

KEVIN HART

## LO IRREDUCTIBLE

## THE IRREDUCIBLE

Kevin Hart

The University of Virginia — The Australian Catholic University

kjh9u@cms.mail.virginia.edu

[Traducción de Roberto Vivero]

**Resumen:** Edmund Husserl desarrolla una larga y sutil lista de actos que, en su conjunto, llama «reducción». En este artículo examino este conocido tema —por así decir— desde detrás, preguntando «¿Qué es irreducible?». Tres candidatos destacan por encima del resto: la conciencia absoluta, Dios y el lenguaje natural. No podemos reducir la conciencia absoluta porque los entes trascendentes se remiten a ella; podemos reducir los conceptos eclesiásticos a Dios pero no podemos reducir a Dios mismo, ya que su modo de trascendencia excede aquello que puede abarcar la fenomenología; y no podemos reducir el lenguaje natural, aunque sí podamos intentar purificarlo. Pero esto último —la irreducibilidad del lenguaje natural— nos lleva a tener en cuenta un nuevo modo de reducción: no un retroceder hacia la concreción, sino, más bien, un ir hacia lo que es concreto.

**Palabras clave:** Conciencia absoluta, irreducible, lenguaje natural, reducción, Wallace Stevens.

**Abstract:** Edmund Husserl develops a long and subtle account of different acts that, taken together, he calls «reduction». In this paper I examine this well-known theme from behind, as it were, by asking «What is irreducible?». There are three main contenders: absolute consciousness, God, and natural language. One cannot reduce absolute consciousness because transcendent entities are led back to it; one can reduce ecclesiastical conceptions of God but not God himself, since his mode of transcendence exceeds what phenomenology can tackle; and one cannot reduce natural language, although one can seek to purify it. Yet this last issue —the irreducibility of natural language— leads one to consider a new mode of reduction: not a leading back to concreteness but rather a being led back to what is concrete.

**Keywords:** Absolute consciousness, irreducible, natural language, reduction, Wallace Stevens.

En un principio, Husserl concibió la fenomenología como una psicología descriptiva y, más tarde, como filosofía trascendental. En esta segunda concepción, anunciada públicamente en las lecciones de 1907, la fenomenología se presentaba coordinada con lo que Husserl con frecuencia llamaba «reducción» o incluso «la

reducción»<sup>1</sup>. Si hay solo una única reducción o varias, si hay un orden de reducciones que ha de ser respetado, cómo dependen las unas de las otras (si esto sucede), y si su comprensión de la reducción es circular, son todas acuciantes preguntas que surgen en el curso de la escritura de Husserl. A veces vienen acompañadas de preguntas escépticas acerca de si algunas reducciones —las inter-subjetivas, por ejemplo— no son más que pagarés, e incluso, y para empezar, si la fenomenología realmente necesita reducción de ningún tipo. Por ende, uno podría preguntarse si otros estilos de filosofar, incluyendo el filosofar llevado a cabo en el pasado lejano y en otras culturas, realiza algún tipo de reducción, incluso si como tal no aparece en sus vocabularios; y, más aún, uno podría preguntar si la reducción acontece en otras prácticas: en la teología y en el arte, por ejemplo.

He prestado atención a estas preguntas en otros lugares, y no las discutiré en detalle en el presente estudio. En su lugar, me aproximaré a la reducción desde detrás, por decirlo de alguna manera, y propondré una pregunta que ni siquiera Husserl se plantea. ¿Qué es irreducible? Es decir, ¿qué es aquello que, en las palabras filosóficas de Husserl, ya no permite ningún intento de reducción? A esta pregunta se puede responder ciñéndonos a escritos de *La idea de la fenomenología* (1907) y *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1938), pero la respuesta que de ahí extraemos no es simplemente exegética: afecta al alcance, la dirección, la naturaleza y, de hecho, a la esfera o esferas en las que se puede realizar la reducción<sup>2</sup>. La pregunta puede ser respondida, pero la pregunta más interesante se oculta detrás de aquella. ¿Qué es aquello que se resiste a la reducción casi por completo, y por qué? En un caso, responder a esta pregunta nos lleva a plantearnos la mera posibilidad de la fenomenología a la manera de Husserl.

La reflexión sobre la insistencia de Husserl en la necesidad de la reducción ha tenido cinco fases principales. Para empezar, existe una considerable perplejidad e incluso resistencia respecto de esa idea por parte de los miembros de la Sociedad Filosófica de Gotinga —Roman Ingarden y Hedwig Conrad-Martinus, entre otros—, para quienes la reducción marca una decisiva orientación de la fenomenología<sup>3</sup>. Desde su punto de vista, no se trata de una reorientación productiva, pues trunca el proyecto de un minucioso realismo anti-psicológico, tal y como comenzó en las *Investigaciones lógicas* (1900-01) y, lo que es peor (así piensan), abre un camino resbaladizo de vuelta al idealismo subjetivo de Fichte y el joven Schelling. Esta primera fase es, sin duda, la más importante para el propio Husserl, ya que le movió a clarificar la dirección, el alcance y la naturaleza de la reducción, lo que, a su vez, lo condujo a dejar constancia de la misma de manera cada vez más exacta. Sus lecciones sobre la teoría de la reducción en 1923 y 1924 son ejemplares al respecto<sup>4</sup>. Pero al mismo tiempo que ofrecía estas lecciones, tal vez se estaban sopesando otras dudas acerca de la reducción.

¿Podría ser repensada la reducción de manera que la fenomenología pueda situarse sobre un suelo más firme? El joven Martin Heidegger quizá lo creía así cuando en el verano de 1927 dijo que, para él, la reducción era un ir desde los entes al ser; pero tenemos que tomar esta reformulación con pinzas, pues mientras Heidegger consideraba que era esencial dominar la fenomenología husserliana, tenía más bien poco interés en la trascendental<sup>5</sup>. Ni siquiera es correcto ver el «Da» del «Dasein» señalando el lugar como una condición para el ser humano. Para Heidegger, indica «la apertura donde los entes pueden estar presentes para el ser humano, y el ser humano también para sí mismo», y, por supuesto, Heidegger no se refiere de ningún modo a condiciones mentales<sup>6</sup>. Su formulación de la reducción es tal vez más prudente que metodológica. Lo que principalmente interesa al Heidegger de *Sein und Zeit* (1927) es una salida del cartesianismo y del neokantismo, y cualquier atisbo de primacía metodológica por parte de una operación mental que desemboque en una

<sup>1</sup> Cf. Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología*, trad. de Miguel García-Baró, FCE, Madrid, 1989.

<sup>2</sup> Utilizo la palabra «reducción» y sus cognados siempre en sentido fenomenológico. No es mi intención examinar lo dicho por Bruno Latour sobre «irreducciones» en su *Les Microbes: guerre et paix* (Métailié, París, 1984).

<sup>3</sup> Véase, por ejemplo, Roman Ingarden, *On the Motives that Led Husserl to Transcendental Idealism*, trad. al inglés de Arnór Hannibalsson, Martinus Nijhoff, La Haya, 1976.

<sup>4</sup> Cf. Edmund Husserl, *Erste Philosophie. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, II, ed. de Rodolf Boehme, Springer, Dordrecht, 1956.

