



Universidad de Chile.
Facultad de Filosofía y Humanidades.
Escuela de Postgrado.
Departamento de Filosofía.

El (no) sujeto ateo/religioso contemporáneo.

Una lectura unificadora de Edith Stein y Emmanuel Lévinas en las figuras de
Edmund Husserl.

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía.

Alumna:

Érika Natalia Molina García.

Profesora y guía:

Claudia Valentina Gutiérrez Olivares.

Santiago de Chile,

Viernes 29 de Junio de 2012.

En el ser de las ideas, que son muchas, en Dios, que es uno y simple, está ciertamente la dificultad.¹

Sobre el sin-ser de lo Uno, sobre la autoridad sin límites de lo múltiple, no hay que volver a insistir. Dios está realmente muerto, igual que todas las categorías que dependían de él en el pensamiento del ser.²

Pero sabemos que las posibilidades de la tiranía son mucho mayores. Dispone de recursos infinitos, del amor y del dinero, de la tortura y del hambre, del silencio y la retórica. Puede exterminar en el alma tiranizada hasta el poder mismo de ser ofendido, es decir, hasta el poder de obedecer bajo mandato.³

¹ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Burgos: Monte Carmelo. Tomo III. P.320

² Badiou, Alain (1990) *Manifiesto por la filosofía*. Madrid: Cátedra. P.81

³ Lévinas, Emmanuel (2001) *La realidad y su sombra*. Madrid: Trotta. P.71

Índice.

	Páginas.
Consideraciones preliminares	1 - 6
Capítulo primero:	
Contextualización y base de la investigación	
Primera parte: El autobiógrafo occidental. ‘Historia’ de Husserl y Derrida	7 - 18
Segunda parte: Husserl contra la tradición	19 - 37
Tercera parte: Otro Husserl	38 - 51
Capítulo segundo:	
Stein y la calma en la unidad	
Primera Parte: Edith, más allá de la unidad fenomenológica	52 - 60
Segunda parte: En las manos del emperador oculto	61 - 90
• Carácter	63 - 75
• Infinito	76 - 90
Capítulo tercero:	
Lévinas: fenomenología de lo irrecuperable (<i>L'irrecupérable</i>)	
Primera parte: El reino del amor en el que todos son uno	91 - 110
• La analogía	101 - 123
Segunda parte: Muerte del (os) Otro (s) que soy	124 - 134
Tercera parte: Más acá de la muerte ¡hasta la anarquía!	135 - 154
Consideraciones finales	155 - 157
Anexo:	
Valicepción de la fenomenología de los Co-yoes.	
Co-yoes y anarquismo hermenéutico	158 - 167
Referencias Bibliográficas	168 - 170

Consideraciones preliminares.

(...) y el mundo parecía por esta indiferencia metafísica y religiosa, por tamaña falta de imaginación, y por tal ausencia de deseo de lo real.¹

El presente escrito contiene los resultados de un trabajo de investigación destinado al cierre de un primer ciclo de estudios de postgrado, en el cual se realizó una filiación entre los filósofos contemporáneos Edith Stein (1891-1942) y Emmanuel Lévinas (1906-1995), a través de la aclaración de su mutua vinculación con la fenomenología de Edmund Husserl (1859-1938), pensador crucial en la vida y obra de ambos autores. Esto, con el objetivo de comprender la aparente contradicción entre filosofías que cuentan con la premisa de Dios y filosofías que no lo hacen; contradicción encarnada tanto en Stein como en Lévinas, por cuanto ambos autores, nacidos en familias judías, realizan, cada uno de maneras diversas, una apología del ateísmo, pero manteniendo hasta el fin de sus vidas una fuerte religiosidad. Esta paradoja o indecisión entre ateísmo y religión haría eco de una falta de univocidad general de la filosofía occidental contemporánea en lo que respecta a su pronunciamiento acerca del tema de Dios, por cuanto se trata de una época de cara a una serie de acontecimientos históricos imperdonables que es preciso prevenir definitivamente, pero cuyas fuentes son ambiguas. Ésta, se desarrolla así, como indagadora de las causas de eventos que quiebran el sentido común, que ponen a prueba el pensamiento y cuestionan el que se creía el curso regular de la historia, aquello que se podía esperar y tolerar.

De este modo, la filosofía contemporánea se presenta en una fundamental anfibología por cuanto intenta dar cuenta de algo aparentemente impensable e inexplicable: las experiencias totalitarias. La complejidad del escenario es tal que la filosofía parece reconocer como causas de dichas inaceptables situaciones, por una parte a la religión como ideología, como herramienta de coacción de las voluntades particulares, y a los pensamientos dogmáticos en general, y por otra, también a una falta de conmiseración por el próximo, una ausencia de ideas de trascendencia y de espiritualidad, que típicamente han sido dispensadas precisamente por las diversas religiones.

¹ Eliade, Mircea (1989). *Imágenes y símbolos*. Madrid: Taurus. P.59

La filosofía contemporánea se verá entonces constreñida a dejar en cierto sentido la religiosidad, ciertas ideas tradicionales de trascendencia y de subjetividad, para buscar unas nuevas, acordes a la prevención que se presenta como asunto más urgente. No obstante, el trabajo de investigación da cuenta no del momento mismo en que la filosofía se enfrenta a estos impenetrables eventos, sino que del antecedente, de la fenomenología como pensamiento que hizo consciente el proceso de preparación de la crisis de la humanidad europea, y que preparó así el camino para alguien como Lévinas, de la mano de quien podremos apreciar, recién hacia el final de esta exposición, en qué se traducen concretamente los esfuerzos contemporáneos por conciliar el ateísmo y la religión, ambos moral y profilácticamente necesarios. Es así, como para dar cuenta del panorama actual de la filosofía occidental, del modo preciso en que su ambigüedad no es contradicción ni exige síntesis, no se resuelve de hecho, ni tiene por qué resolverse de derecho, nos consagramos al análisis de los pensamientos de Stein y Lévinas como herederos de Husserl y productores de nuevas nociones de trascendencia y subjetividad, a partir del uso de herramientas hermenéuticas extraídas de la propia fenomenología husserliana, según este esquema:

Un primer capítulo que despliega la idea de autobiografía en el pensamiento de Jacques Derrida (1930-2004) y Edmund Husserl, con el objetivo de contextualizar los problemas, justificar los métodos de interpretación utilizados, instalar la hipótesis de lectura base del trabajo (existe una línea autobiográfica, una tradición relativamente unitaria que va desde Husserl, a través de Stein y Lévinas), y mostrar el poco convencional Husserl que permite comprender dicha hipótesis. Desde ya es preciso pedir paciencia al lector, por cuanto la técnica de exposición utilizada supone la capacidad de ir dotando de un significado cada vez más preciso, títulos presentados desde el comienzo, pero que no están sino destinados a ser argumentados y respaldados a lo largo de la totalidad del escrito. Así, ya la mera idea de autobiografía, contexto, base y primer punto de la exposición, no acabará de exhibir sus mecanismos sino hasta los confines del texto, en los cuales se acabará recién de comprender el sentido de lo que desde un comienzo es identificado como el hilo conductor que liga la línea autobiográfica de Husserl a Lévinas: la dinámica constitutiva multiplicidad/unidad, o bien, ‘teoría de los co-yoes’.

Luego, un segundo capítulo que se dedica específicamente a desarrollar el pensamiento de Stein y el modo en que en su autobiografía particular se concilia cierto

ateísmo con la religiosidad, el modo personal en que ella comprende la dinámica constitutiva entre multiplicidad y unidad, pero que continúa enriqueciendo la hipótesis basal de lectura a través del análisis de los diversos gestos husserlianos pervivientes en la autora. Para por último, en un tercer capítulo, dedicarnos al caso de Lévinas, siempre en resonancia con los elementos relevados en el análisis de Husserl y de Stein, con lo cual logran quedar engarzados, de una manera no sintética, sin reducirse unos a otros, ni los dos filósofos judíos a Husserl, sino que como diversas tendencias autobiográficas que pueden coexistir en la autobiografía occidental (fenomenológicamente) unitaria del siglo XX.

Por último, en un anexo -por cuanto son consideraciones que no caben en el cuerpo de la exposición como tal, dedicada meramente a establecer el nexo entre nuestros tres autores- nos dedicamos a exponer en escasas líneas la manera en que nosotros personalmente recibimos la herencia husserliana (ya muy lejos de Stein, aunque no así de Lévinas), punteando someramente las implicancias teóricas, políticas y morales que la mentada dinámica constitucional o teoría de co-yoes tiene a nuestro juicio, y los caminos que a raíz de ello nos parece que podría seguir esta investigación en etapas ulteriores.

