

LA FENOMENOLOGÍA EN SU TORSIÓN HERMENÉUTICA

PATRICIO MENA MALET¹

Universidad Alberto Hurtado

Resumen

El presente ensayo busca examinar el carácter hermenéutico que toma la fenomenología, según el diagnóstico de Paul Ricoeur, a través de una lectura inicial de las Investigaciones Lógicas de Husserl. De este modo, se intentará justificar el hecho de que la comprensión está a la base de la descripción fenomenológica y, por tanto, que esta última da todo lo que hay que comprender del fenómeno.

Palabras claves: fenomenología, hermenéutica, descripción, comprensión, sentido

La pregunta de este ensayo se escucha cuando se lee la Quinta de las Investigaciones Lógicas de Husserl, al tiempo que en ésta se desprende o se libera un sentido, el sentido del ser fenoménico en la voz fenomenológica que describe la conciencia absoluta, o el conocimiento absoluto de la conciencia. Pero partir hablando de sentido puede que sea un presupuesto de lectura y por tanto un signo de mal comprensión de la investigación husserliana. Sin embargo, el libramiento del texto en su lectura -o apropiación constructiva de su sentido- nos permite pensar el sentido en el acto intencional o conciencia. El sentido del texto libera el de la conciencia, en apariencia... El problema de lectura que queremos proponer tiene que ver con la red de relaciones ideales que constituyen o fundan la conciencia intencional, y por lo tanto, también con el modo en que la conciencia enfoca los objetos ideales o intencionales. Es el carácter de este enfoque el cuestionado, y por consiguiente, su historia misma. Un enfoque intencional que dota de significación a lo enfocado, podría fundarse en un acto interpretativo y por ende hermenéutico. Sin embargo, pensar que en este enfoque de la conciencia se da un cierto hermeneuein, debiera remitirnos a la pregunta del por qué Husserl se niega a usar el concepto de interpretación (*Deutung*)² en la descripción de la cualidad y la materia del acto. Lo que no significa, por cierto, que no haya reconocido el momento interpretativo de la conciencia intencional, sino más bien, una reticencia absoluta por adherir a ciertas tradiciones filosóficas como la hermenéutica o el neokantismo (aunque él mismo haya establecido fuertes lazos con Natorp y los neokantianos de Göttingen). La naturaleza de la hermenéutica se vuelve urgente, pues sólo comprendiendo el modo en que ésta entiende el acto de significación, podremos escarbar entre las líneas

¹ Dr. (c) en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Académico del Departamento de Filosofía de la Universidad Alberto Hurtado. E-mail: pamenam@uahurtado.cl

² Al menos en el sentido de *arte de la interpretación*, por lo tanto, en su acepción más restringida, desde la que se libera el sentido de la hermenéutica.

de la Quinta Investigación Lógica³.

Hermenéutica, arte de la interpretación, o más bien, de la mostración. De todas formas un trabajo, una tarea por hacer, siempre por hacer. No se comprendería la esencia de la hermenéutica sin la indeterminación propia de su labor interpretativa o mostrativa de la realidad. Un acto interpretativo es siempre mediático; esto es, relativo al otro, a lo otro que está siendo explicado y comprendido en su señalamiento que lo despierta de su estar-en-el-mundo. El hermenéutico del Dasein (en su sentido verbal) presupone la significación del Dasein (en el sentido heideggeriano), que no se da sino en el acto mismo de ser. Por ello, el ser-en-el-mundo en verdad siempre es un ser-entrando-en-el-mundo, donde la dinámica misma de ser-en está completándose en el esfuerzo radical del sujeto (Dasein, sí mismo o como quiere que nos refiramos al ser que se comprende en su ser) por ser, que en lenguaje spinozista podríamos llamar, conatus. Así las cosas, la hermenéutica no puede ni debe desplegarse como un acto comprensivo con una pura remitencia al yo que busca comprender el mundo. Más bien, sólo es posible la presuposición de un acto interpretativo si consideramos el vínculo mediato entre el sujeto que interpreta y el mundo interpretado, señalando también, que sólo hay interpretación por parte de un sí mismo que se reconoce como siendo en el mundo, y esforzándose por ser en él. Mas si la posición fuese absoluta e inmediata no habría posibilidad de mal comprensión del mundo y del sujeto en el mundo; así, entonces, el sujeto se encuentra quebrado en su misma posición de ser. Quiebre que muestra al sí mismo perdido en las cosas, en el mundo, en las obras. Se trata, ciertamente, de un sí mismo que no ha puesto paréntesis, y que encuentra sus ojos tejidos a los ojos del mundo. Se trata de un sujeto ex-puesto radicalmente a la voz del otro, a los oí-

