

ANUARIO COLOMBIANO DE FENOMENOLOGÍA

Volumen IX

Grupo de investigación



Universidad
del Valle

Programa  Editorial

Universidad del Valle
Programa Editorial

Título: Anuario Colombiano de Fenomenología. Volumen IX
Compiladores: *Julio César Vargas Bejarano, Jeison Andrés Suárez Astaiza*
ISSN: 2027-0208

Volumen IX

Rector de la Universidad del Valle: Édgar Varela Barrios
Vicerrector de Investigaciones: Javier Medina Vásquez
Director del Programa Editorial: Francisco Ramírez Potes

© Universidad del Valle para esta edición

Diagramación: Hugo H. Ordóñez Nievas
Corrección de estilo: Jeison Andrés Suárez Astaiza
Impreso en: Ingeniería Gráfica S.A.

Universidad del Valle
Ciudad Universitaria, Meléndez
A.A. 025360
Cali, Colombia
Teléfonos: 57(2) 321 2227 - 57(2) 339 2470
e-mail: programa.editorial@correounivalle.edu.co

Este libro, o parte de él, no puede ser reproducido por ningún medio sin autorización escrita de la Universidad del Valle.

Este libro, salvo las excepciones previstas por la Ley, no puede ser reproducido por ningún medio sin previa autorización escrita por la Universidad del Valle.
El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión del autor y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad del Valle, ni genera responsabilidad frente a terceros. El autor es responsable del respeto a los derechos de autor del material contenido en la publicación (textos, fotografías, ilustraciones, tablas, etc.), razón por la cual la Universidad no puede asumir ninguna responsabilidad en caso de omisiones o errores.

Cali, Colombia, abril de 2017

CONTENIDO

ARTÍCULOS

FENOMENOLOGÍA, TEMPORALIDAD Y SÍNTESIS

Acerca de la relación de las dimensiones estática y genética en la fenomenología de Husserl

VERÓNICA KRETSCHEL. 11

El papel de los mínima visibilia y su constitución del proto-espacio y las proto-sensaciones visuales

LUIS ALBERTO CANELA 31

El nóema del fenómeno saturado

GERMÁN VARGAS GUILLÉN. 41

El problema de la opacidad como elemento de continuidad entre lo simbólico y la experiencia perceptual en la fenomenología MerleauPontyana

CLAUDIO CORMICK 57

Síntesis pasiva y presente viviente

JEISON ANDRÉS SUÁREZ 81

El problema de la temporalidad en la fenomenología inmanente de Michel Henry

MICAELA SZEFTTEL 93

FENOMENOLOGÍA,
INTERSUBJETIVIDAD Y ÉTICA

Una subjetividad ética: reflexiones sobre el estatus ontológico de la subjetividad en la fenomenología de Lévinas
HUGO MARTÍNEZ GARCÍA 119

El ordenamiento territorial desde la fenomenología
RODRIGO ESCOBAR HOLGUÍN. 141

Descripción, normatividad e interdisciplinariedad en la fenomenología. Una reflexión a partir del Espíritu Común
BRAYAN STEE HERNÁNDEZ CAGUA 161

Apuntes sobre la relación entre naturaleza y sociedad humana
GUILLERMO PÉREZ LA ROTTA 183

FENOMENOLOGÍA, KANTISMO
Y PERSPECTIVAS CRÍTICAS

Fenomenología e ilusión trascendental: Levinas lector de Kant frente a Husserl
ALEXIS DANIEL ROSIM MILLÁN. 207

De la unidad ‘espíritu-naturaleza’. Convergencias y divergencias del ‘Idealismo trascendental’ en Kant y en Husserl
JULIO CÉSAR VARGAS BEJARANO 225

De la Crítica del Psicologismo a la crítica de la psicología
MARIO ARIEL GONZÁLEZ PORTA 243

Teoría de la Práctica-Práctica de la Teoría: Un Diálogo entre Investigación Artística, Danza y Fenomenología
MÓNICA E. ALARCÓN DÁVILA 257

FENOMENOLOGÍA Y ONTOLOGÍA
FUNDAMENTAL

Heidegger después de “Ser y tiempo” (1928-1932)

VANESSA HUERTA DONADO 275

**Comprensión de la fenomenología de Heidegger
a partir de la noción de fenómeno**

MARIA DEL MAR ESGUERRA 297

Heidegger: la trascendencia como ser-en-el-mundo

HENRY ESCOBAR 321

PERSPECTIVAS CONTEMPORÁNEAS
DE LA FENOMENOLOGÍA

**Ortodoxia fenomenológica,
fenomenología arquitectónica y estromatología**

LUIS ÁLVAREZ FALCÓN. 337

**La especificidad de lo fenomenológico.
Sobre la fidelidad de Richir al proyecto husserliano**

PABLO POSADA VARELA 355

**La imaginación fenomenológica: Reflexiones sobre las
implicaciones de una filiación plural (Kant, Fichte, Husserl)
en la fenomenología de M. Richir**

SACHA CARLSON 391

**Un neo-nominalismo exuberante.
Ensayo de crítica fenomenológica**

JOËLLE MESNIL 421

**Apuntes para una historia del pensamiento
fenomenológico en Brasil: Filosofía y Psicología**

ADRIANO FURTADO HOLANDA 444

TRADUCCIONES

Sobre el papel de la phantasia en el teatro y en la novela

MARC RICHIR. Traductor: PABLO POSADA VARELA. 462

¿Qué es un fenómeno?

MARC RICHIR. Traductor: JEISON ANDRÉS SUÁREZ. 476

Mundo y fenómenos

MARC RICHIR. Traductor: JEISON ANDRÉS SUÁREZ. 493

El desajuste y la “nada”. Conversaciones con Sacha Carlson

MARC RICHIR. Traductor: JAIME SALCEDO VERGARA 519

Donación y Hermenéutica

JEAN-LUC MARION. Traductor: JORGE LUIS ROGGERO 533

RESEÑAS

El Mundo Social según Husserl

LAURENT PERREAU. Reseña: RODRIGO ESCOBAR-HOLGUÍN 555

Fenomenología y Humanismo

ADRIANO FURTADO HOLANDA. Reseña: SANDRA PARRA ARRIETA . . . 563

COLABORADORES

PRESENTACIÓN

El volumen IX del *Anuario Colombiano de Fenomenología* continúa la tradición iniciada en 2007 por el profesor Pedro Juan Aristizabal, con el apoyo de la Universidad Tecnológica de Pereira, enriquecida por la comunidad fenomenológica colombiana, latinoamericana y europea. Tras ocho años, la Universidad del Valle asume nuevamente el compromiso de compilación y edición de este órgano de investigación filosófica.