- Prescinda de las siguientes líneas introductorias quien no esté interesado en los motivos personales que ocasionaron la investigación. Esta exposición de resultados no precisa de ellas, por lo que puede ser comenzado inmediatamente el primer capítulo. Recomendamos, en todo caso, su lectura a los creyentes, para la adecuada comprensión de la posición desde la cual emitimos enunciados, quizás, para ellos muy radicales.

Ahora, tras esta visión panorámica de lo que encontrará en las siguientes páginas, cabe dejar constancia en primer lugar de la importancia extra-académica, por así decirlo, que tiene para nosotros este escrito. En atención a dicha motivación mucho más amplia y personal de la cual queremos dar brevemente cuenta aquí, éste podría llamarse *Apuntes imaginarios para un humanismo siempre por venir*, pues, en efecto, este trabajo se inscribe en un enfado ante la filosofía, ante los límites y métodos que se auto-impone, y el sentido que deja escapar en ese auto-confinamiento. Existe un excesivo acotamiento y una incapacidad de referirse o siquiera de desear referirse a 'lo real'. Y esto, lo denunciarnos, no desde la posición de quienes se creen capacitados para ello, sino que precisamente, de quienes vivimos en esa situación de indigencia, de quienes nos sentimos clavados a una rigurosidad, a unos límites lingüísticos, que no nos dejan predicar 'real' de cosa alguna.

Aunque con la ilusionada expectativa de poder influenciar y entrar en un diálogo coherente y productivo con los demás, hemos de confesar que este texto nace explícitamente de una extrañeza, de un hecho que, además de ser experimentado en primera persona, es vivido como una incapacidad: la falta de adhesión a una fe o tradición, a un canon de reglas, no sólo religioso, sino que político e incluso de manera amplia, filosófico. Escribimos siendo no creyentes en Dios, aislados de toda comunidad establecida sobre un credo o partido político definido, y perplejos ante la capacidad de tantos a nuestro alrededor que, muchas veces con extrema facilidad, pueden con firme convicción y -en el mejor de los casos- de manera honesta, comprender esa clase de organizaciones, creer en las ideas que las fundan, empatizar con sus compañeros o co-participantes, y someterse a sus determinaciones.

Aclarado este ateísmo, el cual ha permanecido inalterado tras la investigación; aclarado nuestro punto de vista, cabe decir que nuestra valoración del mismo, si bien es en múltiples aspectos muy positiva, es también negativa, ya que nunca hemos podido deshacernos de la sospecha de que éste se deba a una estrechez de sentimientos, a una inhabilidad o limitación, emotiva o cognitiva, semejante a la que nos parece que acaece a quienes son incapaces de concebir idea metafísica alguna, de enfrentarse a la dificultad de los fenómenos más confusos y menos trabajados, o de dotar de cualquier importancia científica a su fantasía o su vida ordinaria, en circunstancias que son elementos siempre presentes en toda tematización, sin importar el ámbito del cual se trate. Así, al menos en esta ocasión en que hemos dispuesto a aclarar de la manera más completa que hemos podido nuestra falta de fe, no pregonamos este ateísmo con orgullo -si bien tampoco con temor, y más bien han sido muchas las veces en que nos ha librado de la vergüenza extrema que sí habrá de pesar sobre todo creyente con mediana consciencia histórica-.

Antes, durante y después de este largo trabajo de investigación, hemos estado más bien como en una niebla, en una especie de espera por la claridad acerca de los fenómenos de la creencia, que en ningún caso creemos que exista de antemano, es decir, no creemos que necesariamente habremos de hallar en algún momento las razones por las cuales no creemos, o las razones para creer. Se comprende que no nos ocupan aquí, en absoluto, las pruebas de la existencia de Dios, y que no nos dirigimos en particular ni a creyentes ni a no creyentes, sino que a todo aquél que desee intentar comprender junto a nosotros los caminos que la filosofía contemporánea ha trazado en su búsqueda de soluciones y en su

responsabilización por su pasado. No obstante nosotros, por nuestra parte, más allá de los objetivos académicos acotados de este trabajo, y más allá de su público objetivo, buscamos con toda sinceridad los motivos de nuestro ateísmo, y ponemos todas nuestras fuerzas en ello, pero sin adelantar de ningún modo los resultados de esa búsqueda.

Bien podríamos permanecer ateos toda nuestra vida, no es el temor a un final definitivo en la muerte orgánica o al desamparo de una vida sin Dios lo que nos motiva en este camino. Sino más bien una curiosidad vivida intensamente ante ideas absolutas y totales, que hasta el momento hemos sido incapaces de concebir y compartir. Y no sólo ante un conocimiento absoluto, como sería el de Dios, sino que sobre todo ante un amor absoluto, tal como muchas personas y comunidades dicen ser capaces de sentirlo. Este amor nos intriga de manera mucho más positiva, evidentemente, que la capacidad de concebir o, incluso, arrogarse un conocimiento perfecto. Es una idea que nos tienta en todas sus formas, ya tenga como objeto a todas las criaturas, materiales y animales, sólo los seres vivos, o bien sólo al conjunto de los humanos. Pero, aún esta idea, fascinante y concebida a lo largo de la historia por hombres y mujeres auto-marginados como nosotros del reino de Dios, nos produce un corto circuito que queremos comprender muchos más profundamente.

Si bien seamos bastante conscientes, gracias a análisis ajenos y propios, de los riesgos que comportan las ideas absolutas (Verdad, Dios, Dignidad humana, etc.), precisamos profundizar en ellas, aunque sea para re-alumbrar nuestro rechazo, por cuanto no nos parece que lo que deba llevar a cabo un a-teo (y con ello queremos referir no sólo a quienes rechazamos al Dios bíblico, sino que a quien rechaza activa, conscientemente y a todo nivel un primer principio inmóvil, eterno, necesario, esencial, único y obligatorio) sea una colocación, auto-instalación, posición o tesis, sino que, por el contrario, un permanente movimiento que rompe, huye y busca: no nos estimula sólo una aversión al absoluto, sino que a la vez un deseo, una curiosidad por el fenómeno de la fe, no sólo religiosa, sino que cotidiana: por aquella convicción, a nuestro juicio, casi ininteligible, que nos permite contar con algo así como 'lo real'. Y para ello, si se nos permite narraremos una fábula, que, sin embargo, ha tenido siempre las más grandes pretensiones de realidad: la del gran sujeto autobiográfico occidental, en su -muy reciente y quizás en curso- fase fenomenológica.

He aquí que surge otro posible título para esta exposición: *Vida de un no sujeto en tres cuadros*. Pero dejemos eso, y comprendamos que lo importante, entonces, no es ni

nunca ha sido para nosotros la existencia de Dios -nombre del cual si pudiésemos nos desharíamos, para llegar sin despertar prejuicios a la mayor cantidad de oídos-, sino que la experiencia ajena, la vida común, y la vida íntegra, filosófica, ética y políticamente. No hemos de fingir que sabemos lo que significa dicha integralidad. Que quede claro: no sabemos lo que buscamos. No se trata de buscar paz, tranquilidad ni armonía. Nada nos ha hecho nunca ningún guiño desde ahí. Sólo sabemos que ansiamos comprender, comprendernos, a ese ‘nosotros’ dentro y fuera de nosotros; nuestro sentido de pertenencia y de seguridad en la más desnuda cotidianidad. Por último, cabe aclarar respecto de nuestro punto de vista, que nuestra falta de adhesión y sumisión a organizaciones interpersonales religiosas y políticas establecidas (nuestro ateísmo fáctico, como le hemos llamado) y la consciencia íntima de que no existe en nosotros la creencia en Dios alguno -ni en varias deidades-, no implica la inexistencia de sentimientos religiosos, éticos, políticos o sociales.

Tenemos constantemente la vivencia de la unión a otras personas por medio de actividades comunes, somos conscientes de vivir en una creencia permanente, de toda índole e intensidad, en una confianza en los demás y en nosotros, e incluso sumergidos en mares ideológicos y tradiciones que muy a pesar nuestro nos llevan donde no querríamos ir. No obstante, todas estas experiencias y condiciones, por cuanto parecen ser el estado previo, el material a partir del cual se desarrolla un cristiano o un comunista, por ejemplo, han de ser estudiadas. ¿En qué punto nos detuvimos o seguimos corriendo? ¿En qué punto nos separamos de la mayoría de quienes conocemos, defensores de diversas posturas religiosas y políticas, para no poder nunca más decir ‘soy creyente’ sin sentir que traicionamos todo lo que seamos, toda integridad ética, toda verdad objetiva y lo que tenga algún valor en este mundo? Enunciamos esta interrogante dando cuenta de la motivación de este estudio (siempre importante en la comprensión de sus tecnicidades), sin resignarnos ni regocijarnos de nuestro ateísmo, ni menos para responder con él por el amplio campo de problemas dentro del cual ella se enmarca². Sólo esperamos contribuir a formular las cuestiones que surgen de dicho ámbito e manera cada vez más válida y clara, de un modo con cada vez más sentido para cada vez más personas.