³ El trabajo de lectura que se intentará llevar a cabo tenía desde el comienzo dos vías o dos opciones posibles: la primera consistía en la recuperación del concepto de hermenéutica en la época en que Husserl pensaba el *lógos* del *fenómeno*, lo que habría significado una crítica histórica respecto de la recepción o no de la hermenéutica por parte de Husserl. Dicho análisis habría sido fecundo, en cuanto nos hubiera permitido verificar los lineamientos generales de la fenomenología de Husserl frente al pensamiento vivo de Dilthey. La segunda vía, que es la que finalmente adoptamos, era enfrentar sinópticamente al Husserl de las *Investigaciones Lógicas* frente a la hermenéutica contemporánea, cuyas fuentes, por supuesto, están en Dilthey, pero también en Schleiermacher. Con la práctica de esta segunda opción, las intenciones del trabajo se vuelven a la demostración del injerto de la hermenéutica en la fenomenología, ya a partir de la *V Investigación*, y por lo tanto desde la fenomenología menos idealista de Husserl. La hermenéutica injerta en la fenomenología es la gran apuesta de pensadores como Paul Ricoeur, y recientemente Claude Romano (Cf. *L'événement et le temps*, ed.cit.). Esta segunda opción parece ser más fecunda, si el objetivo del trabajo es mostrar la imposibilidad que tiene Husserl de desterrar el *hermenéutico* del *lógos*, y no solo señalar el contexto histórico en el que se le cuela el *gesto* hermenéutico en la *descripción* fenomenológica. Por ello, no debe de extrañar el recurso a una hermenéutica no propia de la época de las *Investigaciones*, sino más cercana a la filosofía de Paul Ricoeur o de Lévinas. Ciertamente, el ensayo se instala más allá de los límites de la exégesis, para intentar probar la fuerza de su propia tesis: la fenomenología es ciega en cuanto *se funda* en la ceguera de la comprensión. De este modo, la investigación busca apropiarse la distancia de la reflexión: la fenomenología de comienzos de siglo, y la hermenéutica que aprende de la fenomenología.

dos y a la luz que enceguece.

Ser, puro ser, mas también enredo y ceguera. Y tal vez la ceguera sea el acto propio descubierto por la hermenéutica contemporánea, más allá de Schleiermacher y de Dilthey, y más acá de Gadamer y de Ricoeur; y aun más cerca de Paul de Man. Pero en todo caso, se trata de un acto frágil. La ceguera o el enceguecerse para ver mejor. El cubrimiento o encubrimiento con los velos de nuestros propios ojos en tanto herramienta perceptiva. ¿De eso se trata? De eso, y de saber más. Un velo cubriendo el rostro, obstaculizando los ojos, ocultando el frente, el camino, el mundo. Más, los ojos nos encubren la realidad en su esfuerzo por ver mejor, y por ende, por no verse en el mirar. Un enceguecimiento que trasciende la oscuridad, y que permite el acoso de las cosas tras la mirada. Pero no sólo eso, no sólo el no ver (se) para ver lo que cae fuera de la órbita del ojo, sino también la indicación que hace caer lo indicado ante el dedo índice del acusador. Una interpretación, una mostración que siempre se efectúa como un acto gratuito dado a partir de la ceguera. Mostrar es mostrarse en relación a lo mostrado, sin permitirse ver el resto que es el caso (casus, caída), para así desvelar aún con velos, el ser que significa en el momento mismo del caer. Es por ello, que la hermenéutica sólo se comprende en el acto del enceguecimiento, del puro enceguecimiento. Explicar para comprender mejor –máxima hermenéutica– es el testimonio mismo de los ojos velados en el exceso de sentido que perturba la visión, pero que también la vuelve fructífera y poética.

El interpretar o mostrar la realidad es el rescate del sentido de las cosas veladas, y ciertamente magullando la verdad de ser. Por ello, el hermeneuein, en cuanto mostración, conforma al ser interpretado desde su velamiento hasta el enceguecimiento de los ojos adheridos a su ser mientras posan su mirada en él. Los ojos que no ven nada para ver el velo de lo real, no descubren nada sino en el mismo ropaje de las cosas. Y en la imposibilidad de efectuar un desropaje total, es que se halla la multiplicidad de sentido de lo real. El acto teorético (theoreîn) de desvelar es un puro encubrimiento del verdadero enceguecimiento poético (poiésis) y patético (pathos) de los múltiples sentidos del ser. Mientras el ser interpretado se deja ver, éste descubre al ser interpretante apenas velando por un saber más comprensivo de los múltiples sentidos del ser: *to on legettai pollajos*, y en el despliegue del *to on* se desnuda el puro devenir que escapa como el tiempo vivido a la mera descripción de su acontecer. De este modo, así como no hay fijeza en los modos de ser de lo interpretado, tampoco puede haberla en la interpretación ni menos aún en el interpretante que está tejido a sus propias obras, y en ellas perdido como las palabras en un libro. Mas la certeza aparece mientras el sí mismo se escribe, como cuando Descartes declaraba: *ego sum, dum scribo*. Pues el mientras (*dum*) señala el estar-en o el entrar-en posición referente a mundo, a espacio habitable y construible. Mientras escribo, en palabras de Descartes, en tanto entrando-en-el-mundo, más no sólo entrando, sino también abriendo espacios, construyendo, comprendiendo los posibles propios de un despliegue que deviene mundo. Los posibles de la ceguera, son también la poé-

