivas de gran resonancia en toda la cultura contemporánea. En efecto, debates como la crisis del sujeto, la experiencia del sentido o los límites de la racionalidad encuentran su raíz en el proyecto definido por Husserl, desplazado decisivamente por el existencialismo –Sartre, Merleau-Ponty, y otros– y replanteado, de forma radical y singular, a lo largo del camino heideggeriano. A este respecto, es justo afirmar que el pensamiento de nuestra época ha encontrado en la fenomenología una referencia ineludible, más o menos afín o polémica.

La exposición toma como hilo una pregunta cardinal, planteada por Husserl con toda contundencia: ¿Cómo tiene lugar el sentido? ¿Qué lo produce? ¿Dónde se origina? Para dar curso a este problema hay que mostrar las tesis y categorías con que lo elaboran Platón, Descartes o Kant, y que nutren –de manera implícita pero esencial– el proyecto husserliano. A partir de ahí, nos abrimos, con un deseo de rigor y claridad, sobre los grandes temas de su discurso: sentido y vivencia, mundo de vida, dimensión científica y moral de la fenomenología, etc.

En un segundo momento recorreremos la forma en que el existencialismo –Sartre y Merleau-Ponty, principalmente– replantea el problema del sentido, y que abre un registro nuevo de motivos filosóficos: la finitud de la existencia, el valor del cuerpo, la experiencia del otro, etc. En definitiva, una nueva percepción –moral, política, ontológica– de qué quiere decir ser en el mundo.

Finalmente se esboza, confiamos que de manera estimulante y clarificadora, los grandes hitos del pensamiento de Heidegger: la pregunta sobre el sentido del ser, el proyecto de *Ser y tiempo*, la meditación sobre la verdad, el acontecimiento de la técnica, y otros.

Más allá de las complejidades argumentales o terminológicas –que tampoco rehuimos– la exposición se ciñe a un criterio fundamental: comprender los problemas, valorar su fuerza, asumir su necesidad. Sólo eso nos da seguridad y empuje para el trabajo filosófico.





## 1. Husserl y la fenomenología

### 1.1. El motivo cardinal: empezar de nuevo, volver a las cosas mismas

Si tuviéramos que expresar el corazón de la fenomenología, en una tesis, la enunciaríamos así:

el sentido de los fenómenos no se puede reducir a nada diferente o ajeno a lo que ellos mismos nos muestran; las cosas manifiestan por sí mismas lo que son, nos descubren de suyo en qué consisten, cuál es su sentido.

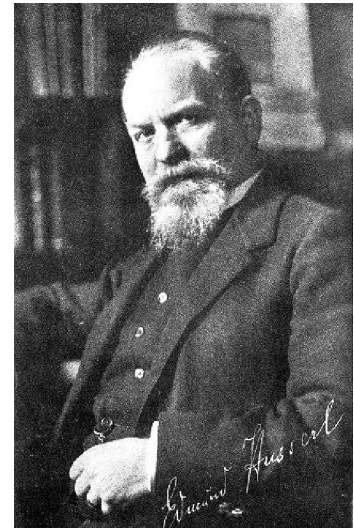
#### 1.1.1. Los discursos reduccionistas o la confusión permanente de las cosas

Husserl irrumpe en la filosofía con una crítica contundente contra el discurso –muy presente entonces... y ahora– que reduce el saber lógico o el matemático al conjunto de procesos psíquicos que, de hecho, lo hacen posible: sentido del espacio, capacidad de contar, inteligencia abstracta, etc.

Y está claro que, si no tuviésemos mente o sufriéramos cierta lesión neurológica, no podríamos hacer matemáticas. Pero el sentido del teorema de Pitágoras no está en nuestro sistema nervioso ni en nuestro psiquismo, sino en él mismo, en lo que significa de suyo, en la relación geométrica que objetivamente pone de manifiesto: en un triángulo rectángulo, la hipotenusa al cuadrado es igual a la suma de los cuadrados de los catetos. Es en ese ámbito específico de entidades y relaciones objetivas –ángulos, ecuaciones–, en ese campo que llamamos razón, donde tienen lugar las operaciones y conocimientos propios del saber matemático: cálculos, demostraciones, evidencias, etc.

#### E. G. Albrecht Husserl

Edmund Gustav Albrecht Husserl (1859-1938) fue un filósofo alemán fundador de la fenomenología. Nació en el seno de una familia judía en Prostějov (Prossnitz), en Moravia (actualmente, República Checa). Estudió matemáticas en un principio y, con posterioridad, de la mano de Franz Brentano, psicología y filosofía, materia a la que decidió dedicar su vida. Entre otros, influiría en Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur, José Ortega y Gasset y Max Scheler; con posterioridad, gracias a Merleau-Ponty, el influjo husserliano llegaría incluso hasta Lacan.



E. G. Albrecht Husserl

Socavar la autonomía con la que la razón produce matemáticas, trasladar su producción al terreno de la psicología, significa confundir las cosas, no ver qué es y en qué consiste por sí misma la geometría, reducir su entidad específica a algo que le es esencialmente ajeno. Y esa es la reducción en la que incurre el psicologismo, al tratar el triángulo rectángulo o el teorema de Pitágoras como

si fuesen productos de la capacidad psíquica de dibujar líneas, contar unidades, etc. Una confusión para Husserl comparable –aunque más sutil– a la del mecanicismo, que pretendería explicar qué son la suma, la resta o la división a partir de los mecanismos o conexiones electrónicas que hacen funcionar una calculadora.

### 1.1.2. Todo es química; todo es cultura; todo es genética...

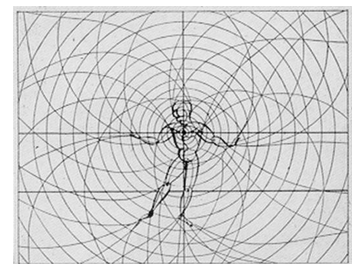
El reduccionismo es, como vemos, la práctica constante de la confusión, el origen de las tensiones y equívocos con que percibimos el sentido de las cosas. Pongamos algún ejemplo más:

Es posible resolver "el misterio de la vida" mediante los procesos químicos que de hecho la generan. La cuestión es si el fenómeno de la vida (de eso en que consiste *vivir*, de lo que quiere decir *ser vivo*) muestra por sí mismo una significación propia, envuelve una experiencia de sentido específica, que se perdería si la redujésemos al sentido y las significaciones que determinan lo químico.

La confusión puede llegar a extremos macabros pero ejemplares, como los implicados en la conservación y secuestro del cerebro de Einstein. Sin duda, un anatomista encontrará en el asunto un interés legítimo, pero a condición de no pretender explicar la teoría de la relatividad a partir de las circunvalaciones de dicho órgano. La significación de una teoría física no depende de la persona que la propone, de su cuerpo o de su biografía, sino, insistimos, de las relaciones físico-matemáticas que objetivamente expone.

El reduccionismo prolifera por todos los espacios: desigualdades sociales concebidas como diferencias de cultura; experiencias afectivas tratadas como disfunciones neuronales; discursos artísticos reducidos a física de ondas acústicas, etc.

Frente a todo eso se levanta, en un primer momento, recordemos, la tesis primordial de Husserl: el sentido está en los propios fenómenos, en la significación que por sí mismos ponen de manifiesto, y no en los múltiples procesos que condicionan su posibilidad. Si queremos comprender lo que son, debemos deshacernos de todas aquellas explicaciones, desbrozar el cúmulo de interpretaciones y reduccionismos que los confunden, para dirigirnos desde el principio "¡a las cosas mismas!". Tal es, en efecto, la divisa de la fenomenología y en ella se encierra el *pathos* que la domina de principio a fin: un nuevo comienzo.



*Mensch und kunsftfigur, Oscar Schelmer*

## 1.2. ¿Una ciencia sin historia? El conflicto de Husserl con la tradición filosófica: perspectiva pedagógica

Empecemos hablando claro: el contacto con Husserl no es fácil. Uno se encuentra ante un lenguaje áspero, muy codificado, cargado de terminología. Incluso los textos más divulgativos, como el artículo "Fenomenología", escri-

to para la *Enciclopedia Británica*, o las conferencias de su última época sobre la crisis de Europa, se expresan en un estilo arduo, lleno de tecnicismos que desconciertan al lector no iniciado.

Y es que, para llevar a cabo su proyecto, Husserl se vale a su manera de todo el depósito de términos y referencias acumulado por la gran tradición filosófica, desde Platón o Aristóteles hasta Descartes o Kant. Pero así como, en otros autores contemporáneos, este recurso se dispone en un diálogo explícito con la historia de la filosofía, ubicando los problemas, el contexto de los discursos, etc., en Husserl esto no ocurre sino al final de su obra, en ese cierre extraordinario que es *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Sólo ahí asumirá con claridad –pero también con limitaciones– en qué medida su proyecto se inscribe en el horizonte de dicha tradición, de sus temas y su lenguaje. Hasta ese momento, dispondrá de ellos a discreción, con las consecuencias constatadas arriba.

Ocurre que la fenomenología, esto es, el conocimiento de los fenómenos, de "las cosas mismas", se concibe como una ciencia estricta, un discurso universalmente válido, al modo del que, a otro respecto y en otro nivel, representan las matemáticas o la lógica. Y eso la exige en principio de cualquier dependencia esencial con la historia, el lenguaje, los hechos culturales o filosóficos, etc.

En efecto, para explicar las leyes de la dinámica no tengo por qué referirme a la crisis de la Edad Media o la figura de Galileo. Si lo hago, mejor, pero eso no atañe a la comprensión de la fórmula:  $v = e/t$ . Del mismo modo, que Platón o Kant hayan elaborado muchos de los problemas replanteados por la fenomenología no implica que debamos conocerlos. Si ocurre, bien. Pero, insiste Husserl, la fenomenología se justifica a sí misma; no hay deudas que reconocer, históricas, semánticas o filosóficas. En todo caso, los estudios históricos aportan un complemento, pero no definen ni la validez ni la forma del discurso fenomenológico.

Si es cierto que en todo esto hay una coherencia innegable –como esperamos mostrar– también lo es que, a efectos de exposición –tanto didácticos como pedagógicos–, conviene darle la vuelta al argumento. Creemos que la mejor forma de introducirse en el proyecto fenomenológico es volver a pensar, con la mirada puesta en Husserl, algunos de esos problemas y conceptos elementales sobre los que se levanta su discurso, tal como han sido elaborados por Platón, Descartes o Kant. Confiamos en que esta pequeña "traición" al espíritu científico de la fenomenología amplíe sin embargo su horizonte, abra sus referencias, vivifique, en fin, su lenguaje, de modo que nos permita relacionarnos mejor con ella. A fin de cuentas, de eso se trata.

### **Una llamada en la noche**

En relación con este asunto, un texto amable y muy ameno es el opúsculo de Edith Stein *¿Qué es filosofía?*, redactado por la discípula como regalo de cumpleaños para Husserl. En una original escena, muy bien dramatizada, nuestro autor recibe la visita nocturna de Tomás de Aquino, quien le indica la afinidad de temas y problemas que hay entre ambos, lamentando el aparente desconocimiento que muestra Husserl al respecto. Éste se disculpa por su falta de tiempo para los "estudios históricos", que, por otra parte, no juzga imprescindibles para el asunto que ambos se proponen: conocer la esencia de las cosas. Y así se pone en marcha el diálogo entre ambos pensadores.

## **1.3. ¿Por qué las cosas mismas son su sentido? ¿Y por qué el sentido es ideal? La herencia platónica**

### **1.3.1. Percibir las cosas es comprender su sentido. La fragilidad última del mundo**

La colisión entre mundos radicalmente extraños –un motivo frecuente de la antropología o la historia, como también del cine o la literatura– ilustra algunos problemas filosóficos. Pensemos, por ejemplo, en la conquista de América y en el impacto sobre los indígenas de un universo de objetos y relaciones (barcos, caballos, metal, pólvora, frailes, notarios) completamente desconocido. El choque les arranca los esquemas de significación habituales, los hábitos que los sostienen en el mundo, y los somete a un espacio de sentido extraño y, casi en la misma medida, monstruoso. Baste una anécdota: al notar la curiosidad de un indígena por el libro que tiene en las manos, Aguirre se lo tiende y le dice que es la Biblia, la Palabra de Dios. El indio apoya su oreja en la tapa y responde, ingenuamente, que él no oye nada. Al acto, el capitán lo mata por blasfemo.

¿Dónde está el equívoco? Sin la noción de lo que es un libro, sin el sentido de la grafía, el alfabeto, la página impresa, etc., es imposible reconocer libro alguno, por más que se esté delante de él. Habrá impresiones, sensaciones, se verá "algo"; pero no se sabrá el qué.

El hábito funde la percepción de las cosas y la comprensión de su sentido, pero se trata, como vemos, de dos momentos distintos. Y la experiencia de su separación no depende sólo ni en primera instancia de la práctica filosófica. También las catástrofes vitales, el anonadamiento de un mundo, nos enseñan esa verdad. Incluso puede que esa posibilidad catastrófica –referida ahora al mundo occidental, a la civilización europea– sea el horizonte último de la filosofía y, por tanto, del proyecto fenomenológico. Así llega a pensarlo Husserl, reaccionando agónicamente contra ella; y así lo asumirá también, pero aceptándola a su manera, Heidegger.

### **1.3.2. Manejarse con algo supone conocer su esencia. Sobre "eidético", "formal" y términos afines**

Así pues, si no sabemos qué es un caballo, lo que veremos no serán "caballos" ni "jinetes". Percibiremos algo indefinido, un ente pavoroso, una relación extraordinaria, pero no ante qué estamos: un hombre cabalgando. Y esa ignorancia nos condena a no saber tratar con caballos.

Sin la noción de lo que es la justicia, no podemos distinguir qué acto y por qué resulta justo y cuál no. Eso nos impide actuar conforme a un principio de justicia y, por tanto, la posibilidad misma de justificar lo que hacemos, devaluando así nuestras acciones a la condición de meros gestos, o inscribiendo las decisiones en una instancia sencillamente injustificable: el destino, la llamada, la tierra, etc. Un motivo por el que Husserl se muestra, de nuevo en relación con Heidegger, particularmente sensible.

Sin el sentido de la música, en fin, no podemos escuchar una canción. Oiremos sonidos, pero no lo que son: melodía. Y así con todo. En resumen, únicamente las significaciones correspondientes nos permiten identificar las cosas, definir las impresiones que nos producen, saber ante qué estamos. Y esta es la tesis –celeberrima– de Platón: no conozco algo porque lo toco, lo veo o lo oigo, sino porque tengo o sé su significado, la noción esencial a la que se corresponde.

A eso en lo que consiste una cosa, eso a lo que me refiero cuando digo que lo que veo es un libro, un caballo o un acto justo, se lo denomina en griego con la palabra común *eidōs*. El *eidōs* es el qué, lo que hay de definido en una cosa, y que, por tanto, repetimos, ni palpo ni huelo, sino que propiamente *conozco* en ella. Lo normal es traducirlo por 'aspecto' o, más técnicamente, 'esencia'. Pero Husserl suele emplearlo directamente en griego, y de él deriva el adjetivo "eidético" –relativo a la esencia–, uno de los vocablos más recurrentes del discurso fenomenológico.

Como sinónimo de *eidōs* puede valer "forma", no en el sentido plástico de figura o contorno, sino, insistimos, en el de esencia: lo que define a algo, lo que lo determina o conforma. Y de ahí derivamos el término "formal", otra constante en el léxico de Husserl: constitución formal, rasgos formales, etc. O sea, la constitución o los rasgos de eso en lo que consiste ser libro, ser color, ser imagen, ser tiempo, ser conciencia...

### **1.3.3. ¿Qué cosa "es" propiamente árbol? El carácter universal e inteligible del sentido**

La tesis de Platón abre la corriente principal de la filosofía europea, en la que, con más o menos conformidad, se ubica también Husserl. En efecto, no tratamos con las cosas tal como inmediatamente nos salen al paso o afectan a

nuestros sentidos. Nuestra relación con el mundo depende de la mediación de aquellas significaciones esenciales, sin las cuales, sencillamente, nada tendría sentido.

Esto que llamamos el mundo, las cosas, la experiencia, es entonces el espacio donde convergen o se relacionan dos ámbitos distintos de la realidad, dos tipos de entidad diferentes: el de las cosas concretas (este árbol, esta canción, este acto valiente) y el de las significaciones que las definen y dan sentido (la arboreidad, la música, la valentía).



Árbol sería una entidad ideal.

Se trata, repetimos, de dos clases de ente, cada uno con su propio modo de ser, su propia consistencia, su estatuto ontológico adecuado. En un análisis igualmente conocido, Platón –y Husserl con él– delimita y contrasta ambos espacios.

Este árbol es sensible, material; lo puedo ver y tocar. La arboreidad, en cambio, sólo puede ser pensada, esto es, captada o intuida por la razón, por el intelecto. Su realidad no es por tanto sensible, sino inteligible. Asimismo, este árbol es solamente "este", no hay nada más de lo que pueda decir que es "este árbol". No obstante, la noción de arboreidad, la significación de árbol, puedo reconocerla o predicarla de este árbol y de aquél y del otro, y de los infinitos árboles, en fin, que puedan existir. A este respecto, la realidad de las significaciones se nos muestra de suyo como algo universal. Otro rasgo decisivo, como veremos, para evaluar el proyecto fenomenológico.

#### 1.3.4. La realidad ideal de las significaciones

Pero la diferencia fundamental se halla aquí: ¿a qué puedo llamar con más propiedad "árbol"? ¿Cuál de las dos entidades se ajusta mejor a lo que ella es, a eso en lo que consiste ser árbol? El sentido común –siempre aristotélico– responde sin dudar: a este árbol concreto y sensible. Pero Platón, como Husserl, nos pide el esfuerzo de pensar contra el sentido común. En efecto, este árbol sensible no acaba nunca y del todo de ser árbol: en él hay siempre otras cosas, seres de especies diferentes –líquenes, fermentos, hormigas–, marcas heterogéneas, en fin, que el conocimiento de lo que es árbol debe discriminar con cuidado (como veremos, es el tema de la "reducción eidética", de la descripción de esencias, uno de los caballos de batalla del método fenomenológico). Y además, es muy grande o muy pequeño, muy joven o muy viejo, pero siempre diferente respecto a la noción que lo determina. Y, sobre todo, en algún momento deja de ser lo que es, tal como en algún momento empezó a serlo: muere, se quema, lo talan, se convierte en ceniza o melena de campana... Su realidad, en fin, está configurada por el devenir.

La arboreidad, sin embargo, no se encuentra sujeta a ningún proceso, a ninguna diferencia. La significación de lo que es árbol está fuera del tiempo, siempre la misma, siempre idéntica a sí misma. Su propio carácter inteligible y universal implica su eternidad: otro valor esencial en el discurso fenomenológico. Aunque desaparecieran para siempre todos los árboles del mundo, eso en lo que consiste ser árbol seguiría igual y, de la misma manera, como lo está la noción de lo que es un dinosaurio y como tres y dos han sido y serán siempre cinco, a pesar de que no exista nadie capaz de contar.

La conclusión se impone: eso en lo que consiste ser árbol se muestra propiamente no en los árboles concretos, sino en la noción en sí de la arboreidad, en el árbol inteligible. La entidad de las significaciones, su modo de ser lo que son, resulta –para escándalo del sentido común– más real y consistente que la de las cosas sensibles.

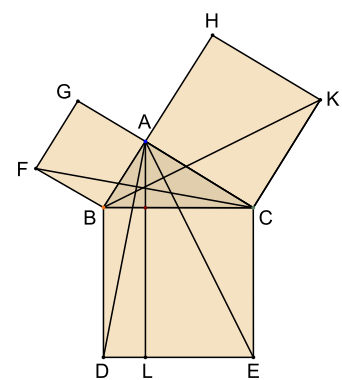
A estas significaciones inteligibles, universales y eternas con las que reconocemos y manejamos el sentido de las cosas, y que se muestran con una entidad propia e incuestionablemente real, Platón las llama, como se sabe, **ideas**. A este respecto, Husserl, que asume hasta aquí el análisis platónico, emplea profusamente el término "ideal" en el sentido específico de "referido a entidades inteligibles, a Ideas". De ahí que se refiera a la fenomenología como un conocimiento "ideal". En el mismo registro, suele usar también tecnicismos como "idealidad" o "idealidades". Que el sentido de las cosas es una idealidad, que las cosas mismas son idealidades, significa entonces que su estatuto –su entidad, su consistencia real, su modo de ser– es el propio de una Idea.

#### 1.4. ¿Cómo sé lo que es una cosa? Fenómenos y evidencias. La herencia cartesiana

##### 1.4.1. El conocimiento no es un hecho: es un derecho

Volvamos al teorema de Pitágoras. ¿Cómo "conozco" que, en un triángulo rectángulo, la hipotenusa al cuadrado es igual a la suma de los cuadrados de los catetos? ¿Por qué puedo afirmar que eso es así, que es verdad y que yo lo sé?