<sup>5</sup> Las observaciones de Heidegger sobre la reducción pueden encontrarse en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (Trota, Madrid, 2000), y su *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (Alianza, Madrid, 2006).

<sup>6</sup> Cf. Martin Heidegger, *Seminarios de Zollikon*, Herder, Barcelona, 2014. Jean-Yves Lacoste insiste en el papel trascendental del lugar en *Ser y tiempo* en su *Experiencia y absoluto: Cuestiones que se encuentran en discusión sobre la humanidad del hombre*, Sígueme, Salamanca, 2010, c. I.

pura mirada filosófica, le lleva menos a la sospecha que al rechazo<sup>7</sup>. No le interesa la distinción epistémica entre sujeto y objeto, y desde luego no es partidario de la θεωρία como modelo de la interacción humana con el mundo. Su interés radica en el *In-der-Welt-sein*, y θεωρεῖν aparece solo en términos de mirada al mundo<sup>8</sup>. La «reducción», tal y como la practica el joven Heidegger, no se convierte en una abstención mental de posicionarse para estudiar los procesos de constitución en la misma medida que el *Stimmung*: un temple de ánimo le «sobreviene» a uno, y le lleva de los entes al ser. Más tarde, y a su manera, volverá a pensar más a fondo la reducción como un «paso atrás» [*Schritt-zurück*] desde lo óptico a lo ontológico, o como una meditación [*Besinnung*] en la verdad del *Seyn*, más que en la del *das Sein des Seinden*<sup>9</sup>. Y, finalmente, hablará de serenidad [*Gelassenheit*] más que de reducción<sup>10</sup>. Mucho antes de que llegue a ese punto, habrá abandonado toda pretensión de mantenerse fiel a los métodos y el vocabulario de Husserl. Habrá pasado de lo que a grandes líneas podríamos llamar contemplación de los fenómenos, a la meditación del ser: es un paso entre dos grandes filósofos en el que más de una cosa va de acá para allá.

Quizá la más perturbadora reformulación de la reducción, sin embargo, viene de la mano de Eugen Fink en su *Sexta meditación cartesiana* (1932); y parte de su fuerza emana precisamente de la cuidadosa atención prestada a *Ser y tiempo* (1927) y a las lecciones del joven Heidegger, que empezó a atender en 1928. Fink se sentía especialmente atraído por las reflexiones de Heidegger sobre la *Befindlichkeit*. La «actitud natural», para Fink, pasa de un modo de ἄσκησις mental a la *Weltbefangenheit*, un estar cautivado por y para el mundo. La cuestión rectora de Fink es «no solo cómo el fenomenizar sucede como la actuación de la reducción, sino por qué tiene lugar»<sup>11</sup>. Aunque Fink se ve a sí mismo como si persiguiese una fenomenología de la reducción, y, así, haciendo fenomenología hasta el segundo grado, la cuestión es en verdad más clásicamente filosófica que fenomenológica. El «cómo» va seguido de un «por qué». Siempre hay un Hegel detrás de Husserl en la *Sexta meditación cartesiana*, pues Fink creía que el idealismo epistemológico anticipa el idealismo trascendental de la fenomenología, y, de hecho, plantea su estudio como «una mirada anticipatoria a una filosofía meóntica de un espíritu absoluto». En cualquier caso, su cuestión básica pone sobre la palestra el incómodo asunto de si la reducción, tal y como Husserl la practica, se presupone a sí misma, y de si el filósofo, por lo tanto, es culpable de un razonamiento circular.

Para adelantarse a esta crítica, Fink intenta redefinir la reducción; y lo hace con gran sutileza. Distingue los tres «Yo» involucrados en la reducción: el «Yo» humano, que sigue creyendo en el mundo como pre-dado; el «Yo» trascendental-constituyente, que permite la constitución del mundo que posibilita la visibilidad del mundo, y el «Yo» de observador fenomenológico, quien «para empezar *nunca ha vivido en la creencia en el mundo*», y que lleva a cabo la «epojé universal». Como Fink dice más adelante, «no es propiamente el hombre quien realiza la reducción»; y la mera realización de la reducción significa «la *in-humanización del hombre*». Lo que está en juego en esta comprensión de la reducción es si la fenomenología abre las más altas posibilidades humanas, como así creía Husserl, o si calladamente afirma una interpretación filosófica del gnosticismo, la creencia en una vida increada escondida bajo la conciencia creada<sup>12</sup>. Un gnosticismo filosófico, como el defendido por Fink, sería la creencia en una conciencia puramente trascendental detrás de una empírica, mientras que Husserl afirma tan solo un aspecto trascendental de una conciencia empírica. Dicho esto, ha de reconocerse que la radical propuesta de Fink motivó algunos de los comentarios más esclarecedores de Husserl sobre ἐποχή y reducción<sup>13</sup>. En particular, resulta saludable oír que el observador fenomenológico no es completamente

<sup>7</sup> Cf. Martin Heidegger, «Mi camino hasta el presente», en su *Meditación*, Buenos Aires, 2006.

<sup>8</sup> Cf. Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 2002, GA 18.

<sup>9</sup> Cf. Martin Heidegger, «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica», en su *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990; y *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Almagesto, Buenos Aires, 2003.

<sup>10</sup> Cf. Martin Heidegger, «Ἀγγιβασίη. Ein Gespräch selbdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen», en su *Feldweg-Gespräche*, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 2007, GA 77.

<sup>11</sup> Eugen Fink (1988), *VI. Cartesianische Meditation. I: Die Idee einer Transzendentalen Methodenlehre*, Kluwer, Dordrecht, 1998.

<sup>12</sup> Cf. el comentario de Husserl a la reformulación de la reducción por parte de Fink en la *Sexta meditación cartesiana*. Merece la pena prestar atención al énfasis que en los *Seminarios de Zollikon* pone Heidegger al afirmar que «el ser humano es un ser humano».

<sup>13</sup> Cf. los comentarios de Husserl a lo largo de la *Sexta meditación cartesiana* y los apéndices del texto.

distinto del «Yo» empírico y del «Yo» constituyente, sino que queda gradualmente «liberado» por las acciones de la *ἐποχή* y la reducción<sup>14</sup>.

Influenciado sin duda por sus conversaciones con Fink en Lovaina, en 1939, Maurice Merleau-Ponty trató de redefinir la reducción; pero desde luego para hacerlo no adoptó la manera de Fink, y, podríamos decir, se abstuvo de experimentar «el terrible estremecimiento» de pasar completamente por ella<sup>15</sup>. La reducción, para él, había de ser parcial, de forma que la fenomenología no entrase en el ancho río del idealismo moderno, cuyo caudal básico comienza con Kant<sup>16</sup>. Paul Ricoeur y Jacques Derrida siguieron esta vía, aunque cada uno a su manera y en pos de diferentes fines<sup>17</sup>. Derrida en particular se alejó profundamente de Fink, y la apelación alemana a la constitución pre-existente [«*vor-seienden*» *Konstitution*] del observador fenomenológico fue purificada de cualquier asociación con el idealismo epistemológico y combinada con la sugerencia de Jean Hyppolite de que la conciencia husserliana podría perfectamente ser entendida como «un campo trascendental sin-sujeto»<sup>18</sup>. El joven francés tomó ambas ideas y las dispuso de una manera novedosa. El papel de la constitución pre-existente se sustrae de la conciencia e incluso de la estructura, tal y como se demanda en la lingüística estructural, y se convierte en *la différence*. No hay deconstrucción sin reducción, lo que no es lo mismo que decir que la reducción aparece como un tema en la deconstrucción. De hecho, salvo que uno mire muy de cerca, no aparece señalada en ninguna parte<sup>19</sup>.