tica de la escritura. *Dum scribo*, mientras escribo, Descartes está perdiéndose en la ficción, en la poiesis que reconfigura un mundo habitable, un posible que determina al propio Descartes, pero que también despliega sus sentidos, aquí sus posibles al lector, al posible lector. Lo interpretado está más allá del texto, pues habita la escritura en los ojos y los oídos del lector, en las hojas y en la estructura del texto-mundo.

No sólo se trata de la explicación del sentido oculto de un texto, la llamada *subtilitas explicandi*, sino también de la comprensión del texto mismo, la *subtilitas intelligendi*. El arte de la interpretación, a los ojos de Dilthey, se definirá como el acto de revivir que produce el comprender, siendo, por tanto, una reconstrucción (*nachbilden*), un volver a crear.⁴ Pero hay *nachbilden* en la medida en que hay los restos por revivir o animar. La interpretación llena de sentido a lo que se ha desprendido de sí mismo, y por lo tanto, reconfigura el mundo del texto en el acto de lectura que completa, que descubre y revive las posibilidades mismas del despliegue de esos restos o grafos inscritos en el mundo. Su escritura, su lectura abre y construye el espacio en el cual la comunidad podrá acceder a la comprensión entre unos y otros mediante el despliegue del logos, del discurso, del sentido, pero también del *mythos*, síntesis de lo heterogéneo, en palabras de Aristóteles, que fija los múltiples sentidos que se dicen del ser, del ser interpretado, pero los fija en su dinamicidad o en su conflictualidad: fijeza igual devenir.

El problema hermenéutico, entonces, es también el problema del *mythos*, de la comunidad que se abre y se comprende en sus propios relatos tan distantes como cercanos, tan propios como ajenos, tan vivos como muertos. Distancia y apropiación. Dos advenimientos del ser-en-comunidad, del sí-mismo que se interpreta interpretando, que se comprende siendo comprensor. La distancia señala el ser-histórico, la apropiación el ser-entrando-en-el-mundo. Y en ambos casos, en ambos momentos ontológicos, está en juego la reconstrucción de los restos perdidos en lo otro, en el mundo o en el otro. Apropiarme, reapropiarme en las palabras del prójimo, significa tejer una historia común, donde el sí mismo y el otro devienen sí mismo como otro y, otro como sí mismo. Una historia narrada, donde los paréntesis no contienen el mundo, donde no hay lugar para paréntesis de ningún tipo, pues la hermenéutica atestigua el ser del sí mismo o Existenz en la cotidianidad misma, mas mediatizada por las heridas que deja el salir a existir en el mundo. En la distanciación se reconoce el esfuerzo por ser, a pesar de la borradura de las huellas, a pesar del paso del tiempo, a pesar de la caída. Sólo hay ser porque existe la posibilidad de su evasión: templo de la alteridad.

⁴ La referencia a Dilthey es básicamente de los siguientes dos textos: *Die Entstehung der Hermeneutik* –El surgimiento de la Hermenéutica– (1900) y *Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft. Erster Teil: Erleben, Ausdruck und Verstehen* –Esbozos para una crítica de la razón histórica. Primer parte: vivencia, expresión, comprender– (texto publicado póstumamente en 1927). Ambos textos se encuentran en la recopilación hecha por Antonio Gómez Ramos, *Dos escritos sobre hermenéutica*, Ágora de Ideas, Ediciones Istmo, Madrid, 2000