Con esta entrega, se evidencia que el *Anuario Colombiano de Fenomenología* se consolida como el órgano de difusión de las investigaciones del *Círculo Colombiano de Fenomenología y hermenéutica*, y como escenario para la publicación de investigaciones realizadas por la comunidad académica latinoamericana y europea. Los artículos, traducciones y reseñas que conforman este volumen ponen de presente la importancia que ha adquirido la fenomenología francesa en la lengua española: el pensamiento de Marc Richir, Michel Henry, Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion y Maurice Merleau-Ponty conforman el principal foco de reflexión de las investigaciones aquí presentadas.

La primera parte ofrece 22 artículos agrupados en cinco secciones: la primera sección está conformada por investigaciones sobre el ‘tiempo y la síntesis’, basadas ya sea en Husserl ya sea en fenomenólogos franceses como Marion, Levinas y Merleau-Ponty. La segunda sección tiene como eje el diálogo entre fenomenología y el kantismo, en sus vertientes teórica y estética. La tercera sección se ocupa de la ontología de Heidegger con algunos aportes entorno a los conceptos de comprensión y ser-en-el-mundo, mientras que la última sección ofrece un amplio panorama sobre las perspectivas contemporáneas de la fenomenología donde se alude a la propuesta fenomenológica de Marc Richir y se reflexiona desde diferentes puntos de vista sobre sus aportes y críticas a la fenomenología de Husserl. A su vez, esta sección incorpora algunos de los debates actuales en la denominada fenomenología no estándar lo que permite discutir problemas en relación a la estructura de correlación, la naturaleza de la reducción trascendental, la “ampliación” de la

fenomenología en forma de una arquitectónica de niveles, la especificidad de lo fenomenológico, los aportes a la psicopatología y finalmente incluir las reflexiones, por mucho novedosas, sobre la dimensión de la imaginación como *Einbildungskraft* y como *phantasia*, todo ello en función quizá del ambicioso proyecto de “refundir” y “refundar” la fenomenología husserliana sobre todo en punto al concepto mismo de fenómeno.

La segunda parte, muy en línea con la última sección, ofrece cinco traducciones cuyo eje temático son los desarrollos de la fenomenología de Richir a los conceptos fundamentales de la fenomenología de Husserl, en particular a los de “phantasia”, ‘fenómeno’, ‘mundo’, ‘constitución’, ‘dación’, entre otros. La primera traducción a cargo de Pablo Posada Varela incluye una muy bien lograda reflexión sobre el rol fundamental que desempeña la *Phantasia* y la *imaginación* en ciertas producciones artísticas como lo son el teatro y la novela. Las dos siguientes traducciones, a cargo de Jeison Andrés Suárez, incluyen una pertinente discusión sobre el centralísimo concepto de fenómeno en su relación con el mundo; se discute larga y minuciosamente el §7 de *Ser y Tiempo* y algunos textos de *Husserliana XV* e *Ideas I* para destacar las dificultades en torno a la definición de fenómeno que ofrece tanto Husserl como Heidegger. La última traducción, de Jorge Luis Roggero, sobre una conferencia ofrecida por Jean-Luc Marion, tiene por objeto esclarecer el concepto de donación a la luz del análisis hermenéutico.

Finalmente, la tercera parte reseña dos obras donde se abordan los vínculos de la fenomenología con el mundo social y con el tema del ‘humanismo’.

La publicación de este volumen fue posible gracias al apoyo financiero de la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad del Valle, y al trabajo de compilación realizado por el grupo de investigación ‘Hermes’. Agradecemos los aportes de autores y colaboradores, por su generosidad, esfuerzo y paciencia a lo largo del desarrollo de este proyecto editorial, esperamos que el resultado sea de satisfacción para todos. También hacemos extensivo un agradecimiento a Carolina Velasco y Alix Daniela Romero, quienes participaron en la organización y revisión de los textos.

Recordamos en estas líneas la memoria de Marc Richir (1943-2015) y Carlos Enrique Restrepo (†2016). Desde la distancia, reiteran su invitación a batirnos con las preguntas fundamentales. Punzante, transita la volcánica frontera entre metafísica y teología. Lo sublime, sol negro, sigue atrayendo. El Dios de la vida, infinitamente lejano, infinitamente silente. “El campo deshabitado se entristece...”

Julio César Vargas B. y Jeison Andrés Suárez
Diciembre de 2016

¿QUÉ ES UN FENÓMENO?¹
Qu'est-ce qu'un phénomène ?

MARC RICHIR

Traducido por:

JEISON ANDRÉS SUÁREZ

Pontificia Universidad Javeriana Cali-Universidad del Valle

A modo de introducción, quisiera explicarme brevemente sobre la posición que me parece necesaria tomar con respecto al §7 de *Ser y Tiempo* donde Heidegger lleva a cabo una «definición» de fenómeno. Todo lo dicho por Heidegger en este párrafo me parece que se sostiene únicamente a condición de que la *Sachlichkeit*, la concreción del fenómeno, sea asimilable *eo ipso* a la *Sachlichkeit* del ser o del sentido del ser, es decir, del ser del ente. Esto significa que, si la «*Sache selbst*», la cosa misma de la fenomenología, es concebida como una *res*, en el sentido por ejemplo de la *res publica*, entonces, la *Sachlichkeit* tiene algo que ver con la «*realitas*», *realitas* en el sentido más amplio. Por lo tanto, y esto es lo que me parece ser el caso en *Ser y tiempo*, la pregunta fenómeno-ontológica parece circularmente atada al ente, y, a esta especie de ente-ser que es el *Dasein*. Por ello, me parece que Heidegger carece de todo sentido que no fuese sentido de ser. Por ejemplo, hay unas instituciones simbólicas, unos sistemas simbólicos, donde no se plantea la cuestión del ser. Y, de hecho, en sentido estricto, podemos decir que es el caso de todas las instituciones simbólicas, con excepción de la filosofía. Plantear la cuestión del ser es entrar en esta institución simbólica que es la de la filosofía. Pero lo que me parece debe ser propuesto en el marco de la fenomenología, es considerar la *Sachlichkeit* como una concreción fenomenológica que no es necesariamente la del ente, ni la del ente-ser. Y, en este sentido, habría que hablar de concreción proto- o preontológica, de la concreción propiamente fenomenológica, en tanto fragmento aparente de la fenomenalidad de los fenómenos. Y, por lo tanto, la *epojé* fenomenológica debe ser, en este sentido,

¹ Traducimos el artículo de RICHIR, Marc. «Qu'est-ce qu'un phénomène ?». *Les Études philosophiques*, N° 4, 1998, p. 435-449.

epojé del ser, o por lo menos, ya que se sabe que el ser es necesariamente algo muy abstruso, *epojé* del ser del ente.

