

**EL CONTACTO CON LAS COSAS MISMAS,
EL PULSO DE LA FENOMENOLOGÍA**

JOHNSON, Felipe; MENA Patricio; HERRERA, Samuel. (Ed.). *¿Hacia las cosas mismas? Discusiones en torno a la problemática claridad del fenómeno.*

Temuco (Chile): Ediciones Universidad de La Frontera, 2018

Ignacio Vieira

Universidad de Sevilla
ignvieira98@gmail.com

La fenomenología es, sin lugar a duda, uno de los movimientos filosóficos fundamentales del siglo XX. Ahora bien, lejos de conformar un corpus ya acabado, la fenomenología es un pensar vivo que no ha dejado desde sus inicios de matizarse, transformarse, enriquecerse y renovarse. Prueba de ello es, sin ir más lejos, la vigencia de esta en el pensamiento francés contemporáneo: véanse, por ejemplo, las fenomenologías de la donación (Marion), del acontecimiento (Romano), de la afectividad (Maldiney), la fenomenología deconstructiva (Derrida)...

Para comprender el dinamismo interno de la propia fenomenología, su viveza conceptual, su falta de quietud, habríamos de ir a aquello que en todo planteamiento, reinterpretación o desarrollo de aquella estimula su pensar: la fenomenalidad de los fenómenos, o las cosas mismas. Así pues, la obra ante la que nos situamos, *¿Hacia las cosas mismas? Discusiones en torno a la problemática claridad del fenómeno*, pretende, precisamente, interrogar, cuestionar e incluso problematizar el principio fenomenológico del retorno a las cosas mismas, con el fin de alumbrar otras formas de lograr el contacto con ellas, más allá (o más acá) de aquellas posibilitadas por el paradigma intencional husserliano, o incluso por la hermenéutica de la facticidad heideggeriana.

Si volvemos la mirada al origen, al fundamento, *al principio (de todos los principios)* de la fenomenología, allí atestiguamos la primacía de las cosas

mismas. Pero, al mismo tiempo, y si prestamos atención, podemos observar que de lo que se trata es de un retorno o acceso a ellas no exento de dificultad:

Con toscos malentendidos, se propaga y fomenta la opinión de que basta con tomar una postura intuitiva para que todo y todas las evidencias lleguen volando. Y si no llegan, uno se desilusiona y se mofa de la fenomenología tildándola de ilusión mística. (Heidegger, M., 2014, p. 32)

Ciertamente, se pretendería, por un lado, ir a contracorriente de la actitud natural para alcanzar la mismidad de las cosas en su inevidente evidencia. Y, por otro parte, al mismo tiempo tal mismidad de las cosas mismas no es, ni mucho menos, ajena a la doxa contra la que pareciera ir, sino que trataría de pensar el alumbramiento, la patencia, la claridad o la presencia misma de aquello que se nos da en la actitud natural. No es, así, de extrañar que Husserl hablara de un *retorno*, es decir, un volver a donde ya estábamos, y que Heidegger hablara de un salto (*Sprung*) al suelo en el que ya también nos encontrábamos.

La cuestión sería, pues, no dar el acceso a las cosas mismas por cosa demasiado obvia o evidente, no tomar dicho acceso como algo ya dado o terminado. El pathos fenomenológico exigiría, así, un constante mantenernos abiertos a la aventura del retorno-a o contacto con las cosas mismas. En el fondo lo que estaría en juego es pensar la fenomenología como un inagotable *ir de ida*. Un ir hacia las cosas mismas, sin duda. Pero, repetimos, solo iremos *de ida*, y *por principio* (Moreno, 2020), si nos mantenemos en la interrogación y problematización del acceso a las cosas mismas, o, dicho de otro modo, en la interrogación por la *problemática claridad del fenómeno*.

De este modo, la obra ante la que nos situamos, editada por Felipe Johnson, Patricio Mena y Samuel Herrera, supone un esfuerzo no solo por reflejar el estado de vigencia y de constante renovación de la fenomenología hoy, sino también, y sobre todo, por seguir insuflando vitalidad a la propia fenomenología, de modo que esta siga siendo *ciencia fascinante*. Preguntar *¿Hacia las cosas mismas?* no supone, así, en el fondo, negar la propia fenomenología, sino fidelidad para con el espíritu husserliano manteniéndonos en la brecha de la interrogación por el *contacto* con aquellas.