En cualquier caso, desde la hermenéutica de Schleiermacher, aun siendo de carácter regional y no universal, como el mismo Dilthey lo creyera, hasta la pensada por Gadamer y Ricoeur, ya se supone un ser-en-comunidad, y no meramente una conciencia pensando en su ser conciencia. El supuesto es el ser-entrando-en-el-mundo y el ser-perdiéndose-en-el-mundo camino a la atestación quebrada de sí mismo. Pero en todos los casos, en todas las voces interpretativas buscadoras de sentido, hay un Existenz enfrentándose a sí mismo como un otro, dialogando en el mundo y mal comprendiéndose. La voz (hasta la voz de la conciencia) está destinada al cruce sonoro y con sentido con otras voces, hasta alzarse a sí misma contra o a favor de otra voz, creyendo o sospechando de su sentido, el propio y el ajeno. Es más, hasta el soliloquio de Bloom en *Ulises* de Joyce, se enfrenta siempre a su propio ensimismamiento al escucharse hablando, como si fuera otro. No puede haber conciencia absoluta; no puede haber saber absoluto, sólo un rodeo absoluto que conflictúa los velos del aparecer de las cosas. Una conciencia quebrada en su ser conciencia, sería la exigencia radical de una hermenéutica que abordase comprensivamente la descripción fenomenológica de los vividos intencionales. No es raro entonces que Husserl no aceptara el lenguaje seductor de un Dilthey –quien, por cierto, rara vez acuñó el término hermenéutica.

¿Y Husserl? ¿Y la fenomenología, dónde? Siendo precisa la pregunta, la respuesta no lo es. Pues sólo se puede posicionar a Husserl fuera del campo de atención de esta primera parte. Husserl cae fuera. Husserl cae. Es el caso. Pues mientras la hermenéutica sólo puede referir lo interpretado porque el sujeto que interpreta se ha perdido en el mundo, siendo su recuperación una vía larga, implicada en ella la vuelta sobre sí, donde tal vez nunca se reencuentre el sentido original –sí es que lo hay– y donde, por tanto, el sí mismo ya no pueda sino re-encontrarse como un otro, alterado, cambiado, apenas atestado en sus obras y sus huellas, siempre tendientes a la desaparición, a la espectralidad; siendo entonces esta vía larga un acto re-flexivo en cuyo giro se cuenta sólo con los restos, la fenomenología de Husserl no podría responder por lo que queda, haciéndose cargo simplemente de lo presente o la presencia, el aparecer. Y aquí, entonces, encontramos la intención fenomenológica: describir el aparecer, dar cuenta de lo apareciente, del fenómeno. En cierta medida, se trata de una descripción, y no de una mera descripción. *Lógon didonai*, más que el acto vacío de la enumeración e identificación, en el cual no se alcanzaría la irrealidad del aparecer, su idealidad, el *éidos*. Describir es ya dar razón de –*lógon didonai*–, de una u otra forma, o en cualquier forma que sea. Lo importante es darla, es decir donarla, otorgarla, regalar el sentido del fenómeno que aparece, descubriendo, describiendo su irrealidad para identificar su esencia invariante, de ningún modo modificable(?). Pero una descripción eidética –que atañe a la idea, a la esencia del fenómeno– sigue siendo una razón, un sentido que busca despojar de sus velos, de su consistencia, tal vez, al objeto intencional o irreal. Y aún queda más por decir, si las intenciones de Husserl tenían relación sólo con un acerca-

miento austero a la vida consciente, y en ella describir el aparecer del fenómeno, pensando que esta descripción sería pura, para ello debía de negar cualquier posibilidad de contaminación que afectase al aparecer. Una descripción pura que no contase, que efectuara una reducción de los prejuicios psicologistas y naturalistas, debía de construir un nuevo edificio de la verdad (cartesianamente hablando) que permitiese la fundamentalidad y radicalidad de esta ciencia pura llamada fenomenología. Pero entonces, la descripción también debía de ser pura, y en ningún caso podría ésta bañarse de lo otro, de la otredad ni cosidad de las cosas. Mas pareciese ser que la descripción sí es una especie de dar cuenta de..., de dar razón de... por el hecho de mostrar lo apareciente y el aparecer mismo, entonces, necesariamente en ella está contenido un acto comprensivo o comprensivo, donde el fenómeno se muestra de acuerdo a las posibilidades descriptivas, y por ende, al enfoque en el que caiga el aparecer con sus velos, quedando siempre por supuesto, los restos que siguen cayendo fuera del campo visual o descriptivo. Toda descripción es en última instancia un acto interpretativo. Describir es un cierto explicar, y a mayor descripción, a mayor explicación, mayor comprensión, mas también viceversa. Si la descripción despeja la idealidad del fenómeno, es porque en dicho despeje se ha comprendido la irrealidad como un modo de ser posible que devenga ideal. La descripción comprime el fenómeno para liberarlo a la conciencia o en la conciencia. Aunque cabría preguntarse si dicha comprensión respeta la pureza de lo apareciente, o más bien se queda con los restos impuros del aparecer. En estricto rigor, tendríamos que decir que la descripción fenomenológica del aparecer y lo apareciente actúa a modo de soliloquio, en el que la voz de la conciencia se presenta a sí misma. La pureza de la conciencia debiera medirse en su inmanencia; sin embargo, es dudoso que ésta no se contamine con sentido.