² El que a nuestro juicio ha de ser llamado ámbito de las emociones, por cuanto todos los problemas que hemos sido capaces alguna vez de plantear, parecen surgir de la perplejidad ante diferencias interpersonales que creemos en último término, emotivas (creencias, reacciones, decisiones, etc.)

Capítulo primero: Contextualización y base de la investigación.

El yo entonces ya no es una cosa aislada al lado de otras cosas similares dentro de un mundo dado de antemano; la exterioridad y la yuxtaposición de los yoes personales desaparecen dando lugar a una relación íntima de los seres que son el uno con el otro y el uno para el otro.¹

Primera parte.

El autobiógrafo occidental. 'Historia' de Husserl y Derrida.

En esta primera parte, dedicada fundamentalmente a la obra de Edmund Husserl y lo que de ella podemos percibir gracias a Derrida, nos avocaremos a introducir de manera amplia las características generales de nuestra lectura de Husserl en contraste a aquellas que resultan más masificadas, tal como él las percibió y las combatió, por cuanto necesitamos de esta nueva interpretación para hacer evidente su vínculo con Stein y Lévinas.

Nuestro tema surge súbitamente ante una imagen: la de la humanidad occidental como un solo gran 'individuo', de cuya historia todos sus miembros seríamos responsables. Esta idea, habiéndose nos presentado claramente gracias a la lectura simultánea de Derrida y Husserl, es aparentemente subsidiaria de toda una iconografía típicamente occidental, y como diría Derrida, *latina* (Derrida, 2003, P.45) o incluso judeo-cristiana, que no obstante habremos de remitir activamente durante toda la construcción de este escrito, a raíces más antiguas y menos susceptibles de desconexión o invalidación que las de la mera tradición bíblica. Desde la percepción de esta imagen o representación dinámica del 'individuo' occidental -percepción que en definitiva haría él mismo, a través de nosotros, respecto de sí mismo- surge, entre otros, el problema de la aparente contradicción entre su religiosidad y su ateísmo, puesto que ¿cómo pueden convivir al interior de un 'sujeto'², aunque sea un 'sujeto' colectivo, tendencias tan opuestas?

¹ Husserl, Edmund (1992) *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Paidós. La filosofía en la crisis de las ciencias europeas. P. 125

² Entre comillas hasta que explicitemos la crítica husserliana a la noción de sujeto.

En efecto, si la autobiografía es tener la posibilidad de registrar nuestros pasos y darles una interpretación, es decir la posibilidad de construir o descubrir construyendo, una identidad; si es la *escritura de sí del ser vivo, la huella del ser vivo para sí, el ser para sí, la auto-afección o la auto- infección como memoria o archivo de lo vivo*³; y si esta posibilidad es utilizada, como plantean tanto Husserl como Derrida, desde los griegos hasta nosotros, de una manera determinada, curiosamente descrita por ambos autores de manera idéntica (aunque para ambos dicha línea de vida y tradición de la cual somos parte tenga un valor absolutamente opuesto); y por último, si esa tradición, la de nuestra filosofía occidental - con sus influencias orientales y su devenir única y mundial-, se agudiza, se acelera, se extrema, *se intensifica, no sabiendo ya adónde, desde hace aproximadamente dos siglos*⁴; y si, por último, es posible responder a esa intensificación, tanto para Husserl como para Derrida, nociva, perjudicial y crítica, con nuevas autobiografías, con nuevas filosofías; entonces, decimos, resulta de extrema importancia la tarea de analizar estas nuevas posibilidades y preservar su independencia y su novedad respecto a la tradición.

Si bien para Husserl la autobiografía occidental que se inicia en Grecia y produce *la transformación de lo humano por la filosofía y sus idealidades*⁵, y con ello la *Cultura científica*⁶ que da vida al *fenómeno de «Europa»*⁷, con sus momentos buenos y sus momentos espantosos, es valorada después de sumar y restar, positivamente, como el origen a recuperar, donde la filosofía y sus *problemas de la razón*⁸ alcanzaron el lugar que les correspondía, en la cima de una jerarquía de las ciencias y las ocupaciones, no es menos cierto que esa nostalgia y ese anhelo de cierto momento de la tradición, no es más que eso, de un momento breve, un nacimiento, una revolución, que tras acaecer, no hizo más que enturbiarse y oscurecerse con breves momentos y esporádicos momentos de luz, hasta nuestros días. Es en este sentido -un sentido en el cual estamos aquí para ahondar- que la filosofía husserliana, desde sus inicios, hasta siempre, hasta que se difuminen sus efectos o estalle el mundo, será una filosofía de la novedad, del riesgo, de la búsqueda, y de la lucha,

³Derrida, Jacques. (2008) *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta. P.64

⁴Ibídem. P.41

⁵Husserl, Edmund (1992) *Invitación a la fenomenología*. Ed. Cit. P.92

⁶Ibídem.

⁷Ibídem. P.127

⁸Husserl, Edmund (1991) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica. P.9 Desde ahora abreviada como *La crisis*.

activa al punto de que muchos textos cobran la apariencia de panfletos políticos, contra la tradición, tal como devino, incapaz de consumir el *viraje revolucionario*⁹ que se atrevía a dar de cuando en cuando, por ejemplo, en el Renacimiento. Desde Grecia entonces, según Husserl; desde entonces una historia, un nosotros, un nosotros y no ellos, un nosotros somos así, hombres, un nosotros somos los únicos capaces de medir, de concebir la infinitud, de conocer, de sentir, de fingir, de ser auténticos, etc.: *Cultura científica según ideas de la infinitud implica, pues, una revolución de toda la cultura, una revolución en el modo total de ser de la humanidad como creadora de cultura. Significa también una revolución de la historicidad, que es ahora historia del dejar-de-ser de la humanidad finita para el llegar-a-ser una humanidad de tareas infinitas.*¹⁰

Este nosotros, el de Husserl y también el de Derrida, el occidental, el Europeo, ese mismo nosotros para ambos autores se intensifica, se clarifica ante sí mismo, y con ello entra en una crisis, gracias a Descartes, quien a ojos de Husserl extendió y empeoró el malentendido fisicalista y para Derrida fue quien *abrió sin duda el camino de la narración autobiografilosófica, el de la presentación de sí mismo como presentación de la filosofía*¹¹, es también el nuestro, y el de Edith Stein y Emmanuel Lévinas. Este nosotros desde los griegos podría concebir la idealidad y su infinitud, pues, luego de acceder a la *mensuración*¹², es decir a la elección de objetos concretos como paradigmas ideales de comparación para medir otros objetos espaciales, logra imaginar ahora sin ayuda de cosas, una figura comparativa ideal, con lo cual logra poder anhelar un ideal, inalcanzable por definición, restando siempre su acción como aproximación infinita. Concibe así nuevas ideas de distancia, orientación y proximidad. Se alejadas de lo concreto. Logra medir unas cosas respecto a otras -aunque seguramente antes lo hacía, sólo que distinto-, en el transcurso imparable del *río heraclíteo*¹³ de lo que llama tiempo y lo que llama espacio. Mira hacia atrás mientras se eleva hacia la idea, y concibe la idea de referencia. Es así capaz luego incluso de comparar idealidades, tal como podemos comparar los infinitos¹⁴.

⁹ Husserl, Edmund (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.7

¹⁰ Husserl, Edmund (1992) *Invitación a la fenomenología*. Ed. Cit. P.92

¹¹ Derrida, Jacques. (2008) *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Ed. Cit. P.94

¹² Husserl, Edmund (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.27

¹³ *Ibíd.* P.164

¹⁴ Pensemos en el típico ejemplo de la diferencia entre el infinito de los números pares y el infinito de todos los números.

Este nosotros griego inaugura un estilo autobiográfico que con Husserl, más que cualquier otro antes de él, invierte su mirada, fijándose como tarea el definirse a sí mismo, haciendo de los problemas de su razón, es decir, de lo que considera su definición más propia, los más importantes: pone en primer término lo que sea que es, lo que sea que sea su identidad. No obstante, gracias a Husserl, esta tarea del gran 'sujeto' occidental se invierte de un auto-definirse a un in-definirse, puesto que en primer lugar habrá que dejar de ser lo que se ha sido durante siglos de sedimentaciones sin fregar, dejarlo absolutamente, sin condiciones, para descubrir sólo tras ese paso metódico vital, lo que se es: Husserl, se vuelve así, en una serie de pasos que revisaremos desde ahora, un filósofo de la ruptura, de la desconexión absoluta y, si se quiere, del estallido.