Recordemos las respuestas reduccionistas. Por ejemplo, la del psicologismo: lo sé porque tengo una constitución psíquica que me permite realizar las actividades supuestas en ese enunciado: trazar líneas, enlazarlas, contar unidades, etc. En este sentido, el conocimiento de la geometría es un "hecho", como lo es la visión del color rojo o las ganas de fumar; hecho explicable –como todos– por ciertos mecanismos empíricos que la psicología conoce objetivamente. La prueba es que, si se alterase cierta zona cerebral o mental, mis conocimientos geométricos desaparecerían.



Demostración de Euclides del Teorema de Pitágoras

Escuchemos también la respuesta del historicismo: lo sé porque se trata de un teorema descubierto hace siglos en Grecia por Pitágoras y que, desde entonces, se transmite en las escuelas. En la medida en que he nacido después de Pitágoras, he ido a la escuela, etc., he tenido acceso a su conocimiento. En resumen, se trata de un hecho histórico-cultural, explicable por las reglas que rigen la historia de la cultura. La prueba es que, si los griegos no hubiesen existido, o no hubiera ido a la escuela, o, en fin, nadie me lo hubiese enseñado, no sabría el teorema de Pitágoras.

Tanto para la psicología como para la historia, el conocimiento del teorema constituye un hecho, un dato que puedo registrar, algo que ocurre de manera fehaciente, positiva, y que, por tanto, puedo explicar positivamente, como una cosa más del mundo, sujeta a las leyes que rigen cualquier otro proceso natural o histórico.

Ahora bien, aquí hay una confusión tremenda. En el teorema de Pitágoras, no aparecen neuronas ni se manifiesta la batalla de Maratón. No se hace patente, en fin, "hecho" de ningún tipo. Lo que se muestra es una relación "ideal" entre la hipotenusa y los catetos, una propiedad universal e inteligible que descubrimos en los triángulos rectángulos.

Y eso nos lleva al núcleo del problema: el conocimiento no es una cosa, otra cosa más del mundo; no consiste en nada fáctico o empírico; su esencia –su forma, su *eidos*– no es la de un hecho.

El conocimiento es un derecho: el que me asiste para afirmar que las cosas son lo que yo digo que son.

Si sé diagnosticar una hernia discal no es porque, de hecho, exista la medicina o me haya licenciado en la facultad, sino porque tengo derecho –frente a los ignorantes– a afirmar que las hernias discales son objetivamente, de suyo y en sí mismas, lo que yo sé que son.

Hacer ciencia, conocer algo, es una cuestión de legalidad, de quién, cómo y por qué puede saber lo que de verdad son las cosas.

#### **1.4.2. Lo sé porque es evidente. La intuición eidética y el fenómeno**

Y bien, ¿cómo sé entonces que el teorema de Pitágoras es verdad? La respuesta es inmediata: porque puedo demostrarlo. Y eso significa: porque la razón puede llevar a cabo metódicamente determinadas operaciones (construir un triángulo rectángulo, dividirlo mediante una línea perpendicular del ángulo



recto a la hipotenusa, etc.) que muestran con evidencia que, de manera universal y necesaria –siempre y en todos los casos– la hipotenusa al cuadrado es igual a la suma de los cuadrados de los catetos.

Así pues, la demostración remite en última instancia a una evidencia, y ahí está el *quid* de todo el asunto: sé que lo que dice el teorema es verdad porque lo "veo", porque intuyo con total evidencia que las cosas son tal como las afirma. Obviamente, no se trata de una intuición sensible, de la percepción empírica de un hecho (los trazos que dibujo en un papel, las letras con las que simbolizo los ángulos), sino de la captación intelectual de su objetividad, de las relaciones que expresa, de la verdad que afirma: de lo que es.

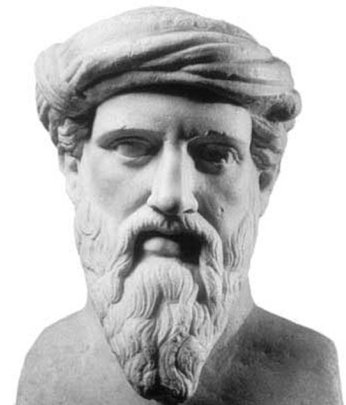
La evidencia –lógica, matemática o de otro tipo– se nos revela como una "experiencia" puramente racional, una "vivencia de mi conciencia", según el término capital de Husserl que luego aclararemos. E indica el momento en que algo se me aparece de suyo tal como "es", me descubre su esencia, muestra a mi conciencia, de modo originario, irreducible y absoluto, en qué consiste, cuál es su sentido, su forma, su *eidos*.

De esta vivencia depende, pues, todo conocimiento formal, todo saber referido a lo que las cosas "son", y, por tanto, toda la fenomenología. Si conozco algo, si tengo derecho a afirmar que las cosas son de verdad como yo sé, es porque hay un momento primero y fundamental en que eso que son sale a la luz, se da a conocer, aparece. Y yo puedo intuirlo adecuadamente.

Esta idea de mostrarse, aparecer, ponerse de manifiesto (un campo semántico decisivo y de gran riqueza, ampliamente explorada por Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, etc.) es lo que recogemos con el término "fenómeno", en su sentido etimológico griego: lo que sale a la luz, lo que se ilumina o desoculta.

Si podemos conocer lo que son las cosas –el teorema de Pitágoras, el color, la arboreidad o la vida– es entonces porque las cosas, "las cosas mismas", es decir, la esencia, la significación, el ser, se constituyen como fenómenos, se muestran por sí mismas.

La intuición eidética, esto es, la manifestación evidente de lo que es algo, tal y como tiene lugar en una evidencia adecuada y originaria de la conciencia, vale así como garantía de legitimidad –como fuente de derecho– de todo conocimiento de esencias, de todo saber de fenómenos o significaciones. Por ello, Husserl la califica como el "principio de todos los principios" sobre el que se funda la fenomenología.



Pitágoras de Samos (aproximadamente, 582 a. C. - 507 a. C.) fue un filósofo y matemático griego, famoso sobre todo por el teorema de Pitágoras.

### 1.4.3. Autoconciencia y validez

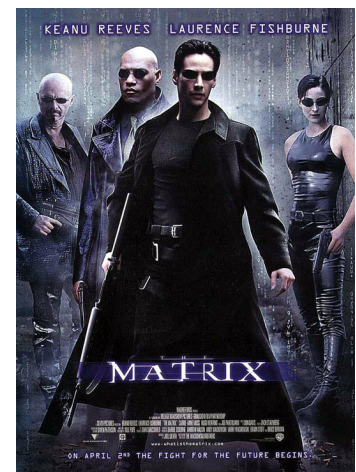
Pero nos queda un problema. ¿Por qué la evidencia, el que "yo veo que es así", garantiza la validez del conocimiento? ¿No podría ocurrir –como una posibilidad legítima, al margen de que de hecho pase o no– que la conciencia se engañara a sí misma al determinar la significación? ¿Que sus intuiciones fueran, por ejemplo, producto de una alucinación? ¿Con qué fundamento sostiene la conciencia su derecho a tener evidencias, a ser lo que dice que es? Un reparo justo y que nos lleva a recordar el discurso de Descartes al respecto, ahora sí asumido expresamente por Husserl en sus *Meditaciones cartesianas*.

Brevemente, lo que plantea Descartes es que el único criterio válido de verdad, la única forma legítima de distinguir si estamos ante una proposición verdadera, es la certeza: la imposibilidad absoluta de poner en duda lo que dice el juicio en cuestión. Si es absolutamente indudable que lo que afirma es así, entonces es cierto, y por tanto es verdad. Si lo que dice pudiese ser de otro modo, si existiese alguna posibilidad (de cualquier tipo: lógica, imaginaria) de que las cosas no fueran así, entonces en ese juicio no hay certeza y, por tanto, no puede admitirse como verdadero.

Establecido este criterio, se trata de someter a examen –criticar– las fuentes y formas de conocimiento, para distinguir cuáles son científicas y cuáles no, es decir, cuáles afirman cosas rigurosamente ciertas o indudables, y cuáles no. En el desarrollo de esta "duda metódica", uno tras otro, todos los discursos resultan dudosos, inciertos o falsos. Así, van perdiendo su legitimidad las instituciones que los sostienen: la escuela, la familia, la tradición, la Iglesia, los sentidos, la experiencia de mundo (y podríamos añadir: la opinión pública, la televisión, etc.). Y justo ese efecto demoledor de la crítica, ese no aceptar por encima de mi juicio ninguna verdad que no pueda criticar, es el rasgo específico de la modernidad, el atributo del pensamiento moderno, iniciado por Descartes y asumido con todas las consecuencias por Husserl, tal vez su último representante, su epílogo.

Pero llevar las cosas hasta el final implica extender la duda sobre la realidad misma, como planteamos arriba. ¿Puedo afirmar con absoluta certeza que la realidad es la realidad? ¿Que mi conciencia es mi conciencia? ¿No podría acaso pensar que todo –incluso yo mismo– es un simulacro, un sueño, una alucinación? ¿Cómo sé qué es lo real? Se trata de la hipótesis reeditada y actualizada en *Matrix*: el mundo es el efecto de una simulación virtual. Descartes habla al respecto de un "genio maligno" que envolviese nuestra conciencia haciéndonos tomar por real lo que no lo es (por ejemplo, que tres y dos son cinco, que conozco indudablemente el significado de la arboreidad, etc.).

Ahora bien, si no hay nada cierto, si hasta la realidad misma es dudosa, entonces mi propia capacidad de dudar, de criticar, de pensar, de poner en cuestión absolutamente todo, resulta ella misma indudable. Ahí está la primera certeza,



Cartel de la película *Matrix*

el primer juicio válido, el primer conocimiento legítimo: pienso, luego existo (*cogito ergo sum*). Puedo cuestionarlo todo, dudar de todo, menos de que soy yo quien lo pone todo en cuestión.

Así pues, la conciencia tiene una intuición evidente de sí misma. Que "yo pienso", eso es una idea clara y distinta, sin confusión ni oscuridad posibles. "Yo pienso" se me aparece entonces como el fenómeno originario y absoluto, como la primera certeza, como el modelo de evidencia que ha de regir cualquier juicio estrictamente científico sobre lo que son las cosas, y, llegado el caso –lo veremos a continuación– como la fuente u origen incuestionable de toda nueva evidencia, de todo nuevo conocimiento fenomenológico.

### **1.5. ¿Dónde aparecen los fenómenos? La conciencia como espacio trascendental. La herencia kantiana**

Hemos visto que las significaciones se muestran de suyo a la conciencia que las intuye o conoce, y que eso les confiere su carácter fenoménico, su condición de fenómenos. Ahora bien, ¿qué es la conciencia de modo que es a ella a quien se le hace patente lo que son las cosas? ¿Cómo está constituida, qué espacio de presencia es el suyo, para que sea justo ahí donde se manifiesten e iluminen las cosas mismas? Para dar curso a este problema, Husserl maneja (una vez más, no de una forma siempre explícita) análisis y conceptos elaborados por la tradición idealista alemana y, en particular, por Kant.

#### **1.5.1. La constitución absoluta del yo**

Volvamos sobre el *cogito ergo sum*. La única prueba de que realmente existo es, precisamente, que puedo poner en duda mi existencia. En ese caso mi existencia, la existencia de mi yo, consiste sólo en conciencia, en pensamiento, en pensar que estoy pensando, en el acto de reflexión producido por mi propio pensamiento (por ejemplo, al plantearme la posibilidad de que yo mismo sea una alucinación inducida por el genio maligno). En ese sentido, yo soy mi conciencia y nada más que mi conciencia. En ese acto de autoconciencia, de pensamiento de sí, el yo se da absolutamente existencia a sí mismo. Por eso, en relación con la conciencia, ser es pensar y pensar es ser, según la precisa formulación de Hegel.

En otras palabras, para que yo sea yo, para que el fenómeno "yo soy" tenga lugar, no hay que recurrir a nada (mi cuerpo, mis padres, el país donde nací), sino al acto de conciencia en el que me hago presente a mí mismo, en el que me intuyo absolutamente. Yo me constituyo a mí mismo –soy, tengo lugar como yo– en esa reflexión. Sin ella yo no sería yo, estaría ahí como una cosa más del mundo. A este respecto, "yo soy" no expresa nada más –y nada menos– que el fenómeno absoluto de la autoconciencia.

Es importante insistir en este argumento, causa de equívocos y polémicas siempre renovados. Suele objetársele a Husserl, sobre todo por parte de cierta neuropsicología, de tendencia reduccionista, que la conciencia es un hecho biológico como cualquier otro, y que puede explicarse o reducirse desde ciertos procesos neurológicos. Por lo demás, cualquiera sabe que los estados de conciencia pueden ser alterados por traumas, drogas, etc., lo que demuestra su dependencia del sistema nervioso. Frente a esas objeciones, lo que Husserl afirma es que mi existencia como yo o sujeto (no la existencia de mi cuerpo, mi cerebro, etc.) se constituye formalmente sólo en el acto de conciencia por el que me doy cuenta –pienso, intuyo– que estoy pensando. Y que, por tanto, ese momento es de suyo un acto absoluto, consiste objetivamente en algo distinto y autónomo, independiente de cualquier proceso psíquico o biológico en el que de hecho se apoye, tal como, según hemos visto, el teorema de Pitágoras es o consiste de suyo en algo independiente del hecho de que Pitágoras lo descubriese, de las circunstancias en que yo lo aprenda, de los mecanismos psíquicos o neuronales que me permiten dibujar un triángulo rectángulo, etc.

### 1.5.2. El yo es universal. El escollo de la intersubjetividad

Este yo al que nos referimos no es, pues, el conjunto de rasgos físicos o psíquicos que me distinguen del resto, eso que hace de mí alguien único y diferente a los demás. Por el contrario, se trata de lo que hay de común a cualquier sujeto consciente, de aquello por lo que todo ser racional puede reconocerse a sí mismo como un "yo", en el mismo sentido que cualquier otro.

Toda conciencia que reflexione sobre sí misma descubre en sí la misma verdad, el mismo principio: *cogito ergo sum*. Por ello, afirmamos que se trata de un yo universal, que puede atribuirse a infinitos yos particulares (el de Descartes, el de Husserl, el mío, el tuyo, etc.).

Esta universalidad encubre, sin embargo, un problema mayor, sobre el que ha girado buena parte de la fenomenología y otras corrientes de reflexión contemporáneas, más o menos vinculadas con ella, como la que anima Levinas. Es la cuestión de la intersubjetividad.

En efecto, si el yo se constituye en un acto absoluto de autoconciencia, ¿qué pasa con los otros, con el Otro? ¿Cómo percibo esa alteridad, el fenómeno de lo que consiste no en ser otro "yo" –un yo como yo lo soy– sino en ser "otro" yo, diferente de mí? Porque ese es el sentido de la intersubjetividad: el de un yo cuya esencia es justamente no ser quien yo soy. Una significación específica que justo la universalidad del yo deja sin explicar.

El propio Husserl advierte la naturaleza extraordinaria de este escollo, al que se enfrenta en la quinta de sus *Meditaciones cartesianas*. Y lo hace del único modo posible: describiendo la alteridad como un fenómeno de mi conciencia, una vivencia cuyo sentido –qué son los otros, en qué consiste la intersubjetividad– el yo descubre y conoce en una intuición originaria.

Se le ha reprochado a Husserl –como a Sartre: es uno de sus grandes temas– el hecho de incurrir aquí en una contradicción de principio. En efecto, lo que son los otros, el Otro, no es algo que se manifieste "en" mi conciencia. Más bien aparece en la medida en que la interrumpe, en que no se deja reducir fenomenológicamente a ella, en que saca a la conciencia, en fin, fuera de sí. El fenómeno de la intersubjetividad, si debemos ser fieles a su sentido, pone en entredicho el cimiento ontológico de la fenomenología, la vivencia del yo como espacio donde se constituye o manifiesta la significación de todo cuanto es.

No vamos a ahondar más en las dimensiones de este problema. Lo hemos hecho extensamente en el capítulo anterior al considerar las críticas de Marx, Nietzsche y Freud a la noción moderna de sujeto. Y volverá a retomarse al exponer, por ejemplo, la reflexión de Habermas al respecto. Dejemos consignada la coherencia de Husserl y veamos qué significa entonces que la conciencia es el espacio de manifestación de todo sentido.

### 1.5.3. El yo es trascendental

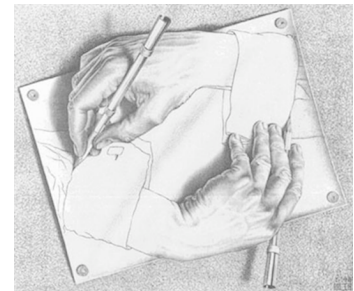
Queda claro que la conciencia de la que habla Husserl no es ningún dato empírico, tal como lo estudia la psicología. Las vivencias en las que se hace presente el sentido de las cosas no son "hechos psíquicos". Estamos en otro nivel, en un plano distinto, en un espacio que Husserl denomina "trascendental". La connotación kantiana salta a la vista, y no sin motivo.

En efecto, tal como mostró Kant, nociones como objetividad, sustancia, causa y efecto, etc. no se corresponden con nada empírico. No hay en el mundo ninguna experiencia posible de lo que es la causalidad, el que algo constituya la causa o el efecto de otra cosa. Se trata de una noción introducida *a priori* por la propia razón. Eso no le resta valor, en absoluto. Puedo afirmar, con toda legitimidad, que el frío es la causa de la congelación. El enlace entre el descenso de la temperatura y la formación del hielo es perfectamente válido y objetivo, sólo que su origen está en la razón humana, no en la experiencia.

Así pues, hay un espacio de nociones ("categorías", las llama Kant) objetivas pero *a priori*, de enlaces o síntesis que, a pesar de ser reconocidas objetivamente en la experiencia, tienen su origen antes. Ese espacio es la razón. No es trata de un espacio físico. La razón no es ninguna "cosa", ningún objeto que pueda percibir, como la temperatura o el hielo (o la mesa, el ordenador, etc.). Insistimos, no estamos en un nivel empírico o material, sino *a priori*, de toda experiencia. Podríamos pensar, de entrada, en un plano meramente lógico o

#### La alteridad

Husserl describe la alteridad como un fenómeno de la conciencia, que el yo descubre y conoce intuitivamente. Pero el sentido de esta vivencia presenta una contradicción de principio, motivo por el cual se le ha reprochado.



Manos dibujando, de M. C. Escher

formal. Pero con una observación: su existencia es la condición de toda experiencia objetiva, de todo conocimiento válido. Sin razón no podemos conocer objetivamente nada (otra cosa es establecer asociaciones subjetivas entre ciertas percepciones).

Esta característica de ser a la vez *a priori* y objetivo es lo que Kant designa con el término "trascendental". Por eso habla de categorías trascendentales, juicios trascendentales, etc. En este sentido, afirmamos que la razón es el espacio trascendental de la experiencia o el conocimiento humanos.

Pues bien, Husserl traslada este planteamiento a la conciencia. No habla de categorías (no en este contexto nuestro) sino de "vivencias trascendentales", es decir, que constituyen *a priori* pero de modo objetivo el sentido de los fenómenos. Igualmente la conciencia tampoco es ahora ningún "hecho", ninguna "cosa" entre las cosas del mundo (no es, pues, ni la mente ni el cerebro: la confusión es mayúscula). Define el espacio trascendental donde se muestra o conoce, esencial y objetivamente, todo fenómeno, toda significación (por ejemplo, qué es lo psíquico, qué es lo orgánico, etc.).

"Las palabras délficas 'conócete a ti mismo' han cobrado un nuevo significado. La ciencia positiva es ciencia que se ha perdido en el mundo. Hay que perder primero el mundo para recuperarlo luego en la meditación universal sobre sí mismo... Dice san Agustín: *In te redi, in interiore homine habitat veritas*".

Husserl. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*

## 1.6. ¿Por qué volver a la conciencia? La fenomenología como decisión moral

Ante todo, y después del giro filosófico y cultural impulsado por Marx, Nietzsche y Freud, sorprende esta lucha de Husserl por devolver a la conciencia el lugar preeminente en la elaboración del sentido.

Baste indicar que, para Husserl, se trata de una decisión moral: aceptar o no un plano de racionalidad –de sentido, de significación– universal, esto es, común a todo ser humano con independencia de cualquier circunstancia social, histórica, biográfica, constitutiva, etc. La existencia de este plano, de esa instancia que llamamos "humanidad", es una exigencia de la propia razón, del sentido mismo. No respetarla constituye, pues, una inmoralidad, que puede abrir el discurso a las posibilidades más siniestras.

Y si no, ahí está Heidegger (las alusiones finales a su discípulo son muy poco veladas): comienza ubicando el sentido en la facticidad de cada existencia, y acaba defendiendo el nazismo como una nueva "época" para el sentido del ser.

Husserl reconoce que Europa comienza a asumir el fracaso de la Ilustración, también en la versión socialista teorizada por Marx. Se acepta el proceso de modernización (científica, tecnológica, etc.), pero sin esperar ya ninguna "liberación" en las relaciones humanas. El nihilismo, la falta de sentido por lo que hace al mundo y la vida, es una verdad aceptada e indiferente.