Para examinar la pureza de la fenomenología, la pureza pretendida por Husserl, pensemos la esencia del aparecer. Si éste es un modo de ser, sobre el que se funda la fenomenología trascendental, para la determinación de su esencia se precisa de un acto intuitivo que describa el que es del fenómeno. La intuición trascendental se efectúa por un a priori formal y material a la vez, la intencionalidad, carácter esencial de la conciencia, gracias al cual aparece el sentido de lo que es en su apariencia. Este sentido se encuentra en la apariencia mediante la operación de la conciencia misma (Leistung, término que remite más a la cualidad que a la acción). De esta forma, Husserl puede declarar que no hay diferencia esencial entre el mundo que aparece a la conciencia y la apariencia (objetiva) del mundo. Mas, la indiferencia es el realce de la idealidad misma o irrealidad, y por lo tanto, el quiebre con el mundo, o el mundo enmudecido ante la voz de la conciencia, ante los oídos de la conciencia.

Husserl busca asegurar la pureza del acto descriptivo, de la fenomenología misma, mediante el conocimiento absoluto de la objetividad, postulando ciertamente una especie de monada sin ventanas (la conciencia), que sólo trasciende inmanentemente. Este monismo intencional postulado por Husserl, descubre la

objetividad del *cogito*, para el que ser es igual a conciencia. Si Descartes descubrió la certidumbre del sujeto substancial (*res cogitans*), Husserl describe el *cogito* mismo, el ser absoluto o la absolutez del ser-para-el-sujeto, inmanencia destinada a la pureza. La descripción del fenómeno no puede implicar restos, si el ser fenomenal es ser absoluto. El fenómeno es lo que se manifiesta a sí mismo (en la primera Investigación, Husserl diría, tal vez, lo que expresa a sí mismo), y su manifestación (Kundgabe) es el modo de ser absoluto de la cosa. Pero si entramos en una lógica de la absolutez, entonces la Kundgabe no muestra ni manifiesta nada, si ésta es posición sin relación. Al contrario, podríamos decir que anuncia pero también sustrae lo informado. Si el conocimiento absoluto es conocimiento inmanente, no vale la pena que las vivencias se manifiesten en la conciencia, o que se expresen en ella, puesto que el oído del ser conciente no precisa de significación alguna, si esta manifestación procede al modo de un soliloquio; más bien, se trata de una vivencia reel, que si escuchamos la voz de la conciencia en diálogo consigo misma, podríamos decir que se trata de una *Hinzeigen* o mostración (más que indicación) que en cuyo remitir prescinde de toda existencia, *Existenz* o *Dasein*. La absolutez de la conciencia revela su pureza en la vida solitaria del alma, monada intencional, a la que Husserl pone tanta atención.

De este modo, parece que la fenomenología debe rechazar cualquier intento hermenéutico de recuperar las intenciones hermenéuticas, en la medida en que, si bien ambas se fundan en una vuelta reflexiva del sujeto hacia sí mismo, Husserl pretende que ésta sea limpia, sin prejuicios, sin presupuestos, sin restos, sin mundo; lo que por cierto, niega la esencia misma del sentido de la hermenéutica. Por otra parte, si ambas ciencias están de acuerdo, en que ser es tener un sentido, la fenomenología busca describir la univocidad de éste (su pura idealidad) mientras que la hermenéutica busca comprender su multiplicidad dispersa como constante conflicto.

En definitiva, la fenomenología de Husserl se sostiene en un supuesto o presupuesto: la absolutez pura: ser, puro ser. Sin embargo, la hermenéutica se le cuelga, se injerta desde la Primera Investigación, desde el momento en que describe el fenómeno, el ser de la conciencia. Por cada acto descriptivo que Husserl realiza, define la apariencia de lo apareciente. Esto es, el acto mismo descriptor constituye aquello por comprender, puesto que no sólo pone de manifiesto la fenomenalidad del fenómeno, sino que también circunscribe los posibles del aparecer del fenómeno. Sólo se puede ver lo que el acto de ver permite que sea visible en lo visto. Ver es definir lo que puede ser visto. Por lo tanto, la fenomenología determina en su acto de ver aquello que significa que toda descripción posible de los posibles descriptibles y comprensibles del fenómeno se encuegue a sí misma para poder ver aquello que se puede ver. La ceguera de la fenomenología (debiéramos agregar hermenéutica) es su condición de posibilidad en cuanto permite el acceso privilegiado al fenómeno que aparece en la descripción. El conocimiento no puede ser absoluto, si hay descripción. La des-

cepción no puede ser pura, si se funda en la ceguera, pues los restos son su esencia.