Pero no sólo eso, sino que también del riesgo, pues esa ruptura puede perfectamente no haber sido completa; puede haber sido sólo un pequeño temblor, una breve posibilidad de cataclismo, pérdida; puede haberse estado cerca de concebir la epojé total, y no haberlo logrado tal como en el *escepticismo antiguo* y su *relativismo de cuño antropológico*¹⁵, o haber contrabandeado en ella elementos tradicionales, como lo hizo Descartes; o -podrá decir alguien, quizás nosotros-, haberla concebido y no haber sido capaz de llevarla a cabo, como Husserl. Como veremos, para cambiar la orientación de *individuos colectivos*¹⁶ (*Gemeinschaftsindividuen*) o *colectividades intersubjetivas*¹⁷ (*intersubjektiven Gemeinschaften*) tales como el gran 'sujeto' occidental, y más para hacerlo de una manera radical, para girar por completo su rostro y todo su cuerpo, son precisos *motivos lo suficientemente eficaces*¹⁸, motivos terribles o demasiado bellos, 'razones de peso', como se dice. Motivos tuvo Husserl para llegar a ser lo que fue para la filosofía, y ahondaremos en ellos; pero también careció de aquellos que posibilitaron a sus herederos continuarle, pues, si bien Husserl pretenda que con él una humanidad se acabó para iniciar otra, que la forma final de la filosofía fue alcanzada y la epojé absoluta realizada, una tesis de nuestra tesis, una creencia, una posición previa en este texto, es que él mismo no alcanzó a ver los frutos de su filosofía. Le faltó siglo XX, tiempo, y siempre le iba a faltar.

¹⁵ Husserl, Edmund (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.73

¹⁶ Husserl, Edmund (1962) *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Vol. I. México: FCE. P.322 Desde ahora abreviado como 'II'. Para todos los términos en alemán, consultar Diccionario Husserl online: <http://www.clafen.org/diccionariohusserl/es/>

¹⁷ II. P.365

¹⁸ Husserl, Edmund (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.73

Sin embargo, para sopesar bien estas afirmaciones, hemos de sobrevolar, aunque sea de muy lejos, ese lugar desde el que nosotros, los que nos entregamos en este texto, los que vemos lo crucial de Husserl en su rupturismo y su inquietud perpetua, no partimos. De ese sitio desconocido para nosotros, damos cuenta asimismo desde un lugar: ‘Nosotros’ lectores de Husserl, tomamos su fenomenología como testimonio, pues pretendemos oír en ella la voz de ese gran ‘sujeto’ occidental que Husserl y Derrida nos metieron en la cabeza, al tiempo que nos integraron a su cuerpo, a su pie o a su vientre. ‘Nosotros’ leemos en Husserl cómo ese ‘sujeto’ enorme se mira el ombligo, y no sólo se fija como tarea explícita la autodefinición que ha hecho durante milenios, sino que, tal vez muy a su pesar, presiente que esa definición nunca podrá completarse. Siempre tuvo, desde que vive (recordemos la definición de vida de Jacques Derrida que se presenta ni bien *haya una huella viviente, una relación vida/muerte o presencia/ausencia*¹⁹) *aptitud para ser él mismo, esta aptitud para ser sí mismo y, por lo tanto, esta aptitud para ser capaz de afectarse a sí mismo, con su propio movimiento, de afectarse con huellas de sí mismo vivo y, por lo tanto, de autobiografarse, de alguna manera*²⁰.

Pero ahora no sólo lo hace como un griego que contesta casi como un juego a la pregunta por qué sea el hombre a través de la composición de ‘animal-racional’, ni como un francés que se apura a decir que aunque no sepa con claridad quién es, está seguro sin embargo al menos de que es²¹, sino responde que *ser es ser para sí, es querer ser sí*²²: respuesta que nada responde, que en el querer se desfonda y reitera infinitamente la pregunta. Tener identidad es querer tener identidad, ser racional es querer ser racional; y sin embargo, soy yo. Hemos de traducir más adelante en ejemplos esta dinámica paradójica clave para la filosofía contemporánea y presente explícita, reiterada y claramente en Husserl; por ahora, observemos que ‘nosotros’ leemos, entonces, en Husserl un más allá de él, dibujado por sus respuestas, las tareas que se propone, el sentido que se auto-confiere, el valor que asigna a la tradición que enfrenta, y en definitiva, vemos de él su visión general de la filosofía y la historia: la significación de su método, antes que su aplicación. Para ‘nosotros’ los problemas de la fenomenología husserliana no es su supuesta lejanía, ni su

¹⁹ Derrida, Jacques y Roudinesco, Élizabéth (2003) *Y mañana qué...* Buenos Aires: FCE. P.30

²⁰ Derrida, Jacques. (2008) *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Ed. Cit. P.67

²¹ Descartes, René (2006) *Discurso del método y meditaciones metafísicas*. Madrid: Espasa Calpe. P.128

²² Husserl, Edmund (1992) *Invitación a la fenomenología*. Ed. Cit. P.135. Nota al pie sobre la Razón.

idealismo, ni su falta de concreción, puesto que no nos parece que haya nada en Husserl opuesto a una filosofía mundana o de la vida, sino más bien, todo lo contrario.

Nada más concreto y nada más mundano que una filosofía que pretende de los filósofos que se encuentren cara a cara, en persona, con la vida. Bien cierto es que Husserl pretende que la actitud fenomenológica sea una contemplación, pero una contemplación viva de la acción. El énfasis está puesto siempre en lo visto, no en el ver; en el yo descubierto como actor²³, en *la comprensión actuante de sí mismo*²⁴, y no en el yo que contempla. Para nosotros los problemas, son los problemas de la historia tal como la hemos expuesto, y de la Humanidad -europea para Husserl, occidental para Derrida- en tanto que generadora unitaria de la misma: «*Pero yo ¿quién soy?*» (...) *la pregunta del animal autobiográfico*²⁵. ¿Qué es el humano? ¿Cuáles sus límites? ¿En qué medida está viciada esta pregunta? ¿Cómo no suponer que lo seamos? ¿Qué es la Humanidad?

¿Cuáles sus derechos, sus fuerzas, su poder? ¿Ante y contra quién los ejerzo? ¿Cómo puede haber una individualidad tan grande? ¿Cómo se relaciona y une un sujeto a otro, a un contemporáneo, a uno pasado, a uno posible o uno futuro? ¿Cómo conforman una individualidad supraindividual? ¿Qué características tendría esa unidad? ¿En qué relación se encuentra con otros cuerpos culturales -o más bien con el único que no comprendería, o al menos no comprendía aún por completo en su mundialización durante los años en que escribió Husserl- como oriente, y las mixturas actuales y posibles entre esos dos polos? ¿En qué relación se encuentra este Ego supra-ego y su historia con la historia ordinaria, el devenir empírico de los «*yoes reales*»²⁶ psico-físicos aún no afectados por la reducción, e incluso con la temporalidad trascendental de los yoes puros alcanzados en la reducción fenomenológica? ¿Se trata de dos o incluso de tres historias posibles? Y lo más importante ¿Cuáles son los frutos cotidianos, políticos, teóricos y prácticos, que esta lectura permite extraer de la fenomenología? Si bien no podemos responder a todos estos problemas, ni a ninguno en forma definitiva, estos son, la mayoría lo fueron también para Husserl, y nos haremos cargo, al menos enunciándolos claramente en sus elementos, de casi todos ellos. Ahora bien, hemos de aproximarnos a ese otro lugar, desde donde la fenomenología

²³ Husserl, Edmund (1992) *Invitación a la fenomenología*. Ed. Cit. P.125.

²⁴ Cf. Husserl, Edmund (1992) *Invitación a la fenomenología*. Ed. Cit. P.135. Nota al pie sobre la Razón.

²⁵ Derrida, Jacques. (2008) *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Ed. Cit. P.66

²⁶ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo II. P.94

husserliana es vista como un solipsismo o un idealismo en sentidos escolares comunes, o incluso como filosofía a-histórica o a-política²⁷. En efecto, nada ha podido preservar a este autor de dichas interpretaciones: ni las claras distinciones explicitadas ampliamente por él mismo entre solipsismo e idealismo ingenuos por una parte, y trascendentales, por otra (las cuales serán explicadas con detención en la siguiente parte de este capítulo); ni el posicionamiento histórico de su pensamiento que constantemente efectúa y desde muy temprano (recordemos que ya en la introducción a *Ideas I*²⁸ era proyectado un tercer libro que se dedicaría exclusivamente al sentido histórico-teleológico de la fenomenología), ni el rescate que se ha hecho ampliamente de sus concepto de Mundo de Vida o suelo antepredicativo, ni la actual tendencia a enfatizar en su obra el rol de la intersubjetividad. Permítasenos atender a estas lecturas de manera esquemática, y excúsensenos los posibles errores al intentar explicarlas en la lejanía en que respecto a nosotros se encuentra.