Es en esta situación que interviene para reafirmar las tesis últimas y cardinales de su proyecto filosófico:

a) Hay en todos los hombres una conciencia, una razón capaz de conocer con absoluta certeza el sentido de las cosas, justo porque es la fuente trascendental de ese sentido.

b) De esa razón pueden deducirse criterios normativos universales, tanto en relación con la conducta personal como con las relaciones políticas de la sociedad.

c) Para acceder a esa razón necesitamos, sin embargo, el método adecuado, confundido o ignorado hasta ahora. Ese método es la fenomenología.

d) La Ilustración constituye, en fin, un proyecto válido y vigente: "Dios no ha muerto".

Es difícil juzgar –más allá de la adhesión o el rechazo– el valor de este discurso, de este retorno de Husserl, repetimos, a la tradición racionalista. En general, y viendo el curso posterior de la filosofía europea, se lo ha considerado como un intento desesperado, y tal vez ya anacrónico, de salvar un proyecto efectivamente muerto. En este sentido, alguien dijo que la fenomenología de Husserl expresa en su soledad el síntoma de la crisis que pretendía vencer.

## **1.7. ¿Cómo se constituyen los fenómenos? Sentido, vivencia e intención**

### **1.7.1. El sentido es una vivencia**

Hemos querido mostrar en qué medida los problemas y conceptos que maneja la fenomenología, sin menoscabo de su nueva delimitación, resuenan sobre un ancho trasfondo que va de Platón a Kant, y que permite, esperamos, extender su registro, ampliar sus dimensiones, facilitar, en suma, el contacto con su discurso.

Ahora bien, hay también en Husserl un desplazamiento decisivo, una tesis radicalmente nueva, de una enorme influencia en el pensamiento y la cultura contemporáneos enunciada. Dicho con toda sencillez: el sentido es una vivencia. Qué quieren decir las cosas, cuál es su significación, eso es algo que "vivo", que compromete una experiencia esencial mía como sujeto, un acto vital de mi conciencia. Sin duda el sentido está ahí, ante mí, no me lo saco de ningún sitio, y por eso puedo afirmar que lo conozco objetivamente. Pero esa presencia no es, como en Platón, la de una realidad extática que reposa en sí misma y a la que en todo caso puedo tener acceso. Ni tampoco, como en Kant, la de un sistema –una "tabla"– de conceptos y juicios lógicos (lógico-trascendentales) producidos de algún modo por la razón, en la "desconocida raíz común" de sus facultades.

Por el contrario, los fenómenos están ahí en la medida y en el modo en que mi conciencia los hace comparecer. Su presencia es la de una significación que el sujeto *se da*, justo en la forma de dirigirse a ellos y volverlos patentes. En ese movimiento, en ese acto intencional, la conciencia origina y configura a la vez –"constituye"– la manifestación de lo que son las cosas. En suma, el sentido de los fenómenos expresa, en cada caso, la forma en que la conciencia vive su relación intencional con ellos, el tipo de acto constituyente con que el sujeto los conforma.

### 1.7.2. El acto intencional como objeto de la fenomenología

Insistimos, no se trata de una vivencia psíquica (aunque, sin duda, también la psicología pueda valerse de este esquema), ni contingente, ni relativa a las condiciones culturales o existenciales en que los sujetos empíricos (yo, tú, Edmund Husserl) se relacionan de hecho y en cada caso con el mundo. No estamos en ese nivel. El sujeto de estas vivencias, de estos actos originarios de sentido, es el yo trascendental. Y por eso las significaciones tienen de suyo, por sí mismas, un valor universal y necesario, siempre las mismas y para todos.

Existen, por ejemplo, muchas formas de concebir una imagen, maneras muy distintas de darle curso, de vivir la relación con lo imaginario. A este respecto, su sentido se nos hace presente en múltiples discursos: psíquicos, artísticos, religiosos, etc. Discursos que, por tanto, pueden ser analizados empírica y objetivamente por el psicoanálisis, la estética, la antropología o la oftalmología.

Ahora bien, eso en lo que consiste ser imagen, la significación de lo que es formalmente una imagen, es algo que aparece, recordemos, en el espacio de la conciencia trascendental. Y lo que ahí encontramos es la vivencia por la que el sujeto se hace presente una cosa justo como cosa "imaginada". Ese modo



de presencia expresa una intencionalidad específica en el sujeto, distinta, por ejemplo, a la del acto por el que la cosa aparece en cambio como cosa "percibida", o como cosa "pensada", etc.

Así pues, en la presencia de los actos intencionales (como qué comparece una imagen, qué vivencia de sentido la hace "ser"), hay una estructura de relación objetiva y universal que nos permite, de acuerdo con la intencionalidad que legítimamente la constituye, conocer y discriminar de modo estricto qué es imagen y qué no, qué es pensamiento y qué no, etc. Y es esa estructura la que funda –sostiene y unifica– toda aquella riqueza de dimensiones y significados que hallamos en el mundo empírico de lo imaginario.

Describir rigurosamente esas estructuras, someter a crítica las vivencias originarias de sentido, define entonces el programa científico de la fenomenología, en nuestro ejemplo, el de una fenomenología de la imagen, tal como la desarrollan extensamente el propio Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, etc.

## 1.8. La fenomenología como ciencia estricta. El método fenomenológico y su relación con las ciencias positivas

### 1.8.1. El proyecto científico de la fenomenología

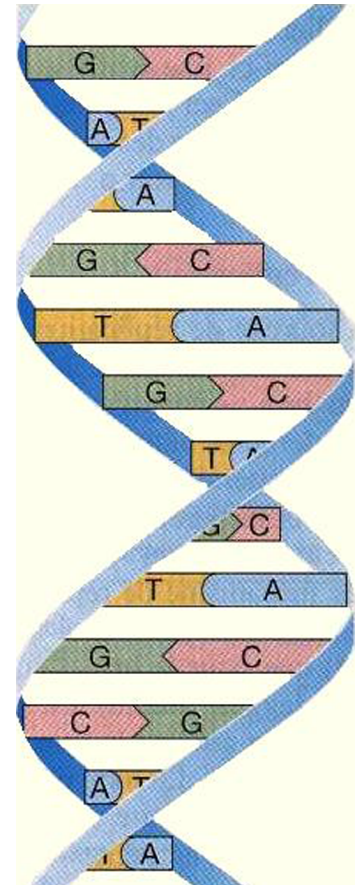
La fenomenología asume de nuevo (como antes y de modo bien distinto Aristóteles o Hegel) el deseo intrínseco de la filosofía, según Husserl: convertirse en ciencia. Y, en efecto, en eso consiste: una ciencia de las significaciones, un conocimiento legítimo de la constitución del sentido.

A este respecto, se trata, en primer lugar, de someter a crítica la conciencia y sus vivencias originarias, de describir la estructura válida de los actos intencionales en los que se pone de manifiesto qué es cada cosa. Y, en segundo lugar, de justificar su relación interna y sistemática tanto con las ciencias positivas como, en general, con la experiencia ordinaria o "natural" del mundo.

Ni los filósofos, ni los científicos, ni la gente común, en fin, están condenados a preguntarse sin fin qué es la vida, el cuerpo, la imagen o el tiempo; a cuestionar y desplazar, indefinidamente, su significación. Es posible una ciencia radical que conozca, metódica y definitivamente, el sentido primero de las cosas mismas.

### 1.8.2. El método fenomenológico

La fenomenología opera con una triple y progresiva "reducción", no en el sentido de los discursos reduccionistas de los que hablamos al principio, sino en el de apartar, dejar en suspenso, poner entre paréntesis todo cuanto nos impide



acceder a la determinación de una cosa (la expresión se corresponde en este contexto con la palabra griega *epoché*, que, una vez más, Husserl suele emplear sin traducir).

De acuerdo con el criterio pedagógico que adoptamos, el método ya ha sido realmente explicado, aunque de forma indirecta, a lo largo de la exposición. Es el momento, pues, de recapitular y fijar algunos términos.

#### Reflexión

¿Dejaremos de cuestionarnos una vez descifremos el ADN?

### Reducción fenomenológica

Insistamos por última vez: el fenómeno de "la historia" se refiere al modo como se me aparece lo histórico. El fenómeno de "la vida", a la forma con que se me hace presente qué es lo vivo. Cuando hablo de "el cuerpo", designo la significación de lo corpóreo, de eso en lo que consiste la corporeidad, Fenómenos como el miedo o el recuerdo se refieren al sentido de lo que es el miedo, a la esencia del recuerdo, etc. Y así con todo.

La reducción fenomenológica consiste en poner entre paréntesis la "actitud natural" ante el mundo, en dejar en suspenso todo lo que se refiere a los hechos, a la experiencia positiva (ordinaria o científica, aquí es lo mismo) que podamos tener de la historia, el cuerpo, los recuerdos, etc., para acceder así a los fenómenos, a las puras significaciones. Recordemos la divisa de Husserl: ¡volver a las cosas mismas!

### Reducción eidética

Ahora, se trata de intuir la esencia del fenómeno, su *eidós*; de captar en qué consiste formalmente lo histórico, lo vivo, lo corpóreo, etc. Para eso hay que ir viendo –en un ejercicio paciente y minucioso, en el que realmente brilla la capacidad analítica de Husserl– qué rasgos de la cosa podemos descartar sin perder por ello su significación, y cuáles, por el contrario, resultan esenciales para que el fenómeno mantenga su sentido. Sin ellos, la historia no sería la historia, la vida no sería la vida, el cuerpo no sería el cuerpo, etc. Por ejemplo, la intuición eidética de lo que es el color implica que se halle extendido sobre una superficie (un color inextenso no es color, no podemos "captarlo" como siendo color). De ahí que la extensión, la superficialidad, etc., constituyan atributos esenciales del color mismo, rasgos que definen su *eidós*.

### Reducción trascendental

Consiste en analizar cómo el modo en que comparece la esencia del fenómeno se corresponde con un acto intencional de la conciencia, con la forma en que la conciencia vive, originariamente, su relación específica con la cosa en cuestión. La manera en que se me aparece lo que es la vida se corresponde a la vivencia trascendental con la que mi conciencia descubre el sentido de lo vivo, diferente a su vez al modo en que se le hace patente el sentido de lo histórico, etc. El yo "se da" las cosas, se las pone ahí tal como ellas mismas son, pero de acuerdo con estructuras de relación, con movimientos intencionales,

objetivos y universales. Dichas estructuras definen *a priori* la relación de sentido que tenemos con cada fenómeno (cómo nos relacionamos con lo vivo, lo corpóreo, etc.).

En resumen, la vivencia o acto intencional de la conciencia, es decir, el modo como hago consciente y significativo lo que es el miedo o el recuerdo, encierra así el "momento constituyente" del que el fenómeno en cuestión es un correlato.

### 1.8.3. La fenomenología y las ciencias positivas

La relación de la fenomenología con las ciencias consiste en describir, de forma válida y rigurosa, la constitución de las significaciones que ellas dan por supuesto justo para constituirse en ciencias positivas. O sea, si existe una ciencia histórica es porque hay un sentido de lo histórico, de lo que es historia y lo que no. Si desarrollamos una biología es porque suponemos una relación originaria de sentido con lo que es la vida. La psicología explica, con determinados principios y métodos, las experiencias de lo imaginario (la ausencia, el duelo, la fantasía, etc.), pero dando por sentado la significación sobre la que trabaja: qué es imagen.

Así pues, la fenomenología de Husserl no pretende ser lo que ya son las ciencias. Más bien pretende fundamentar de manera objetiva y universal –válida, legítima, científica en sentido estricto– algo que las ciencias presuponen para constituirse; a saber, que hay una cosa en sí que es la mente, distinta de otra que es el cerebro, diferente de otra que es la vida, etc., cada una con su propio sentido, esto es, objeto de vivencias o intencionalidades subjetivas (subjetivo-trascendentales) específicas.

Y es que, a fin de cuentas, sólo esa diferencia de sentido justifica la división formal de la ciencia en campos objetivos especiales, como la psicología, la historia, la biología o la literatura comparada (que esta división se deba a criterios funcionales, poderes políticos, presiones del mercado o contingencias tecnológicas no constituye "justificación" alguna: recordemos que estamos ante cuestiones de derecho, de legitimidad, no de hecho).

La fenomenología sería, pues, la "ciencia fundamental", la ciencia de los fenómenos o del sentido, situada en la raíz de cualquier discurso –científico o no– sobre las cosas del mundo. Asimismo, ofrece la posibilidad de unificar sistemáticamente todo el edificio del conocimiento, cumpliendo así la llamada de la Ilustración.

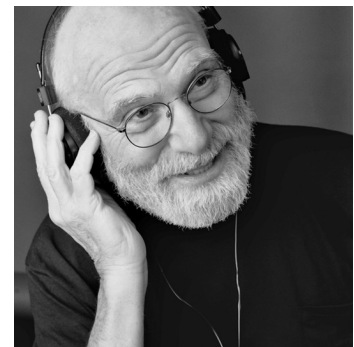
### 1.9. Los científicos y el sentido. El ejemplo de Oliver Sacks

Es cierto que, con frecuencia y en su práctica cotidiana, ni la ciencia ni los científicos se cuestionan qué son los fenómenos que manejan; desarrollan un programa, inscrito a su vez en un complejo social y tecnológico no siempre fácil de discernir, y punto. Ahora bien, hacer de eso una tesis, afirmar que la ciencia no tiene otra relación con el sentido que la de ocultar, con conceptos y prácticas que "funcionan", la falta de sentido de su discurso, indica un nihilismo que muchos científicos no suscribirían (atención, hablamos de científicos, no de teóricos de la ciencia, de epistemólogos).

A poco que el científico reflexione en lo que hace, la cuestión de esas significaciones primordiales salta a primer plano. A cierto nivel, pues, también en la ciencia hay filosofía, se cuestiona expresa y radicalmente qué es la vida, la mente, etc.

Por ejemplo, y en contra de lo que difunden ciertos prejuicios, no hay neuropsicólogos que confundan el cerebro con el sujeto, entendido como la instancia donde se vive la experiencia del sentido; que pretendan reducir, en fin, la cuestión del sentido a su dimensión neurológica. A fin de cuentas ellos mismos son, además de científicos, sujetos enfrentados a esa experiencia, a ese problema, y advierten, pues, la diferencia formal de planos, el límite que separa ambos espacios. Es precisamente en ese límite donde se colocan e investigan, pero nunca con la pretensión de borrarlo.

Una referencia en todo esto es sin duda Oliver Sacks, neuropsicólogo clínico y escritor de gran reconocimiento. No decimos que Oliver Sacks conozca la fenomenología –tal vez no, no lo sabemos–, pero sus historiales médicos contienen, además de una escritura extraordinaria, una fuente inolvidable de reflexiones y juicios sobre la subjetividad, el yo, la realidad, etc. Ahora bien, lo hacen sin confusiones, salvando siempre la diferencia entre los hechos (el vastísimo registro de trastornos del sentido que ha tratado profesionalmente: una auténtica galería de la humanidad) y la vivencia misma del sentido como una experiencia legítimamente irreducible y común a todo ser humano, incluso al más incapacitado para elaborarla.



Oliver Sacks

### 1.10. Mundo de vida: el círculo de la constitución entre la conciencia y el mundo

La reducción trascendental encierra un grave problema de principio, que Husserl encara, una vez más, con la coherencia y radicalidad propias de su proyecto, y que tendrá una repercusión decisiva tanto para el futuro de la fenomenología como, en general, del pensamiento contemporáneo.

En efecto, el mundo no está ahí como un espacio en blanco, aguardando a que mi conciencia le dé sentido. Hablar de una "fuente absoluta", de una "constitución originaria", de un "sentido primero" de las cosas, induce a pensar en

el yo como si fuese Dios en el momento de la creación. Pero si nos atenemos a los propios fenómenos, debemos admitir que las significaciones del mundo (qué es la vida, la historia, la imagen) ya están constituidas antes de que la conciencia se dirija a ellas de manera fenomenológica.

El mundo ya tiene un sentido, mi vida se encuentra ya inscrita en un universo de significaciones –de relación con las cosas, de proyectos– en el momento en que me apercibo de él y me dispongo a buscar su fuente. La conciencia, que quiere otorgarse –con toda legitimidad– un carácter constituyente, se encuentra así con que ella misma se haya ya siempre constituida.

Parece, pues, que la reducción trascendental se mueve en un círculo. Por un lado, capto en la conciencia, al margen de cualquier dato empírico, la vivencia originaria, la relación intencional en la que comparece el sentido de lo vivo, lo histórico o lo corpóreo. Pero lo hago precisamente en la medida en que esas significaciones forman ya parte de mi conciencia, han sido adquiridas por mí en mi trato con el mundo, por medio de hábitos de sentido, de esquemas familiares de significación que han dado forma en mí –de manera "pre-fenomenológica", digamos– a la noción de lo que es la vida, la historia, el cuerpo, etc. Podríamos pedirle al capitán Aguirre una fenomenología del metal, la cabalgadura o la revelación. ¿Pero cómo se lo podemos preguntar a otro si en el mundo en que vivió no pudo tener ningún trato con estas cosas?

Este círculo no constituye una "objeción" ni deslegitima, en absoluto, la empresa fenomenológica. Eso sí, obliga a redefinir sus límites y a pensar mejor el problema de la constitución trascendental de los fenómenos. Husserl lo asume, según dijimos, con toda lucidez, introduciendo al final de su obra un concepto de enorme resonancia: mundo de vida (suele traducirse, pensamos que incorrectamente, como "mundo de la vida", una expresión con connotaciones diferentes. En alemán, es *Lebenswelt*, no *Welt des Lebens*).

Así pues, estamos por un lado ante un mundo de vida, un horizonte de hábitos y esquemas familiares que crean sentido, que abren las significaciones dentro de las cuales se inscribe ya siempre la conciencia. Y, por otro, ante un yo que a su vez critica y fundamenta, desde sí mismo, la validez de dichas significaciones. Pero entre ambas instancias no se da, observa Husserl, un vínculo casual o contingente, sino una reciprocidad legítima, una correlación *a priori* que debe, una vez más, ser estrictamente conocida. El problema de la constitución del sentido se decide y resuelve, pues, en la estructura de esa correlación.

De esta reciprocidad sale –por un camino que Husserl, no obstante, rechaza– el análisis de Heidegger sobre la finitud del sentido, la facticidad de la comprensión o el estar en el mundo, en fin, como horizonte insuperable en nuestra relación con los fenómenos. En resumen, los temas de *Ser y tiempo* de los que

beberán Sartre y el existencialismo. También de ahí nacerá la temática del "círculo hermenéutico": siempre hay un horizonte dado, una tradición de sentido en la que nos inscribimos y sobre la que no podemos saltar. E incluso el concepto de mundo de vida manejado por Habermas, respecto al conflicto entre intersubjetividad y sistema, encontrará en Husserl algunas de sus referencias.

### **Husserl en Japón**

Durante los años 1910-1920, el estudio de la fenomenología en la Universidad de Freiburg, de la mano de Edmund Husserl (1859-1938), atrajo a muchos jóvenes intelectuales japoneses. El entonces joven Martin Heidegger (1889-1976) tuvo como compañeros, interlocutores y discípulos a importantes intelectuales japoneses como Kuki Shuzo (1888-1941), Nishitani Keiji o Watsuji Tetsurô (1889-1960), en cuyas obras encontramos tanto la influencia del autor alemán y también la perspectiva crítica que estos autores enfrentaron a su filosofía.

### **1.11. ¿Puede hacerse presente un sentido absoluto? ¿Con qué lenguaje? Derrida y la fenomenología**

Como hemos visto, la fenomenología supone que el sentido de algo puede mostrarse con una transparencia absoluta, que la conciencia puede volver patente y manifiesto lo que son las cosas. Es el tema de la "intuición evidente". Pero ¿en qué clase de lenguaje hablará entonces la conciencia? ¿En qué tipo de discurso mostrará la fenomenología –ella misma una ciencia, recordemos– su conocimiento de lo que son las cosas? ¿Cómo se expresará, mediante qué palabras o signos, en fin, un sentido que comparece por sí mismo?

No queda más remedio que anular la mediación legítima de los signos –el derecho de los signos a hacer de mediadores– en la constitución del sentido, y, de modo muy particular, los de la escritura. Claro que las descripciones fenomenológicas se expresarán de hecho en determinada lengua, con tales o cuales palabras, pero eso no afectará "de derecho" a su verdad, a su contenido objetivo, a lo que en ellas se intuye que son los fenómenos. Como no afecta a la verdad del teorema de Pitágoras el que, para representárnosla, debamos recurrir de hecho al modo convencional de designar los ángulos, la hipotenusa, etc.

En resumen, la fenomenología supone una conciencia desligada esencialmente de cualquier signo, de cualquier marca o indicio, de cualquier tipo de discurso semiótico, pues la esencia de un signo es precisamente remitir algo a otra cosa distinta, y a otra y a otra. Y es ese movimiento, ese desplazarse algo, ese ir discurriendo y diferenciándose de sí mismo, lo que provoca como efecto que el sentido tenga lugar, que se produzca discurso.

Pero entonces, insistimos, ¿en qué especie de imposible "lenguaje no semiótico" habla la conciencia? ¿Cómo hace comparecer el sentido, como pone algo de manifiesto si no hay desplazamiento ninguno, si no tiene lugar signo ni discurso de ningún tipo? Para salvar este escollo, Husserl debe agarrarse al recurso de toda la metafísica: la voz, la voz de la conciencia. Una voz muda,

inaudible, inefable, inmediatamente presente a sí misma, y en la que puede tener lugar, por tanto, la presencia originaria y transparente del sentido: la voz de Dios...