De manera más general, podríamos decir que en la filosofía francesa después de la guerra siempre hubo algo que se resistía a retrotraer los fenómenos a la pura inmanencia de la conciencia absoluta: un compromiso con la psicología de la Gestalt, una aprobación de la hermenéutica, o una insistencia en la inscripción material. Todos estaban motivados por el miedo a que una reducción minuciosa de tipo mental, especialmente una reducción trascendental, diese pie a un idealismo que era mejor que estuviese encerrado en el pasado de Königsberg, Jena o Berlín, o, más cerca de casa, en el incómodo recuerdo de las lecciones de Léon Brunschvicg. Tan solo con algunos filósofos asociados con la «nueva fenomenología», la reducción ha sido definida como algo que necesita ser llevado a cabo de manera tan minuciosa como sea posible. (Enfatizo *algunos*, no todos: en vano se buscaría la reducción en Michel Henry o, entre nuestros contemporáneos, en Jean-Louis Chrétien o Claude Romano). Jean-Luc Marion, haciendo de la prudente reformulación de Heidegger una segunda reducción, propone una «tercera reducción» que procede de las reflexiones de Heidegger sobre el temple en sus lecciones de 1928; y al final, la última reducción nos llevará más allá del ser y del *Seyn* a la donación [*Gegebenheit*]<sup>20</sup>. La reducción de Marion es tan radical como la de Fink, si bien va en la dirección contraria; más que buscar una conciencia trascendental diferente de su contrapartida empírica, mira la auto-donación del fenómeno mismo. O, si prefieren, las dos reducciones responden a la visión de Husserl según la cual la fenomenicidad parece ser híbrida, dividida en conciencia trascendental y fenómeno, y la reparte en vías extremas: una de ellas la adscribe a una conciencia trascendental diferente de la conciencia empírica, y la otra al fenómeno mismo<sup>21</sup>. No todas las revisiones contemporáneas de la reducción aun siendo radicales van tan lejos: de hecho, una de ellas no expone a la fenomenología carente de límite alguno, sino que muestra que la fenomenología encuentra un límite precisamente al proceder a una nueva reducción. Esta es la propuesta de la «reducción litúrgica» de Jean-Yves Lacoste, cuya meta es mostrar que la fenomenología no puede llegar al

<sup>14</sup> E. Fink (1988), *op. cit.*

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Altaya, Barcelona, 1999.

<sup>17</sup> Cf. Paul Ricoeur (1983), «On Interpretation», en *Philosophy in France Today*, ed. de Alan Motefiore, CUP, Cambridge, 1983; y Jacques Derrida, *Introduction à «L'origine de la géométrie» de E. Husserl*, PUF, París, 1962, y *La voz y el fenómeno*, Pre-Textos, Valencia, <sup>2</sup>1993.

<sup>18</sup> Para la observación de Hyppolite, véase Husserl: *Les Cahiers de Royaumont, Philosophie No. III*, ed. M.-A. Bera, Éditions de Minuit, París, 1959.

<sup>19</sup> Derek Attridge (ed.), «"This Strange Institution Called Literature": An Interview with Jacques Derrida», en *Acts of Literature*, Routledge, Nueva York, 1992, p. 46.

<sup>20</sup> Cf. Martin Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*, Alianza, Madrid, 2010, §§ 19-38; y Jean-Luc Marion, *Réduction et donación*, PUF, París, 1989, y *Siendo dado*, Síntesis, Madrid, 2008.

<sup>21</sup> Cf. Edmund Husserl, «The Amsterdam Lectures», en *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931)*, trad. inglesa y ed. de Thomas Sheehan and Richard E. Palmer, Kluwer, Dordrecht, 1997, p. 218.

fondo de lo que entendemos por «humano», y de manera especial no lo puede si entendemos que el estatus de vida humana *coram deo* es un determinante esencial del ser humano<sup>22</sup>.

Por supuesto, se puede dudar de si Husserl, incluso después de 1907, pensaba que todo lo que hacía como filósofo podría clasificarse propiamente como «fenomenología». Cualquiera que lea sus escritos llegará a extensos pasajes de epistemología, ética, lógica y ontología<sup>23</sup>. Sin duda, a veces estas reflexiones sobre lo que podríamos llamar filosofía general no son simples contribuciones a la misma; se inclinan hacia la fenomenología. La lógica de Husserl, por ejemplo, siempre está en busca de fundamentos trascendentales, y la fenomenología en su versión genética se hace sentir cada vez más, y acaba siendo seguida por la fenomenología generativa esbozada en la *Crisis*. Dicho esto, nadie podría interpretar con cierta plausibilidad las especulaciones de Husserl sobre la mónada omni-abarcadora, por ejemplo, como otra cosa que metafísica especulativa, o incluso metafísica impulsada por ambiciones teológicas<sup>24</sup>. Por supuesto, todo lo que se pretende «irreductible» ha de pertenecer a la filosofía general, si ha de pertenecer a la filosofía y no a la fenomenología. Pero ¿qué entiende Husserl por irreductible?

\*

Hay tres candidatos a ser irreductible —la conciencia absoluta, Dios y el lenguaje natural— pero solo uno atrae el constante interés de Husserl porque es esencial para el proyecto de la fenomenología. Reducción, se nos dice en *La idea de la fenomenología* (1907), significa «la exclusión de lo trascendente en general como algo existente que hay que admitir; o sea, de todo cuanto no es dato evidente en el auténtico sentido, dato evidente del ver puro»<sup>25</sup>. De hecho, «Nuestra esfera fenomenológica, la esfera de la claridad absoluta, de inmanencia en el verdadero sentido, no va más allá de lo que alcanza la auto-donación». Cuando leemos *Ideas I* (1913) encontramos una lista de reducciones (§§ 56-62) que Husserl confecciona al hilo de su investigación de la conciencia. En el § 42, por ejemplo, lo encontramos poniendo menos énfasis en la «donación evidente» y la «auto-donación» que en dos tipos de ser, la conciencia y la realidad, que están marcadas por «una diferencia esencialmente fundamental entre el correspondiente tipo de donación». Tanto los procesos mentales como los objetos espaciotemporales están sujetos a la intencionalidad. Pero solo los primeros pueden ser percibidos inmanentemente, sin bosquejo, y por lo tanto son enteramente evidentes en su donación. Los objetos espaciotemporales, por otra parte, son trascendentes, y su modo de darse está coordinado con el bosquejo: están dados como orientados respecto de la conciencia trascendental de una manera u otra, y consiguientemente pueden ser orientados de muchas otras maneras, cada una de las cuales ha de tenerse en cuenta en un ejercicio de puro «ver». Los objetos físicos son «meramente fenoménicos» en su ser, insiste Husserl en el § 44, mientras que un proceso mental es inmanente y por lo tanto absoluto. En este caso, una adecuada aprehensión no requiere una reflexión infinita.