Digamos que las más difundidas acusaciones hacia la fenomenología husserliana, tal como él las conoció y se han seguido desarrollando hasta nuestros días, pueden compendiarse en dos títulos: determinismo y solipsismo. El primero de ellos resulta fácilmente derivado de la teleología histórica de Husserl, dado que se comprende -y es correcto- que ‘teleología’ para él no es un título metodológico, que miente un mero instrumento filosófico de explicación o herramienta de análisis siempre artificial, selectiva e incompleta del pasado, sino que un título ontológico, que refiere el impulso constituyente de la historia. Pero además -y he aquí el error-, se interpreta la teleología a partir de una idea estándar (recordemos a Aristóteles: *el principio es un término, pero el término no es siempre un principio*²⁹) y lógica de fin (τέλος) condenaría la historia a ser estática, y a la

²⁷ Pensemos primero en todo lo que derivó de Georg Misch (Misch, Georg (1931) *Lebensphilosophie und Phänomenologie-Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Leipzig/Berlin: B. G. Teubner. Primera edición de 1929), luego en las “lecturas” (con las comillas hacemos eco de las firmes dudas que la autora Rosemary Rizo-Patrón pone sobre el conocimiento directo de Arendt acerca de la obra Husserl) arendtianas de Husserl, e incluso en las críticas que hace Ortega y Gasset, después de tantos elogios y utilizaciones de la fenomenología de Husserl de *El error garrafal* (Ortega y Gasset, José (1980) *El hombre y la Gente*. Madrid: Revista de occidente. P.130) que nuestro autor cometería al no poder hallar más que diferencias accidentales, casi casuales, como la de la ubicación corporal, entre el Yo y el Otro yo; imputándole a Husserl la culpa de una interpretación bastante sesgada que hace el propio Ortega de las exposiciones acerca del Alter Ego como *analogon* del Ego.

²⁸ I. P.11

²⁹ Aristóteles (2007) *Metafísica*. Madrid: Espasa Calpe. P.175 Esta frase aislada puede reflejar precisamente la idea de fin suele ser comprendida al hablar de teleología de la historia. En efecto de la equi-vocación en su significación que pervive hasta nuestros días, predomina uno de sus sentidos: si algo comienza es porque otra

fenomenología a ser una filosofía conservadora, incapaz admitir cambios fuera de ese sentido final unitario, dado de antemano o proyectado unívoca y espontáneamente por los funcionamientos mecánico-causales de aquellos hechos afectados por él. La misma interpretación estándar, con iguales resultados podría hacerse de nuestra idea matriz: la historia como producto de cierta acción auto-referencial de la Humanidad, ya que en tanto tal, no podría, lógicamente, exceder lo contenido en ella misma, confinando toda novedad en la historia a ser una mera recombinación de lo antiguo.

Por otro lado, el solipsismo viene de una amplia y curiosa confusión, dadas las innumerables explicaciones de Husserl al respecto, que sin embargo constituye *el único reparo realmente inquietante*³⁰ para él: el Ego al que llegaríamos tras la epojé trascendental, es interpretado como *solus ipse*, como si éste quedara solo en la tierra o incluso como si siempre hubiese estado así, aislado; como si la esencia que -Husserl propone- podemos intuir inmediatamente fuese una *experiencia interna*³¹, el autoexamen o la contemplación fenomenológica una *'introspección'*³², y *el reflejo del alter ego*³³ una especie de espejismo, ilusión o alucinación en la desértica isla del Ego propio. En estas condiciones, con esta fenomenología, quedaríamos imposibilitados de recuperar, incluso teóricamente, los otros egos y la vida cotidiana en comunidad, condenados a la rutina, la repetición y la soledad. Filosofía estática y egoísta -dice esta curiosa lectura- con la cual sólo *damos vueltas en redondo como en una isla*³⁴. Sin embargo, aunque no negaremos que la de Husserl puede ser una *Robinsonada hiperbólica*³⁵, de seguro más hiperbólica que la de Descartes, y aunque para nosotros Husserl efectivamente tenga puntos que, si bien no son en sí criticables, sí están destinados a ser desarrollados en generaciones futuras, como

cosa terminó, pero si todo termina, puede nada volver a comenzar jamás. El fin es así comprendido como lo definitivo, aquello de lo cual puede no surgir nada más, y esto en la historia es visto como una condena al inmovilismo: si existe un fin de la historia que con seguridad llegará, todo el camino hacia él es vano y la acción pierde sentido. Sin embargo, Aristóteles dice esta frase pretendiendo exactamente lo contrario: siendo el fin -por cierto- tanto el término después del cual no hay nada, y antes del cual está todo; así como, el fin del movimiento, de *la acción, y no el punto de partida*; el fin puede ser también el punto de partida, puede significar *la causa final*. Para Husserl, como veremos, es este significado el que pervive, si bien habrá que resignificar la idea de causa, como motivación, y con ello, tal vez, dejar el fin de la historia, la motivación, perpetuamente oculto, dando un infinito sentido a la acción.

³⁰ Husserl, Edmund (1988) *Las conferencias de París*. México: UNAM. P.45

³¹ Husserl, Edmund (1981) *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova. P.79

³² *Ibidem*.

³³ Husserl, Edmund (1988) *Las conferencias de París*. Ed. Cit. P.47

³⁴ Derrida, Jacques (2011) *La bestia y el soberano*. Buenos Aires: Manantial. Vol. II P.61

³⁵ *Ibidem*. P.60

por ejemplo por Derrida, la comprensión de la idea de historia husserliana, así como de su idea de yo, de la identidad y en definitiva de la posibilidad de unidad -como veremos más abajo-, no tiene nada de estándar, y se logra sólo con el trabajo sobre las nociones en cuestión al interior de las articulaciones específicas de su pensamiento, y con la búsqueda de las fuentes y los frutos del mismo no siempre a través de la mera igualdad de un nombre, como se va a buscar a un diccionario, sino que a través de la semejanza de las motivaciones y las imágenes evocadas. Esto no quita rigurosidad al trabajo filosófico, sino que por el contrario, responde a cómo realmente se comunican unas generaciones a otras, unos yoes y otros al interior de una autobiografía colectiva, por escritos que logran despertar en los lectores las emociones que vivieron sus escritores. Y decimos esto sin salirnos ni un milímetro de las aguas del propio Husserl:

(...) en la fenomenología, como en todas las ciencias eidéticas, pasan a ocupar las representaciones y, para hablar más exactamente, la libre fantasía un puesto preferente a las percepciones, incluso en la fenomenología de la percepción misma (...) se trata, naturalmente (tal como en la geometría pura) de ejercitar con amplitud y variedad la fantasía en la perfecta aclaración aquí pedida, en la libre transformación de sus datos, pero ante todo de fecundarla por medio de las más ricas y perfectas observaciones posibles en la intuición originaria, sin que esta fecundación quiera, naturalmente, decir que la experiencia como tal tenga la función de fundamento de validez. (...) Así se puede decir realmente, si se aman las paradojas, y con estricta verdad con tal de que se entienda bien el equívoco sentido, que la “ficción” constituye el elemento vital de la fenomenología, como de toda ciencia eidética; que la ficción es la fuente de dónde saca su sustento el conocimiento de las “verdades eternas”.³⁶

¿Cómo han podido utilizarse estas palabras para restar científicidad a la fenomenología, dadas las advertencias preventivas presentes en el mismo cuerpo del texto? No obstante, han sido usadas para menospreciar la fenomenología, en la clase de interpretaciones parciales (aunque ¿cómo podría una interpretación no ser parcial?) que conducen, a nuestro juicio, a los lugares comunes acerca de Husserl. Muy por el contrario, en estas líneas nos parece hallar a un Husserl que intenta reconstruir la científicidad que de

³⁶ II. PP. 157-158

hecho ha existido en las mejores y más admirables ciencias que ha conocido la Humanidad, como la geometría, para imitarla; un Husserl que intenta dar cuenta de la cientificidad que de hecho tuvo en sus mejores momentos, en sus orígenes, esa ciencia positivista y naturalista que después se apresura a malinterpretar sus palabras. Cientificidad que no se reduce a la experiencia, que no puede generar un empirismo, pero que sin embargo se nutre de ella; cientificidad que no se reduce a la fantasía, pero que sin embargo alcanza gracias a su libre variación todos sus avances y resultados. Que para Husserl sea prioritario entre estos dos componentes de la cientificidad que fácticamente han ejercitado las ciencias, el de la fantasía, el de las posibilidades, la imaginación, los desarrollos y futuros posibles, e incluso imposibles, en lugar que el de las experimentaciones que de hecho realizamos, también nos habla de un Husserl no conservador e incluso en ese sentido, utopista, para el cual es posible decir que la verdad está subordinada a la fantasía.