A este respecto me acuerdo de un pasaje de Marivaux, que es citado por Merleau-Ponty en su prefacio a *Signos*, y que es muy apropiado para ponernos sobre el camino. «Nuestra vida es menos querida que nosotros, que nuestras pasiones. Al ver algunas veces lo que pasa con nuestro instinto sobre eso, se diría que, para ser, no es necesario vivir, y que no es por accidente como vivimos, sino que somos naturalmente». Este es un pasaje notable, donde vemos a Marivaux hacer efectivamente la diferencia entre el ser y el vivir. Sabemos que es una de las posiciones incómodas del filósofo, la de estar preso de una pasión del ser, con mucha frecuencia en detrimento del vivir, del vivir simplemente. En este contexto, pero a contra pelo, la aporía de la fenomenología es siempre la no-filosofía, esta especie de fenomenología espontánea que se despliega con todas sus ilusiones incluso en el vivir, que es, por así decirlo, inocente. Pues no hay, hablando con propiedad, fenómeno sin ilusión del fenómeno, en los dos sentidos del genitivo, es decir, sin lo que llamo la «distorsión originaria» del fenómeno, donde precisamente, y contrariamente a lo que Heidegger dice en el §7, el fenómeno no es *Grund*. Y la dificultad de la fenomenología es tener la «verdad», el fenómeno, y lo «falso», la ilusión del fenómeno que, en cierto sentido, pertenece al fenómeno, de un solo y mismo movimiento, en un rigor filosófico por así decirlo desplazado —ya que no se trata más en la fenomenología, principalmente, me parece, que de una investigación orientada por la verdad. En este sentido, la debilidad de *Ser y tiempo* es que, por un compromiso radical del *Dasein* filosofante, el tratado no estudia suficientemente, fenomenológicamente, por ellas mismas, las estructuras fenomenológicas de lo que se podría llamar la «inauténtica cotidianidad». Y eso, me parece, se vuelve a encontrar también, aunque sutilmente traspuesto, en la filosofía heideggeriana posterior, y a través de lo que pueda parecer desde este punto de vista un sistema muy sutil de negaciones. Estas son las razones por las cuales, cuando partí al preparar esta exposición de la idea de explicarles lo más aproximadamente posible, ese famoso §7 de *Ser y tiempo*, no me atuve a ello. Porque me parece en cambio que, cualesquiera que sean sus debilidades Husserl sea más apropiado para un despeje del «estatuto del fenómeno».

Y desde luego, para esto, hay que regresar, me parece, al meollo de un manuscrito. De cualquier modo, los problemas son formalmente análogos en Husserl y en Heidegger: entre el desempeño de las estructuras trascendentales de la egoidad y de la pluralidad egoíca, es decir, de la intersubjetividad trascendental en el primero, y el despeje de las estructuras existenciales del *Dasein* según el segundo. En otras palabras, el problema es el del estatuto

propriadamente fenomenológico de estas estructuras, de su concreción fenomenológica como punto de anclaje de la construcción filosófica. El punto de culminación, por otra parte, es, de todas maneras, muy parecido, ya que el asunto, tanto en Husserl como Heidegger, es la temporalización originaria como fenómeno, y el anclaje del *ego-ipse* o del *ipse* del *Dasein* en esta temporalización.

Voy a lo que es el objeto principal de la sesión de hoy: la lectura y la interpretación detallada de un texto (N° 31) de Husserl, extraído de *Husserliana XV*, por tanto tercer volumen sobre la intersubjetividad, en el §8².

El título del §8 es: «Nuevo comienzo: alma y conciencia trascendental. La constitución del otro. El ingenuo problema del conocimiento y la motivación de la reducción trascendental».

Del texto no voy a comentar sino lo que es designado en el título del párrafo por «*Neuanfang*», «nuevo comienzo» —es un nuevo comienzo con respecto a lo que precede en el manuscrito, Husserl retoma toda la problemática con la que se comprometió en este texto N°31, y al hacerlo vuelve a poner en movimiento la problemática de la fenomenología trascendental, de la reducción fenomenológica con todas sus dificultades. Pero lo que me parece valioso de este texto es que las cosas vienen en su movimiento, con sus paradójicas dificultades. Y a propósito de este texto voy a tratar de mostrarles lo que, me parece, que en sentido estricto se debe entender por fenómeno en la fenomenología.

Mientras que, en la actitud natural, el mundo es constantemente predado, presupuesto, y permanece velado durante el todo de la vida constituyente por esta presuposición (todo al cual pertenece también la vida anterior implicada en el sentido de un horizonte de presente momentáneo, anticipado como futuro, etc.), esta vida universal es un presente ingresando en el campo de la mirada.

Husserl aquí nos habla de la reducción fenomenológica como el acceso al fenómeno. La reducción fenomenológica hace posible el acceso a la vida trascendental constituyente, es decir, a todo lo que está implicado en el sentido de este horizonte de presente momentáneo: retención y protensión, recuerdo y anticipación. En sí misma, esta vida trascendental constituyente, está cubierta, velada, por la presuposición del mundo. Este acceso (literalmente «entrada en el ver» *in den Blicktreten*) no quiere decir, en cuanto a lo que ingresa en el campo visual, que la vida trascendental, es decir, el flujo de las

² HUSSERLIANA XV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-1935.* La Haye, Ed. I. Kern, M. Nijhoff, 1973, n°31, §8, p. 549, 7 a p. 551, 4.