Aunque la reducción fenomenológica conduce el objeto trascendental de vuelta a la inmanencia de la conciencia, no puede cambiar el estatus del ser del objeto: permanece «real» más que «absoluto». En ninguna parte podemos ver esto con más claridad que en *Ideas I*, § 49, cuando Husserl adapta un famoso principio de Descartes. Husserl quiere mostrar que la *ἐποχή* y la reducción se combinan para producir «la aniquilación del mundo» y lo que queda es «la conciencia absoluta». Husserl distingue entre ser absoluto y ser real en dos párrafos en letra cursiva:

*El ser inmanente es, por lo tanto, indubitablemente ser absoluto en el sentido de que por necesidad esencial el ser inmanente nulla «re» indiget ad existendum.*

*Por el contrario, el mundo de la «res» trascendente está por completo referido a la conciencia y, más particularmente, no a una conciencia lógicamente concebida, sino a la conciencia real.*

<sup>22</sup> Cf. Lacoste, J.-Y. (2010), *Experiencia y absoluto*, op. cit.

<sup>23</sup> David Wooddruff Smith es admirablemente claro sobre este punto en su *Husserl*, Londres, Routledge, 2007.

<sup>24</sup> Para la lógica de Husserl, véase su *Formale und transzendente Logik* (1929) y *Erfahrung und Urteil* (1939). Para la conciencia omni-abarcadora, véase, por ejemplo, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Alianza, 1994.

<sup>25</sup> *La idea de la fenomenología*, op. cit., pp. 99-100.

Descartes escribe en los *Principia Philosophia* (1644): «*Per substantiam nihil aliud intelligere possums, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum*» [Por sustancia podemos entender algo que existe de manera que no requiere de algo más para existir]<sup>26</sup>. El ser absoluto no tiene nada que ver con la sustancia cartesiana —esa es la clave de las cursivas de Husserl en «re» y «res»— salvo la afirmación de que subsiste enteramente en sí mismo, mientras que el ser real, que es trascendente, depende completamente del ser absoluto. A menos que se maneje esta distinción con gran cuidado y se glose «depende» de manera apropiada, parecerá que relaciona a su autor con el idealismo subjetivo. Así que es importante ver que la distinción se vuelve sobre la fenomenicidad, no sobre la existencia. Sin ser absoluto, ningún ente puede manifestarse; y, por la misma razón, el ser absoluto requiere de los entes para arrogarse ser, lo que consiste por entero en su poder para hacer manifiestas las cosas.

Una vez establecida firmemente esta distinción, no tiene ningún sentido sugerir que la conciencia —al menos en su papel constituyente— podría ser reducida. Es irreductible precisamente en el sentido de que es en que es la condición de posibilidad de los entes trascendentes para ser reducidos a la pura inmanencia. No se puede alcanzar este nivel de claridad, sin embargo, sin toparse con una extrañeza. La fenomenicidad, para Husserl, parece disfrutar de lo que ya he llamado un estado híbrido; lo comparten un ente (en la medida en que puede ser un fenómeno) y lo que le permite volver a la inmanencia. Pero este compartir, si es que es eso, no lo es por igual. Como dice Husserl, «la fenomenicidad, como una característica que específicamente pertenece al aparecer y a la cosa que aparece, sería, si la entendemos en el sentido más amplio del término, la característica fundamental de lo mental»<sup>27</sup> [las cursivas son mías]. Supongo que el término clave es «mental» y que la ampliación es la adición del aspecto trascendental de la conciencia a la conciencia empírica. Decir que la fenomenicidad es la «característica fundamental de lo mental» es distanciarse de la conocida observación de Brentano sobre la intencionalidad en cuanto marca de lo mental; y también representa un paso atrás respecto de cualquier pretensión acerca de la primacía de la intencionalidad, incluso en el sentido de Husserl<sup>28</sup>. Por la misma razón, no es defender la intuición como algo básico para la fenomenología. Más bien, la conciencia trascendental se caracteriza, primero y primordialmente, por la fenomenicidad. La capacidad de un ente para manifestarse se asigna primariamente, contra toda intuición, a aquello a lo que se manifiesta.

La capacidad del fenómeno para manifestarse, tal y como Husserl la entiende, queda, por lo tanto, alienada de sí misma. Esto sucedería en todos los casos: en la percepción, sin duda, pero también en la anticipación, el recuerdo, la imaginación, etc. La fenomenicidad estaría en el fenómeno, podríamos decir, pero solo si tenemos cuidado para especificar su modo de inherencia: como término «en» una relación, y en una que ha comenzado por la conciencia trascendental. La «esencia del fenómeno», por lo que parece, ha de ser encontrada por medio de una relación asimétrica de una conciencia intencional con lo que ha devenido fenómeno. Aquí es de rigor cierta clarificación, pues la esencia en cuestión no es el nóema, el contenido intencional de una experiencia, sino la capacidad que subyace a la posibilidad de la correlación noético-noemática y que, si seguimos a Husserl al pie de la letra, parece estar compartida entre ambos, aunque solo debido a la capacidad del ser absoluto para capturar el ser real a través de la estructura de la intencionalidad y del poder de los actos de la intuición.

Llegados a este punto, una serie de problemas fundamentales comienzan a incidir en la investigación. Ya he señalado que es posible eliminar algunos de estos problemas negándose a considerar la fenomenicidad como una relación. Si hacemos esto, encontramos a Michel Henry en uno de los lados de esta línea divisoria: la fenomenicidad es primaria, definitiva de la «vida» misma. Y vemos a Marion en el otro lado: la fenomenicidad pertenece por derecho propio al fenómeno, y, así, los horizontes intencionales son vulnerables y se puede abrir una brecha en ellos, y una nueva clase de fenómenos, aquellos saturados por la intuición, entran en el campo de visión. Pero ofrecer una historia de la filosofía nunca sirve como solución de problemas filosóficos; simplemente genera sus propios problemas. En el caso de esta división, habría dos dificultades primordia-

<sup>26</sup> René Descartes, *Principia Philosophiæ*, en *Oeuvres de Descartes*, Charles Adam y Paul Tannery, París, VIII-I, 1964, p. 24.

<sup>27</sup> Edmund Husserl, «The Amsterdam Lectures», en *op. cit.* Véase también su *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Hua IX. Ahí, sin embargo, Husserl ni siquiera dice que la fenomenicidad indique «la cosa que aparece».

<sup>28</sup> Vid. F. Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*, ed. de O. Krause y L. L. McAlister, trad. al inglés de A. C. Rancurello et al., Routledge y Kegan Paul, Londres, 1973, § 3.

les. Respecto de Michel Henry está el problema de establecer que lo intencional realmente proviene de lo no-intencional y, si es así, muestra qué manera o qué maneras de considerar lo no-intencional pueden ser de fundamental interés para una investigación<sup>29</sup>. Y en relación con Marion el problema radica en encontrar que el coste de disfrutar de la saturación de primer o segundo grado es aceptar la versión simplificada del sí-mismo llamada *l'adonné*, el nacido para el don. Bien puede ser que la intuición, más que la intencionalidad, sea la fuerza motriz de la fenomenología tal y como fue concebida, aunque las intuiciones de Husserl son actos que dependen de la conciencia para ser ejecutados; y, en un principio, *l'adonné* parece extrañamente desprovisto de conciencia, siempre un niño, para decirlo de alguna manera. Por supuesto, puede atenderse a la conciencia del adulto, pero esto requiere una explicación genética mucho más detallada que la que se encuentra en los escritos de Marion en y alrededor de *Étant donné* (1997).