Así pues, tras un prólogo del que hemos intentado dar cuenta hasta el momento, el primer capítulo (Samuel Herrera) comienza problematizando un

concepto clave en la tradición filosófica occidental, especialmente en la Modernidad, y que también juega un fundamental papel en la fenomenología: la *evidencia*. Este cuestionamiento de los criterios de evidencia se enmarca en el contexto de la modernidad temprana y, en concreto, en la discrepancia entre Descartes y Gassendi.

En un momento de desconfianza para con la tradición, especialmente para con el pensamiento y la ciencia escolástica (véase la postura de Bacon), la Modernidad temprana se constituye como un esfuerzo por buscar fundamentos más firmes del conocimiento. Es importante, pues, tener en cuenta que lo que estaría en juego es la objetividad y solidez del conocimiento, cuya búsqueda o pretensión conlleva la necesidad de un punto de partida sólido, *cierto*, sobre el que levantar todo el edificio del saber. Es así como la Modernidad, especialmente en sus inicios, representa, fundamentalmente, una búsqueda del *método*.

Ahora bien, la evidencia, o, mejor dicho, los criterios de evidencia y certeza nunca fueron cosa evidente¹. Y ello muy a pesar de la imagen simplificada que pudiéramos hacernos desde los manuales de filosofía. Las discrepancias que mantuvieron al respecto René Descartes y P. Gassendi dan fe ello.

Por un lado, Descartes confía en la claridad y distinción como criterios de certeza. Estos serían criterios que, a su vez, estarían ligados a la intuición intelectual (*intuitus mentis*). De este modo, los criterios de certeza cartesianos dependerían de la presencia ante el espíritu, o *cogito*, y la certeza podría ser alcanzada, pues, por introspección. Dicho brevemente, la claridad y la distinción como criterios de certeza son, para Descartes, auto-evidencias del espíritu (del *cogito*, de la conciencia), y su método es, pues, método reflexivo.

Por otra parte, Gassendi no creará en la primacía cartesiana del cogito. De este modo, la evidencia no estaría fundada en el cogito, en la auto-evidencia, sino en la *sensación* como único criterio de certeza. Así, Gassendi afirmará, como bien señala Samuel Herrera, que el cogito cartesiano es una artificialidad: el cogito es una abstracción que “quita todo lo humano del humano”, despojado de la sensación, que es, realmente, el fundamento del conocimiento. Por otra parte,

¹ Pareciera que pudiéramos parafrasear aquella sentencia con la que Adorno iniciaba su *Teoría estética*: “Ha llegado a ser evidente que nada referente a *la evidencia* es evidente”. Obviamente, donde nosotros ponemos “la evidencia”, Adorno decía “el arte”. En general, todo este libro que aquí reseñamos se propone constatar cierta evidente inevidencia del fenómeno que problematiza el tomar por cosa demasiado obvia el acceso a las cosas mismas.

también es el cogito una artificialidad por cuanto pretende estar libre de prejuicios, pretensión vana al parecer de Gassendi.

No podemos dejar de pensar que algunas de las renovaciones que ha sufrido la fenomenología en el siglo XX recuerdan a estas discrepancias entre los dos pensadores del siglo XVII. Ciertamente, el cogito husserliano también ha sido criticado por dejar demasiado al margen la facticidad (Heidegger), los pre-juicios (Gadamer) o incluso la corporalidad, lo sensual, la Carne (Merleau-Ponty).

Un capítulo especialmente interesante de este libro es el que nos presenta Iván Trujillo acerca de la anarquía del noema en Derrida. Qué duda cabe de que Derrida es un autor que ha pensado con especial profundidad la fenomenología, y, además, desde la perspectiva de la deconstrucción. Podríamos decir, de entrada, que la cuestión de la anarquía del noema cabe ser enmarcada en el contexto de las fenomenologías del "acontecimiento del don" o nuevas fenomenologías francesas (Capelle, 2009), las cuales pretenden, como ya anunciábamos al principio, repensar el acceso a las cosas mismas más allá de la intencionalidad. El noema anárquico sería, de este modo, un fenómeno cuya dación se daría a contracorriente de la intencionalidad, en un aparecer-sin-presentarse, en una donación *imposible y sorpresiva*. Igual que el concepto fenomenológico de acontecimiento (*événement*: Claude Romano, Henri Maldiney, Jean-Luc Marion, etc.), la anarquía del noema pretendería dar cuenta de aquella fenomenalidad irreducible a la intencionalidad que denota la radical otredad, o alteridad, de lo dado: alteridad incluso, y especialmente, para con la "archi-estructura" de la intencionalidad trascendental.