vivencias como cohesión temporal sin concepto, sea una *Vorhandensenin*, un estar-presente-en-frente-de..., dado allí delante, que existiera antes de nosotros, después de nosotros, sin nosotros. Esto es lo que precisamente sucede en lo que llamaría, con referencia a la *Crisis*, una subrepción subjetivista, que es, de hecho, *de un cierto modo*, la subrepción subjetivista obrando en *Ideas I*. Aquí debemos abstenernos de concluir. Un heideggeriano clásico a quien yo dijera eso respondería: «Esto ingresa en el campo de la mirada, ya que es de la *Vorhandenheit*, pues Husserl es víctima de la metafísica, ya que es un cierto modo del ente, y por lo tanto será asumida por la fenomenología trascendental como *theória*, etc.». Husserl se justifica en el hecho de que lo que ingresa así en el campo de la mirada no ha caído ahí hecho completamente, añadiendo esto: «pero esto no ocurre como en la tematización de mi vida de conciencia en la actitud natural...», en otras palabras, en lo que clásicamente se llama introspección. Pues, «esto no se produce como en la tematización de mi vida de conciencia en la actitud natural, como si, sobre el suelo del mundo continuamente predado, junto a una corporalidad viviente (*Leiblichkeit*) y una naturaleza constantemente predadas, tematizara y descubriera progresivamente la vida del alma objetivada en el cuerpo viviente (*Leib*) como conciencia del mundo humano y como conocimiento del mundo». Esto quiere decir que, para Husserl, esta entrada en el campo de la mirada no es como un devenir temático de la vida de conciencia en la actitud natural, en una reflexión psicológica, donde, sobre el suelo del mundo continuamente predado, con su *Leiblichkeit* y su naturaleza constantemente predadas, habría tematización y descubrimiento de la vida del alma, pero objetivada, y objetivada como conciencia del mundo humano, y, por otra parte, como conocimiento humano. Esto quiere decir que la vida trascendental constituyente que ingresa en el campo de la mirada no es la vida psíquica. Y tenemos la oportunidad de volver sobre ello: es el objeto de una dificultad con la cual Husserl luchó durante años, sino durante toda su vida, y la cual también fue objeto de múltiples contrasentidos. La vida trascendental constituyente no es pues la vida psíquica —al ser la *psique*, por decirlo así, el «resultado», la «sedimentación», o la «objetivación», o mejor, la «mundanización» (*Verweltlichung*) de la vida trascendental. Prosigo: «Pero es de golpe, en una plena universalidad, como la vida de conciencia deviene temática, y como el mundo en general lo deviene, finalmente, como simple sentido de ser de esta vida.» «Es de golpe»: esto designa el golpe de la *epojé*, del suspenso, de la suspensión de la actitud natural, que es también una suspensión de lo que llama Husserl, en otros textos, particularmente en las *Meditaciones cartesianas*, «la autopercepción mundanizante» (*Verweltlichende Selbst apperzeption*). Es de golpe que se abren y se tematizan —esto no quiere decir que se «objetivan»—

la vida trascendental de conciencia *más* el mundo (*überhaupt*), es decir, en general, o «del todo simple» o aún «absolutamente». El mundo simplemente; pero ¿el mundo cómo qué? Se encuentra aquí un texto, que no es de Heidegger, donde Husserl utiliza la fórmula: el mundo como simple *sentido de ser* (*Seinssinn*) *de esta vida*. Es decir que *el mundo* (y notamos ya que es el mundo como fenómeno, el célebre mundo como fenómeno del que tanto y más habla Husserl) *es un sentido de ser, es el sentido de ser de la vida trascendental constituyente*.

Así que, para Husserl, el fenómeno propiamente dicho, es la vida trascendental constituyente como constituyente del mundo, es decir, como constituyente del sentido de ser del mundo. Esto significa, de hecho, que el fenómeno es una especie de todo, incoativo y enmarañado en el infinito de vivencias donde se efectúa la constitución y la sedimentación (los hábitos, etc.). Pero de vivencias que en rigor no están de antemano recortadas, por lo tanto, no están previamente objetivadas o pre-objetivadas por la actitud natural. Y, de hecho, en cierto modo, esto es lo que añade Husserl en el texto que ahora leo: «no tengo por anticipado el cuerpo vivo que está siendo, el mundo circundante (*Umwelt*) que está siendo, mi vida de conciencia como anexo empírico del cuerpo viviente; en una palabra, no tengo por anticipado el mundo que está siendo, y, en él, en el marco formal de su espacio-temporalidad, mi vida de conciencia corporalmente localizada, sino que tengo el mundo como fenómeno, la vida universal de conciencia como aquello en lo que está el sentido de ser.»

El editor señala una nota marginal de Husserl: «Pero (*en lugar del mundo como fenómeno...*) el mundo en epojé, el mundo como fenómeno, y, por esta epojé, la vida universal de conciencia como tema absoluto, aquello en lo que tiene sentido de ser.»

Lo que añade, pues, Husserl, es que, en régimen de *epojé*, no tengo en primer lugar previamente al cuerpo, al *Leib*, al *Umwelt*, a mi vida de conciencia como anexo empírico del *Leib* (suponiendo que deba tener un *Leib* para que, en él, hubiera una vida de conciencia, y que hubiera una conciencia que esté en algún lugar de mi cabeza, que no esté paseándose por cualquier lugar). Pues, en régimen de *epojé*, no tengo esto. Esto es mi convicción ingenua de la actitud natural, donde tengo en primer lugar al mundo que está siendo, y, localizado espacio-temporalmente en él, un *Leib* como un lugar particular y un momento determinado del espacio-tiempo del mundo, y en él, en este *Leib*, mi vida de conciencia. Pero lo que tengo es la vida de conciencia universal como eso en lo que el mundo como fenómeno tiene sentido de ser, pues esta vida de conciencia universal es una especie de «*aquello en qué*», una especie de lugar donde se constituye y se despliega el mundo como sentido de ser.

Esto no quiere decir tampoco *ipso facto* que este lugar está en la interioridad. Pues, más concretamente, el fenómeno es la vida universal de conciencia *donde* el mundo tiene sentido de ser. El fenómeno, podemos llamarlo —ya que es un lugar donde el mundo tiene sentido de ser— y lo llamo personalmente, fenómeno no *del* mundo, como se traduce generalmente, sino fenómeno *de* mundo.

La pregunta, sin embargo, es la siguiente: ¿hay, en la vida universal de la conciencia, algo que no sea sentido de ser? Este es todo el problema, puesto que hay una distinción: «*aquello en que*» el mundo como fenómeno tiene sentido de ser. ¿Hay en el «*en qué*» algo que no participara de, o que no constituyera, *este* sentido de ser? Y entonces, ¿hay algo en esta vida universal de conciencia que no sea *de* mundo? ¿Qué desborda lo que es *de* mundo, entonces que esté, en este sentido, fuera del mundo? Hay, en el *cogito* husserliano, algo que se destaque como sentido de ser del *sum*, y que no sea idéntico al sentido de ser del mundo, sin que el primero sea fundamento del segundo. Esta no identidad, sin embargo, formal, es difícil de pensar, ya que, para Husserl, lo que hace el sentido de ser y el sentido de ser del mundo, es lo que él llama, como sabemos, la *Urdoxa*, la *dóxa* originaria, que es el lugar donde vive el sentido de ser. Entonces, de hecho, contrariamente a las apariencias, vemos que estamos, no sin duda en una posición idéntica, pero muy cercana a la de Heidegger, ya que a lo que tiende, de una cierta manera, la vida de la conciencia universal, es a ser poseedora de dos sentidos de ser entrelazados. Esta celebre identificación o este acoplamiento de la *Sachlichkeit* y del sentido de ser, de la que hablaba a propósito de Heidegger, se produce de hecho en gran abundancia también en Husserl. Y vemos que el sentido de ser *aquí* en cuestión en el texto es el sentido de ser del mundo, que, a pesar de que el mundo no es un ente, es un sentido de ser no encapsulado o no capturado en lo que está siendo. Es en el momento de esta captura cuando se produce lo que justamente tiene lugar en la actitud natural, es decir, tener un mundo, un *Leib*, una *psique*, que está en algún lugar del *Leib*, etc. Así pues, dejo abierta la cuestión de saber si hay un afuera del mundo en esta vida universal de conciencia. Señalo simplemente que Merleau-Ponty pensó como quiasmo (carne) el entrecruzamiento de dos sentidos de ser (del *Leib* y del mundo).