Y sin embargo, muchas veces se ha intentado reducir la fenomenología a la experiencia patéticamente actual de un yo todopoderoso, amo y conocedor de todas sus posibilidades³⁷. Pero, para tener ocasión de ver con más claridad este Husserl, aquél que hace estallar la filosofía por todas partes, que amplía su tarea y su metodología hasta los límites indeterminados de la imaginación, y porque es una labor que no podemos obviar, hemos de referirnos en detalle a su idea de historia tal como la expresó, con su cambio radical de significado. En efecto, con y desde Husserl asistimos a una resignificación masiva -si bien no total- de títulos cruciales para la filosofía, que de no ser advertida y sopesada con justicia, nos llevará no sólo a malinterpretar su obra y limitar sus desarrollos, sino que a una falsa descripción de la filosofía contemporánea, privándola de su iniciador paradigmático y mayor responsable. Adjetivos como ‘apodíctico’ (por ejemplo, en el aparentemente paradójico *horizonte apodíctico*³⁸), ‘absoluto’ (espíritu o verdad absolutos), o ‘trascendental’ sufrirán un cambio de significado tan dramático, que comienzan al fin a expatriar milenios de tradición dualista a los que caben todos los calificativos derridianos (carno-falo-logo-teo-centrista), si bien podamos creer a Derrida el que con ciertos rasgos

³⁷ Caricatura fomentada por el propio Emmanuel Lévinas, hasta un punto en que a él mismo se le hace difícil dominarla y devolver a Husserl su sentido íntegro.

³⁸ Husserl, E. (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.76

como la sobrevaloración de la idealidad y el proyecto de teoría del conocimiento husserlianos³⁹, nuestro autor no se desconecta totalmente de su ascendencia.⁴⁰

Ciertamente, no es en la obra de Husserl que podremos encontrar el desarrollo de las disciplinas que gracias a él se vuelven posibles, ni con los nuevos fenómenos que su prisma permite ver, pero sí en todos sus escritos hallaremos el cambio de orientación, la evocación de tareas que aún hoy resultarían innovadoras, y las que aquí señalamos como su preocupación principal (la alteridad y su constitución como unidad en un continuo múltiple de apareceres⁴¹), aunque muy camufladas bajo su comprensiblemente enojosa apariencia de *heroísmo*⁴² y dogmatismo. En efecto, a nuestro juicio, todos los esfuerzos de Husserl por sistematizar la filosofía, por recobrar su trono original, por deslindarla de la cosmovisión cambiante⁴³ y la relatividad, por preservarla de *sucumbir al escepticismo, al irracionalismo, al misticismo*⁴⁴, y por brindarle una evidencia absoluta y un método adecuado, tienen una motivación práctica, o quizás deberíamos decir desde ya, con él y con lo que su filosofía abrió, vital; esto es, sobre todo, histórica. Bien que no podamos obviar la siempre presente crítica de Husserl a la historia como disciplina que acumula parcial e insensatamente hechos del pasado (*Historie*⁴⁵) y al historicismo (*Historizismus*⁴⁶) como forma del escepticismo que surge del espanto al apreciar la *oposición de las opiniones humanas y las dudas que proceden del desarrollo progresivo de la conciencia histórica*⁴⁷, hemos de comprender las fuentes de dicha crítica.

La crítica a la historia como *Historie*, como disciplina acumulativa, coleccionista, es al menos 3 cosas: 1) crítica a la decepción y falta de esperanzas acarreadas por el

³⁹ Derrida, Jacques (1995) *La voz y el fenómeno*. Valencia: PRE-TEXTOS. P.41

⁴⁰ Cabe decir, aunque ya ha sido mencionado y puede haber sido ya comprendido por completo, que nosotros interpretamos esta falencia como una incapacidad necesaria del propio Husserl por llevar a término su proyecto. Necesaria no sólo puesto que su filosofía nunca concibe un término como un fin final - inmediatamente ahondaremos en ello-, sino que porque a través de él, el gran 'sujeto' autobiográfico occidental mienta una revolución, una nueva posibilidad de filosofía y un nuevo comienzo, absoluto, absuelto de la tradición, que no puede tomar cuerpo sino en filósofos posteriores a él, como Stein y Lévinas. Como hemos dicho antes, a Husserl le falta siglo XX.

⁴¹ Se ruega nuevamente paciencia al lector, por cuanto esta característica de la fenomenología está destinada a ser respaldada a lo largo de todo el escrito, y no consigue su aclaración ni rápida ni definitivamente.

⁴² Husserl, Edmund (1992) *Invitación a la fenomenología*. Ed. Cit. P.127

⁴³ Tarea explícita sobre todo en Husserl, Edmund (1981) *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova.

⁴⁴ Husserl, E. (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.3

⁴⁵ Husserl, Edmund (1981) *La filosofía como ciencia estricta*. Ed. Cit. P.52

⁴⁶ *Ibidem*. P.50

⁴⁷ *Ibidem*. P.49

escepticismo relativista; 2) crítica a la falta de imaginación, y con ello a la falta de sentido; 3) crítica a la historia como *una sucesión causal meramente superficial*⁴⁸. Correlativamente, tenemos una historia resignificada por Husserl (*Geschichte*) como historia donde cabe un optimismo filosófico, es decir, donde cabe la esperanza (nótese que quizás no así el hallazgo efectivo) de encontrar un sentido a las acciones, ya que se mueve por un motivo interior, latente, oculto en la historia, la cual es vivida por nosotros de manera absolutamente próxima. No contemplamos la historia -como nada en fenomenología- como desde fuera, sino que estamos enredados en ella. De esta idea de historia, con ayuda de Derrida, derivamos la nuestra, la de la pertenencia a un supra-‘sujeto’ que nos determina, pero que a su vez depende de nosotros y nuestra persistencia: *no perdamos de vista la responsabilidad que nos compromete ante la humanidad. En interés del presente no podemos sacrificar la eternidad; para satisfacer en cierto grado nuestras necesidades no podemos legar a las generaciones futuras nuestras dificultades intensificadas e inextirpables.*⁴⁹

El historiador (*Historiker*) no puede informar ni al matemático ni al filósofo sobre lo que sea válido o preferible en su labor, pues no está sino perdido en el desarrollo histórico (*die historische Entwicklung*) y el de los sistemas (*die Entwicklungszusammenhänge*), pero ello no porque no exista o no valga la historia, el sentido, la tradición y las posibilidades de cambiar, de divergir respecto de ella; es más, ya sabemos que toda la filosofía, efectiva y proyectada, de Husserl ha de ser leída como una búsqueda histórica: la aspiración de transformar la humanidad en *una humanidad radicalmente nueva, capacitada para una responsabilidad absoluta de sí*⁵⁰. Para ello es de vital importancia la comprensión del pasado, no necesariamente para superarlo, sino que para derivar nuestras tareas, para ser radicalmente nuevos. Cuán capaz sea o no Husserl de alcanzar esa meta, o dicho de otro modo, cuánto haya en sus maneras de llegar a ella de prejuicios y errores, es otro asunto.

⁴⁸ Husserl, E. (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.74

⁴⁹ Husserl, Edmund (1981) *La filosofía como ciencia estricta*. Ed. Cit. P.67

⁵⁰ Husserl, Edmund (1992) *Invitación a la fenomenología*. Ed. Cit. PP.98-99

Segunda parte.

Husserl contra la tradición.

*¿Cómo podría el pensamiento dar otros frutos que no sean verdades relativas?*⁵¹

Nos proponemos ahora dar cuenta de la radicalidad de la filosofía husserliana, así como profundizar en su noción de historia, y lo hacemos a través de esta frase, como posible enunciación para el que consideramos. El problema husserliano, aquél que anima su trabajo detrás de todas las apariencias y más hondo que todos los problemas regionales que quiere resolver: la experiencia de las verdades no relativas, de las certidumbres ontológicas, de la confianza que tenemos en ello. Para él, nada más problemático que la evidencia del Mundo en la vida cotidiana, que nuestra confianza en nuestras percepciones, en la identidad del objeto, en nuestra identidad, en la del otro y de la comunidad de la cual participamos, en la de la historia, y en la de todo lo que consideramos fijo y unitario, puesto que todas sus formas de aparición no son sino múltiples: todas las tesis se vuelven dudosas, se disipan, al tiempo que otras van cobrando más cuerpo; todas las cosas se alejan mientras otras se acercan a medida que cambiamos de orientación. Husserl continúa la frase diciendo: *Y, sin embargo, el hombre de la vida corriente no carece de razón*⁵²; es decir, y sin embargo, vivimos, y sin embargo, no nos perdemos en los múltiples modos de aparición de una cosa, sino que les asociamos, les damos un sentido unitario, y emitimos juicios acerca de ellas como si fuesen una sola *existencia ontológica*⁵³. Tal como hacemos con la tradición.