De este modo, el noema en tanto anárquico se haría eco de cierta *espectralidad*, es decir, del desfallecimiento de la presencia plena que la intencionalidad pretendería lograr. Es fundamenta señalar que en este contexto de fenomenologías francesas contemporáneas se parte, generalmente, de una visión especialmente crítica de la intencionalidad husserliana, comprendida esta como objetivadora y dependiente de una subjetividad constituyente. Independientemente de que consideremos que esta sea o no sea una lectura acertada, o incluso justa, de la fenomenología husserliana², tenemos que comprender que la anarquía del

² Para *otra* posible lectura de la fenomenología que antes que centrarse en una crítica a la intencionalidad sabe explorar los rendimientos de los recursos husserlianos, ver: Moreno, 2016.

noema haría referencia, en último término, a la irrealidad del noema que no pertenece ni al mundo (como hecho intramundano, cuestión de hecho o mera facticidad) ni al "tejido subjetivo", o conciencia en el más subjetivista sentido posible del término.

No podemos dejar de comentar algo, aunque breve con el fin de poder dar cuenta de todo lo que este libro nos ofrece, sobre un capítulo tan sugerente como el que Bruce Bégout nos brinda bajo el título de "El fenómeno del ambiente". Puede decirse que una primera aproximación fenomenológica al fenómeno del *ambiente* requiere, de entrada, desconectar los datos empíricos-objetivos por los cuales lo tomaríamos: temperatura, luz, densidad del aire... Solo así podrá llegar a comprenderse el concepto fenomenológico de ambiente que Bégout nos propone, entendido este como "modo de aparecer afectivo de una situación". Es, por tanto, el ambiente una realidad *afectiva* (o *pathica*) que "tiñe la experiencia" de cierta tonalidad afectiva.

El ambiente no es, y no es difícil percatarse de ello, una realidad objetiva, puesta ahí-frente-a-nosotros (*Gegenstand*). Su presencia es *difusa, espectral, atmosférica, diáfana, ambiental y aérea*, pues envuelve e impregna la situación: el ambiente posee una dimensión *mersiva* (*mersive*). Y es precisamente esta espectralidad del fenómeno lo que nos puede hacer comprender este como algo próximo al noema anárquico de Derrida.

Téngase en cuenta que el ambiente se presenta como fenómeno no intencional, englobando al existente en totalidades afectivas pre-conscientes. Es más, al teñir afectivamente la situación y experiencia del existente, cabe decir con Bruce Bégout que el sujeto, lejos de "hacer" o promover él un cierto ambiente, es hecho, conformado o transformado por él: el ambiente dispone del sujeto. Este sería buen ejemplo de fenómenos que, de tan poco condicionados que están en su donación, son ellos mismos en su darse quienes articulan la situación del existente.

Muy interesante, y especialmente de cara a comprender el devenir francés contemporáneo del pensamiento fenomenológico, es el capítulo de Patricio Mena Malet, *Pathos y phainomenon*. Nos encontramos aquí con un amplio, aunque general, repaso por los temas, motivos, inquietudes y autores que conforman las denominadas nuevas fenomenologías francesas. Estas se caracterizan por ocuparse de repensar y replantear la noción de fenómeno, pero siempre con el objetivo de mantenerse fiel a la máxima fenomenológica (y husserliana) del retorno

a las cosas mismas. De este modo, la fenomenología francesa tiende a considerar que la noción de fenómeno, entendido este como aquello se muestra en y por sí mismo, siguiendo a Heidegger en el séptimo párrafo de *Ser y Tiempo*, no ha sido pensada con suficiente claridad.

Así pues, se plantea desde el pensamiento francés buscar otras vías de acceso al fenómeno capaces de liberar a este de toda condición subjetiva, capaces de dar cuenta del fenómeno en tanto aquello que se muestra en y por sí mismo. Como bien señala Patricio Mena, tal búsqueda ha de darse, una vez asumida la crítica al planteamiento husserliano, desmarcándose del paradigma de la intencionalidad, pues esta se habría mostrado *desfalleciente* en su tarea de hacer-ver el fenómeno.

De este modo, surgen modelos como la contra-intencionalidad (Waldenfells), el fenómeno saturado (Marion), la afectividad (Maldiney) o el acontecimiento (Romano). El presente capítulo supone un gran esfuerzo por darnos a conocer, en particular, el concepto de *acontecimiento (événement)*, central en la fenomenología contemporánea. El acontecimiento supone el modelo *de fenómeno in-signe* en tanto su fenomenalidad es la de un aparecer incondicionado, desde y por sí mismo. Y es que el acontecimiento es una manifestación o aparecer excesivo o desbordante para con toda condición subjetiva, pero también para con todo contexto, trama significativa o mundo que pretendiera prescribirle de antemano su sentido. Por ello es el acontecimiento, al mismo tiempo, inaugurador de su propio sentido (*Sinnereignis*).