Husserl prosigue en seguida con lo que constituye propiamente la dificultad³. Lo es a causa del estatuto del fenómeno, ya que entra en cuestión el célebre problema del psicologismo trascendental, es decir, de la confusión de lo psicológico y lo trascendental, del cual se trata de desprenderse.

³ *Ibid.*, I, 30 sq.

Ahora bien, la tengo sin embargo (esta vida universal) dos veces, cada vez con su yo. Es de una doble manera como soy, una vez como yo trascendental, teniendo conscientemente el mundo como “fenómeno”, constituyendo de un modo trascendental, y, en esto, el mundo como unidad trascendental en la concordancia de apariciones congruentes, en tanto que telos potencial para un conocimiento por realizarse; y otra vez, como yo y la vida de conciencia en el fenómeno, como en uno con el cuerpo viviente en el interior de la objetivación del mundo, por tanto, objetivado humanamente. Se divide, entonces, en inmanencia trascendental, y, en ella, la vida de conciencia trascendentalmente inmanente en su temporalidad propia e inmanente, y en inmanencia psíquica (o *seelisch* “psíquica”).

Me detengo aquí, en lo que es un movimiento familiar en la obra de Husserl, que también es muy interesante porque se despliega de un golpe. Pues, de hecho, lo que este pasaje nos induce a pensar, es que hay una duplicidad en la vida de conciencia, ya que esta vida universal trascendental de conciencia, la tengo dos veces, y cada vez con su yo. Lo que es notable, es que Husserl diga para explicarse: «es de una doble manera como soy». Pues su bosquejo de análisis se fija sobre el «yo soy». Hay atenerse a sus propios términos, es decir, de hecho, al «*sum*» y prácticamente al «*sum*» cartesiano, es decir, también, si esto no toma como precauciones exorbitantes, a algo como la facticidad de la existencia del *Dasein* en sentido heideggeriano.

«Yo soy», la primera vez, en tanto que trascendental, teniendo conscientemente el mundo como fenómeno, es decir, *como sentido de ser*; la primera vez yo soy en tanto que trascendentalmente constituido. Pues si retomamos lo que señala Patočka en su bosquejo de «*fenomenología a-subjetiva*»⁴, lo que de hecho ya pensó aquí Husserl, por lo menos implícitamente, es un «*sum*» constituyente en el cual se juega, *se constituye sentido de ser*. Es por esto, aun si es completamente incoativo, por lo que hablo de una facticidad en un sentido heideggeriano, porque evidentemente Husserl no despliega, como lo hace Heidegger, el problema de la estructura del *Dasein*. Y (cf. «pues este (*yo soy*), el mundo como unidad trascendental») es un «*sum*» extático, un ser que es *en* el sentido de ser, que también es en el sentido de ser como sentido de ser (único) de mundo. Es en este sentido desdoblado que es trascendental. Se trata, pues, de un «*sum*» (un sentido de ser) en el cual el mundo, en relación a este sentido de ser, es una unidad trascendental de teleologías concordantes de aparición, y unidad trascendental posible de conocimiento teórico, es decir, de teleología racional. Hay aquí toda una condensación, una concatenación formidable de todo lo que desarrolla Husserl en las

⁴ In *Qu'est-ce que la phénoménologie*, Grenoble, Éd. J. Million.

Meditaciones cartesianas y en la *Crisis*, conduciendo a lo que por mi parte llamo la fragmentación simbólica del mundo en entes [en étants], objetos de la conciencia, y a propósito de los cuales se plantea aún la cuestión de su sentido. Entes u objetos siendo aquí en suspenso en la *epoché* fenomenológica, el sentido (de ser) del objeto percibido es primero sentido teleológico, en la medida en que, precisamente, hay en este sentido teleológico una organización teleológica de la contingencia de las apariciones, en el sentido kantiano⁵. Y podríamos decir lo mismo de la teleología racional del conocimiento teórico.

Pues aquí, hay que distinguir dos «capas»: la del «*sum*» correlativo (entonces por lo menos relativamente aparte) y constituyente *del sentido de ser* del mundo, por tanto, del fenómeno de mundo; y la segunda capa sería aquella donde el «*sum*» se otorga, por decirlo así, sobre teleologías, ya que el mundo, aquí muy claramente, no es un ente (hay otras formulaciones de Husserl, en otros textos, donde juega la ambigüedad). Así que, de alguna manera, en el plano trascendental, estoy en el mundo, y soy del mundo como sentido de ser, es decir, retomando la fórmula kantiana, soy *del* mundo en la medida en que soy el sentido de ser del mundo «reflejándose sin concepto». Pero no es en absoluto una reflexión en el sentido en que, por ejemplo, Merleau-Ponty habla, en su obra, de las filosofías de la reflexión; no es una reflexión en el sentido de una reflexión óptica y abstractiva, es una reflexión en el sentido de una reflexividad en movimiento. Es la reflexividad kantiana de la tercera Crítica. Aún más, el carácter ekstático del «*sum*», sentido de ser de sí mismo y sentido de ser del mundo, hace que yo sea el mundo reflejándose sin concepto, *con una distancia propia*, que es una proyección [porte-à-fauxde] de la reflexión del fenómeno mismo, distancia que, ella misma, está abierta por la suspensión de la *epoché*. Esto va muy deprisa, y todo el problema es no dejar pasar esta mediación. Voy a regresar, porque es allí, sobre esta cuestión de la distancia, no de la distancia interna, sino la intrínseca al fenómeno, que se juega lo que hace que el fenómeno esté en proyección sobre sí mismo, nunca idéntico a sí mismo. Este es un punto crucial.

Tal es, pues, el primer «yo soy». El segundo «yo soy», es el «yo soy» como yo y vida de la conciencia *en* el fenómeno, es decir, *prendido al fenómeno* o inmerso en el fenómeno; pues, de hecho, la célebre distancia de la que hablaba hace un momento está en vía de desvanecerse. Hay una *captura en*, y, desde allí, es como se produce algo que Husserl expondrá muy torpemente, lo admito. Este segundo «yo soy», el «yo soy» como yo y vida de conciencia *en* el fenómeno, inmerso en el fenómeno, está, dice Husserl, como en uno con el

⁵ Kant, en la tercera crítica: «La teleología es la legalidad de la contingencia». Fórmula extraordinaria, a mi modo de ver, por su fuerza y precisión.