Seguir la lucha de Husserl contra la mediación del lenguaje, su esfuerzo para reducir del sentido una instancia de entrada irreducible –los signos, la palabra, el discurso– pero que trastoca todo su proyecto, puede ser, nos parece, una manera crítica pero actual de acercarse al corazón filosófico de la fenomenología. Así lo hace Derrida en una obra sencillamente excelente: *La voz y el fenómeno*. Como referencia complementaria, puede verse la magnífica introducción del propio Derrida a *El origen de la geometría*, opúsculo de Husserl que él mismo traduce.

## 2. Sartre

### 2.1. La filosofía y el lugar de lo imaginario. Nota a pie de página de Platón

En buena medida el pensamiento de Sartre está dominado por un asunto que, de Platón a Freud, recorre discretamente la historia de la filosofía, como uno de esos actores secundarios que, sin llamar nunca la atención, sostiene en el fondo toda la película. Ese asunto es el problema de lo imaginario.

Y es que la experiencia de lo imaginario nos enfrenta a un fenómeno ontológico desconcertante: la presencia de las cosas ausentes, la realidad de lo irreal, la entidad de lo que, en cierto modo, carece de ser.

#### Jean-Paul Sartre

Jean-Paul Charles Aymard Sartre (1905-1980), conocido como Jean-Paul Sartre, fue un filósofo, escritor y dramaturgo francés, exponente del existencialismo y del llamado marxismo humanista. Sirvió como conscripto en el Ejército francés de 1929 a 1931, y se implicó en algunos de los más importantes acontecimientos de su época, como por ejemplo el Mayo Francés, la Revolución Cultural china o con la Revolución cubana. En 1964, rehusó el premio Nobel de Literatura.



Jean-Paul Sartre

Una vez más, es Platón quien marca aquí el tono y la altura del debate. En efecto, el retrato de Antonio –"mira, es él"– o el vestido que llevaba María –"¿te acuerdas?"– suscitan la presencia de quien realmente no "es" tales objetos, de quien estando ahí de ese modo –en el retrato, en la huella: en la imagen– hace notar específicamente su falta real.

De la misma manera, dice Platón, la presencia de un rostro hermoso, o de un acto valiente, o de un simple caballo, evoca la realidad de una Belleza, etc., que en sí misma no "es" –no está– en las cosas donde la reconocemos. Su presencia en ellas les da realidad, las define, les hace ser lo que son –un rostro hermoso, un acto valiente–, pero serlo de una manera deficitaria, carente. Está ahí en la medida misma en la que falta. Reconocer su presencia es advertir su ausencia, y por eso dice Platón que las cosas son "imágenes" de la realidad que las define.

Así pues, si por un lado concebimos la consistencia de las ideas, su modo de ser realmente lo que son, por otro, en cambio, el devenir del mundo, su inconsistencia esencial, el no ser en sí y definitivamente lo que es, lo asimila a la condición y el régimen de lo imaginario.

Esta ambigüedad ontológica de las imágenes, este ser y no ser lo que son, hace de lo imaginario un espacio de transición entre la no realidad, la indefinición (la "nada", si se nos disculpa usar en referencia a Platón este anacronismo) y



el ámbito propio del ser. Será, por tanto, en ese espacio donde se inscriban los fenómenos más deslumbrantes e intensos de lo imaginario, sobre los que tanto y a tanta altura reflexiona Platón: el recuerdo, el deseo, la muerte... auténticos intermediarios del saber en su camino hacia la realidad. Y ahí mismo será también, repetimos, donde se pronuncie el pensamiento de Sartre.

## 2.2. La fenomenología y el desplazamiento de lo imaginario

Ante todo, Sartre encuentra en la fenomenología de Husserl una posibilidad radicalmente nueva –le causó verdadero entusiasmo– de desplazar todo este asunto; un método para concebir lo imaginario como una vivencia específica de la conciencia, como una experiencia de sentido genuina e irreducible. Parafraseando al maestro, una vía inédita para volver ¡a las imágenes mismas!

Reducir de forma eidética lo imaginario, descubrir toda su riqueza fenomenológica, analizar sus modalidades de significación (como qué representa una imagen, qué vínculo guarda con la percepción, qué pasa en las alucinaciones, etc.) ocupa así el esfuerzo filosófico de este primer Sartre, ciertamente original.

Adaptando con sobriedad la terminología husserliana, su trabajo fenomenológico se extiende desde los temas de *Lo imaginario* o del breve pero agudo *Bosquejo sobre las emociones* hasta los célebres análisis de *El ser y la nada*: sobre la mirada del otro, la dialéctica de la cosificación, etc.

Pero también en muchas de sus obras –teóricas o críticas– sobre literatura, incluyendo el magnífico ensayo final sobre Flaubert (*El idiota de la familia*), estará presente la dimensión de sentido elaborada en esta primera etapa.

Sin embargo, más que abrir todo este campo de trabajo, la fenomenología de lo imaginario le permitirá a Sartre nada menos que volver a categorizar, de forma inédita y radical, qué es la conciencia, qué es el mundo, qué es el ser.

La experiencia de la imagen, que hasta ahora se mantenía, como vimos, en un lugar relativamente secundario –híbrido, intermedio– del discurso filosófico, se convierte en el espacio mismo sobre el que se construye la comprensión de la realidad. Con los límites que se quiera, ese desplazamiento categorial da la talla de Sartre como pensador auténticamente metafísico.

## 2.3. La conciencia, el ser, la nada

### 2.3.1. La diáspora de la conciencia: ser para sí

La clave de esta operación es muy precisa: concebir la conciencia con las categorías de lo imaginario. En efecto, la conciencia no es en sí misma nada, no tiene la consistencia que reconocemos en las cosas, su modo de ser en sí mismas lo que son –bancos, árboles, trenes– y que las define precisamente como "cosas". Por el contrario, y como aclara Husserl en la noción de intencionalidad, la conciencia es un estar siempre fuera de sí misma, proyectada sobre el mundo, abierta a los fenómenos que se representa.

Como conciencia que es no consiste, según vimos, más que en la presencia de esto o aquello, en el advertir tal o cual cosa, en el "ser consciente" de lo que en cada caso pone de manifiesto. Sólo así, desde los fenómenos que se representa, logra percatarse de sí, darse cuenta de su propia presencia.

No puede ocurrir de otro modo. La conciencia no puede contenerse en sí misma. Únicamente es conciencia en la medida en que, como un reflejo –otra vez la referencia a lo imaginario–, se retiene a sí misma al proyectarse sobre sus objetos. A este respecto, la suya es una entidad esencialmente refleja, reflectada, especular. Y a eso alude Sartre con su famosa distinción categorial: el ser de la conciencia no es ser-en-sí, sino ser-para-sí.

Hay, pues, en la constitución ontológica de la conciencia –como en la de la imagen–, la marca de una falta originaria, de una carencia de ser, de un no poder estar en sí misma. Tal como se le da forma a un anillo vaciando su centro, la conciencia se constituye sobre el vacío de su propia interioridad. Es conciencia porque vive expulsada de sí misma, condenada, dice Sartre, a una diáspora esencial, original, irreversible.

### 2.3.2. El vacío de la conciencia y la abertura del mundo

Pero precisamente a través de ese hueco, de ese déficit de realidad que define a la conciencia, la nada entra en el ser, se extiende como un espacio vacío –el de la conciencia– que permite a las cosas justo ponerse de manifiesto, aparecer, salir del hermetismo en el cual se hundirían de no haber una conciencia a la que mostrar lo que son.

La nada introducida por la conciencia "irrealiza" el ser, socava la realidad compacta y maciza de lo que es en sí, volviéndolo precisamente "fenómeno", presencia, algo que tiene lugar, que pasa a ser *significativamente* lo que es: banco, árbol, tren.

Provocar esa significación, hacer posible ese modo de presencia, es ni más ni menos que abrir el mundo. El espacio anonadado, vaciado en el ser por la nada de la conciencia, es, en efecto, el mundo mismo: ahí donde las cosas salen a la luz.

### **Lao-Tsé piensa en la nada**

"Treinta rayos convergen en el cubo de la rueda;  
y de esta parte, en la que nada hay, depende la utilidad de la rueda.  
La arcilla se moldea en forma de vasos  
y precisamente por el espacio donde no hay arcilla  
es por lo que podemos usarlos como vasos.  
Abrimos puertas y ventanas en las paredes de una casa,  
y por esos espacios vacíos podemos utilizarla.  
Así pues, de un lado hallamos beneficio en el ser;  
de otro, en el no ser".

Lao-Tsé, *Tao-Tê-Ching (Libro del recto camino)*.

### **2.3.3. Sólo la mirada del otro me hace ser algo**

¿Podría la conciencia experimentar lo que significa ser en sí? ¿Sentir en sí misma la consistencia y densidad que reconoce en el modo de ser de las cosas?  
¿Ser, en definitiva, como lo son un banco, un árbol, un tren?

La única posibilidad sería representarse algo de tal modo que esa representación la recluyese en sí misma; proyectarse sobre un objeto que, paradójicamente, la introyectara, que provocara que su "intención" –la intencionalidad con la que se abre al objeto– se girase sobre sí, se dirigiese a sí misma.

Pero solamente hay un fenómeno, piensa Sartre, que hace posible esa experiencia: representarme el deseo del otro hacia mí. En efecto, sentirme deseado es percibir la mirada con la que el otro me mira, y, en ese sentido, mirarme con sus ojos, representarme desde su conciencia, abrirme a mí desde su deseo.

Bajo la mirada del otro la conciencia se "petrifica" –un lugar común y hermoso de la mitología–, se pone a sí misma como objeto, se hace "ser" como lo es una cosa. En la duración de esa experiencia el ser para sí deviene ser en sí, y por eso habla Sartre a este respecto de un juego de "cosificación".

Toda esta dialéctica de proyecciones abre, pues, una relación que a fin de cuentas no consiste sino en congelar la relación. Al mirarse con el deseo que la miran, la conciencia se reduce a la pura exposición de sí misma, y es en este sentido que permanece recluida, apresada en sí misma, introyectada. Pero el juego se expresa también en la dimensión del cuerpo. Y así lo experimentamos, por ejemplo, en el cuerpo expuesto a la inspección del médico, en el que se exhibe a la admiración de los demás, en el que se extraña de sí mismo al sentir encima una mano ajena, etc. Fenómenos de cosificación que Sartre des-

cribe con mucha finura, y en los que se muestra hasta qué punto, sin embargo, está alejado de una fenomenología del cuerpo como la que plantea, según veremos, Merleau-Ponty.

Ahora bien, si sólo la mirada del otro me hace ser "algo", entonces la consistencia de lo que soy no es otra, una vez más, que la de una imagen, la de una cosa que se "mira". La conciencia no pasa de la no realidad, del vacío originario, a la realidad compacta y maciza de las cosas. Más bien suple aquel vacío con el simulacro de una identidad imaginaria, representada –como en un escenario– ante la mirada deseante del otro, sobre la carencia ontológica, en fin, de la otra conciencia.

Suele subrayarse la resonancia en todo este análisis de ciertos aspectos de la sexualidad humana. Por ejemplo, la fantasía sadomasoquista: gozar sometándose interiormente –imaginariamente– al goce del otro, exponiéndose a ser tratado como un objeto (en ese cuerpo indefenso, del que sólo quedan a salvo y vedados justamente los ojos), etc. Como se señala también la dimensión política de este tipo de relación, elaborada ya por Hegel en la dialéctica del dominio y la servidumbre: de qué modo la conciencia dominadora, mirando al otro como a una cosa, ignora su cualidad de ser consciente; la alienación de la propia conciencia en la imagen cosificada que de sí misma proyecta en el otro, etc.

Por nuestra parte, cabe decir que no vemos en eso ninguna objeción a la tesis de Sartre, sino, en todo caso, una muestra de la verdadera complejidad de su discurso: la de la propia conciencia.

Para terminar, no dejaremos de observar el contraste –casi la colisión– entre esta reflexión sobre la mirada del otro y la que desarrolla, también desde un ámbito próximo al de la fenomenología, el pensador E. Levinas. Aquí la mirada del rostro abre entre el otro y mi conciencia una distancia infinita, imborrable, que me llena de respeto y en la que se funda la posibilidad de una relación propiamente ética. Dos perspectivas sobre el fenómeno ciertamente enfrentadas.

## **2.4. Sartre contra Hegel. La dialéctica de la conciencia y la pasión de lo absoluto**

### **2.4.1. Encuentro con Hegel. ¿Es posible redimir a la conciencia de su diáspora?**

Este modo de ser la conciencia, esta reflexividad del ser para sí, ¿podría –aunque ahora sin alienarse, sin dejar de ser sujeto, sin perder su condición de conciencia– devenir ser-en-sí? Y, por tanto, recíprocamente, ¿podría el ser-en-sí, el modo de ser que reconocemos en las cosas –bancos árboles, trenes– llegar a ser como lo "es" la conciencia? ¿Es posible reconciliar esa diferencia ontoló-

gica, suprimirla y conservarla al mismo tiempo? ¿Puede ocurrir que lo que es, lo que tiene entidad, a la vez y en su misma constitución sea en sí y para sí? ¿Que en última instancia, en fin, el ser de las cosas y el de las conciencias sea el mismo, trate de lo Mismo?

Manejarse con esta pregunta es enfrentarse al problema de lo absoluto, de aquello que siendo lo que es en sí y por sí mismo (siendo "sustancia"), consiste también y esencialmente en serlo para sí (es "sujeto"). Y en todo esto la referencia ineludible es Hegel. Su análisis sobre el dinamismo interno y esencial de la conciencia –al que también llama "fenomenología", aunque en otro sentido– se dirige precisamente a demostrar esa posibilidad, a exponer de qué modo, por qué camino tortuoso y desesperante (el de la historia del mundo) la conciencia acaba reconociéndose en el ser mismo de la realidad, es decir, como momento final e interior de una realidad que consiste justo en ser consciente de sí misma.

En este sentido, Sartre tiene muy presente –mas de forma más bien implícita– el discurso de Hegel. No sólo por lo que se refiere a la dialéctica del dominio y la servidumbre (una influencia importante, a la que ya hemos aludido) sino porque, en general, comprende hasta qué punto el sistema hegeliano compromete su propia tesis ontológica.

En efecto, Hegel asume, a juicio de Sartre, una pasión tan humana como inútil: redimir a la conciencia de su diáspora, reconciliarla con la forma y el curso absoluto de la realidad. Por eso, ahí donde la conciencia se desespera una y otra vez ante la imposibilidad de esa reintegración, Hegel advierte el drama oculto de una verdad que acaba finalmente por reconocerse: el ser y la conciencia son lo mismo.

#### **2.4.2. La experiencia de la conciencia como drama de la realidad**

La conciencia, dice Hegel, consiste en saber lo que es la realidad, en tener ante sí –representarse– qué son las cosas. En esa representación, la conciencia supone con todo derecho que la realidad se le hace presente tal como es, de manera incondicionada, que se le muestra, en fin, como la verdad. Por eso hablamos de "saber" en sentido estricto: si lo es, la verdad se sostiene por sí sola.

Pero justo porque consiste en conocer, la conciencia tiene que probarse a sí misma, exponer la verdad que sabe. En una palabra: exponerse a sí misma. Y aquí llega la catástrofe. Cuando la conciencia enjuicia la realidad, cuando se expresa como la conciencia que es, descubre que su saber no se adecua a la verdad que da por supuesta; que, al enunciarse, el juicio contradice, en el acto mismo de su producción, la verdad que afirma conocer.

Y así topa con que aquella presencia incondicionada de lo que es el mundo descansaba en el suelo que ella misma como conciencia soportaba. Suelo que permanecía oculto mientras la propia conciencia no se expusiera, y que por

eso inducía la convicción de que se trataba de la verdad misma. Al quedar al descubierto, el suelo se hunde como suelo para mostrarse al fin como lo que es: un escenario construido por la conciencia. En ese mismo momento la conciencia se desploma como tal, como discurso que sabe lo que es la realidad en sí misma. (Podrá fingir que no ve lo que pasa, repetir una y otra vez lo que sabe, afirmar desesperadamente "la verdad". Pero en esa repetición ya no hay saber, sino liturgia).

Así pues, en cada ocasión en que se prueba, en cada verdad en que se expone, la conciencia sucumbe –con más o menos patetismo– a la experiencia de lo que ella misma es. No puede, como conciencia, atravesar la prueba de sí misma, pasar de sostener la verdad a sostenerse como figura del drama que ella misma pone en escena. Ese movimiento la aparta de la realidad y la suspende en sí misma, en su propio vacío. La vuelve escéptica.

Pero, para nosotros, dice Hegel, que comprendemos el proceso porque hemos llegado a su final, el vacío que deja cada desplome, la abertura que sigue a cada hundimiento, aparece ya como un nuevo espacio de presencia, una nueva configuración de lo que en sí misma "es", ahora sí, la realidad; una nueva verdad, en suma, que suprime y conserva la memoria de la anterior –lo que en la anterior había de "verdadero", de "real"– y en la que una nueva conciencia escenifica otra vez el drama de su experiencia.

Y así vemos sucederse ante nosotros la impresionante dramaturgia de la realidad o el saber, "el itinerario del alma en el peregrinar por la serie de sus figuras y configuraciones como otras tantas estaciones que le viniesen predeterminadas por su naturaleza". Acto tras acto, como en una expansión dirigida al interior de sí misma, vemos producirse la escena del dominio y la servidumbre, la del estoicismo, la de la conciencia infeliz; pero también la de la asamblea de Atenas, la de Jesús, la del terror revolucionario...

Ahora bien, representarse todo eso implica concebir de qué modo lo que tiene lugar en el curso de esa representación es el ser mismo de la realidad, o viceversa, cómo lo que es en sí misma la realidad consiste en ese proceso –desesperante y dramático– por el que toma conciencia de sí en un acto infinitamente cancelado y conservado. En cualquier caso, al final la conciencia comprende lo que siempre ha sido y es en sí misma: conciencia que la propia realidad tiene de sí. Y en ese reconocimiento el ser y la conciencia se reconcilian absolutamente, se asumen uno al otro en el absoluto ser en sí para sí.



Foucault y Sartre durante una manifestación en la Goutte d'Or

### 2.4.3. Ser en sí para sí: lo absoluto es una pasión inútil

No hay, pues, diría Hegel, una diferencia ontológica radical e irremediable entre el ser en sí y el ser para sí, tal como pretende Sartre. La conciencia no irrumpe desde fuera como un vacío, una nada que irrealiza el ser compacto y macizo de lo que es en sí, para de ese modo abrir el mundo. Es el movimiento mismo del ser, su dinamismo esencial, el que la produce como un momento interior de lo absoluto.

En efecto, que las cosas estén ahí, que la realidad tenga lugar, todo eso remite a un ámbito de constitución que llamamos *el ser*. Pero lo propio de ese espacio es justo volverse patente, ponerse de manifiesto, abrir, pues, respecto a sí mismo, una diferencia que no consiste en nada, que no es diferencia ninguna sino la del mero mostrarse ("el ser es").

La diferencia niega o anula, sin embargo, el momento inmediato en que esa abertura consistiría en ser sólo lo que es en sí. Como resultado de esa negación el espacio es ya "otro", consiste ya en otro que aquel abstracto e inefable ser sí mismo, pero en ese devenir se presenta simplemente como lo que es, no es otra cosa que lo que en sí mismo es, sólo que siéndolo ya para sí.

En esa inquietud interna de suprimirse y conservarse, en ese ser en sí su llegar a ser para sí mismo, la presencia del mundo se descubre de suyo como reflexión, conciencia, pensamiento, mediación consigo misma. En una palabra, como sujeto. Pues lo propio del sujeto está en ese incesante devenir de lo mismo a la presencia de sí.

Toda esta construcción categorial es, sin duda, impresionante e irreprochable. Y sin embargo, piensa Sartre, resulta perfectamente inútil. Pues lo que en el fondo elabora conceptualmente Hegel es la necesidad con que la conciencia

humana se reconcilia ontológicamente con Dios, con lo absoluto. Pero precisamente eso, la experiencia de esa religación –de esa "religión"– es una posibilidad que la existencia humana no tiene.

Aquí está el núcleo cordial de su divergencia con Hegel. Si, como veremos a continuación, el hombre "existe", si en él la existencia precede a la esencia, entonces la conciencia está sola, existe condenada a permanecer sola y aparte, fuera del mundo que ella misma abre, y por tanto fuera de sí misma. De no ser así, de ocurrir que el hombre fuese, sin más, un ente al que se le ha atribuido conciencia, algo cuya esencia consiste justo en ser consciente de las cosas, tal vez Hegel tendría razón y el hombre podría reconocerse como conciencia absoluta de la realidad.

Pero, repetimos, eso no es así. La conciencia es el acontecimiento de quien existe, sin ninguna razón de ser, sin ninguna razón en el ser. Dios ha muerto. Y ante eso es el propio discurso de Hegel el que se viene abajo, dando paso a la ontología sartreana.