Con todo, para Husserl la fenomenología no puede ser una relación entre dos términos que la pre-existen. Pues la conciencia trascendental permite que un ente llegue a ser un fenómeno. Creo que sería un error leer a Husserl de manera demasiado literal e imponer una cualidad mental, la fenomenicidad, que subtiende intencionalidad e intuición. La fenomenicidad está, de hecho, compartida, pero no entre el fenómeno y la conciencia; es un nombre que podemos dar a las operaciones combinadas de la intencionalidad y la intuición. El poder de esa combinación está restringido a ciertos tipos de entes, en concreto a aquellos que podemos intuir y de los que podemos ser conscientes. Podríamos decir que algunos de estos entes pueden ser sometidos a la reducción mientras que, en principio, otros no la requieren en primer lugar. Consideremos, ahora, este último caso. Si hacemos caso a Husserl, tenemos que decir que los procesos mentales son uno con su fenomenicidad. Pensar un número real (el 2, por ejemplo), o realizar una operación aritmética básica en relación con él ( $2 + 3 = 5$ , por ejemplo) es sin lugar a dudas agotar su fenomenicidad. No hay nada fuera de la cognición en cuestión. Pero cuando yo percibo, recuerdo, anticipo o imagino dos peras, su fenomenicidad cae fuera de la inmanencia de la conciencia, de tal forma que en principio se me pide que me embarque en una infinita tarea de descripción, incluso aunque yo pueda tener un alto nivel de *Evidenz* a mi disposición respecto de las peras y puedo percibir las a través de más de un sentido. El número 2, tal y como yo lo aprehendo en la conciencia, no necesita ser reducido; él no se me da en ninguna orientación respecto de una conciencia. No obstante, las dos peras demandan de mí una infinidad de exigencias porque yo puedo verlas desde diferentes perspectivas.

Si bien Husserl nos repite esto una y otra vez, hemos de acudir, sin embargo, a los pintores, los fotógrafos, los escultores y los poetas para pedir un testimonio concreto. A menudo cuando la cuestión a tratar es la literatura, se nos dice (especialmente Henri Maldiney) que recurramos a Francis Ponge para trabajar textos como «Le Verre d'Eau» o «Le Savon», y con razón<sup>30</sup>. Aquí, sin embargo, me gustaría citar un poema de Wallace Stevens, «Estudio de dos peras»:

I  
*OPUSCULUM pedagogum.*

Las peras no son violas,  
Desnudos o botellas.  
No se parecen a nada.

II  
Son formas amarillas  
Compuestas de curvas  
Combándose en la base.  
Tocadas de rojo.

<sup>29</sup> Véase mi *Kingdoms of God*, Indiana University Press, Bloomington, 2014, cap. 2.

<sup>30</sup> Véase Francis Ponge, *Oeuvres complètes*, 2 vols., Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1999, I, 578-611, II, 355-421. Véase también Henri Maldiney, *Le legs des choses dans l'œuvre de Francis Ponge*, Éditions du Cerf, Paris, 2012, y *Le vouloir dire de Francis Ponge*, Encre marine, Paris, 1993; y Jean-Paul Sartre, *Situations*, Gallimard, Paris, 1947; y Jacques Derrida *Signéponge*, Seuil, Paris, 1988, y *Déplier Ponge: Entretien de Jacques Derrida avec Gérard Farasse*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2005.

III  
No superficies planas  
Con perfiles curvos.  
Son redondas  
Ahusándose en la punta.

IV  
Como están modeladas  
Hay ápices de azul.  
Una seca hoja dura cuelga  
Del pedúnculo.

V  
El amarillo brilla,  
Brilla con varios amarillos,  
Cidros, naranjas y verdes  
Floreciendo sobre la piel.

VI  
Las sombras de las peras  
Son burbujas en la verde tela.  
Las peras no se ven  
Como el observador quiere<sup>31</sup>.

El poema es, de hecho, una pequeña lección de cómo mirar —el color, la forma, la textura, el brillo, etc.—, y la primera clase que damos con Husserl a menudo no consiste sino en esto. Tenemos que mirar un fenómeno tal y como aparece y como mejor podemos hacerlo es refiriéndonos a exactamente cómo está dispuesto y cómo atrae nuestra atención: «un Ego-rayo, lanzado desde el puro Ego, sale hacia el Objeto y, por decirlo así, capta material del Objeto y regresa al Ego»<sup>32</sup>. (El «puro Ego», adviértase; no estamos hablando de actos ordinarios de la visión y mucho menos no solamente acerca de la volición, sino de actos intencionales y, por lo tanto, de objetos dados solo como intencionados). Tal y como dice, cada fenómeno nos interpela diciendo «*Ich bin da!*»; nos «llama» diciendo «Todavía hay mucho que ver aquí, gírame para que puedas ver todos mis lados, deja que tu mirada me atravesase, acércate más, ábreme, divídeme; sigue mirándome una y otra vez sin parar, girándome en todas las direcciones. Así llegarás a conocerme, todo lo que soy, todas mis cualidades superficiales, todas mis sensibles cualidades internas»<sup>33</sup>. Stevens termina su poema tras la sexta estanza; pero el gran poema en prosa de la fenomenología, incluso restringido a dos peras, nunca terminará. (Mucho después de que se hayan podrido, podemos seguir reflexionando sobre el nóema de las peras). En principio, la reducción es infinita; la trascendencia nunca puede traerse completamente a la inmanencia, pues la correlación intencional entre los actos y sus objetos no deja de cambiar.

En cuanto se acepta la distinción entre un ser absoluto y un ser real, es imposible incluso concebir la idea de reducir la conciencia trascendental. Imposibilidad que no evita que se fantasee sobre esto. Maurice Blanchot hace algo parecido en *Thomas l'obscur* (1941; 1950), aunque, sin duda, ya ha ajustado la naturaleza de la conciencia. Thomas encuentra la «noche misma» y ve tanto su vacío como lo que permite esta visión. «Y no sólo ese ojo, que no veía nada, recelaba algo, sino que incluso recelaba la causa de su visión. Veía como objeto

<sup>31</sup> Wallace Stevens, *Poesía esencial*, trad. de Hernán Galilea, Rialp, Madrid, 1974, pp. 77-79.

<sup>32</sup> Cf. Edmund Husserl, *Ideas relativas a fenomenología pura y filosofía fenomenológica*, Madrid, FCE, 1993, II.