Nuestro gran 'sujeto' occidental se mueve, y no deja de hacerlo porque de él estemos viendo el pasado. El pasado se mueve igual que el presente y tal vez incluso más, encontrándose nuestras posibilidades de acercarnos a él más mediatizadas. Casi no podemos apresararlo en el nombre de Husserl, en su obra, es decir, en nuestra idealización acerca de él, en nuestro intento fantasioso por retenerlo como si a un momento, y por frenar así en un punto el devenir dinámico imparabile de la historia, tal como el propio Husserl

⁵¹ Husserl, Edmund (1992) *Invitación a la fenomenología*. Ed. Cit. P.131

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*. P.130

intentó hacerlo con Euclides, Galileo, Descartes, etc. Y sin embargo -decimos reproduciendo a Husserl, nosotros que nunca hemos tenido éxito en nuestras tentativas de creer o al menos comprender una consciencia total, que englobe, justifique y supere la de todos los hombres-, nos parece ver cierta coherencia en la historia del siglo XX, nos parece ver, como una moneda que brilla en la noche para que la recojamos, el lazo que va entre Husserl, Stein y Lévinas, como si fuesen ellos partes de una historia -en cierto sentido, que hemos de precisar muy bien- unitaria. O bien, en lenguaje husserliano, como si fuesen tres de los yoes pertenecientes a la *comunidad de yoes*⁵⁴ (*Ich-Gemeinschaft*) articulada gracias a la *intencionalidad mancomunada constituyente*⁵⁵ (*vergemeinschaftet-konstituierenden Intentionalität*) que se hace patente en la *teleología de la historia europea*⁵⁶. Sin duda las raíces de nuestra idea de ‘sujeto’ autobiográfico occidental están aquí, en la fenomenología husserliana, ya sea por nuestro acercamiento directo a Husserl, ya sea por lo que de él nos llegó inadvertidamente en un principio a través de Derrida, y es entonces aquí donde debemos sumergirnos a preguntar por su posibilidad.

El animal autobiográfico, sea quien sea (cualquier *generalidad indeterminada*⁵⁷ ‘yo’, ya sea un niño, una nación, la cultura occidental, etc.), pregunta por su identidad⁵⁸, y la pregunta lo arroja a una carrera⁵⁹ tras de sí, como si quisiera comerse o aparearse consigo mismo, o al menos, si no queremos llegar a eso aún, para encontrarse, no sabemos bien con qué propósito. En este afán, siempre en movimiento, vertiginoso e incluso angustioso, pues una autobiografía nunca mienta *la representación inmóvil de un autorretrato sino (...) más bien (...) la pista de una carrera que deja sin aliento (...) la cinematografía de una persecución, de una cacería en donde se persigue a ese animal que luego estoy si(gui)endo*⁶⁰, ese ‘yo’ mira su pasado del único modo en que puede hacerlo: re-viviéndolo.

⁵⁴ Husserl, Edmund (1986) *Meditaciones cartesianas*. México: FCE. P.169

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Husserl, Edmund (1992) *Invitación a la fenomenología*. Ed. Cit. P.127

⁵⁷ Derrida, Jacques. (2008) *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Ed. Cit. P.67

⁵⁸ Cf. *Supra*. P.12

⁵⁹ De ahí uno de los componentes del título del texto derridiano: *L'animal que donc je suis*. Este fragmento final puede ser traducido por ‘Yo soy’ o bien ‘Yo sigo’. Para entender el texto es preciso que ambas traducciones sean oídas al mismo tiempo al decir ‘je suis’, y esto en la forma del gerundio, es decir, algo así como: ‘yo estoy si(gui)endo’, puesto que, tal como hemos visto y seguiremos viendo en la idea de historia de Husserl, la enunciación de la propia identidad es necesariamente una búsqueda en movimiento, tal vez sin fin, de lo que sea que somos.

⁶⁰ Derrida, J. *El animal que luego estoy si (gui) endo*. Ed. Cit. P.98

En este sentido, el leer un libro, tal como lo hacemos nosotros para escarbar y hallar las huellas del gran ‘sujeto’ autobiográfico occidental, es especialmente clarificador, ya que, si bien con la acción de abrir el libro, como dice la rúbrica, ‘abrimos una ventana hacia el pasado’, esta ventana se abre en la forma de una nueva vivencia, en la forma de un futuro: re-vivimos las palabras de los autores, sus emociones, tal como creemos e interpretamos que fueron, tal como las sentimos ahora nosotros. Del mismo modo, todo recuerdo es una nueva vivencia, que, ciertamente se desvive por imitar el pasado ya vivido, pero que en definitiva no puede más que re-presentarlo. Del mismo modo, la única manera en que cualquier buscador de su propia identidad puede echar un vistazo a lo que ha sido de él, a lo que ha hecho y sacar de ahí la típica de su identidad, su habitualidad y sus leyes, es a través de la interpretación: de una vivencia en persona que refiere a la persona que fue y que con algo de suerte no la perderá por completo en su inevitable distorsión. Es exactamente así -aunque esta idea en su apariencia sencilla, conserva un corazón enigmático, comprensible sólo por analogía- que para Husserl se constituye y posibilita la unidad de la historia, en la cual la tradición logra actuar en nosotros, los yoes presentes, gracias a una interacción hermenéutica.

(...) quiero insistir expresamente en que reconozco plenamente el inmenso valor que la historia en su sentido más amplio tiene para el filósofo (...) ⁶¹ Es evidente que necesitamos la historia (...) para permitir que las filosofías mismas, de acuerdo con su propio contenido espiritual, nos inspiren. De hecho, de esas filosofías históricas, cuando sabemos contemplarlas penetrando en la comprensión del alma de sus palabras y teorías, nos llega una corriente de vida filosófica con toda la riqueza y vigor de las motivaciones vivas. Pero no nos haremos filósofos por medio de las filosofías (...) El incentivo para la investigación no tiene que provenir de las filosofías sino de las cosas y de los problemas. ⁶²

La acción de la tradición sobre nosotros es una inspiración, una vida que entra en nuestros oídos, para reformularse en nuestra interpretación, la cual no debe perderse⁶³ en las causalidades externas, sino que hallar el sentido teleológico interior, aunque diciendo esto abusemos de una topología que dentro de poco tendremos que rebatir, o reinterpretar.

⁶¹ Husserl, Edmund (1981) *La filosofía como ciencia estricta*. Ed. Cit. P.55

⁶² *Ibíd.* P.71

⁶³ Cf. *Supra*. P.18; cómo el historiador (*Historiker*) se pierde (*zu verlieren*) en el desarrollo externo de los sistemas de pensamiento.

La historia nos habla al oído, muy cerquita, pero sólo eso; más próxima a nosotros que ella están, como es bien sabido, ‘las cosas mismas’. Esa proximidad máxima, esa inmediatez intuitiva que la fenomenología supone es precisamente lo que constituye, paradójicamente, el ‘interior’ de la historia, el sentido que en ella hemos de hallar. Por lo tanto, la historia dependerá fundamentalmente de nosotros, de nuestro contacto, de nuestra proximidad a las cosas mismas, y así de nuestra interpretación: nuevo paso en la exposición de Husserl como un filósofo de la novedad: *Para el que está verdaderamente libre de prejuicios es indiferente que una afirmación proceda de Kant o de Tomás de Aquino, de Darwin o de Aristóteles, de Helmholtz o de Paracelso*⁶⁴, y esto no porque la verdad sea algo a lo que podamos acceder en un éxtasis fenomenológico súbito, ante el cual no vale la palabra de los yoes pasados, sino que porque a través de ellos, y camuflado entre los prejuicios que -muchas veces intentando evitarlo- nos transmiten, habla un solo ‘yo’ que, como hemos dicho, debe ser interpretado: *sentido que unifica (...) unidad que vincula a las generaciones de los filósofos en su voluntad intencional y que da, en ella, una clara orientación teleológica a todos los esfuerzos subjetivos individuales y de escuela*⁶⁵, y late en todas las fijaciones históricas de objetivos⁶⁶.