Leib, en el interior de la objetivación del mundo, objetivado humanamente. Tal es lo que constituye el momento de lo que Husserl llama la mundanización. De este modo, como lo dice en el final de su pasaje, por aquí es donde inicia la división entre la inmanencia trascendental y la inmanencia psíquica. Y, en el interior de la primera, porque se constituye por eso en interioridad, la vida de conciencia trascendentalmente inmanente en su temporalidad propia inmanente, donde reside el sentido de ser del «*sum*» de la conciencia; es un punto sobre el cual debemos insistir, ya que constituye la concepción esta vez husserliana de fenómeno, a la que me referí en la introducción del tema, como cohesión sin concepto, es decir, cohesión temporal, puramente temporal, de la vida «trascendental». Finalmente, la vida de conciencia trascendental es el tiempo puro que se sostiene a sí mismo, abierto a la cuestión de su sentido de ser. En el fondo, para Husserl, la conciencia es el tiempo abierto a la cuestión de su sentido de ser. Y ahí vemos que el lugar arquitectónico donde se sostienen tanto Heidegger como Husserl es más o menos el mismo (pero Husserl lo conquistó desde 1905). Este es el lugar donde tiempo y ser se deben anudar y entrelazar. Todo el problema es saber si esta concepción se sostiene, si podemos concebir precisamente el fenómeno como una especie de tiempo puro que se sostiene a sí mismo, abierto a su cuestión, dicho de otra manera, de si no hay espacialización en la temporalidad.

Volviendo a la inmanencia psíquica, que parece tener en cambio el efecto de dividir la inmanencia trascendental, dándole la apariencia del interior de su temporalidad inmanente. La interioridad psíquica, que, como vamos a verlo, es una interioridad que se identifica al centrarse, es la inmanencia de la *psique*, es decir, de la vida de la conciencia psíquica. Husserl agrega⁶: «además, esta (la inmanencia psíquica) se divide en su propia esencialidad, tomada puramente por la abstracción de todo lo que es dado a esta vida psíquica en unidad con el cuerpo viviente corporal (*mit dem körperlichen Leib*) (y entonces de toda unificación psicofísica), y a continuación, de lo que hace, a su vez, participar ese todo en el resto del mundo. En el mundo, un alma es, de hecho, abstracta, por tanto, en un momento dependiente de una concreción que en sí misma no es más que concreción relativa. Incluso una cosa pura, y de esta manera un “*real*” en general, pueden no ser tan “*solus*”. Ahora bien, esta vida psíquica abstracta, en general el yo abstracto, con su flujo de conciencia inmanente, sus potencialidades y propiedades habituales, se confunde con el yo trascendental, el flujo de conciencia trascendental, las habitualidades trascendentales.»

⁶ HUA XV, n° 31, p. 550, 1. B.

Por lo tanto, se plantea el problema del psicologismo trascendental. Volvamos un instante sobre esto. La inmanencia psicológica se divide dice Husserl, aislándola en su propia esencialidad, es decir, en la propia interioridad, centrada sobre el yo, y esto por abstracción doble: abstracción, por una parte, de cualquier unión psicofísica (concreta, positiva) con el cuerpo vivo material (cuerpo vivo material, porque es un cuerpo ya viviente de mundo, ya «pasado» en el mundo, por lo tanto ya espacializado, y de este modo teniendo ya algo del ser natural), y, por otra parte, de lo que hace participar a la *psique* del resto del mundo, que, por tanto se subentiende, es exterior con respecto a esta. Esto quiere decir que la esfera propia de lo psicológico es el alma, la *psique* abstraída del *Leib* (ya *Körper*) y del mundo exterior. Se obtiene esta por una reducción *abstractiva* que no es en absoluto fenomenológica —y tal es la paradoja que nos conducirá al estatuto del fenómeno— y se confunde (literalmente «se recubre», *decktsich*) con la inmanencia trascendental. Husserl habla de «portento» (*Wunder*)⁷.

Este es el problema: hay, efectivamente, si reflexionamos, una confusión que es la del psicologismo trascendental —de lo fenomenológico trascendental y lo psicológico. Esto quiere decir que, si tomamos las cosas a la inversa (es decir, desde la perspectiva del fenómeno), que el psicologismo trascendental proviene de una ilusión trascendental fenomenológica. Por lo tanto, que el fenómeno en sí mismo, por así decirlo, es inseparable de su ilusión trascendental —es para hacer alusión a mi intervención donde he dicho que había que tener a la vez lo «verdadero» y lo «falso». Esto simplemente no quiere decir que: es una ilusión que tenemos en la verdad, y vamos a ver por qué hay ilusión. Sin embargo, desde un punto de vista formal, se puede ya decir que, si el fenómeno tiene una *Sachlichkeit*, una concreción, el psicologismo trascendental es una ilusión trascendental fenomenológica por lo mismo que *confunde una parte abstracta* de la concreción fenomenológica del fenómeno *con la concreción en sí misma*. Por otro lado, lo psicológico, él mismo, es lo más generalmente fragmentado según las fragmentaciones, que denomino simbólicas, de la actitud natural, y, en general, según la correlación clásica sujeto/objeto. Ya que, para abstraer algo, hace falta haberlo identificado previamente. No podemos abstraer sin identificar: tal es la reflexión que he mencionado antes, la reflexión abstractiva que es lo mismo que la abstracción reflejante, que se encuentra tanto en Husserl como en Frege en su fundación de la lógica y, más hondamente, en la *Wissenschaftslehre* de Fichte. Creo que es Fichte quien vio de una manera más clara el problema de la abstracción refleja, que era para él un método legítimo (y de modo

⁷ *Ibid.*, I, 22.

similar para Frege ya que es un método constitutivo de la tautología lógica de la expresión misma de la verdad lógica). No entro aquí en estos problemas, los señalo de paso.

El problema planteado, continúo la lectura⁸: «es de un cierto modo en primer lugar sorprendentemente (*wundersam*) que la subjetividad trascendental absolutamente concreta está en plena congruencia con el yo psíquico humano —con el yo que ejecuta la reducción fenomenológica— en tanto que yo “puro”, pero cuya pureza es abstraída en el mundo, lograda por la abstracción de todo lo psicofísico. Por lo tanto, por el retorno a la actitud natural, encuentro mi ser trascendental necesariamente idéntico al ser propio puramente psíquico. Lo que es en el mundo un sin sentido, un *abstractum* que puede ser, no obstante, allí mismo, tiempo concreto...» (es aquí donde está el sin sentido: o es abstracto o bien concreto).