<sup>33</sup> Dorion Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, ed. de Richard M. Zaner, Martinus Nijhoff, La Haya, 1976, p. 40; y Husserl, *Analyzes Concerning Passive and Active Syntheses: Lectures on Transcendental Logic*, trad. al inglés de Anthony J. Steinbock, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2001, p. 41.

aquello que le impedía ver»<sup>34</sup>. Por ahora esto es relativamente sencillo, si bien metafísicamente desafiante: Thomas puede ver la «noche misma». Pero el narrador continúa: «Su propia mirada le penetraba en forma de imagen, en el momento en que esa mirada era considerada [*était considéré*] como la muerte de toda imagen». De manera que Thomas ve su propio acto de ver. No ocurre a través de nada fuera de él (a través de un espejo o una ventana oscura, por ejemplo), y de hecho él permanece pasivo respecto de lo que le sucede. Es en ese preciso momento, sin embargo, cuando el «oscuro Thomas», que solo es real bajo el signo de la muerte y que da su nombre a la *roman* y al *récit*, entra en el Thomas vivo. Que este Thomas oscuro posea tal riqueza en fenomenicidad es uno de los temas desconcertantes de este *récit*: como dice Thomas, entra en una «lucha absoluta» consigo mismo. También para Husserl la fenomenicidad en juego en la conciencia trascendental no puede aparecer *ella misma* salvo que, por supuesto, uno diga (contra Kant) que la cognición de un número, como el 2, es una apariencia.

Aquello que al lector le impacta del poderoso *récit* de Blanchot como un ensueño —uno que se interpreta según pautas filosóficas, tales como se encuentran en sus ensayos—, a alguien convencido del programa filosófico de Husserl le parece increíble. Pero Blanchot se queda en el límite de la fenomenología, y propone una «reducción infinita», una que permitiría la llegada de lo Exterior<sup>35</sup>. Husserl mismo también contempla una oscura compañía en lo más profundo del sí-mismo. Esto sucede en su reconocimiento de Dios, y se presenta en *Ideas I* § 51, siete párrafos antes de que la deidad quede formalmente excluida de la fenomenología en § 58:

dado que un Dios mundano es evidentemente imposible y dado que, por otra parte, la inmanencia de Dios en la conciencia absoluta no puede ser tomada como inmanencia en el sentido de ser como un proceso mental (lo que no dejaría de ser menos contra-sentido), debe haber, por lo tanto, en la corriente absoluta de la conciencia y sus infinitudes, modos en los cuales las trascendencias se hacen saber diferentes de la constitución de las realidades físicas como unidades de armoniosas apariencias; y en última instancia también debería de haber manifestaciones intuitivas a las que un pensamiento teórico podría adecuarse, de manera que al seguir las racionalmente, pudiese hacer inteligible la regla unitaria del supuesto principio teológico.

Lo primero que hemos de tener en cuenta aquí es lo que Husserl quiere decir con «Dios». Recordamos su discusión sobre las deidades paganas en la quinta de sus *Investigaciones lógicas*: «Si tengo una idea del dios Júpiter, este dios es mi objeto presentado, es “inmanentemente presente” en mi acto, tiene “existencia mental” en este último, o cualquier expresión que podamos emplear para disfrazar nuestro verdadero significado». Pero como Husserl dice claramente, «el dios Júpiter naturalmente no será encontrado» en mi experiencia intencional, pues «realmente no es ni inmanente ni mental» y «no existe en absoluto»<sup>36</sup>. Por la misma razón, Husserl no está pensando en la deidad judeocristiana, al menos no en un Dios personal, y no tiene el recurso a la Escritura o a testimonio alguno en relación con ningún tipo de revelación positiva. Más bien, para él Dios es una mónada, «todo-conciencia»<sup>37</sup>.

La conciencia absoluta es irreductible debido a su completa inmanencia. El Dios judeocristiano eclesiásticamente concebido sería irreductible, para Husserl, debido a la radical trascendencia de la conciencia individual de la deidad. Puedo prestar atención a la visión de un avión en el cielo, al sonido de una sonata, al sabor de un mango maduro, al olor de tabaco de pipa Cavendish y al tacto de una gata cuando se frota contra mi pierna izquierda a primera hora de la mañana; pero por mucho tiempo que intente dirigir mi mirada al Dios judeocristiano, y con independencia de que lo considere como algo óptico, ontológico, como un acontecimiento o una persona, no puedo traerlo a la inmanencia de la conciencia trascendental. Debo esperar una teofanía, una revelación, una «experiencia mística», o buscar la morada interior, ya que ni la intencionalidad ni la intuición parecen poder ayudarme. Sin embargo, no se sigue de la naturaleza de la divina trascendencia que Dios no se manifieste. El Dios judeocristiano está más arriba y más allá del género, como se dice en el IV Concilio Lateranense (*Denz.* 432). No hay contraste alguno entre Creación y Dios, pues su alteridad excede

<sup>34</sup> Maurice Blanchot, *Thomas el oscuro*, trad. Manuel Arranza Lázaro, Valencia, Pre-Textos, 1982, p. 15.

<sup>35</sup> Véase mi ensayo, «Une réduction infini», *Cahiers de l'Herne* (2014), XX.

<sup>36</sup> Cf. Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, Alianza, Madrid, 1999, II.

<sup>37</sup> Cf. Edmund Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Alianza, Madrid, 1994.

cualquier distinción que pudiésemos trazar entre «mismo» y «otro»<sup>38</sup>. No hay, por lo tanto, contradicción alguna para Él en trascender la Creación y en ser inmanente en ella. Así que Dios puede manifestarse en términos del ser absoluto, no como un proceso mental (lo que convertiría en divinos a los seres humanos), sino de otras maneras. Habría intuiciones de lo divino siempre y en este momento en el ser absoluto, y estos actos tendrían que ser reconocidos antes de que uno pudiese comenzar un pensamiento teórico acerca de ellos. Es decir, la teología judeocristiana activaría un conocimiento de Dios irreductible en su trascendencia radical pero no en su inmanencia radical, y una doctrina de Dios tendría que separar el carácter absoluto del ser inmanente del carácter absoluto del ser divino. Lo mismo sería verdad, pero de manera diferente, para la fenomenología si se siguiese sin referencia a la teología.

Si nos preguntamos qué son estas «manifestaciones intencionales» de lo divino, se podría responder a la manera del argumento ontológico de Anselmo en el *Proslogion*, o, para quedarnos más cerca de Husserl, de la versión de Descartes del mismo experimento mental en la tercera de las *Meditaciones de Filosofía Primera* (1641). Así que recordamos a Descartes afirmando que «de alguna manera tengo en mí la noción de lo infinito antes que la de lo finito —a saber, la noción de Dios antes que de mí mismo» [*ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius*], y también recordamos su reflexión en este aserto: «cuando reflexiono en mí mismo no solamente sé que soy algo [imperfecto], incompleto y dependiente de otro, que incesantemente aspira a algo que es mejor y más grande que yo, sino que también sé que Aquel de quien dependo posee en Sí Mismo todas las grandezas hacia las que aspiro [y las ideas de lo que encuentro en mi interior], y esto no solo indefinida o potencialmente, sino real, actual e infinitamente; y que así Él es Dios» [*hoc est, dum in meipsum mentis aciem converto, non modo intelligo me esse rem incompletam & ab alio dependentem, remque ad majora & majora sive meliora indefinite aspirantem; sed simul etiam intelligo illum, a quo pendeo, majora ista omnia non indefinite & potentia tantum, sed reipsa infinite in se habere, atque ita Deum esse*]. Esta idea de Dios se remonta a la condena de Eunomio por parte de san Gregorio de Nisa al argüir que el rasgo que define a Dios es el infinito (ἄπειρον), no lo ingénito, pero según la visión de Descartes tenemos una intuición intelectual de que el infinito precede a lo finito<sup>39</sup>. Más tarde, por supuesto, Michel Henry negará que la intuición sea intelectual; para él, es una intuición de la fenomenicidad, entendida como un movimiento primario de la vida, o sea, pathos y gozo<sup>40</sup>.