## **2.5. Las verdades del existencialismo**

### **2.5.1. El rostro filosófico del existencialismo**

Nuestro sentido del mundo, nuestras vivencias y relaciones, nuestra formación sentimental, los valores, en fin, con que ponemos en juego la vida, están en deuda con algunos acontecimientos decisivos, momentos que, de alguna manera, se han incorporado a nosotros y nuestra cultura hasta el punto de quedar olvidados. Sin duda, uno de esos acontecimientos ha sido el existencialismo.

En una onda que se remonta hasta Kierkegaard y, en general, la crisis del modelo de pensamiento clásico, el existencialismo elabora una nueva experiencia del sentido, vinculada a la finitud de la existencia humana, a la verdad de lo que aquí y para nosotros significa "existir". Pero no se trata de una elaboración sólo ni particularmente filosófica. Por el contrario, su espacio es la existencia misma de cada uno, el modo en que a partir de ahora cada hombre que existe debe encarar, desde la finitud de su propia existencia, la experiencia del sentido. Modo en el que, de todas formas, el valor de pensar adquiere una dimensión y una importancia singulares.

Por así decirlo, ser existencialista es pensar, y mucho, como es leer y pintar y escribir e ir al cine y reunirse en los bares, también mucho y de una manera específica. Manera que incluye el que toda esa actividad se desarrolle, repetimos, fuera –y aun en contra– de sus respectivos espacios institucionales (académicos, comerciales, etc.).



Pero si dentro de la filosofía hay alguien que le pone rostro, que simboliza la referencia al existencialismo, ese es Sartre. Su discurso da concreción y fuerza expresiva a los motivos, situaciones, arquetipos, etc., que pone en juego esa onda; en una palabra, a las verdades del existencialismo, difundíendolas en una vastísima producción teatral, narrativa, ensayística y también propiamente filosófica.

Del conjunto de esas verdades presentaremos las que, acaso, siguen resonando con más fuerza.

### **2.5.2. La esencia del ser humano es su existencia**

El aspecto de un banco, la vida de un árbol o el movimiento de un tren están determinados por su esencia, por el conjunto de atributos que los definen y que limitan, por tanto, sus posibilidades: qué forma pueden adquirir, de qué relaciones son capaces, etc. En ese sentido, la existencia de los individuos –este banco, ese árbol, aquel tren– no añade nada a lo que "son", no modifica en nada su concepto. Simplemente lo actualizan, le dan una realidad efectiva, lo ponen ahí.

Cualquier hormiga es y hace lo mismo ahora que hace mil años. Sus reglas de juego ya están fijadas por la especie a la que pertenece. Ciertamente que ese juego debe adaptarse a un entorno y que eso abre variaciones, posibilidades de evolución, etc. Pero mientras "es" una hormiga, repetimos, lo que puede y no puede ser ya viene definido por su esencia, por los atributos que la determinan y que se limita a ejecutar. A este respecto podemos afirmar, piensa Sartre, que en relación con las cosas la esencia precede a la existencia.

¿Pero qué ocurre con los seres humanos? Aquí el asunto se invierte. Como suele decirse, cada niño que nace llega al mundo con una historia por escribir. Las posibilidades de nuestra existencia, nuestras relaciones, aquello que podemos llegar a ser, no viene determinado por ninguna esencia. A diferencia de los animales, no vivimos en un entorno natural al que debemos adaptarnos. Por el contrario, estamos en el mundo. Y eso significa que las reglas de juego no están fijadas: su forma depende de las decisiones que tomemos. Nadie es ni hace lo mismo ahora que hace mil años.

En tal caso, existir no es para el individuo actualizar una forma genérica, un espacio de posibilidades predeterminado, una esencia. Consiste más bien en ir dándose ser, configurándose a sí mismo, de acuerdo con las posibilidades que en cada caso se eligen. Por eso afirma Sartre que, en relación al hombre, la existencia precede a la esencia.



Salvador Dalí. *Niño geopolítico observando el nacimiento del hombre nuevo* (1943).

### 2.5.3. La existencia no tiene concepto

Pero si la existencia precede a la esencia, entonces la existencia no tiene concepto. No hay nada que la defina, ningún límite desde el cual poder juzgar lo que es, en qué consiste, cuál es su forma. El ser humano más valiente puede elegir, de pronto, en el último momento, un acto ruin, y convertirse así en un ser cobarde; o al revés. Una mujer puede decidirse a ser madre –biológica o no– en una situación imprevista, y reconfigurar así su existencia de arriba abajo.

Todo depende, repetimos, de la situación. Y es que, efectivamente, existir es estar en una situación, encontrarse una y otra vez ante posibilidades que reabren de nuevo el juego, y que no pueden, insistimos, concebirse ni representarse bajo una forma previa ni universal.

He ahí la razón por la que la significación de la existencia debe elaborarse y expresarse en formas de discurso ajenas al concepto, en vivencias de sentido que no pueden ser conceptualizadas: la narración, el testimonio, la escena, etc. Algo a lo que todo el existencialismo es particularmente sensible, y que explica por qué Sartre, tanto como filósofo, es también novelista, dramaturgo, biógrafo, etc. Medios todos ellos de acceder a un mismo y único espacio.

### 2.5.4. La decisión, sin excusas

Como diría Szymborska, los bancos, los árboles o los trenes –como también las hormigas– no toman decisiones. Su existencia transcurre dirigida, digámoslo así, por la naturaleza misma de las cosas, como "impulsada" por lo que en cada caso son, según la imagen espinosista. Por el contrario, tomar una decisión significa justo cortar esa inercia, interrumpir el curso natural de las cosas, coger en las propias manos el rumbo –la esencia– que se le da a la existencia. Y tal es, una vez más, el caso de los seres humanos.

Para los animales, el ciclo de la producción es un juego cerrado y necesario. Entrar en celo, aparearse, quedar preñada la hembra, parir, en fin, las criaturas, es algo determinado ya por la especie. Con su existencia, el individuo se limita a activar el programa. Pero en los seres humanos, y en particular en las mujeres, la maternidad es una decisión. Ser o no ser madre, de qué modo, a qué edad: nada de eso está definido; justo porque tiene un sentido se trata de una posibilidad sobre la que la existencia debe en cada caso, repetimos, decidirse. Y de esa decisión dependerán los límites que se dé a sí misma, la forma en la que se configure, el juego, en fin, que ponga en marcha.

No valen excusas.

No puede aducirse que uno o una no deciden, que sus actos son la consecuencia necesaria de su pasado, de su carácter, de sus circunstancias. No es verdad. Uno siempre puede hacer algo con lo que los otros han hecho de él.

Lo contrario es la mala fe: actuar como si la existencia de uno estuviera determinada por la naturaleza de las cosas.

#### Siempre se puede decidir

Hasta los presos pueden decidir si intentan fugarse, resistir o colaborar con el sistema penitenciario.

Pero eso es eludir la libertad de la conciencia, pretender reducirla a una cosa más del mundo para borrar de ese modo la responsabilidad del sujeto. Lo cierto, sin embargo, es que la existencia de los hombres precede a su esencia. Y por tanto también quien elude asumir su libertad ya la ha ejercido, ya ha tomado la decisión de inhibir las decisiones; en una palabra, ha decidido, aunque de mala fe. Por eso afirma Sartre que ser humanos nos condena a..., ser libres.

#### Condenado a ser libre

"Dostoievski escribe: 'Si Dios no existiera todo estaría permitido'. Este es el punto de partida del existencialismo. En efecto, todo está permitido si Dios no existe y en consecuencia el hombre está abandonado, porque no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse. No encuentra ante todo excusas. Si en efecto la existencia precede a la esencia, no se podrá jamás explicar por referencia a una naturaleza humana dada y fija: dicho de otro modo, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad. Si, por otra parte, Dios no existe, no encontramos frente a nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta. Estamos solos, sin excusas. Es lo que expreso diciendo que el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo y, sin embargo, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace".

Sartre, *El existencialismo es un humanismo*.

#### 2.5.5. Sobre la libertad: Sartre frente a Kant. Del sentido del deber al sentimiento de angustia

Todo este discurso sobre la decisión como prueba de la libertad humana halla su referencia –ciertamente compleja, profunda– en el pensamiento crítico de Kant. Aunque hay una diferencia radical. En Kant, si bien la libertad puede actuar en el mundo, lo hace siempre llevada por el sentido del deber. Y eso significa que la conciencia tiene un criterio para juzgar la validez formal de sus decisiones, su conformidad moral. Ese criterio es el que se expresa, recordemos,

en el imperativo categórico: estar dispuesto a que cualquier ser humano, en mi propia situación, decidiera ateniéndose al mismo principio al que lo hago yo. En otras palabras, mostrarse dispuesto a que la regla de mi decisión fuese una ley universal, válida en los infinitos casos como este para todas las conciencias posibles.

Este punto de vista universal, este sentir en la conciencia la voz de la humanidad, la presencia en mí de todos los seres humanos, implica que la decisión se funda justo en la razón, en la facultad humana de actuar moralmente. Así pues, por lo que se refiere a la forma, al criterio con que actúo, tomo las decisiones de acuerdo con lo que "soy" como humano, según la esencia que me es propia como ser racional, y que consiste precisamente en ser libre, esto es, en decidir conforme al imperativo categórico. Por así decirlo, si soy libre es porque no me recluyo en mi egoísmo, porque en mi conciencia no estoy solo: porque soy uno con todos los seres humanos.

Para Sartre, una vez más, este discurso puede resultar impresionante o incluso "verdadero". Pero, como en el caso de Hegel, resulta más bien inútil.

No soy libre porque soy racional, porque siento que, al margen –o aun en contra– de mis inclinaciones, debo actuar conforme a mi sentido del deber, a la voz de la humanidad en mi conciencia, a los fines universales de la razón. Soy libre porque "existo", porque debo decidir por mí mismo lo que puedo o no puedo ser. Y en esa situación estoy radicalmente solo, como lo están el resto de los seres humanos. De ahí que la libertad me produzca, más que un sentido de mi dignidad como ser moral, un sentimiento de angustia por la contingencia de mi ser.

### 2.5.6. Como el cazador furtivo en el bosque del señor

En efecto, Kant no concibe la angustia de ser libres. A fin de cuentas, la razón práctica –la decisión moral, el sentido del deber– nos reinscribe *ad infinitum* en el orden del ser, llamados a realizar infinitamente el concepto de la libertad, es decir, a conformar una realidad cada vez más racional y en la que, por tanto, seamos cada vez más libres, menos sometidos a las fuerzas de la naturaleza (del deseo, el egoísmo, etc.).

Para Sartre, en cambio, la libertad nos arroja a una existencia finita, sin ninguna razón de ser, sin concepto ni fines hacia los que progresar, y en la que toda decisión, toda elección de posibilidades, se vuelve angustiosamente contingente. Ser libres no es, en fin, reinscribirse de algún modo en la realidad sino estar en ella, dice Sartre, como la espina en la carne, como el cazador furtivo en el bosque del señor. Eso es estar en el mundo. Y sin embargo, algo en esta inolvidable imagen de *Las moscas* mitiga y enaltece la angustia que transmite.

## 2.6. La existencia y los otros. El lugar ambiguo de lo político

### 2.6.1. La existencia es impolítica

Tanto en la tradición idealista como en la materialista, uno no "decide" tener una relación política con los otros. En el primer caso la política es, sin más, un atributo de la esencia humana. Llevamos vidas políticas por lo mismo que hablamos o vamos vestidos. En el segundo –pensemos en Marx–, lo político es una condición de la propia realidad, ya que la instancia que la produce –la sociedad– está de suyo politizada, dividida, enfrentada en un conflicto de dominación más o menos declarado.

Pero de acuerdo con eso, la política, de entrada, no tiene lugar en el discurso de Sartre, ni desde una perspectiva ni desde otra. Por un lado, para mi conciencia los otros no son sino "objetos" de mi representación, fenómenos que en todo caso están ahí, fuera de mí, extraños a mi ser, como todos los demás ("El infierno son los otros", sentencia célebremente).

Ya vimos de qué modo Husserl, desde las *Meditaciones cartesianas*, advierte en todo esto el difícil problema de la intersubjetividad. En efecto, representarme a los otros, proyectar sobre ellos mi conciencia, es justo hacerlos presentes como "otros": sujetos que son como yo, conciencias que son como lo es la mía y cuya entidad consiste por tanto –según el registro de Sartre– en ser para sí.

Sartre recoge esta experiencia pero, como también indicamos, la elabora de una manera muy singular: el otro lo es porque me mira, y en esa mirada es mi propia conciencia la que se cosifica. La relación intersubjetiva no tiene en el fondo ninguna dimensión política, salvo ese momento de dominio y servidumbre esencial a la dialéctica del deseo, la exposición de sí, etc.

Por otro lado, y en relación con el análisis marxista, la existencia no está "inscrita" o subsumida en relaciones sociales cuya posibilidad quede, por así decirlo, estructuralmente fuera de ella. Ningún acontecimiento de la realidad determina la forma de lo que soy. Por muy condicionantes que resulten, los límites sociales –ir a la fábrica, vivir de rentas– no me definen, como obrero, capitalista, etc. Se trata de posibilidades sobre las que, en última instancia, también puedo –debo– decidir.

La conclusión está clara y el propio Sartre la afirma con todas las consecuencias: estar en el mundo es estar radical y esencialmente solo.

En efecto, estoy solo, como lo están todos, cada uno a solas en su existencia y con su conciencia. Y bajo esta verdad lo político aparece, de entrada, más bien como un déficit, una carencia brutal; como la de ese vacío que atraviesa el origen de mi conciencia y la facticidad de mi existencia.

### 2.6.2. La expresión de lo impolítico: la náusea

Sin embargo, todo este discurso, más que un concepto teórico, es una vivencia existencial, cuya expresión genuina debe mostrarse por tanto fuera del concepto. Elaborar el sentido de semejante soledad, darle su consistencia dramática, ponerlo en juego por medio de situaciones, arquetipos, escenas, etc., es uno de los valores reconocidos del teatro de Sartre. Pero, sin pretender hacer crítica literaria, pensamos que su lugar genuino sigue encontrándose en ese hito de la producción sartreana –y de toda la cultura existencialista– que es *La náusea*.

Como en todas las obras de genio, aquí la materialidad de la escritura se funde con la propia narración. Todo en *La náusea* es impolítico. Ronquetin no se sostiene en nada, no está en el interior de ninguna realidad. Y esa inconsistencia –en la que ya descubrimos la marca ontológica de lo imaginario– sella en efecto la escritura de su relato: una narración donde no pasa nada, donde lo que tiene lugar es precisamente el suceso de la nada.

Y sin embargo, por eso mismo en la escritura se escucha de fondo, constante, esa vibración de angustia que finalmente emerge en algunas conocidas escenas. En este sentido, todo en *La náusea* es asfixiante. Es el precio de estar solo.

#### Yo soy la náusea

"Así, yo estaba hace un rato en el jardín público. La raíz del castaño se hundía en la tierra, justo bajo mi banco. Ya no recordaba lo que era una raíz. Las palabras se habían desvanecido y con ellas la significación de las cosas, su empleo, las débiles referencias que los hombres han tratado en su superficie. Estaba sentado, un poco encorvado, con la cabeza gacha, solo frente a esa masa negra y nudosa, completamente en bruto y que me daba miedo. Luego tuve esa iluminación... Me cortó el aliento. Nunca en los últimos días había presentado lo que quería decir 'existir'.

Éramos un montón de existencias incómodas, no teníamos ninguna razón para estar allí, ni unos ni otros; cada existente, confuso, vagamente inquieto, se sentía de más con relación a los otros. *De más*: fue el único lazo que pude establecer entre esos árboles, esas rejas, esos guijarros... *De más*, el castaño ahí, frente a mí, un poco a la izquierda... Y yo, yo también estaba de más... Yo estaba de más para la eternidad.

La palabra *Absurdo* nace ahora bajo mi pluma".

Sartre, *La náusea*.

### 2.6.3. El compromiso como decisión. Ambigüedad de la categoría política en Sartre

Sartre habilita el paso a la política del único modo que le es posible: la decisión. En relación con esto, la experiencia de la Resistencia no es una anécdota biográfica, sino el espacio mismo de sentido donde se articula, nos parece, la categoría sartreana de lo político, no sin ciertas ambigüedades.

En efecto, no hay política, repetimos, porque uno trabaje en la fábrica o viva en la *banlieue*. La existencia podría seguir transcurriendo entre bares y habitaciones de hotel. Pero ocurre que la "ocupación", es decir, la presencia del poder como un acto de ocupación –más allá del episodio nazi– nos pone en una situación de conciencia que nos obliga a decidir: unirnos o no a la resistencia.

Entiéndase bien. No ocurre que la realidad me haya politizado, que me haya puesto "entre" los otros con quienes comparto el mundo. Eso supondría modificar el vínculo entre la esencia y la existencia, concebir que estar en el mundo tiene de suyo una significación política. No hay nada de eso. Sigo estando solo, y por tanto soy yo quien en última instancia decide libremente si entro o no en una relación política con los otros.

En la medida en que lo político se articula como una decisión –angustiosa y contingente, como todas–, su categoría es el compromiso.

Ciertamente, no me encuentro entre los otros: comprometo mi existencia con la de los otros, en un acto de conciencia y bajo mi responsabilidad. Pero semejante experiencia no es, en absoluto, la condición general de lo político. Se trata más bien, repetimos, de una vivencia política muy particular: la de unirse a la resistencia contra una ocupación.

A partir de aquí, Sartre desarrolla y extiende la categoría de compromiso en unas proporciones sorprendentes y que le conferirán la fama –dicho con todo el respeto– del personaje que fue. Así pues, se trata de elaborar cómo toda situación es en el fondo política; en qué medida cualquier relación de poder equivale a la de una ocupación, de manera que la decisión de comprometerse con los otros se vuelve ineludible: quien la rehúye, decide de mala fe, etc. En este sentido, la existencia nos confrontaría siempre a la posibilidad de la política, y más a quienes en conciencia tienen esa responsabilidad: los intelectuales. Y todo eso nos llevaría, por último, a explorar la relación interna entre el existencialismo y el llamado "materialismo dialéctico", tal como se plantea en la *Crítica de la razón dialéctica*.

Todo eso está en su discurso. Pero, a nuestro juicio, el momento genuino de ese discurso, ahí donde, si se nos permite decirlo, Sartre es más Sartre, sigue estando al concebir lo político en el espacio –políticamente tan ambiguo, tan equívoco– de la elección, de la decisión respecto a las posibilidades de mi existencia.

### 3. Merleau-Ponty

Merleau-Ponty es una figura no del todo afirmada en las introducciones al pensamiento contemporáneo. Sin embargo, y más allá del puesto que le corresponde en la apertura de la fenomenología hacia campos y temas nuevos y originales –el cuerpo, la historia, el lenguaje–, su pensamiento cobra un valor cada vez mayor. Pasadas las circunstancias políticas y biográficas que constriñeron un poco la recepción de su obra –las tensiones con Sartre, los posicionamientos respecto a la URSS, etc.–, su perspectiva sobre ciertos problemas filosóficos resulta, insistimos, de una actualidad creciente.



Maurice Merleau-Ponty

#### Maurice Merleau-Ponty

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) fue un filósofo fenomenólogo francés, fuertemente influido por Edmund Husserl. A su vez, frecuentemente, se le ha clasificado como existencialista, debido a su cercanía con Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir, así como a raíz de su concepción heideggeriana del ser. Más tarde, tuvo un litigio con Sartre y se desmarcó de dicha filosofía. Lamentablemente, el panorama editorial en español no hace justicia a esa vigencia. La traducción, aún no renovada, de su obra de referencia, *Fenomenología de la percepción*, presenta dificultades y desajustes importantes; y el resto de los títulos entran y salen del mercado sin ninguna regularidad. También, por lo que respecta a estudios, ensayos, monografías, etc., la producción es escasa y de acceso difícil.

Dicho esto, presentaremos algunos aspectos que al menos dejen abierta la relación con su pensamiento.

#### 3.1. Sin cuerpo y sin lugar. La razón descarnada de la filosofía

##### 3.1.1. La metafísica como pensamiento incorpóreo

Tal como ya recogimos al hablar de Nietzsche, desde Sócrates el nuevo esfuerzo del pensamiento es liberar el discurso de la mediación de la voz; construir un espacio de sentido que excluya la huella del cuerpo, la presencia del gesto, las marcas, en fin, de una palabra materializada.

La experiencia de que las cosas "son" –aparecen, se determinan– remite entonces, como recordamos, a un ámbito de significación inteligible, conceptual, ontológicamente extraño al de la corporalidad. Si, no obstante, podemos entrar en relación con él es gracias a una razón que lo "ve" –lo concibe, lo intuye, lo teoriza– en la medida en que, de algún modo, ella misma forma parte esencial de ese espacio, resultando por tanto formalmente extraña al cuerpo.

No hace falta señalar cómo la historia de la filosofía, desde Platón hasta Hegel, asume esta verdad, la experiencia de una diferencia radical entre el campo del sentido y el del cuerpo. Si para Platón se trata de realidades heterogéneas, separadas, dice el ateniense, por un abismo, es cierto que Hegel procura reconciliar esa distancia, exponiendo la materia como lo otro del espíritu –como



alienación del sentido, digamos– y reconciliándolos así en el movimiento de lo absoluto. Pero si esa exposición asume la diferencia entre ambos es justo porque la conserva, porque una y otra vez la restituye.