...pierde, de cierto modo, su carácter evidentemente contradictorio en la forma (prosigue esta frase difícil de comprender, a la cual volveré): lo abstracto mundano debe ser liberado por la reducción fenomenológica de la concreción psicofísica que allí se gestó de modo trascendental. Pero, en la medida en que el yo trascendental se fija en ella como validez de ser, una nueva conciencia trascendental se gestó, que se objetiva a su vez sin más, y se inserta de nuevo en el fenómeno de mundo como un nuevo hacer psíquico de mi yo humano. Así que, devuelta en la actitud natural, puedo decir: yo que me tengo aquí, en el instante de haber realizado la reducción fenomenológica, conquistada en el autoconocimiento trascendental, todavía en la continuación habitual de validez, soy en este mundo investigador fenomenológico, etc.

Texto formidable. Estas líneas de Husserl son particularmente abstrusas. Pero es un movimiento extremadamente importante, ya que es ahí que está en juego el estatuto propiamente fenomenológico del fenómeno; es aquí que el fenómeno se muestra como fenomenalizándose en un parpadeo, es aquí que la fenomenalización del fenómeno aparece como parpadeo del fenómeno.

Retomemos el texto punto por punto. Husserl resalta en primer lugar lo que hay de sorprendente, de prodigioso (*wundersam*) en el recubrimiento (superposición) entre la subjetividad trascendental absolutamente concreta y el yo humano psíquico, es decir, el yo puro cuya pureza es abstracta. Es que, precisamente entre los dos, hay necesariamente identidad en los contenidos de sentido, por lo menos como contenidos de sentido eidéticos. Pero, si hay identidad absoluta en los contenidos de sentido, la subjetividad trascendental y la subjetividad psicológica serían indiscernibles. ¿Qué es

⁸ *Ibid.*, p. 550, I. 22 a p. 551, I. 4.

lo que hace que pueda haber allí una diferencia entre ambos, sino que, de un cierto modo, no deba haber identidad pura y simple en los contenidos de sentido ellos mismos o en ellos mismos? La única manera de dar con la paradoja y resolverla es comprendiendo que todo llega, en este recubrimiento, de lo que es un *abstractum* que debería ser, si hubiera identidad absoluta, la más concreta. Así que, en términos de la actitud natural —pero es algo puramente formal— esto sería como si encontrara lo psicológico en el mundo puesto como una capa abstracta sobre el mundo. Es la interpretación vulgar de la intencionalidad o la co-relación nóetico-noemática: hay unos objetos en bruto y son ya totalmente divididos, muy preparados (es lo que vemos en los manuales clásicos de psicología); y, sin embargo, tienen un cierto sentido perceptivo y esto porque el objeto en sí mismo es producido en la intencionalidad según este sentido perceptivo que es de hecho planteado al objeto mismo, como una capa psicológica o inmaterial. Ahora bien, esto sería como una especie de pasta invisible sobre una rebanada muy aparente y, en profundidad, la fenomenología se limitaría a comprobarlo y a describirlo.

En todo caso, en este género de reducción abstractiva, el fenómeno de la investigación de la cual parte Husserl está eclipsado, re-fragmentado en lo psicológico y, de hecho, también, está obnubilado por la ilusión trascendental del fenómeno que es, por decirlo así, ésta idealidad noemática, que estaría ahí como una capa espiritual, pero una capa periférica depositada en la periferia de un *Umwelt*, centrado sobre un yo —la *psique* siendo de nuevo una esfera cerrada, centrada sobre ella misma y abierta al mundo exterior por difusión. Es una substrucción metafísica, de hecho, muy clásica, es efectivamente esta del espacio clásico de la filosofía moderna (ya Nicolás de Cusa, Giordano Bruno y la geometría cartesiana). De lo que se trata es de comprender la manera en la que la abstracción identificante, que en cualquier forma se irrealiza de un cierto modo como una capa psíquica sobre el mundo, pudiendo pasar por lo que propiamente aparece.

Veamos un instante el enigma de esta frase, muy curiosa (I. 31 y s.), donde la contradicción de un abstracto concreto debe elevarse en la forma para esta proposición: «el abstracto mundano debe ser liberado, por la reducción fenomenológica, de la concreción psicofísica que allí creció de modo trascendental». Hay que leer a continuación: «mientras que el yo trascendental lleva consigo (en la concreción) la validez del ser (es decir, se presenta como “*sum*”, se aparece como “*sum*”, fijada a la concreción en el *Leib-Seele*, en la unidad *Leib-Seele*, es decir, en el fenómeno) una nueva conciencia trascendental de validez ha crecido, que se objetiva a su vez sin más, se inserta a su vez en el fenómeno de mundo como un nuevo hacer psíquico de mi yo humano.»

Esto quiere decir: «¿el abstracto mundano debe ser liberado por la reducción fenomenológica de la concreción psicofísica que (por el abstracto mundano) ha crecido de modo trascendental?» Todo el problema es el de este «crecimiento trascendental», que es algo de más y que no se sabe qué hacer con él, porque se hace «espontáneamente», a ciegas. Estamos en la punta de algo que saca el pensamiento clásico de sus casillas. Porque siempre tiene lugar de un modo anónimo, el «crecimiento trascendental» es tomado en la mundanización, aunque escapando de todo control. De alguna manera es *imposible coincidir* con este crecimiento trascendental como mundanización, ya que es el movimiento mismo de la mundanización el que tiene lugar en este crecimiento: «mientras que el yo trascendental se presenta en la concreción a la validez del ser, una nueva conciencia trascendental que se ha gestado se objetiva a su vez». Hay una especie de imposibilidad de coincidencia del «*sum*», del yo trascendental que se piensa, que está en su «*sum*», es imposible para él simplemente coincidir con este crecimiento trascendental, en la concreción trascendental, es decir, también con la mundanización como paso en el fenómeno, ya que hay a su vez re-objetivación sin más, inserción de nuevo *en* el fenómeno de mundo, etc. En el fondo se trata de la raíz fenomenológica de lo que Husserl llama, en otros textos, la «iteración» —con este peligro, cuando habla de iteración, pero que no está presente aquí según mi opinión, de una regresión al infinito, esta misma que Husserl piensa ajustar por la teleología del «zig-zag» fenomenológico.