Por otra parte, especial atención recibe también la *afectividad (pathos)* pues, ciertamente, esta está sumamente presente en el pensamiento francés contemporáneo. Uno de los autores que, sin duda, más ha tratado esta cuestión es Henri Maldiney, y a él debemos un pensamiento acerca de la afectividad como receptividad o acogida, y, en particular, una receptividad de lo *imposible, o transpasibilidad*: capacidad de acoger los acontecimientos, apertura a posibles imposibles hasta el momento mismo de su posibilidad. Todo esto nos conduce, como bien señala Patricio Mena, a una re-comprensión de la *vivencia (Erlebnis)* fenomenológica en términos experienciales, es decir, como *experiencia (Erfahrung)*, lo cual ahondaría más en la radical exposición del existente a los acontecimientos y a la transformación de sí que con estos acontece.

Por economía del espacio nos hemos visto en cierto modo forzados a focalizar nuestra atención en un número limitado de capítulos. Hemos optado por

esclarecer aquellos que más sintonía parecen conservar con el devenir contemporáneo de la fenomenología. Sin embargo, no son de menor importancia aquellos que hemos dejado atrás. Francisco Abalo nos plantea en su capítulo con una notable claridad la comprensión heideggeriana del *principio de todos los principios*, cuestión fundamental en el devenir de la fenomenología, pues marca el tránsito hacia una fenomenología de la "vida fáctica" que ya se va desligando de la conciencia como reducto último y condición de acceso al fenómeno. Por otra parte, si bien ya hemos hablado de fenómenos difusos, diáfanos y envolventes, como el ambiente, que parecen lograr cierta incondicionalidad en su manifestación, también al respecto resulta sumamente interesante el fenómeno de los sueños, como nos plantea Luis Román Rabaneque. Hay en los sueños una elusión que les asegura cierta autonomía, pero, al mismo tiempo, su carácter elusivo les hace exigir una mediación en su fenomenalización. En tal paradoja se nos hace especialmente patente la dificultad del acceso al fenómeno.

Con el fin de terminar, y sin ánimos de repetirnos más de lo debido, quisiéramos destacar que *¿Hacia las cosas mismas? Discusiones en torno a la problemática claridad del fenómeno* supone un magnífico esfuerzo por dar a conocer los vaivenes más contemporáneos de la fenomenología, sus problemáticas y discusiones internas. Y, como ya señalábamos al comienzo, este libro logra mostrar la fenomenología como un pensar vivo, en constante devenir, donde la problemática de una pretendida claridad del fenómeno es, precisamente, el pulso mismo de su vigencia, su estímulo.

Por último, permítanos el lector decir algo más. A pesar de las problemáticas intra-fenomenológicas, intra-metódicas, de las que aquí también hemos dado cuenta, la vitalidad de la fenomenología, y no ya solo su vigencia académica, solo se hace notar en la apelación constante que sus temas ejercen sobre esa realidad radical que es nuestra vida. Es así como, por ejemplo, el acontecimiento y la afectividad definen, al mismo tiempo que un intento de solución a una problemática metódica-académica acerca de la reformulación del concepto de "fenómeno", una respuesta a la experiencia involucrada en una existencia radicalmente abierta y expuesta al arribo de lo imposible.

Por todo ello, el primer motivo para replantear el acceso a las cosas mismas es, en el fondo, y como bien pudiera decir Ortega, una *necesidad metafísica de orientación* en una existencia expuesta al contacto con las *cosas mismas*.

REFERENCIAS

- CAPELLE, Philippe (2009), *Fenomenología francesa actual*. San Martín (Provincia de Buenos Aires): Jorge Baudino Ediciones.
- HEIDEGGER, Martin (2014), *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Madrid: Alianza Editorial.
- JOHNSON, Felipe; Mena Patricio; Herrera, Samuel. (Ed.) (2018), *¿Hacia las cosas mismas? Discusiones en torno a la problemática claridad del fenómeno*. Temuco (Chile): Ediciones Universidad de La Frontera.
- MORENO, César. (2016). "Hospitalidad reflexiva. Propedéutica fenomenológica sobre Aceptación y Entrega". *Studia Heideggeriana*, Vol. V, 99-146.
- , (2020). "De ida y por principio: no sin Fenomenología. Terapia filosófica y mundo de la vida". *Haser*, 11, 165-196.