De todas formas, la intencionalidad es un posicionamiento relacional de la conciencia, aunque puramente ideal (y volvemos a insertar a la fuerza la pureza de la idealidad o irrealidad), entendiendo que en dicho ser-relacional se da el acto de prestar un sentido (Sinngabung). Esto es, la estructura del pensamiento determina el aparecer del objeto mediante el sentido otorgado. Este último es la fuente de la trascendencia inmanente. La significación es inmanente a la conciencia en la objetivación de sí (Selbsobjektivierung). La eidética de la vivencia pura no puede apelar en ningún caso a un tipo de existencia determinada, por lo que la significación queda sellada en la conciencia. Se trata de la autodeterminación del ser-consciente en una especie de nada o irrealidad que sería la trascendencia, pero sin la cual no aparecería el mundo. En cierta forma, la conciencia habita la ausencia de mundo mediante la significación de la idealidad de su relación determinante consigo misma. La voz fenomenológica se habla a sí misma, mas no expresa nada, trasciende en un querer-decir que reclama una respuesta.

Se podría decir que esta respuesta está dada a modo de evidencia o claridad: en el acto intencional de la conciencia no sólo hay una presentación, sino también una comprensión y una intelección. El alma monádica se libera en la evidencia del mundo dado, en cuanto libera el sentido del darse como un posible, a la vez que se determina en el origen mismo de la donación (conciencia queriente, deseante, etc.). Parafraseando a Lévinas, “el mundo es la obra de la evidencia...”⁵ mas la obra es el develamiento que permite descubrir el sentido verdadero del objeto, a partir de los sentidos parciales que implica la constitución de esa unidad ideal llamada Gegenstand. En definitiva, el objeto se funda en la historia genética de actos creativos o de enfoques intencionales. La intención misma es un cierto sentido que va más allá de la pura relación entre sujeto y objeto.

Es porque el aspecto de las cosas, por ejemplo en la percepción sensible, se presenta de modo infinito y por lo tanto inacabado, que exige que el objeto se constituya como un polo idéntico que reúna esos múltiples aspectos. De este modo, el conocimiento perceptivo es una síntesis inacabada que comprende intencionalmente la esencia del objeto ideal.

Hay una conciencia que escucha, pero que también se escucha a sí misma, pues tiene voz, una voz fenomenológica. Es más, así como en la Primera de las Investigaciones podríamos suponer que ese ruido articulado fuese la voz de la conciencia, y aún estaríamos dentro de los márgenes de la Quinta Investigación: se respetaría el sentido de un sonido articulado. He ahí el tema: un sonido, una voz, una articulación. Un sonido que afecta a la conciencia, aunque sea su propia voz. Un sonido animado (beseelen), es decir, con sentido. Pero también un

⁵ Lévinas, “En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger,” *L’œuvre d’Edmond Husserl*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1967, p. 25

modo de ser dado a la conciencia. ¿La IX Sinfonía? ¿Ruidos, música? En todo caso, articulado, y por lo tanto, ya se ha dado de un modo posible, y por ende se ha hecho un ser consciente, pura presencia de la objetividad en la subjetividad: resonando infinitamente en la vida solitaria de la conciencia, a modo de presentación. Hay una unidad ideal a la cual corresponde una posibilidad real (de realización) en la relación posible con la conciencia, independientemente que esta unidad ideal llegue a ser un objeto actual de una conciencia concreta. Por lo tanto, el dominio o el espacio (de la conciencia) en el que se escucha o más bien suena ese sonido articulado es del dominio de lo posible. Una unidad ideal tiene en sí misma especies particulares de significaciones a las que corresponden actos de significar vividos (*Erlebnis des Bedeuten*), desde los que es posible que un vivido sea intencional. Pero también cabe destacar, que en el esquema husserliano de la intencionalidad, la posibilidad o lo posible remite a la inmanencia de la conciencia y al contenido intencional siendo éste, el objeto intencional de un acto o su materia intencional. Desde el primer caso, se puede afirmar que un objeto intencional tiene significación, y un objeto tal es necesariamente inmanente, la intención también. Sólo lo que tiene significación es ser, por ende, el ser es lo constituido en el objetivar. Un objeto (*Gegenstand*) es tal en cuanto es un ser-enfocado. En el segundo caso, en tanto materia intencional, el contenido de una representación es el mismo, cambiando simplemente la variedad de modalidades que cualifican al objeto que no cambia su contenido; o se trata del mismo objeto que puede ser enfocado por dos actos cualitativamente idénticos, pero según modos de expresión diferentes. En ambos casos, lo que sigue siendo idéntico es el objeto que es enfocado y no cómo es enfocado. El objeto material es idéntico.