Implícitamente, Husserl coincide con san Gregorio de Nisa al pensar la deidad como infinita, pero no es por medio del acontecimiento, como en Aquino, ni de la sustancia, como en Descartes, sino por medio de la razón infinita y, de hecho, como una teleología dirigida a esa razón. Dios, entendido como «todo-conciencia», es el punto final en el que finalmente convergen todos los valores humanos. (Lo mismo se dice en los ensayos para *Kaizo*). Así pues, este no es «el infinito» en un sentido positivo sino, como mucho, solo en un sentido regulativo, afín a la Idea kantiana. «Naturalmente», escribe Husserl, «extendemos la reducción fenomenológica para incluir este ser “absoluto” y “trascendente”», y luego añade: «Permanecerá excluido del nuevo campo de investigación que se va a proporcionar, ya que este será el campo de la pura conciencia». Puestas juntas, las dos afirmaciones parecen algo más que peculiares. Pues ¿cómo puede uno volver a la conciencia inmanente aquello que la trasciende tan radicalmente hasta el punto de sustraerse a toda mirada, incluso a la más avezada? Se puede poner entre paréntesis a la deidad como lo que ofrece alguna explicación a los fenómenos, como parte de la actitud natural (si la todo-conciencia se concibe dentro del reino de lo natural) o como parte de lo que podríamos llamar la actitud supernatural (si la deidad se imagina como supernatural). Y tal vez hay concepciones eclesiales de la deidad susceptibles de ser sometidas a la reducción. (Ir por este camino supone encontrarse con Rudolf Bultmann<sup>41</sup>). Pero hemos de tener cuidado. La deidad, tal y como Husserl la concibe, estaría siempre y ya en el interior de la conciencia, pero no como conciencia; y, así, no habría ningún modo de trascendencia que en principio estuviese abierto a la reducción. La trascendencia de Dios, quizá a diferencia de la de Júpiter, habitaría en mi experiencia intencional como *modus sine modo* (como podría decir Bernardo

<sup>38</sup> Véase Buenaventura, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, 3, d. 2, a. 1, q. 1 ad 2.

<sup>39</sup> Véase Gregory of Nyssa, *Contra Eunomium* I, 167-71.

<sup>40</sup> Véase, por ejemplo, Michel Henry, *Yo soy la verdad*, Sígueme, Salamanca, 2001.

<sup>41</sup> Véase Rudolf Bultmann, «New Testament and Mythology», en su *The New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, trad. al inglés de Schubert M. Ogden, Fortress Press, Filadelfia, 1984.

de Claraval<sup>42</sup>). No seríamos plenamente capaces de traer al Dios judeocristiano a la pura immanencia por mor de la naturaleza radical de su trascendencia (en última instancia se trataría de una omni-abarcadora inter-subjetividad), pero seríamos capaces de concebirlo como un límite teleológico, y en ese sentido restringido la reducción se extendería hasta Él, en principio aunque no de hecho.

El tercer candidato para ser irreductible es el lenguaje, y Fink nos alerta del problema del lenguaje para Husserl de manera más acuciante que los demás. El espectador fenomenológico, que ha hecho la *ἐποχή* y la reducción, debe recurrir al lenguaje para expresar sus cogniciones. «Debe tomar del Yo constituyente el hábito del lenguaje y participar en la vida constitutiva de este último contra su propio deseo de ser no-participante. Pero esta participación es meramente *aparente* [*scheinbare*], dado que al asumir el lenguaje el observador que hace fenomenología *transforma* su sentido natural al referirse a lo que es existente. Si este tipo de *transformación* no sucediese, el fenomenólogo se *saldría de la actitud trascendental* con cada palabra que dijese»<sup>43</sup>. A lo que Husserl responde en una nota marginal: «Siempre hablo el lenguaje natural, pero en un sentido trascendentalmente cambiado»<sup>44</sup>. ¿Qué podría ser este cambio? ¿Cómo se señalaría? Poco después, en otra nota marginal, se nos da la respuesta: «Un lenguaje fenomenológico en principio solo tiene sentido, solo tiene posibilidad, como lenguaje natural transformado, de la misma manera que el fenómeno trascendental, el mundo, solo tiene sentido como el transformado sentido-de-ser». Volvemos, así, a las *Investigaciones lógicas*, y en primer lugar a la advertencia en los «Prolegómenos» de que el lenguaje «representa una de las más imperfectas ayudas para una investigación estricta. Las perniciosas influencias de las ambigüedades en la validez de las inferencias silogísticas son bien conocidas»<sup>45</sup>. También recordamos la primera vía de Husserl para superar estas «perniciosas influencias»: distinguir expresión de indicación y buscar un puro lenguaje del sentido. También deberíamos recordar su restricción en *Lógica formal y trascendental* (1929) acerca de que no toda la vida psíquica está efectivamente expresada en el lenguaje: las intenciones se dirigen a través de las palabras, y no son en sí mismas parte del lenguaje<sup>46</sup>.

Para terminar, encontramos una respuesta más acabada en uno de los últimos ensayos de Husserl, «El origen de la geometría» (1936), editado por Fink, en la que se establece una distinción entre una escritura que es *Leib* (constituyente, donadora de sentido) y una escritura que es *Körper* (constituida, factual); y es la primera la que escribe el geómetra o el filósofo: una encarnación de la verdad viviente (*Verleibichung*) más que una inscripción material (*Verkörperung*). Solo la lógica, las matemáticas y la filosofía rigurosa —la fenomenología— podrían ser verdaderamente puras en el sentido de estar escritas totalmente en un lenguaje reducido, piensa Husserl, un lenguaje en el que la materialidad no molestaría al lector debido a la claridad de las intenciones del autor en la medida en que están encarnadas en signos convencionales, sean estos lógicos, matemáticos o lingüísticos. Está, aquí, cerca de Frege. Escribir en un lenguaje reducido es sencillo en lógica y matemáticas, piensa Husserl, porque sus objetos son idealidades libres y, por lo tanto, están más arriba y más allá del tiempo y de la historia. El estudioso puede, se diría, mirar directamente a través del lenguaje a los objetos de su interés. ¿Y qué sucede, entonces, con la filosofía? Si su objeto consiste en analizar verdades que son universales e invariantes respecto del tiempo, entonces se dirigirá a idealidades libres; pero incluso la más precisa fenomenología, dado que ha de implicarse también en lo mundano, frecuentemente producirá textos que se dirigen a idealidades uncidas que pertenecen al mundo cultural, e incluso la más libre de las idealidades libres está uncida hasta el punto de que está señalada por la *Erstlichkeit*, habiendo sido descubierta en un momento y en un lugar: hablamos del teorema de Pitágoras, de las leyes de Newton, del teorema de Euler, de las ecuaciones de Gauss, etc<sup>47</sup>. Y también están, por supuesto, los fenómenos naturales, que nos despliegan su contenido a través de la irrealidad de los nóemas. Cuando pasamos de la lógica a la naturaleza y de esta a la poesía, la idea de un lenguaje reducido aparece cada vez menos plausible.