### **3.1.2. La soberanía de la conciencia y el cuerpo como representación**

Este motivo halla una elaboración singular en el discurso de Descartes, prolongado por la modernidad hasta el propio Husserl, al menos en sus aspectos esenciales (Es cierto que Husserl adelanta algunas inflexiones, muy presentes para Merleau-Ponty, relativas al vínculo entre motricidad y espacio en el origen de la geometría; pero, en conjunto, el paradigma cartesiano es en él dominante).

En efecto, para Descartes el sujeto es su conciencia, su razón, su capacidad de pensar. El cuerpo es, de entrada, otro más de los objetos que se representa, y que se define por su "extensión", esto es, por la posibilidad de ser medido, calculado, compuesto "partes extra partes", lo cual, observa Descartes, resulta evidentemente imposible en relación con el pensamiento.

Captar el sentido de las cosas, concebir su forma, definir lo que son, todo eso significa entonces construir el objeto que les corresponde y que nos permite representárnoslas con certeza, objetivarlas, formarnos en la conciencia una idea adecuada de su composición.

Esta tesis queda definitivamente sancionada –y formulada en términos aún vigentes para el sentido común– en el esquema de Kant. El carácter meramente pasivo o receptivo de la sensibilidad la imposibilita para "ver" ante qué está: las sensaciones sin conceptos son ciegas, dice Kant. Corresponde, pues, a la actividad del entendimiento establecer las reglas que permitan enlazar –sintetizar, poner en relación– ese *continuum* indiscriminado de sensaciones, dando así forma y sentido a los objetos, y abriendo por tanto la posibilidad de la experiencia, la del propio mundo.

Ahora bien, la garantía última de este proceso es que la actividad de esas reglas de enlace, el proceder del entendimiento por medio de sus conceptos, quede justamente unificado, reunido *a priori* en la unidad de un sujeto. Y tal es, una vez más, el papel de la conciencia.

Si el conocimiento de las cosas no se dispersa es porque el yo puede acompañar siempre–volviéndose presente, autoconsciente– todas sus representaciones.

Desposeído de conciencia, el cuerpo no discrimina nada, carece de cualquier experiencia posible. Ante semejante situación no es raro, ironiza Merleau-Ponty, que necesite la asistencia urgente de una razón trascendental.

## 3.2. Cuerpo, mundo, sentido

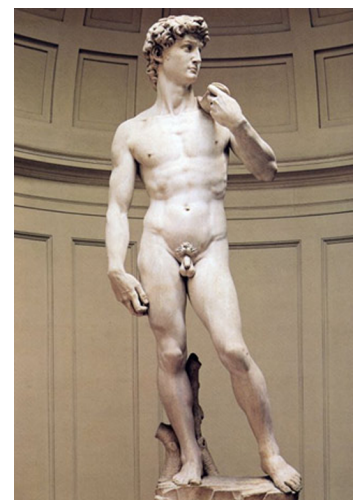
### 3.2.1. En el principio fue la carne

Todo este discurso, piensa Merleau-Ponty, no es más que un prejuicio descomunal, una construcción teórica fundida hasta tal punto con nuestra cultura que ha acabado por resultar obvia. Quien la cuestione se vuelve efectivamente un necio.

Pero, si nos atenemos a los fenómenos, el vínculo entre cuerpo y sentido comienza a desplazarse, con la paciencia, eso sí, que siempre exige la fenomenología. En efecto, el cuerpo no es en absoluto un objeto, no es una cosa más de las que hay en el mundo. Por el contrario, el mundo sólo es mundo para este cuerpo mío situado en él.

Es a mi cuerpo, antes que a mi conciencia, al que se "le dan" las cosas, al que se le aparecen como posibilidades sobre las que proyecta su intencionalidad: cosas a las que se acerca o de las que se aleja, que puede o no puede coger, sobre las que abre tal o cual perspectiva, con las que se relaciona, en fin, de un modo u otro. Ser, ponerse algo de manifiesto, determinarse, significa entonces y ante todo entrar en el campo de relaciones abierto, intencionalmente, desde el cuerpo y por el cuerpo.

Pero no nos referimos sólo a relaciones motrices. No es que las cosas sean porque el cuerpo, digámoslo así, pueda tropezar con ellas. Una vez más, esto implica regresar al esquema kantiano de la pasividad, de una sensibilidad meramente ciega y receptiva. Por el contrario –y aquí Merleau-Ponty recoge toda la contribución de la psicología de la Gestalt–, el cuerpo es un principio general de actividad, de vinculación, de "presentificación", por usar el tecnicismo de Husserl. Las cosas son cosas solamente porque, de algún modo, entran en referencia con lo que "puede" el cuerpo. Y esa referencialidad es el origen del



David, de Miguel Ángel Buonarroti.

sentido, el término o movimiento que da significación a las cosas, en la medida en que abre en ellas un horizonte, un respecto a qué, para qué, como qué se determinan, aparecen, son lo que son.

La conclusión no se hace esperar, es mi cuerpo quien abre el mundo. Mi cuerpo es el espacio originario de los fenómenos, al mismo tiempo –y para escándalo de la metafísica– material y carnal. Salir a la luz es corporeizarse, ponerse carnalmente de manifiesto.

### **3.2.2. Lo finito y lo infinito. Recuperar el horizonte, aprender de nuevo a ver el mundo**

Ser en el mundo es estar en el cuerpo. La conciencia se encuentra ya siempre encarnada, asumiendo, por así decir, en un segundo momento, las significaciones proyectadas por el cuerpo. Este desplazamiento tiene consecuencias decisivas en la experiencia del sentido.

Destaquemos algunas:

En primer lugar, el cuerpo está siempre y por principio situado, puesto en determinada situación, en cierta referencialidad. Eso implica que la manifestación originaria de los fenómenos nunca los presenta "completos", nunca los hace del todo patentes, no acaba nunca de limitarlos. Así como en las representaciones de la conciencia el sentido de las cosas queda definido, objetivado, encerrado en los términos de su concepto, en las "presentaciones" del cuerpo, en cambio, tiene lugar justo en la medida en que queda abierto: a otra situación, a otra perspectiva, a otros cuerpos.

Abrir mundo consiste en trazar un horizonte de significación, respecto al cual la objetividad, la relación sujeto-objeto, no es más que una posibilidad límite, asumida como veremos por un tipo específico de discurso. Por el contrario, si nos atenemos a las cosas mismas, comprendemos que su sentido, lo que ellas son o no son de suyo, nunca aparece del todo ni para todos.

Según Merleau-Ponty, esta es, lejos de la tensión moral que le otorga Sartre, la verdadera dimensión ontológica de la existencia. Estar en el mundo significa que el ser se sustrae a su presencia definitiva, que consiste justo en esa sustracción, en el acontecimiento del límite u horizonte como condición ontológica de los fenómenos. Una tesis que asimila los análisis de Heidegger, ya desde *Ser y tiempo*. Pero con una diferencia. Para Heidegger, la finitud del sentido se corresponde, en última instancia, como veremos, con la facticidad de la existencia humana, con el encontrarse de hecho arrojada sobre ciertas posibilidades. En cambio, Merleau-Ponty la vincula específicamente a la corporeidad, al estar-en-situación del cuerpo como fuente originaria del sentido.

Ahora bien, la elaboración de un discurso objetivo, de una síntesis universal, de una "perspectiva absoluta", en fin, sobre las cosas, es una posibilidad que está ahí. Y así lo demuestra la ciencia. En el fondo, se trata de abolir la mediación del cuerpo, de construir una significación descarnada, una presencia de la que se ha borrado todo horizonte, todo estar situado, tal como se expresa ejemplarmente en las nociones de la física newtoniana: móvil, espacio y tiempo absolutos, etc. En definitiva, un mundo visto desde ningún sitio, bajo la mirada ubicua e incorpórea de Dios, y que por eso no es mundo ninguno.

Para Merleau-Ponty todo este discurso descansa, recordemos, en una elaboración de segundo grado, no en los fenómenos mismos sino en una construcción de la conciencia. De ahí que también su fundamentación fenomenológica dependa, en última instancia, del cuerpo. En este sentido podemos representarnos un cubo, es decir, una figura sustraída a toda perspectiva u horizonte, y de la que nadie, por tanto, puede tener experiencia sensible (nada puede verse a la vez desde todos sus lados). Pero esa construcción es posible justo porque el cuerpo "puede" –como una posibilidad interna, proyectada desde sí mismo– recorrer las seis caras, con la vista, las manos, etc.

Si la ciencia es una posibilidad límite de sentido, imponerla en cambio como "la verdad" de las cosas muestra la violencia institucional ejercida por su discurso –con la fuerza del estado– sobre el sentido común.

Por el contrario, el trabajo de la fenomenología es descubrir y describir con paciencia cómo detrás de un horizonte se abre otro, de qué modo entre el sujeto y el objeto, en el intersticio mismo de la realidad, se abre un campo de posibilidades infinito. En la hermosa sentencia del autor: aprender de nuevo a ver el mundo.

### **3.2.3. El ojo y el espíritu. La fenomenología y el ejemplo de Cézanne**

Concluiremos con una pequeña y famosa referencia, que nos permite mostrar la amplitud del discurso propuesto por nuestro autor en todo este asunto. En efecto, si hay una "prueba" de lo que hemos dicho sobre el vínculo entre cuerpo y sentido, se encuentra en la pintura. Aquí encontramos la mirada captando en su nacimiento mismo la presencia del fenómeno, la manifestación originaria del mundo. Un salir a la luz que, lejos de representarse las cosas de manera universal u "objetiva" –la misma siempre y para todos– se atiene al modo en que ellas mismas se hacen patentes.

Es el ojo mismo el que capta de manera fenomenológica las formas, el que las elabora una y otra vez, siempre en un nuevo horizonte de sentido, bajo una situación inédita (cómo aparece hoy la montaña), en una aproximación infinita, en suma, cuya expresión es precisamente la productividad interminable de la pintura, su infinita riqueza. A este respecto, Merleau-Ponty encuentra en la obra de Cézanne, en su concepción del trabajo artístico, una corresponden-

cia ejemplar, paradigmática, del esfuerzo fenomenológico, de la propia tarea de la fenomenología. Y así lo expone en ese precioso opúsculo que es *El ojo y el espíritu*.

### **Como un cuadro de Cézanne**

"La fenomenología es laboriosa como la obra de Balzac, la de Proust, la de Valéry o la de Cézanne: con el mismo género de atención y de asombro, con la misma exigencia de conciencia, con la misma voluntad de captar el sentido del mundo o de la historia en estado naciente".

Merleau-Ponty (1985). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini.



*Le Mont Sainte-Victoire au-dessus de la route du Tholonet*, de Cézanne.

## **3.3. Lo que pasa entre nosotros. Un desplazamiento singular de lo político**

### **3.3.1. Estar en el cuerpo es encontrarse entre los otros**

Ya hemos visto cómo en Sartre la relación con los otros queda elaborada en una categoría –el compromiso– cuyo valor político resulta equívoco. La misma insatisfacción que, a este respecto, produce en *Ser y tiempo* el análisis del estar-con como estructura originaria de la existencia humana. En cierto modo, se trata de un momento neutral, más irrelevante que originario respecto al sentido fenomenológico de una relación propiamente política. Asimismo, hemos indicado cómo el propio Husserl, por su parte, asume el discurso de la fenomenología en los términos de la Ilustración en tanto tarea infinita de la humanidad, etc.

En este sentido, si la fenomenología abre también una perspectiva nueva sobre lo político, corresponde a Merleau-Ponty el mérito de haberla siquiera esbozado.

En efecto, el cuerpo intencional –no el cuerpo ciego de la metafísica– es por principio un cuerpo que está entre los otros cuerpos. Toco si y sólo porque en ese mismo acto me tocan; me acerco porque se me acercan, me alejo porque los otros se alejan; hablo porque descubro que me hablan, escucho, en fin, porque sucede que me escuchan, etc. La relación no es una dialéctica entre sujetos que, de algún modo, superan su ser objetos para el otro. Una vez más, eso sólo es una posibilidad límite, derivada del prejuicio conciencialista.

Antes que eso y de modo originario es el "encuentro" –el acontecimiento del encuentro– el que abre la posibilidad de la relación, del momento a partir del cual se deriva la diferencia entre sujetos, objetos, etc.

No sé de mí por un acto de conciencia. Es el encuentro entre nuestros cuerpos –de forma inmediata: la caricia, el roce, el abrazo, en el que no puede distinguirse quién hace qué a quién– el que despierta en mí el sentido de que soy, justo si y porque el otro está ahí conmigo, porque entre nosotros pasa algo que abre el espacio donde nos encontramos. Una vez más, pues, estamos en la experiencia del límite, del horizonte, lo que en relación con el cuerpo significa: de la piel.

#### El "encuentro"

Aunque sea ya común hablar, acerca de Merleau-Ponty, de una fenomenología de la carne, de una conciencia encarnada, etc., en referencia al momento del "encuentro" sería más preciso referirse a la piel.

Estar en el mundo, situarse entre los otros, quiere decir entonces estar entre los otros. Por ello, la elaboración originaria de sentido es siempre algo compartido, por más que la conciencia, en un segundo momento, se la apropie "privatizándola", sometiéndola a la individualidad del sujeto.

### 3.3.2. Lo político: construir un mundo entre nosotros

Sobre esta base fenomenológica, lo político aparece como un desplazamiento sutil pero decisivo: no ya estar entre los otros, sino estar "entre nosotros". La política es así la posibilidad de abrir un mundo entre nosotros.

Todo depende de esa primera persona plural, de esa conjugación del estar. Mientras las significaciones se conformen en la universalidad de lo que vale para todos (para mí, el otro y el otro), permanecemos en el ámbito de la representación, de la conciencia, del estado, en definitiva. Pero ahí, bien mirado, no hay existencia política, no hay posibilidades de sentido que se elaboran y comparten en común. Hay, tal vez, derecho, justicia, pero no la experiencia propiamente política del mundo, no la vivencia de la realidad como eso que hacemos, repito, entre nosotros.

De ahí que la existencia oscile entonces entre, por un lado, el espacio de lo privado, de una significación tal vez restringida, compartida específicamente con algunos otros, pero que no compromete el sentido de la realidad, es decir,

el sentido común, asumido por todos; y, por otro, el ámbito de la judicialización, verdadero sustituto o simulacro de la política, que regula que la gestión de esa realidad de todos se atenga efectivamente a los principios de validez, universalidad, etc.

Frente a esta disyuntiva, el acontecimiento del "entre" donde un nosotros aprende de nuevo no ya a ver el mundo sino también a construirlo, marca, insistimos, la posibilidad originaria de lo político.

Este nosotros político no tiene necesidad de identificarse (estando entre sí nadie la tiene), de darse un límite geográfico, lingüístico, religioso, de clase, etc. Por el contrario, ese tipo de límite (qué sois vosotros, qué somos nosotros) borraría ya el horizonte, que es el único y verdadero referente de su constitución. Por así decir, nos daría enteros, completos y representables, ante nosotros mismos y los demás. Bajo esas condiciones, el sentido queda cerrado y entramos en el juego pseudopolítico de la representación.

¿Hablamos entonces de una política de los cuerpos, de un discurso sin sujeto, al menos en su dimensión originaria? ¿No vuelve a resultar esto, precisamente en términos políticos, un poco equívoco y ambiguo?

Digamos que, en cualquier caso, podemos encontrar en Merleau-Ponty algunas sugerencias decisivas en todo este problema. Llevarlo ahora más allá sería forzar los límites propios de nuestra introducción. Basta con trazar el primer horizonte de ese encuentro.

## 4. Heidegger

### 4.1. El texto de Heidegger

#### 4.1.1. Una escritura "orográfica"

Antes que fácil o difícil, el contacto con Heidegger puede resultar "extraño". Y de algún modo se percibe que esa extrañeza es efecto de la traducción. No de que esté bien o mal traducido, sino de que "está" traducido. Como si algo en el texto original se resintiese al ser vertido a otra lengua.

En efecto, Heidegger produce un discurso por momentos muy "idiomático", vinculado a ciertos recursos expresivos genuinos del alemán. Salvando las distancias, algo equivalente a lo que encontramos en Lacan respecto al francés o en Ortega y Gasset con el español. A este respecto, pone en juego cierta plasticidad de la lengua alemana, por ejemplo, para intercambiar sentidos verbales y nominales ("el esenciar de la verdad", "la obra hacer ser mundo"), para crear neologismos por composición o descomposición ("ex-sistencia", "intra-temporeidad"), para vincular diferentes campos semánticos (componer, disponer, emplazar, desafiar), etc.

#### Martin Heidegger

Martin Heidegger es uno de los pensadores más influyentes y controvertidos de la filosofía contemporánea. Nacido en 1889 en Messkirch (Alemania), estudió Teología y Filosofía en Friburgo, ciudad a la cual unió su carrera profesional. Asistente, colaborador y sucesor de Husserl, mantuvieron una relación no exenta de tensiones. En los años treinta se une al nazismo y es nombrado por el Régimen rector de la Universidad de Friburgo. Apartado de la docencia al acabar la guerra, volverá a ella, de manera intermitente, durante los años cincuenta. Muere en su pueblo en 1976.

Heidegger concibe su propia producción como un camino que se acerca a una sola pregunta: qué es el ser. En su curso lleva a cabo un vastísimo trabajo de lectura y reflexión sobre el sentido y la historia de la filosofía, así como sobre la esencia del lenguaje, el arte, la técnica y, en general, las grandes categorías de la época occidental.

En otras ocasiones, carga con un valor terminológico enorme palabras comunes, aprovechando sus posibilidades etimológicas ("Ereignis", "Bestellen"), o explora en el mismo sentido ciertos giros dialectales. También, y progresivamente, aprovecha algunos aspectos morfológicos de vocablos griegos (*aletheia*, *fisis*), etc.

Respecto al registro del discurso, no es raro que se sucedan pasajes expositivos muy técnicos, en lo que se deja oír el estilo de formalización acuñado por Husserl, y momentos de una dimensión poética explícita. Como observa Ricoeur



Martin Heidegger



con un punto de ironía, si bien Heidegger rechaza el valor de la metáfora en la filosofía, ha creado algunas de las imágenes más afortunadas y brillantes del discurso filosófico contemporáneo.

El efecto de conjunto, repetimos, es un texto "extraño", de relieves muy contrastados, de cierta cualidad "orográfica": árido a veces, otras frondoso, con cuestas y descansos, escarpado y suave, entre motivos emocionantes y zonas muy densas.

Como podemos suponer, traducir todo esto a otra lengua implica un esfuerzo mayúsculo, cargado de decisiones muy comprometidas y que, inevitablemente (no es ningún defecto), se deja sentir en el resultado.

#### 4.1.2. Traducciones y glosarios

Como vemos, pues, las traducciones de Heidegger tienen un valor específico y condicionan, decisivamente, el contacto con su obra. Hay que tenerlo presente. Sobre esto, son una referencia las de H. Cortés y A. Leyte para Alianza Editorial, por ejemplo, como también las de E. Barjau o F. Duque en Ediciones del Serbal. Deben considerarse asimismo los trabajos –más ocasionales– de traductores reputados como Jiménez Redondo o, hace años, E. Estiú.

También resultan de gran ayuda las notas a pie, glosarios, etc., donde se recogen y explican los criterios de traducción. Aquí, una referencia extraordinaria y muy singular es la versión de F. Duque de *El camino del pensar de Martin Heidegger*, de O. Pöggeler. En largas y fecundas consideraciones, el traductor abre un debate lingüístico y filosófico que ilumina con fuerza el discurso de Heidegger (además de la lengua española). De algún modo, uno sale de ahí "hablando Heidegger" en castellano.

Otros glosarios importantes y extensos son el de Jorge Eduardo Rivera, en su versión de *Ser y tiempo*, el de J. L. Vermal en su *Nietzsche*, y el más elemental pero muy pedagógico de R. Rodríguez, en *Heidegger y la crisis de la modernidad*.

### 4.2. Sólo una pregunta: ¿qué es el ser?

#### 4.2.1. La experiencia implícita de la filosofía

Hemos visto cómo el pensamiento contemporáneo, de Marx o Nietzsche a Husserl y la fenomenología, plantea de nuevo y radicalmente qué es la realidad, cómo se determina el mundo, qué hace que las cosas sean lo que son. Hemos mostrado también cómo esa pregunta conduce en ocasiones a la del origen de la sociedad, entendida como el acontecimiento de las fuerzas y medios con que los hombres producen su vida; o a la de la voluntad de poder que se afirma en la presencia de las cosas; o a la de la instancia inconsciente, en fin, de la cual son expresión. Para otros discursos, en cambio, lo que define el

#### Lectura recomendada

O. Pöggeler. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. F. Duque (trad.).

sentido de los fenómenos es el acto intencional con el que, bien la conciencia bien el cuerpo, los pone de manifiesto, de manera que es a ese acto hacia el que debe dirigirse la investigación.