El contenido intencional comprendido en la esencia de los actos determina ya el modo interpretativo de la intencionalidad misma que Husserl evita reconocer como tal, al menos en el ámbito de la gramática. La esencia es el nudo objetivo que es idéntico a sí mismo. La significación es, de este modo, la esencia o sentido de una expresión, puesto que sigue siendo absolutamente idéntica, a pesar de todas las modificaciones que pueda sufrir. Según Husserl la IX Sinfonía de Beethoven no es ni la concepción que tenía de ella la conciencia de Beethoven, ni la ejecución de ésta por un orquesta sinfónica, ni la percepción producida en la conciencia de los auditores, que puede ser siempre distinta. Más bien, es lo que permanece como lo mismo en todos los casos, lo que no cambia nunca, lo que dura para siempre. En este sentido, la esencia, compuesta por la materia y la cualidad del acto, es el contenido del acto porque es lo que está contenido en él, cualquiera sean las modificaciones que sufra este acto. De alguna manera, podríamos decir, sin respetar el lenguaje husserliano, que éste se refiere a un momento estructural, inmanente, irreal, pero también constante. La constancia de ser sí mismo o el basamento de la repetición que promueve la diferencia. Es decir, un contenido que es esencial, pero que soporta las modificaciones de cualidad, es entonces, un contenido apto para ser modificado de

acuerdo a la cualidad del acto, o también presto a modificar la cualidad del acto, como por ejemplo cuando digo “triángulo equilátero” y “triángulo con sus tres lados iguales.” Pero en ambos casos, la esencia se comporta con cierta rigidez estructural lista para ser significada de múltiples formas. El sentido se asigna en tanto modificación del acto, lo que dice entonces que la esencia es susceptible de ser modificada cuantas veces se quiera. La esencia puede ser significada de múltiples formas.

Mas en todos estos análisis, la significación aporta la impureza o la posibilidad de la constitución del objeto, contraviniendo las pretensiones fenomenológicas de una lógica de lo absoluto y de la pureza en su descripción. En definitiva, el acto intencional deja caer el sentido o los restos de sentidos a cambio de la univocidad o la esencia ideal, que aclara la nada a la que trasciende la *psijé*. En cierta medida, la autodeterminación de la vida conciente es el testimonio de un mundo apareciente en la evasión de mundo, esto es en la trascendencia que deja escuchar los ecos de la voz fenomenológica expresándose a sí misma en un querer-decir que no expresa nada, pero que significa de todas formas. Es ahí, en la determinación del objeto ideal mediante el sentido, la donación de sentido, y la autoafección de la conciencia en su vuelta reflexiva, que quedan los restos como testimonio de un cierto hermeneuein, que en cuanto mostración de lo apareciente, sólo aclara, mediante un acto de intelección, un sentido irreal que deja en suspenso la realidad misma en su múltiple devenir. “La conciencia significa por la intención que contiene,”⁶ es decir, los contenidos de la conciencia no son meramente animados por significaciones, son significaciones, y además, absolutamente inseparables de las significaciones que significan y enfocan. El alma monádica se desvela en la comprensión de estas significaciones, lo que significa que se enfrenta al problema hermenéutico mismo: la mala comprensión, a pesar del espacio irreal en el que se tienden estas significaciones, a pesar de que en estricto rigor en este espacio de nada no se da la extrañeza en el sujeto o la conciencia, si entendemos que su inmanencia está fundada en un tejido de contenidos enredados con los contenidos de los objetos. Es en esa telaraña de contenidos significados que el sujeto se libera como un universal relacional, en el que, sin embargo, cae aún el sentido como pura posibilidad de indeterminación, como la estocada final a la pretendida *mathesis universalis*. Porque el objeto se comprende en tanto fundado por sentido, es que se hace, se da y se abre el espacio a la interpretación autoafectante de la conciencia.

Pero mientras la fenomenología siga concentrada en la inmanencia, aunque abierta al mundo de las significaciones, no resolverá la urgencia del significar en el mundo y ya no sólo a partir de la conciencia. Pues una cosa es escuchar el sentido liberado en la constitución del objeto ideal en un espacio vuelto nada, y otra cosa distinta es completar el sentido en el mundo, entrando en el mundo. Si en la fenomenología de Husserl la opacidad se resuelve en la constitución del

⁶ Op. cit., p. 31

acto que determina la esencia del objeto, en la hermenéutica la opacidad queda resquebrajando el sentido mismo en la posibilidad real de su caída. La ausencia determina el aparecer. El olvido, la memoria. La falta, el perdón. Así también la ceguera determina la visión, y la sordera el escuchar.