<sup>42</sup> Véase Bernardo de Claraval, *Sermones sobre El Cantar de los Cantares*, Editorial Alpuerto, Madrid, 2000, sermón 74. II. 5.

<sup>43</sup> E. Fink (1988), *op. cit.*

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> Cf. E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, ed. cit., I.

<sup>46</sup> Véase Husserl, *Formal and Transcendental Logic*, trad. al inglés de Dorion Cairns, Martinus Nijhoff, La Haya, 1978, p. 22.

<sup>47</sup> Véase Husserl, *Experience and Judgment*, ed. de Ludwig Landgrebe, trad. al inglés de James C. Churchill y Karl Ameriks, intro. de James S. Churchill, epílogo de Lothar Eley, Northwestern University Press, Evanston, 1973, p. 267.

Puede ser que no debiéramos esperar el mismo grado de rigor en todos los casos de reducción, como no esperamos que el mismo grado de *Evidenz* esté disponible con todos los fenómenos. Si fuese así, la fenomenología, tal y como la practica Husserl, tiene un límite variable. Más preocupante, creo, es la convicción que uno tiene de que la fenomenología es valiosa precisamente porque nos lleva a un entendimiento concreto de los fenómenos, y que es un arte (incluida la poesía) en el que encontramos esa concreción de manera ejemplar. Aquí el problema de la reducción no es el lenguaje tanto como lo que da lugar a la reducción en primer lugar y, de hecho, la mismísima dirección de la reducción. Blanchot evoca esta situación en sus enigmáticas notas acerca de la «reducción infinita», aunque para él el lenguaje se considera solo a título de su capacidad para ahuecar la experiencia vivida y alertarnos de la proximidad de lo Exterior<sup>48</sup>. Me parece, sin embargo, que el lenguaje no necesita evacuar la fenomenicidad, sino, al contrario, enfocarla. Permítanme detenerme en un ejemplo bastante complejo, el poema de Wallace Stevens «Nómada exquisito». Parte de la complejidad del poema reside en exponer su condición de posibilidad como tema.

Cuando leo el poema soy arrastrado, a través de la propia exuberancia del lenguaje, a algo que es anterior a mí mismo y que me reclama. Pero esto no es lo que sucede cuando lo leemos por primera vez:

Mientras el inmenso rocío de Florida  
engendra  
palmeras de amplias alas,  
verdes viñas que rabian a la vida,  
  
mientras el inmenso rocío de Florida  
engendra himno tras himno  
en el contemplador  
que contempla estas verdes laderas  
y doradas laderas de las verdes laderas,  
  
y mañanas benditas  
se dan cita en el ojo del joven caimán,  
y encendidos colores  
también, en mi interior, acuden aventadas  
formas, llamas, pavesas de llamas<sup>49</sup>.

La primera vez que leemos estos versos encontramos un poema sobre la mirada contemplativa de un «observador» que capta, desde una perspectiva corporal, la esencia de la vida en el Sur Profundo. Pero el poema no termina al devolver la trascendencia a la inmanencia final; y, de hecho, en su último verso el poema pasa de la conciencia a la imaginación. La imaginación revierte el movimiento desde la trascendencia a la inmanencia; «lanza» una respuesta al mundo. La fecundidad del paisaje provoca una reacción en quien lo observa; suscita una tormenta de fuerza imaginativa, un deseo de crear (que termina con la energía empleada de ese deseo), que está captado en el mismísimo poema que hemos estado leyendo. El poeta ve la esencia de la vida tropical, al menos desde una perspectiva, y complementa ese acto perceptivo dando cuenta de la creatividad humana. Puede ser que el poema en última instancia encienda la ambigüedad de «tropical»: un estado climático y una situación figurada.

Si Stevens estuviese escribiendo «Nómada exquisito» en un lenguaje completamente reducido, haría más o menos esto: «Las condiciones climáticas en el Sur Profundo de Norteamérica producen una vegetación exuberante y albergan una exótica vida acuática, cuya fecundidad nos recuerda el impulso humano de crear arte, un impulso que se agota rápidamente y que deja al artista con un sentimiento de desolación». Ahora bien, un texto semejante, si estuviese en una obra de fenomenología, indicaría poco o nada de la concreción

<sup>48</sup> Véase mi ensayo «Une réduction infini», *Cahiers de l'Herne* (2014), XX.

<sup>49</sup> Wallace Stevens, *Harmonium*, trad. de Julián Jiménez Heffernan, Icaria, Barcelona, 2002, p. 146.

de la vida en Florida. Pero cuando uno lee «Nómada Exquisito», es llevado a algo independiente de su propia existencia, a algo que la precede: la fuerza de la vida misma; y uno también siente que se le hace una demanda: responder a esa fuerza, ser creativo en su respuesta a la vida según las posibilidades que a cada uno se le han dado. Es la riqueza del lenguaje del poema lo que provoca la reducción: no solo unas fórmulas concretas, como la evocación del «*inmenso rocío*» y el «*verdes viñas que rabian a la vida*» [las cursivas son mías], sino también el juego fonético de los versos y las repeticiones que indican la soleada exuberancia de Florida.

Algo similar podría decirse de cómo los textos religiosos tienen la capacidad de provocar la reducción en aquellos que los leen. Para evocar de manera muy fugaz un ejemplo que analizo en detalle en otro lugar, cuando escucho una de las parábolas de Jesús soy llevado, a través de la narración, a la demanda absoluta que el Reino de Dios tiene sobre mí. En ninguno de estos casos, sin embargo, la reducción es una ἄσκησις mental. Más bien, soy yo quien es reducido y llevado de vuelta a lo que de manera radical me precede —la fuerza de la vida natural o el Reino de Dios— y quien puede reconocerlo de una manera pre-tética, en toda su concreción. Es decir, la fuerza de la vida o el Reino se convierten en *pensables* por mor del poema o de la parábola, con independencia de si permanece difícil, misterioso, enigmático o como sea. No todos los poemas y no todas las parábolas (pues hay muchas fuera de los Evangelios) tienen la fuerza para provocar la reducción; y bien podemos tomar la reducción como un indicio de fuerza poética o religiosa. Al pensar en lo irreductible, como podría ser para Husserl, llegamos en parte a entender lo que él entiende por «reducción» y en parte también a captar por qué esa noción necesita ser concebida de nuevo de manera más concienzuda de lo que lo ha sido hasta ahora. No es una cuestión de modificar la reducción, o de detenerla prematuramente, para detener el curso del idealismo; y tampoco es una cuestión de colonizar lo meóntico para salvar a la reducción de la circularidad. En su lugar, se trata de ser llevado de vuelta a la concreción, con todas sus ambigüedades y dificultades, ser llevado de vuelta de manera que, como dice Stevens, podamos «ser / en la dificultad de lo que él va a ser»<sup>50</sup>.

<sup>50</sup> Wallace Stevens, *Notas para una ficción suprema*, trad. de Javier Marías, Valencia, Pre-Textos, 1996.