Así que lo esencial aquí: no es tanto lo abstracto mundano que problemas en la medida en que se identifica de inmediato, pero es que, cuando se identifica inmediatamente, se identifica con un defecto que aparece tan pronto como —toma demasiado y no lo suficiente. Es un problema de distorsión, de constante inadecuación entre lo «*abstracto*» y lo «*concreto*». Para lograr liberar este abstracto de la concreción psicofísica, hay que... ¿Cómo explicar esto? Me faltan aquí las palabras, hará falta retomar más de cerca el texto. Aun así, vemos que el yo trascendental no puede coincidir con la concreción psicofísica o, más profundamente, con el crecimiento fenomenológico, «asistir» al crecimiento mismo. Si bien que lo abstracto es siempre prematuro, o bien postmaturo: prematuro porque se hace deliberadamente en algo demasiado abstracto; postmaturo, porque llega demasiado tarde para asir de nuevo lo que pudo crecer allí. Y, en ese momento, para asir de nuevo lo que allí pudo crecer, se vuelve a poner en juego la constitución trascendental, la mundanización, y se vuelve añadir, pero jamás se llega a la coincidencia —no está realmente en los pasos de la persecución infinita del zig-zag fenomenológico. Por esta razón Husserl añade: «yo que me tengo aquí, en el instante de haber realizado la reducción fenomenológica, conquistada en el

autoconocimiento trascendental, todavía en la continuación habitual de validez, soy en este mundo investigador fenomenológico.» No puedo entender el pasaje en el fenómeno que es fijado injustamente: en la retención o en la protensión. Hay una no-coincidencia en sí del fenómeno, de su concreción y de su crecimiento en ella misma. Para repetir las cosas de manera diferente, lo abstracto mundano, lo psicológico, es decir, el ser propio puramente psicológico, no puede ser llevado a su estatuto auténticamente fenomenológico con respecto a la concreción fenomenológica trascendental que por la reducción fenomenológica; ya que, de hecho, es esta concreción quien esta fenomenológicamente de manera originaria, aunque no inmediata para nosotros en el mundo, para nosotros que en el sentido de la actitud natural pertenecemos al mundo. Y, siendo fenomenológicamente originaria, está ínsita en el crecimiento de modo fenomenológico trascendental en esto que se *manifiesta* únicamente como psicológico por la abstracción. En otras palabras, esta concreción es el contenido fenomenológico de sentido que es la base sobre la cual se realiza la abstracción, o todavía, el todo (¿vale absoluto?) fenomenológico del cual el contenido abstracto psicológico es un momento dependiente⁹.

Lo capital en el texto es que este contenido fenomenológico emerge independientemente de la abstracción, que viene siempre demasiado pronto o demasiado tarde. Y la abstracción, ella misma, se pierde en la identificación. De hecho, se supone que la reducción fenomenológica debe dar acceso al todo fenomenológico y, por supuesto, a su momento dependiente abstracto —momento dependiente abstracto en que la reflexión es justamente reflexión abstractiva o abstracción identificante, es decir, identificación (e identificación, según Husserl, lógico-eidética por la reducción eidética, en la que la vivencia es reducida a su *eidós*). En otras palabras, la reducción fenomenológica permite diferenciar de modo dinámico la concreción, el todo concreto fenomenológico, y la abstracción psicológica. Es esto lo que está en juego: prender esta diferenciación en el anonimato del crecimiento fenomenológico, pero que (Husserl a menudo volverá sobre esto en otros textos) el yo debe sin cesar reconquistar mediante la práctica de la fenomenología, por una especie de desbordamiento de la conciencia y del pensamiento por la fenomenología, donde el yo debe reconquistarse una y otra vez.

Esto también quiere decir que el contenido fenomenológico de sentido de la concreción fenomenológica no es, *rigurosamente hablando*, una identidad de significación, sin la cual recaeríamos en el círculo y seríamos atrapados en una regresión al infinito. En efecto, la regresión al infinito es un modo de

⁹ Cfr. III *Investigación lógica*.

recrear iterativamente los *mismos* términos positivos, pero re-transpuestos más adelante con la cuestión misma. La razón por la cual no hay regresión al infinito, es precisamente que Husserl *no* se pregunta si acaso no habría una identidad más fina que la identidad psicológica para asir el contenido fenomenológico de sentido. Desde entonces, si el contenido fenomenológico de sentido de la concreción fenomenológica no es una identidad de significación entonces es «algo» con fluidez, indeterminado, incoativo, incomprendible. Lo que también quiere esto decir, para utilizar de nuevo la inspiración de Husserl en otros textos, particularmente en los *Problemas fundamentales de la fenomenología* de 1910, que la vivencia en sí misma *no es dada*. Si la vivencia, es decir, *el fenómeno de la fenomenología de Husserl*, aunque es muy difícil de comprender (y me tomó no sé cuántos años para comprender), no se trata de algo dado, podemos decir de modo polémico: *tanta reducción, tan poca donación*. Cuanto más reducimos, más se refina en el sentido fenomenológico, más se oculta, y esto se observa bien aquí. Finalmente, ¿de qué es lo que habla Husserl? ¿Y con qué derecho hablamos? Gran pregunta. La tradición clásica no habla de eso, o tiene muy poco qué decir: todo esto es vago, incoherente, confuso...estoy simplificando, por supuesto. Y, en este sentido, a su manera, es lo correcto.

Esto no impide: ¿Qué Husserl llame anónimo a la emergencia fenomenológica? Lo que es, para Husserl, la emergencia fenomenológicamente anónima de la concreción fenomenológica trascendental, es emergencia fenomenológica del sentido de ser, donde el «*sum*» es tomado del ego trascendental. Esto es lo que hace que, en tales vivencias abiertas por la reducción en su dimensión de fenómeno, es decir, en este crecimiento fenomenológico de la concreción, se lleve a cabo, al mismo tiempo, directamente la vivencia del fenómeno, que es lo que llamo una fenomenalización, lo que Husserl designó como «una nueva conciencia trascendental de validéz». Nueva porque se abre sobre un nuevo contenido de sentido fenomenológico —esto es crucial— como *posibilidad de sentido en crecimiento*, y sobre todo *en exceso sobre lo que ya del sentido se ha desplegado*. Tal es el problema: ¿cómo es que algo, que reconocemos porque hemos identificado, se plantea *con* la cuestión abierta de su sentido? El sentido fenomenológico, es del «sentir» (*fühlen*) que «si se dice eso, pero al mismo tiempo no es en conjunto esto, hace falta ir más lejos». Se plantea de este modo la cuestión del sentido de lo que así se reconoce. Pero sobretodo esta cuestión no puede ser dada que por la apertura de un *exceso* sobre lo que ya se hizo, sin que seamos satisfechos por lo que se dona, que se dona por la identidad psicológica. Y, una vez más, esta posibilidad se reanuda por sí misma y en el fenómeno. Lo que sucede, es que a medida que el sentido se hace, se instala, por así decirlo, se sedimenta, es decir,

que es pasado de su momento de fenomenalidad o de fenomenalización en el ser manifestado, quieto y expuesto. Es a propósito de esto que se anclará lo que Husserl llama la objetivación o la mundanización, a partir de la cual, de nuevo, el sentido viviente o parpadeante se vuelve a poner en juego, y donde, de hecho, el sentido no podrá ser *retomado* sobre el retroceso de la abstracción, en lo que Husserl denomina un nuevo hacer psíquico del yo humano, en lo que él interpreta *después* como un nuevo hacer psíquico.