Para finalizar, volvamos rápidamente nuestra mirada al sentido que se resuelve no en la univocidad sino en el devenir. Pensemos en el escuchar: en una habitación está sonando la IX Sinfonía, alguien la está escuchando hasta poder decir que se ha ensimismado con la música de Beethoven. Habría que preguntarse dos cosas: primero, qué es escuchar, o qué significa escuchar para esa persona, pero más precisamente de qué modo escucha la IX Sinfonía; y por otra parte, si por escuchar atentamente la persona se ha ensimismado, entonces, qué es dicho ensimismamiento.

El sujeto del planteamiento anterior, dado por el ejemplo, podría decirse es una conciencia que no cesa de escuchar con extrema atención la IX Sinfonía, y por ello, hemos dicho, se encuentra ensimismada. ¿La conciencia ensimismada? Se trata de una conciencia escuchando algo, pero algo con sentido, articulado. No es cualquier sonido, no es cualquier ruido, es la IX Sinfonía. Pero que haya caído en un estado de ensimismamiento, significa también que ha dejado de escuchar el resto, el ruido del mundo. Nuevamente, caen restos, a partir de un acto ensordecedor que permite el escuchar atento. Pero, más aun, no sólo se deja caer el ruido de los restos del mundo, sino que también resurge desde la conciencia el olvido de cualquier tipo de escucharse a sí mismo escuchando, o la suspensión del aparecer del mundo, haciendo de la fenomenalidad de lo que acaece un vaivén, un ir y venir tensionante que se juega su ser entre el sentido y el no sentido. De esta forma, podríamos aventurar la tesis de que el ensimismamiento, que hemos presupuesto conscientemente, consiste en un profundo escuchar ensordecedor (donde cae el resto; ruido, puro ruido), y por tanto, en la absorción de la música, en la recuperación de nuestro ser musical. En cierta medida, es la fuga del mundo, pero no sólo de su aparecer, sino de su silencioso aparecer, y a la vez, bullicioso mostrarse. Silencioso en cuanto el mundo se resuelve en el silencio que desgarrar, que aterra, que hace florecer la angustia por la nada; bullicioso en cuanto el mundo sólo es capaz de llenar esa nada con ruido, con el ajetreo de la cotidianidad. Es por eso que esta sinfonía puede ensimismar a alguien, pues al ponerle atención se deja de escuchar el ruido de las cosas siendo, para retrotraerse a la experiencia del escuchar únicamente esos sonidos conformados con arte, artificiosamente. Pero la Sinfonía abisma en la intensidad del acto de escuchar. Esto es, el escuchar en cuanto suspensión del aparecer del mundo, funde a la conciencia ensimismada con la musicalidad que ahora reconoce. Sin embargo, dicho fugarse con, o fugarse al mero ensimismamiento exige una donación de sentido, una múltiple donación de sentido: la pérdida del ruido del codearse con las cosas, y la recuperación de su aparecer en múltiples posibles. Así como en *Ulises*, el mundo se descubre idealmente, como un mundo escuchado, un mundo pensado, pero aún con restos: su posible desapari-

ción. Quisiéramos resumir esto, diciendo que el acto de escuchar presenta dos características bases: es poético, pues implica un arte que transgrede el simple aparecer fáctico o cotidiano del mundo, haciendo de su fenomenalidad un posible más, una invención por desarrollarse en el acto mismo; pero también es patético, en el sentido en que se deja afectar hasta el ensimismamiento, hasta la evasión o la fuga como un modo de ser posible. Se trata de una conciencia perdida en su propia escucha, donde los sonidos la ensordecen para escuchar mejor, para comprender más. En verdad, para que la conciencia escuche, ésta debe olvidarse a sí misma, debe olvidarse del escuchar, siendo que el acto de escuchar reposa simplemente en el objeto escuchado, o en la sonoridad del objeto. Escuchar es un esfuerzo con *parergon*, con un marco que agota lo escuchado, lo cansa, pues lo limita al tiempo que libera su sentido. Es en esa liberación, y en todo caso, señalización, que se anticipa el sentido de la Sinfonía y que nos permite comprender su grandeza. Es en el abismo que representa el escuchar ensordecedor, en el que se pierde la presencia o el aparecer del mundo que la Sinfonía adquiere el dramatismo ante la inminente pérdida de sentido: cuando ya no se puede anticipar el aparecer sinfónico de la música, pues ésta ha ensordecido hasta el ensimismamiento, es decir, hasta la caída del mismo sujeto que escucha, olvidado en un acto de evasión que libera el sentido en la ausencia de mundo. La opacidad mantiene la expectativa y en el horizonte de experiencia se resuelve poéticamente el ser perdido en el exceso de sentido, mas también en la indigencia de mundo: ser, puro devenir, y un mundo de significaciones que son el caso.