Sea como fuere, lo que se da por supuesto es que si hay mundo, si podemos manejarnos críticamente con el sentido de la realidad, es porque las cosas se hacen presentes, se determinan, aparecen como siendo esto o aquello, mostrándose con tal o cual aspecto. El asunto es descubrir en todo caso dónde se sostiene ese proceso, qué es lo que lo pone en marcha.

#### **4.2.2. Del ser de las cosas al sentido del ser**

En todo esto, hay un momento implícito, una significación tan obvia que ni siquiera reparamos en ella: las cosas "son" porque están ahí, porque se hacen presentes, porque se determinan. El hecho de que "ser" significa presencia es algo tan de sentido común que no parece haber nada que decir ni pensar al respecto, experiencia alguna que deba elaborarse. Y sin embargo, para Heidegger, justo ahí, en esa obviedad, se encierra el problema, el único y verdadero problema al que se enfrenta la filosofía. En efecto, ¿de dónde proviene ese sentido del ser? ¿Por qué damos por supuesta esa significación?

Percibir de ese modo lo que es el ser, captar su vínculo con la noción de presencia, asimilarlo al concepto de determinación, implica poner en juego toda una experiencia de sentido: con relación al tiempo, al límite, a lo oculto y la desocultación, etc. Que la filosofía pase todo eso por alto no significa que no esté ahí.

Dar por supuesto lo que quiere decir "ser", sentenciar que ahí no ocurre nada, que no hay lugar para ninguna cuestión, supone bloquear, repetimos, una experiencia de sentido legítima y originaria, acaso la más originaria de todas. Y eso sí es un verdadero problema.

Plantear la pregunta por el sentido del ser, o mejor, suscitar el problema implicado en esa pregunta, constituirá así el pensamiento que ponga en marcha el camino filosófico de Heidegger.

### **4.3. La existencia como lugar de una ontología fundamental**

#### **4.3.1. Cómo, dónde, para quién tiene sentido la pregunta por el sentido del ser**

Para dar curso a ese camino, de entrada, Heidegger realiza algunos desplazamientos extraordinarios, pero también algo equívocos respecto a su propósito y en los que percibimos, sin duda, la huella procedimental de la fenomenología.

En primer lugar, comprendemos que todo este asunto justamente tiene un sentido, hace pensar, significa algo para alguien. ¿Pero para quién? ¿Quién puede cuestionarse el sentido del ser, vivir como propia esa pregunta? Precisamente, alguien cuyo ser consista en entrar en relación con el sentido del ser mismo, en estar abierto a su manifestación, a su presencia, a lo que quiere o no quiere decir. Por tanto, no alguien que meramente esté entre las cosas, hundido como un ente más en la realidad –alguien, en fin, que "es" como lo es un zapato, una montaña o un perro–, sino alguien cuyo trato con las cosas –y por tanto consigo mismo– implica la experiencia de que las cosas, en efecto, "son", manifiestan un sentido, ponen en juego la presencia del ser.

Ahora bien, ese ente no es otro que la "existencia" humana. De hecho, y en relación con este contexto, podríamos mostrar (en alemán es algo palmario) hasta qué punto el término "existencia" ("ex-sistir", "ex-sistencia") no indica sino eso: presencia del ser, estar ahí el ser mismo.

La pregunta inicial se desplaza, entonces, de la siguiente manera: ¿cómo entra la existencia humana en relación con el sentido del ser? ¿De qué modo, en qué formas, bajo qué estructuras "existenciales" pone en juego esa experiencia? Explorar esas estructuras permitiría descubrir cómo, por qué vías, en relación con qué momentos constitutivos y formales de la existencia ha llegado a establecerse la interpretación "incuestionable" de que ser significa tener presencia, hallarse determinado.

#### **4.3.2. Destruir la ontología, restituir su problema**

Si llamamos "ontología" al discurso que establece –tematizándolo o no– lo que es el ser, entonces la descripción fenomenológica de la existencia humana (qué es, qué ser tiene, en qué consiste existir) se convierte en una ontología fundamental, o sea, en un discurso ontológico sobre aquello que hace posible el discurso de la ontología.

¿No nos estamos moviendo en un círculo? Sí, pero es que precisamente se trata de indagar en la lógica de esa circularidad. Bien mirado, la filosofía, observa Heidegger, siempre debe lidiar con ese límite, con esa dificultad: valerse del pensamiento para pensar qué es pensar, recurrir a las palabras para decir qué son las palabras, etc. La circularidad hermenéutica no representa una objeción, sino el elemento mismo en que nos movemos, y que debemos asumir si queremos preguntarnos por el sentido del ser.

Pero más interesante es que esa descripción descubra que el discurso supuestamente incuestionable sobre el sentido del ser no descansa en la estructura sin más de la existencia, sino en ciertos aspectos de la misma que, por así decir, han sido privilegiados por el propio discurso. Les ha otorgado un estatuto que, atendiendo a los fenómenos mismos, no les corresponde.

Semejante descubrimiento socavaría, por tanto, el valor con que dicho sentido del ser ha dominado, como un verdadero prejuicio, la historia del pensamiento filosófico. La consecuencia sería entonces la destrucción de lo que hasta ahora se ha tenido –se ha sostenido a sí mismo– como ontología, para abrir, desde esos otros aspectos de la existencia esenciales pero relegados, la posibilidad si no de otro sentido del ser, al menos de suscitar su cuestión.

Como vemos, una manera realmente atractiva y desafiante de provocar el problema, de dar un primer curso a la pregunta única y radical de Heidegger.

#### **4.4. El análisis de la existencia**

Todo esto es lo que se maneja en *Ser y tiempo*. No nos es posible exponer aquí, ni de manera aproximada, en qué consiste ese análisis, de una riqueza y una profundidad propias sólo de las grandes obras filosóficas. De hecho, comprendemos ya que su desarrollo implica volver a pensar, desde la perspectiva descrita, toda la historia de la filosofía, en cuanto toda ella se asienta en el espacio que *Ser y tiempo* descubre y conmociona: la relación de la existencia con el sentido del ser.

Baste entonces con ofrecer dos o tres indicaciones que animen al contacto ya con el texto ya con algunas exposiciones significativas, abundantes en la bibliografía que ofrecemos al final. En este sentido, recogemos algunos de los motivos más célebres o de mayor influencia en las etapas y giros posteriores del autor.

##### **4.4.1. Estar en el mundo, cuidar lo que somos**

Las cosas –unos zapatos, un martillo, una montaña– son, decimos, en la medida en que aparecen determinadas, en que se inscriben en el mundo, en que forman parte de la realidad. Pero aparecer no significa, de entrada, "ser representadas", constituirse en objetos de los que me formo un concepto. Los zapatos son zapatos porque camino con ellos, la montaña es montaña porque la

cruzo, o la subo, o me pierdo en ella. Así que es por referencia a esas posibilidades que se muestran originariamente como las cosas que son. La existencia marca, como dijimos, el horizonte dentro del cual se constituyen y cobran sentido.

Ahora bien, caminar calzado o cruzar una montaña es una posibilidad en la que me encuentro, por así decirlo, arrojado. De entrada, nadie elige el mundo donde está, el horizonte en el que se maneja con las cosas, el sentido con el que se le hacen patentes.

De manera general, existir significa entonces encontrarse ya fácticamente en ciertas posibilidades, sobre cierta comprensión de lo que es el mundo y, por tanto, de lo que puede y no puede ser la propia existencia. Es en relación con ese horizonte, con esas expectativas de sentido ya siempre acontecidas y proyectadas, que la existencia se revela como un proyecto del que debemos cuidar. Y esa es por tanto la esencia de la existencia: el cuidado.

#### 4.4.2. Ser y lenguaje: hablar, manifestar qué son las cosas

Pero si hay un aspecto de la existencia que la pone en relación con el sentido del ser, que no consiste, bien mirado, sino en la presencia de ese sentido, es justo la palabra.

Hablar no es a este respecto un atributo del ente humano, sino el espacio mismo donde tiene lugar el mundo, donde las cosas se muestran justo como cosas que "son".

Desplazar a este nivel ontológico fundamental la comprensión de la palabra, del lenguaje como fenómeno, ha sido sencillamente una revolución cultural, de la que Heidegger ha estado a la cabeza.

Emplazada en este espacio originario, la palabra –el verbo, el *logos*– no "es" un peculiar sistema de comunicación, de producción de mensajes, sino, repetimos, el lugar donde la existencia humana entra en correspondencia con el sentido mismo del ser, y por tanto con su propia posibilidad como existencia. En efecto, sólo porque hablamos podemos propiamente estar en el mundo y manejarnos con las cosas.

Heidegger desarrollará, en muchas direcciones, esta correspondencia. Por un lado, se trata de mostrar cómo la "lógica", la "razón", etc. son aspectos privilegiados por el discurso filosófico pero que derivan de esta estructura originaria. Lo cual implica que la constitución del sentido no tiene de entrada una forma universal, sino que está también ella sujeta a un horizonte, a una facticidad,

etc. Todo eso abre el problema sobre la dimensión política de semejante finitud, sobre las consecuencias que pone en juego respecto a la noción de humanidad, participación de sentido, comunidad de lengua, etc., y sobre las que se pronuncian varios discursos, desde el humanista hasta el de la posmodernidad. En efecto, si el lenguaje es la casa del ser, ¿quiénes y cómo comparten esa casa? Quede constancia de la magnitud de este desplazamiento.

#### **4.4.3. Verdad es desocultación**

La tradición filosófica define la verdad como adecuación entre el intelecto y la cosa, situando en el enunciado el lugar de esa concordancia. En términos modernos, eso significa definir la verdad como la representación objetiva de las cosas, como el juicio válido sobre su concepto.

Semejante definición supone que la cosa sobre la que juzgamos se halla, en cualquier caso, ya siempre presente. El proceso de la verdad descansa, por así decir, en el sujeto que se forma su juicio, y que puede hacerlo o no de forma adecuada. Pero la presencia de la cosa queda, repetimos, sin tematizar.

Ahora bien, la ontología fundamental muestra que las cosas son justo en la medida en que se manifiestan, se vuelven patentes, aparecen, en fin, en el horizonte de sentido abierto en cada caso por la existencia humana. Es ese advenir al mundo, esa expectativa involucrada ya por las posibilidades en las que nos encontramos; es eso, decimos, y no la presencia constante o supuesta, lo que marca la relación originaria con el tiempo propia de las cosas, justo en cuanto cosas que "son". De manera más sencilla: las cosas están ahí porque ocurren.

Ese momento de desocultación es lo propio de la verdad. En ese sentido, ver la verdad significa ver cómo salen a la luz las cosas mismas, cómo se vuelve patente lo que son, de qué modo se ponen al descubierto (frente al encubrimiento, la ocultación, etc.).

A este respecto, el enunciado que manifiesta la verdad no es originariamente el juicio que se representa de manera adecuada u objetiva las cosas, sino el que las desoculta, el que produce o saca afuera su sentido. Todo eso, en fin, que los griegos llaman *poiesis* y que Heidegger retoma y reelabora en su última etapa con la noción de "poesía". De ahí que la verdad se conciba como el asunto propio de los "poetas" originarios, etc.

#### **4.4.4. Estar a la muerte**

Si existir significa cuidar de un proyecto es porque las posibilidades –incluida por tanto la de la propia existencia– pueden, por principio, dejar de serlo. Justamente esa posibilidad originaria, ese poder dejar de ser, es la muerte.

Heidegger vuelve a proponer aquí un desplazamiento ontológico decisivo. Morir no es un atributo que compartimos con el resto de los seres vivos. Es la posibilidad esencial, aquella por la cual todo cuanto está en el mundo se constituye precisamente como una posibilidad.

A este respecto sólo la muerte confiere a la existencia humana su sentido, le da su significación propia, la hace aparecer ante sí misma como lo que es: cuidar de sí.

Asumir la muerte, no rehuirla, permite entonces a la existencia asumir como propias las posibilidades en las que se encuentra, o sea, apropiarse de sí misma, del proyecto que ella es. No somos libres porque podamos elegir una existencia "a la carta" (algo que, sin ánimo de frivolar, inducen ciertos aspectos del análisis de Sartre), sino porque podemos asumir o no como propia la facticidad de nuestra existencia. Hacerlo es lo que da autenticidad a sus posibilidades. Por el contrario, rehuir la muerte, no asumir que las posibilidades son posibilidades, omitir, en fin, la negatividad que implica la finitud de la existencia, la condena a la inautenticidad, a la impropiedad: vivir como *se vive*, hacer lo que *se hace*, etc.

Una vez más, el descubrimiento de esa estructura esencial de la existencia que es estar a la muerte se corresponde con la experiencia del sentido del ser como finitud, algo que la ontología tradicional relega y sustituye con las nociones –inauténticas– de infinitud, eternidad, etc. Heidegger devuelve a la existencia su verdad, su acontecimiento radical, el sentido de sí misma expresado ya por los griegos pero silenciado por siglos de pensamiento metafísico: *somos los mortales*.

#### **4.5. Del sentido a la verdad del ser. El acontecimiento propicio**

##### **4.5.1. ¿Por qué pensamos el ser desde un fundamento óntico?**

Hemos procurado indicar cómo el análisis de la existencia provoca desplazamientos extraordinarios en relación con nuestro problema. Pero, según advertimos arriba, resulta también un poco equívoco respecto a su propósito.

Al definir la existencia como ámbito donde se manifiesta el sentido del ser, estamos pensando el ser por relación a un ente privilegiado: la propia existencia. Pero este es el mismo procedimiento al que ha recurrido siempre la metafísica, al pensar el ser por relación a las ideas, la razón, la conciencia, etc. El problema es que entonces seguimos manteniéndonos en el sentido del ser que justamente queríamos problematizar.

En efecto, en toda esta descripción estamos analizando el sentido del ser a partir de un ente cuya presencia damos por supuesta, cuando es precisamente esa suposición, ese vínculo obvio entre ser y presencia, el que debemos sacudir. En otras palabras, al construir una ontología fundamental, un discurso sobre el sentido del ser que pone en la existencia el fundamento de posibilidad de ese discurso, ya estamos dando por sentado que ser significa aparecer, manifestarse en el espacio de sentido abierto por algo –la existencia– que en sí mismo no aparece, no se pone de manifiesto, sino que "es" porque está ahí presente, determinada, de modo que podamos describirlo. Tal vez la existencia humana no sea la de un sujeto, pero su posición en el discurso de la ontología fundamental sí es la propia de un sujeto. Para descubrir lo uno, tuvimos que encubrir lo otro.

El problema es entonces cómo cuestionar ese procedimiento, desde qué otro lugar podemos pensar esa relación –una vez más "obvia"– entre ser, pensar y fundamento.

#### **4.5.2. Descubrir la verdad del ser, abrir la diferencia ontológica**

Siguiendo el conocido motivo de Nietzsche, Heidegger llama ahora "Dios" a ese ente (ya se trate de las ideas, de la conciencia o de la existencia humana) cuyo modo de ser, de estar ahí siempre presente, funda la posibilidad misma del sentido del ser. Con ese desplazamiento, la ontología pasa a concebirse ahora como onto-teo-logía, como un discurso sobre el sentido del ser dirigido a fundar dicho sentido en el ente que siempre está ahí haciéndolo posible.

Si, con otro matiz, llamamos a ese ente fundamental no Dios sino "sujeto" (lo que subyace, lo que soporta el sentido del ser), advertimos análogamente que toda la filosofía, incluido *Ser y tiempo*, ha sido el discurso del sujeto, de la "subjetividad".

Aunque, expresado con cierto tecnicismo, se trata de un verdadero paso afuera, del primer avance en todo este problema producido realmente al descubierto, al margen del sentido del ser que precisamente intentamos cuestionar. Y es que la ontoteología aparece ahora –se manifiesta, sale a la luz– como el verdadero *acontecimiento* que ha propiciado la posibilidad de la filosofía; en una palabra: como *la verdad del ser*.

En efecto, sacar a la luz toda esta trama implícita en el discurso filosófico, volver patente la verdad del ser, significa descubrirlo justo como un fenómeno, un acontecimiento, una posibilidad, algo, en fin, que ha ocurrido propiciando así el sentido del ser como presencia.

Descubrir la verdad del ser abre una diferencia ontológica decisiva entre, por un lado, el ser como espacio de sentido fundado –sujetado– en la presencia del ente (del dios: las **ideas**, la conciencia, la existencia humana), y, por otro,



el ser como acontecimiento de esa posibilidad misma de sentido. Parodiando a Hegel, se trata de que lo infinito se vuelva finito, de que la presencia del fundamento queda al descubierto tal como ella misma sucede.

Mantener abierta esta diferencia ontológica, tematizarla, es entonces el desplazamiento que reabre, después del análisis de la existencia, la pregunta por el ser. El camino entra en el bosque.

#### **4.6. Ser y dominio. La época de la filosofía**

##### **4.6.1. La filosofía como dominio**

La filosofía como metafísica –como discurso del sujeto, como ontoteología– no descubre su propia verdad, el acontecimiento en el que consiste. Por el contrario, bloquear esa desocultación es lo que le permite imponerse como único discurso con sentido acerca de qué es y en qué consiste ser. En la medida en que vuelve impensable la diferencia ontológica, el sentido del ser como presencia absorbe todo pensamiento, toda experiencia del ser. Eso es lo que garantiza, a fin de cuentas, la universalidad de la razón, su poder para imponer como axiomas u obviedades los presupuestos con los que se maneja: todo tiene una razón de ser, nada es sin fundamento, la determinación "ser" no significa nada, etc.

El olvido del ser (o del Ser, como empieza a decir ahora Heidegger) abre entonces, paradójicamente, el sentido de una época: la nuestra, la época de Occidente. Su historia expresa así la forma en que se ha ido modulando aquella estructura de dominación, las metamorfosis del ente fundamental respecto a cuya presencia se ha dado curso en cada caso al sentido del ser: el mundo de las ideas, el dios creador, el yo, la razón absoluta, etc.

De manera correspondiente el pensamiento ha ido concibiéndose a sí mismo, respectivamente, como intuición de las formas, imagen del verbo divino, forma *a priori* de los objetos, o, en fin, autoconciencia absoluta de la realidad.

##### **4.6.2. Cruce con Nietzsche: filosofía y nihilismo**

En todo este proceso, el pensamiento no hace más que fundarse a sí mismo en el fundamento del sentido, o sea, ponerse a sí mismo como fundamento. Primero, de una forma derivada, no asumida, como la encontramos en Platón, Aristóteles o la filosofía medieval; y de una manera ya resuelta de Descartes en adelante. Eso indica cuál es el verdadero *pathos* con el que se manifiesta la verdad del ser: voluntad de poder.

Anular la diferencia ontológica, presentarse la metafísica –su discurso sobre el ser– no como una posibilidad que ha tenido lugar sino, sencillamente, como lo que hay, la descubre en el origen del nihilismo contemporáneo: que no pase realmente nada, que nada pueda alterar lo que es la realidad.

Sobra observar cómo Nietzsche representa, en todo esto, un cruce decisivo en el camino de Heidegger, elaborado durante años de meditación y docencia.

#### **4.7. La técnica y el agotamiento del sentido**

##### **4.7.1. Todo a disposición**

Lo que empezó en Platón ha llegado a su fin. Y es que el dominio de la técnica –verdadero destino del mundo– supone la culminación de la época occidental, su posibilidad última y más originaria.

En efecto, bajo el dominio planetario de la técnica, las categorías –de la ciencia, el derecho, la política, etc.– pierden su dimensión ontológica, no constituyen ya medios de comprender las cosas sino instancias desde donde operar y manipular lo que hay. La razón tecnocientífica queda así positivamente desvinculada de toda referencia a la verdad, de toda comprensión categorial sobre la esencia del fenómeno: qué, cómo, por qué las cosas son lo que son. En vez de eso se reduce a gestionar la realidad, a controlar, en orden a su mantenimiento productivo, el proceso ya asegurado del mundo.

De igual manera, el lenguaje pierde su dimensión de *logos* –decir, manifestar qué son las cosas– para convertirse en intercambio de datos, flujo en la red, esfera comunicativa, etc. Hasta el punto de que el propio pensamiento pase a concebirse cibernéticamente, como un sistema de elaboración de información (tal vez inteligente, emocional, psicológico en fin, pero ya no ontológico).

Erradicada la presencia del ser, las cosas –el río, por ejemplo– quedan definidas como "existencias en plaza", dispuestas para ser literalmente emplazadas –desafiadas, sacadas fuera de sí– en su gestión, es decir, en la reproducción técnica del mundo. El río se convierte así en fuente de energía eléctrica, recorrido –"emplazamiento"– de interés paisajístico, espacio de valor ecológico, pista de *rafting* o aventura bajo control, etc. Y precisamente, esa estructura general de emplazamiento indica para Heidegger quién es en el final de la metafísica el verdadero sujeto del mundo: la empresa.

#### 4.7.2. El final de la metafísica y la tarea del pensar

Pero si la técnica constituye el fin de la metafísica, su acabamiento legítimo, es justo porque, en ese final, queda disuelto el horizonte de sentido dentro del cual se desarrolla. A su término, la cuestión del ser queda definitivamente olvidada: no importa, no quiere decir nada para nadie.

Al vaciar de ese modo la dimensión ontológica del pensamiento, la técnica vuelve indiferente el discurso que pretenda, con intenciones más o menos críticas, descubrir su verdad, poner de manifiesto lo que ella es, en qué consiste su dominio. En el mejor de los casos, la crítica resulta insignificante. Y en esa misma medida el dominio se hace incontrovertible. El nihilismo no tiene límite.

En efecto, si el sentido del ser se disuelve en la estructura que emplaza y gestiona todo lo que es, entonces carece de sentido pensar el sentido de esa estructura: no hay desde dónde. La técnica define un espacio saturado e ilimitado, sin ninguna frontera, sin un claro desde el que poder manejarse con su sentido. Salvo para un pensamiento que, asumiendo con serenidad quedarse al margen del juego, saltase intempestivamente fuera, para concebir así, desde ningún otro sitio que el origen mismo de su acontecimiento, la verdad de la técnica. Para Heidegger, ese pensamiento es la tarea actual de la filosofía.

En cierto modo, anunciar el final de la metafísica es como declarar la muerte de Dios: una locura. Como el "loco", también Heidegger enciende su linterna a mediodía, provocando entre los "emplazados" la misma risa o la misma indiferencia.

#### 4.8. Despejar un espacio, guardar la nada, estar a la escucha

##### 4.8.1. Un camino sin meta

Al menos desde su experiencia con el nazismo, Heidegger asume que descubrir el acontecimiento de Occidente no implica entrar en relación con la posibilidad de *otro* acontecimiento; que semejante posibilidad es algo de lo que nadie dispone. Hay lecciones duras de aprender.

Sólo hay un sentido del ser. La diferencia ontológica muestra en qué consiste su verdad, ni más ni menos. El camino de Heidegger no lleva, pues, a ningún *otro* sitio: despeja en todo caso, como los caminos de bosque, un claro desde donde poder pensar todo esto. Y en cierto modo para eso lo recorreremos, para quedarnos en nada, para que "nada" venga a ocupar el lugar del Ser. Guardar

esa nada, despejar ese claro, es efectivamente el único modo de mantener desoculta la experiencia –el sentido, el problema– del ser. Como vemos, fenomenología hasta el final.

Dos son, al menos, las maneras para llevar a cabo esa decisión: repetir la historia de la filosofía y estar a la escucha de esa forma esencial de inicialidad que es el arte.

#### 4.8.2. Repetir la historia de la filosofía

Pensar la historia de la filosofía implica, como ya vimos, desconstruir el discurso de la metafísica, sacar a la luz el modo en que cada corriente, cada autor, cada texto, deja específicamente impensado lo que es: un modo de desocultar el sentido del ser. En efecto, todos ellos no son sino el acontecimiento de una sola verdad, así que eso es lo que comparten: un mismo destino.

La repetición de esa historia, en la que Heidegger compromete un esfuerzo ingente, ofrece un horizonte hermenéutico tan fecundo y riguroso como el que, casi desde la perspectiva inversa, propone Hegel. En la bibliografía final, ofrecemos al respecto alguna indicación.

Por lo demás, Heidegger recuerda aquí algo elemental: que para que haya una historia tiene que pasar algo, que contar una historia –la de la filosofía, en este caso– es narrar algo que sucede. Sin esa tensión, la historia de la filosofía se disuelve en un universal –"los hombres siempre han hecho filosofía"– que no significa nada. El resultado es cualquiera de las doxografías al uso, recopilatorios de tesis u "opiniones" mucho más pretenciosos, pero también más aburridos, que el de Diógenes Laercio. No hacen pensar nada.

#### 4.8.3. El otro inicio del arte

Como señalamos al hablar de lenguaje y *poiesis*, el arte implica por principio la experiencia de la desocultación. Consiste en esto, esa es su esencia, y de ahí que el pensamiento final de Heidegger entre en una relación cada vez más estrecha con ciertas experiencias artísticas, en particular la de Hölderlin.

La obra de arte, al poner precisamente "en obra" –en imagen, palabra, sonido, volumen– la verdad de una época, al dar curso a su relación con el sentido del ser, nos permite asistir asombrados al acontecimiento mismo de un mundo, a la experiencia de su desocultación. Así tiene lugar, piensa Heidegger, en un cuadro de Van Gogh, un poema de Rilke o un templo griego. La obra de arte, verdadero acontecimiento ontológico, abre de ese modo un claro, una distancia respecto a la presencia ciega, indiscriminada e incontrovertible de lo que hay, para mostrar en cambio cómo tiene lugar la presencia del sentido, su desocultación. La obra nos pone a la escucha: caminamos por un bosque...



Par de botas, de Vincent van Gogh

## 5. Apéndice. Qué leer de los autores y sobre los autores

### 5.1. Obras de Husserl

Ya hemos avisado sobre las dificultades que presenta el primer contacto con nuestro autor. Dicho esto, una entrada directa al núcleo de los problemas, la terminología y la práctica del método fenomenológico la ofrece *Ideas relativas a una fenomenología pura...*, citada también como *Ideas I*. En general, los índices de Husserl son muy exhaustivos, así con ciertas nociones previas puede consultarse –con prudencia– los párrafos que nos interesen.

Otra posibilidad, que ya comentamos, es seguir el paralelismo con Descartes mediante, precisamente, las *Meditaciones cartesianas*.

También, con carácter introductorio, pueden leerse los opúsculos de su última época sobre el sentido histórico y político de la fenomenología, su relación con la historia de la filosofía, etc. Dos títulos clásicos son aquí *La filosofía en la crisis de la humanidad europea* y *La filosofía como autorreflexión de la humanidad*.

Respecto a esto último, la gran referencia es *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Se trata sin duda de una obra mayor, aunque exigente. De todos modos, el lector no iniciado puede seguir bien las primeras secciones: el debate sobre el objetivismo de la física, la insuficiencia del planteamiento crítico kantiano, etc. Es verdad que Husserl preparó también escritos de presentación –para la *Enciclopedia Británica*, entre otros–, pero a nuestro juicio no tienen un carácter realmente divulgativo.

### 5.2. Obras sobre Husserl

En torno a la fenomenología, es muy importante ganar una vista panorámica general sobre el proyecto, los conceptos involucrados en el método, etc. En nuestro contexto, algunas obras claras, introductorias y accesibles son, por ejemplo, la de J. San Martín, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, o la de Isidro Gómez, *Husserl y la crisis de la razón*.

A un nivel más avanzado, una exposición concisa y rigurosa –pero también un poco seca– de sus elementos básicos la encontramos en *Introducción a la fenomenología de Husserl*, de W. Szialsi.

Pero pueden también pueden resultar de enorme estímulo los comentarios e interpretaciones a cargo de otros filósofos, que en cierto modo desplazan y enriquecen la mirada sobre el asunto. Es el caso, por ejemplo, de *La fenomenología*, de Lyotard, un introducción atenta a "la historia" genética de nuestro

#### Ved también

En el apartado bibliografía de este módulo encontrarás las referencias completas de las obras de esta unidad.

movimiento; o del ensayo de Levinas *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, donde inscribe los temas más cercanos a su propio pensamiento: la huella del otro, el signo, etc. En este mismo ámbito, están los trabajos al respecto de Derrida, de los que ya nos ocupamos.

### 5.3. Obras de Sartre

Ya nos hemos referido ampliamente al trabajo fenomenológico contenido en *Lo imaginario*. Pero el propio Sartre tiene artículos de introducción a distintos temas de fenomenología que resultan sencillos y gratos de leer: *Husserl, La libertad cartesiana, La idea de intencionalidad*, etc. En el caso de acudir –cosa inevitable– a *El ser y la nada*, debe considerarse que se trata de un texto muy denso, sobre todo al principio. Tal vez la sección más amena es el capítulo sobre la libertad, al inicio de la cuarta parte.

Respecto a los temas del existencialismo, la referencia clásica es el opúsculo *El existencialismo es un humanismo*, donde Sartre maneja con claridad y de forma muy comunicativa las "verdades" a las que no referimos en la exposición.

Por último, y en el campo de la literatura, hay textos clásicos y muy conocidos, cuya resonancia filosófica es importante. También nos hemos referido ya a ellos: *La náusea, Las moscas*, etc.

### 5.4. Obras sobre Sartre

Sartre es un autor de flujos y reflujos muy fuertes en el campo filosófico. Como introducción, fue muy difundido durante años un ensayo divulgativo y de "colección": *Conocer Sartre y su obra*, de M. Wacquez. Igualmente introductorio y con la intención –más o menos conseguida– de mostrar pedagógicamente todo el discurso sartreano, puede verse el libro de Arias Muñoz *Jean Paul Sartre y la dialéctica de la cosificación*. Más actual y comprometida, pero también con cierto carácter de "presentación", se lee con gran interés la obra de J. L. Rodríguez García *Sartre. La pasión por la libertad*.

Todavía en este nivel introductorio, pero inscribiendo el discurso de Sartre en el contexto de los temas y problemas propios del campo filosófico francés de los años cuarenta y cincuenta (hasta el estructuralismo), pueden leerse los tres primeros capítulos de *Lo mismo y lo otro*, de V. Descombes, una magnífica introducción a la filosofía francesa contemporánea.

En el ámbito español, una autora que trabaja regularmente sobre el discurso sartreano es Celia Amorós. Además de ediciones, traducciones, estudios introductorios, etc., ha publicado varias monografías, como *Diáspora y apocalipsis*. Asimismo, puede verse la obra de E. Bello *De Sartre a Merleau-Ponty* y la de Go-

rri Goñi *Sartre, un compromiso histórico*. Con carácter más especializado, pero próximo a la exposición que hemos desarrollado, se encuentra *Sartre, el círculo imaginario*, de J. Maristany.

Dos últimas referencias. Por un lado, es inevitable referirse a Simone de Beauvoir, compañera del filósofo y figura singular del pensamiento y la cultura contemporánea. Son muchos los lugares donde elabora, siempre de forma personal, su relación con Sartre y, en particular, las tensiones –muy agudas– del triángulo que formaron ambos con Merleau-Ponty. Resulta particularmente emocionante, a este respecto, el relato de carácter biográfico *La ceremonia del adiós*.

Por último, tuvo en su momento gran resonancia la polémica que se entabló entre Sartre y Lévi-Strauss, a raíz de la crítica –aún vigente en sus problemas y términos– elaborada por el antropólogo. El lector puede encontrarla, expuesta con toda viveza por el propio Lévi-Strauss, en el capítulo "Historia y dialéctica", de *El pensamiento salvaje*.

### 5.5. Obras de y sobre Merleau-Ponty

Ya nos hemos referido a las circunstancias que atraviesa la edición de nuestro autor en España. Además de los títulos mencionados, como *Fenomenología de la percepción* o *El ojo y el espíritu*, Merleau-Ponty es autor de obras que han tenido momentos de gran influencia, pero que hoy por hoy están virtualmente desaparecidas, como *Humanismo y terror*, *Las aventuras de la dialéctica*, etc. A cambio, podemos encontrar títulos menores pero significativos, como su *Elogio de la filosofía*.

Y lo mismo puede decirse, como ya comentamos, respecto a la bibliografía en torno a su producción. Hay textos clásicos al respecto, del propio Sartre, de Derrida, etc. Se trata de buscar y estar atentos a lo que se publica, tanto en editoriales como en Internet.

### 5.6. Obras de Heidegger

A diferencia de los autores anteriores, la presencia de Heidegger en el campo filosófico –académico, editorial, etc.– es sencillamente abrumadora. Actualmente, funciona como una franquicia rentable siempre, desde la pura anécdota o el chisme, hasta el trabajo más especializado.

Ante esta situación el estudiante reclama, como frente al resto de los grandes autores, algún tipo de orientación. Daremos al respecto algunas indicaciones sencillas:

Durante generaciones, la única traducción disponible de *Ser y tiempo* fue la de José Gaos, muy controvertida. Por nuestra parte, cabe comentar sólo que hacía pensar todo lo que decía (ojalá de todas las traducciones pudiera afirmarse lo

mismo). Hoy contamos con la versión totalmente renovada de Jorge Eduardo Rivera, editada por Tecnos, un texto excelente que permite acceder sin problemas a la obra de Heidegger.

A partir de aquí, y respecto a la enorme cantidad de ensayos que cubren el resto de las etapas, pueden seleccionarse, significativamente, tres volúmenes: *Hitos*, *Caminos de bosque* y *Conferencias y artículos*. Ahí se encuentran algunos títulos de referencia que nos permiten entrar con seguridad, y de una manera no especialmente difícil –por momentos, al contrario–, en los temas y problemas que ocupan la reflexión de Heidegger: su fundamental *Carta sobre el "Humanismo"*, el polémico pero excelente análisis sobre *El origen de la obra de arte*, el texto fundamental *La pregunta por la técnica*, etc.

En relación con los cursos y tratados, y en este mismo nivel introductorio, puede leerse con enorme provecho su *Introducción a la metafísica*, en la excelente traducción de E. Estiú.

Por último, y respecto al final del trayecto, señalaremos un texto brevísimo y singular, compuesto por un puñado de aforismos y poemas, pero que descubre con verdadera emoción el horizonte final de Heidegger: *Desde la experiencia del pensamiento* (llamamos la atención sobre la versión catalana de Joan B. Llinares).

### 5.7. Obras sobre Heidegger

De entrada, una presentación a la vez biográfica y filosófica de Heidegger, con muchísimos puntos de interés, sobre todo en lo referente a las polémicas suscitadas por nuestro autor en el mundo intelectual alemán, es la obra de R. Saffrankski *Un maestro de Alemania*.

Igualmente, una resonancia singular del modo en que Heidegger concibe la historia de la filosofía podemos encontrarla justo en la reconocida *Historia de la filosofía*, de F. Martínez Marzoa. Sin tratarse en absoluto de una introducción a nuestro autor, a quien apenas menciona, lo cierto es que adopta con decisión el criterio hermenéutico de Heidegger al que aludimos en la exposición, lo que permite al lector acceder indirectamente, pero de un modo riguroso y sencillo, a su filosofía.

Ya como introducción en sentido propio, una obra particularmente clara, ordenada y concisa es *Heidegger y la crisis de la modernidad*, de R. Rodríguez García, a nuestro juicio la primera lectura recomendable. También se plantea como introducción, por parte de Arturo Leyte – traductor a quien ya nos hemos referido y él mismo autor de ensayos al respecto–, el texto *Heidegger*, de valores distintos, sin embargo, al de Ramón Rodríguez.



De otras presentaciones más o menos elementales y conocidas, como las de Steiner o Vattimo, debemos observar que la edición española es de calidad muy baja.

A un nivel avanzado, una introducción ambiciosa y de referencia es la de O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, un largo recorrido por la producción de nuestro autor y sobre cuya traducción, a cargo de Félix Duque, también nos hemos pronunciado al inicio del capítulo.

A partir de aquí la perspectiva puede abrirse ya, como hemos dicho, sobre un espacio saturado de referencias, y donde el lector debe ir distinguiendo el oro de la ganga.



## Bibliografía

### 1. Obras de Husserl

- Husserl, E.** (2001). *Investigaciones Lógicas, 1*. Madrid: Alianza Editorial.
- Husserl, E.** (2001). *Investigaciones Lógicas, 2*. Madrid: Alianza Editorial.
- Husserl, E.** (1997). *La idea de la fenomenología*. Madrid: FCE.
- Husserl, E.** (1994). *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Alianza Editorial.
- Husserl, E.** (1992). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: FCE.
- Husserl, E.** (1992). *Meditaciones cartesianas*. México: FCE.
- Husserl, E.** (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica.
- Husserl, E.** (1992). *Invitación a la fenomenología* (contiene los artículos siguientes: "El artículo «Fenomenología» de la Enciclopedia Británica", "La filosofía en la crisis de la humanidad europea" y "La filosofía como autorreflexión de la humanidad"). Barcelona: Paidós.

### 2. Obras de Sartre

- Sartre, J. P.** (1980). *La imaginación*. Buenos Aires: Edhasa.
- Sartre, J. P.** (1964). *Lo imaginario*. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J. P.** (1996). *L'imaginari*. Lleida: Pagès.
- Sartre, J. P.** (1973). *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sartre, J. P.** (1984). *El ser y la nada*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sartre, J. P.** (2006). *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa.
- Sartre, J. P.** (2004). *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J. P.** (2008). *La náusea*. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J.P.** (1987). *Las moscas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sartre, J. P.** (2007). *Las palabras*. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J. P.** (1982). *Fenomenología i existencialisme* (contiene, entre otros, los artículos siguientes: "L'existencialisme és un humanisme", "Husserl", "La llibertat cartesiana", "La intencionalitat"). Barcelona: Laia.

### 3. Obras de Merleau-Ponty

- Merleau-Ponty, M.** (1975). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
- Merleau-Ponty, M.** (2006). *Elogio de la filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Merleau-Ponty, M.** (1986). *El ojo y el espíritu*. Barcelona: Paidós.
- Merleau-Ponty, M.** (2006). *Sentido y sinsentido*. Barcelona: Península.
- Merleau-Ponty, M.** (2002). *El mundo de la percepción: siete conferencias*. Buenos Aires: FCE.

### 4. Obras de Heidegger

- Heidegger, M.** (2009). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M.** (1995). *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M.** (2000). *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M.** (1989). *Fites*. Barcelona: Laie.

**Heidegger, M.** (1955). *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Nova.

**Heidegger, M.** (1986). *Des de l'experiència del pensament*. Barcelona: Ed. 62.

**Heidegger, M.** (2000). *Nietzsche*. Barcelona: Destino.

**Heidegger, M.** (2001). *Introducción a la filosofía*. Madrid: Cátedra.

**Heidegger, M.** (1999). *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos.

**Heidegger, M.** (2001). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Del Serbal.

## 5. Obras sobre Husserl

**Derrida, J.** (1995). *La voz y el fenómeno*. Valencia: Pretextos.

**Derrida, J.** (2000). *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl*. Buenos Aires: Manantial.

**Esquirol, J. M.** (1992). *Responsabilitat i món de la vida*. Barcelona: Anthropos.

**Gómez, I.** (1991). *Husserl y la crisis de la razón*. Madrid: Cincel.

**Levinas, E.** (2005). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis.

**Liotard, F.** (1989). *La fenomenología*. Barcelona: Paidós.

**Moreno, C.** (2000). *Fenomenología y filosofía existencial*. Madrid: Síntesis.

**San Martín, J.** (2008). *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Madrid: Biblioteca Nueva.

**Schérer, R.** (1969). *La fenomenología de las "Investigaciones lógicas" de Husserl*. Madrid: Gredos.

**Stein, J.** (2001). *¿Qué es filosofía?* Madrid: Encuentro.

**Szilasi, W.** (2003). *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Buenos Aires: Amorrortu.

## 6. Obras sobre Sartre

**Amorós, C.** (2000). *Diáspora y apocalipsis*. Valencia: Ins. Alfons el Magnànim.

**Arias, J. A.** (1987). *Sartre y la dialéctica de la cosificación*. Madrid: Cincel.

**Ballestini, C.** (2007). *Estudios sobre Sartre*. Zaragoza: Nira Ed.

**Bello, E.** (1979). *De Sartre a Merleau-Ponty*. Murcia: Universidad de Murcia.

**Beauvoir, S.** (2000). *La ceremonia del adiós*. Barcelona: Edhasa.

**Bravo, J.** (2004). *Jean-Paul Sartre*. Madrid: Síntesis.

**Cohen-Solal** (2005). *Jean-Paul Sartre*. Barcelona: Anagrama.

**Gorri, A.** (1986). *Sartre, un compromiso histórico*. Barcelona: Anthropos.

**Maristany, J.** (1987). *Sartre, el círculo imaginario*. Barcelona: Anthropos.

**Murdoch, I.** (2004). *Sartre: un racionalismo romántico*. Barcelona: De Bolsillo.

**Rius, M.** (2005). *De vuelta a Sartre*. Madrid: Crítica.

**Rodríguez García, J. L.** (2004). *Sartre. La pasión por la libertad*. Barcelona: Bellaterra.

## 7. Obras sobre Merleau-Ponty

**Bech, J. M.** (2005). *Merleau-Ponty: una aproximación a su pensamiento*. Madrid: Anthropos.

**Escribano, X.** (2004). *Sujeto encarnado y expresión creadora*. Cambrils: Prohom.

**Martínez, F.** (1995). *Merleau-Ponty (1908-1961)*. Madrid: Del Orto.

### **8. Obras sobre Heidegger**

**Lafont, C.** (1997). *Lenguaje y apertura de mundo*. Madrid: Alianza Editorial.

**Leyte, A.** (2005). *Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial.

**Martínez Marzoa, F.** (1999). *Heidegger y su tiempo*. Madrid: Akal.

**Martínez Marzoa, F.** (1994). *Historia de la filosofía*. Madrid: Istmo.

**Peñalver, P.** (1989). *Del espíritu al tiempo*. Barcelona: Anthropos.

**Pöggeler, O.** (1986). *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial.

**Safranski, R.** (2003). *Un maestro de Alemania*. Barcelona: Tusquets.

**Vattimo, G.** (1998). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa.

**Vattimo, G.** (2002). *Las aventuras de la diferencia*. Barcelona: Península.

**Steiner, G.** (1983). *Heidegger*. México: FCE.