En su trabajo privado y ahistórico⁶⁷, todos los intérpretes de la historia de la filosofía serían co-realizadores, herederos y coportadores de la voluntad que la atraviesa⁶⁸, y estarían encargados, conscientes o no, de vivificar de nuevo⁶⁹ esa herencia espiritual⁷⁰ o fuerza motriz⁷¹, tal como hemos dicho antes en el ejemplo de la lectura de un libro, no aspirando a despertar una motivación en un intacto estado original, sino que interpretando su socialidad de pensamiento, su mancomunidad de ideas, transformándola para nosotros en una actualidad viviente⁷². Este revivir es así, no la precaria resucitación de un cadáver, de un muerto-vivo, sino una nueva filosofía, un nuevo nacimiento, que continúa al gran sujeto en una especie de engendramiento, como la de un fruto o la de un hijo, y permite

⁶⁴ Husserl, Edmund (1981) *La filosofía como ciencia estricta*. Ed. Cit. P.72

⁶⁵ Husserl, Edmund (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.73

⁶⁶ *Ibidem*. P.74

⁶⁷ *Ibidem*. P.75

⁶⁸ *Ibidem*. P.74

⁶⁹ *Ibidem*. P.75

⁷⁰ *Ibidem*. P.74

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*. P.75

desarrollar a los autores hacia caminos por los cuales ellos mismos no habrían podido autoconducirse, *como jamás ellos hubieran podido comprenderse*⁷³, tal como proponemos que Husserl se desentraña en Stein y Lévinas. Esto, gracias a una *crítica responsable, una crítica de tipo peculiar que tiene su fundamento en estas fijaciones históricas y personales de objetivos, en las realizaciones relativas y en el intercambio de las críticas, y no en las obviedades privadas de un filósofo del presente*⁷⁴. De este modo, él también acota el error posible ante el menosprecio de la tradición y el énfasis de la proximidad personal a las cosas mismas, ya que esto no se traduce jamás en una elegía de la experiencia privada.

La actividad fenomenológica, y en general toda interacción con la tradición y todas nuestras posibilidades de buscar en ella nuestra identidad dependen de nuestra interpretación, y con ello quedamos liberados del dogmatismo de una verdad absoluta, pero la corrección de nuestra interpretación a su vez, depende de nuestra capacidad de trabajar con otros, de discutir y vivir en comunidad, con lo cual tampoco se trata de una verdad privada, absoluta a su vez. Salta a la vista, que toda la fenomenología puede también ser leída como un intento de resignificación y liberación de la verdad. De este modo podemos acceder a las paradójicas ideas de *comienzo teleológico*⁷⁵, y *comienzo apodíctico* u *horizonte apodíctico*⁷⁶, ya que hemos logrado comprender el modo en el que los herederos estamos capacitados para innovar gracias a la inspiración que nos proporcionan las filosofías: identificamos vagamente, sin saberlo la mayoría de las veces, su sentido y le continuamos, pero sólo como transfiguración, como interpretación de sus logros y sus objetivos, *siendo siempre de nuevo renovables y criticables en su nueva vitalidad*⁷⁷. La tradición actúa en nosotros, y nosotros en ella hermenéuticamente. Esta acción mutua, transfigura el comienzo en fin y viceversa, permite *una fundación primigenia que es al mismo tiempo fundación ulterior y transformación de la primigenia fundación*⁷⁸, es decir, permite apreciar cómo el sentido transforma cualquier determinación o puntualización de sí mismo, de la fundación primigenia -por ejemplo en las tareas científicas o la revolución cultural idealizada en la figura de los griegos-, en una meta.

⁷³ Husserl, Edmund (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.76

⁷⁴ *Ibíd.* P.75

⁷⁵ *Ibíd.* P.74

⁷⁶ *Ibíd.* P.76

⁷⁷ *Ibíd.* P.75

⁷⁸ *Ibíd.*

Cualquier interpretación que puntualice el que creemos que es el verdadero motivo del pasado, es a la vez un testimonio del que creemos que es nuestro futuro disponible desde entonces a una nueva interpretación, y la transformación necesaria de lo que fue ese pasado: es la enunciación de un comienzo teleológico, un comienzo que es un fin, un sentido, que podrá nutrir, hablar e inspirar a su vez a los yoes futuros y permitir su retroacción en nosotros. Ahora bien, dada la multiplicidad de interpretaciones y malas interpretaciones posibles, los siglos obviedades y prejuicios, que siempre *son oscuridades provenientes de una sedimentación tradicional*⁷⁹, no puede dejar de asombrarnos que Husserl postule un comienzo apodíctico, es decir, un comienzo teleológico que es el verdadero absolutamente. Comienzo apodíctico que nada tiene que ver con la apodicticidad de los principios lógicos, sino que refiere a *la unidad oculta de una interioridad intencional, única conformadora de la unidad de la historia*⁸⁰, *verdad única de una «consideración teleológica de la historia»*,⁸¹ *armonía final llena de sentido*⁸², que ni todas las citas documentales de «autotestimonios» de los filósofos del pasado⁸³, podría refutar.

No obstante, para no sobredimensionar el riesgo de dogmatismo de esta afirmación husserliana, que es el mismo riesgo que todo este trabajo de tesis se encamina a aclarar y a sopesar justamente, hemos de intentar comprender muy bien esta afirmación. Husserl efectivamente postula que con él la filosofía llega a ese comienzo apodíctico: el gran 'sujeto' autobiográfico se ha lanzado a la caza de sí, confiando en que *es, por esencia, apto para ejercer el conocimiento de sí mismo*⁸⁴ (primer gran optimismo husserliano, y en general heleno-filosófico) y se ha encontrado paulatinamente, primero en una forma múltiple, anárquica, donde *redescubre incesantemente su insuficiencia y su relatividad*⁸⁵, ya que todo lo que daba por cierto ontológicamente se encuentra mediado por su sensación de certidumbre y su capacidad subjetiva de constituirlo como dotado de algún grado de evidencia, toda *certeza puede modalizarse*⁸⁶ en duda o en los diversos rendimientos de la corrección y la aproximación, toda herencia puede y ha de ser descubierta como obviedad,

⁷⁹ Husserl, Edmund (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.75

⁸⁰ *Ibíd.* P.76

⁸¹ *Ibíd.*

⁸² *Ibíd.*

⁸³ *Ibíd.*

⁸⁴ Husserl, Edmund (1992) *Invitación a la fenomenología*. Ed. Cit. P.124

⁸⁵ Husserl, Edmund (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.138

⁸⁶ Husserl, Edmund (1992) *Invitación a la fenomenología*. Ed. Cit. P.130

todo conocimiento privado puede ser refutado por otro contemporáneo o en el futuro, y en definitiva, toda auto-interpretación, toda caza que logre de mi identidad, queda absorbida por el flujo incesante de la historia donde *ninguna línea de conocimiento, ninguna verdad particular debe ser absolutizada ni aislada*.⁸⁷ Y sin embargo, la autobiografía no deja de escribirse y la filosofía no se anquilosa en el escepticismo. Por el contrario, esta falta de fundamento, o mejor dicho, estas perpetuas llegada y fuga de base, causan filosofía *necesariamente en marcha*⁸⁸, y es más, permite que el gran autobiógrafo comprenda (Husserl mediante) que la infinita relatividad y multiplicidad con que se ha encontrado en la búsqueda de sí mismo, no deslegitima su razón, sino que la redefine.

La razón en su función cognoscente y decisiva sobre la verdad o la falsedad de un enunciado, su capacidad de identificar, nombrar y en definitiva de unificar idealizando, queda intacta, sólo que marcada por el signo del infinito. Según la definición que consignamos con anterioridad⁸⁹: conocer es querer acceder al juicio verdadero, y ser racional es querer ser racional. Así, el ser, el poder ser racionales, conocedores, auto-conocedores, idénticos a nosotros mismos en la multiplicidad de nuestras apariciones, *reside en el esfuerzo infinito para realizar tal poder*⁹⁰. Este descubrimiento de una razón más allá de la razón tradicional, como voluntad, como querer y deber ser, depurada del naturalismo, instituiría el nuevo comienzo fenomenológico, momento en que el gran autobiógrafo alcanza en cierto sentido su *forma final*⁹¹, ya que ve el punto en el cual se revelaría retroactivamente su sentido total, pero que no es sino el inicio de un sin fin, de una ciencia y humanidad infinitas: de un horizonte o *telos apodíctico*⁹².

Si bien, es perfectamente discutible que la humanidad pueda llegar a la claridad última respecto a su sentido, en la cual comenzaría su tarea infinita con un método apodíctico; si bien, el hecho de que Husserl se autoproclame el iniciador de un nuevo estilo autobiográfico puede refutarse fácilmente a partir de sus propias palabras, ya que el suyo no es más que un «*autotestimonio*» que puede sucumbir ante la verdad teleológica una vez que sea descubierta; y aunque ciertamente nos parezca equivocado, tradicional y dogmático en

⁸⁷ *Ibíd.* P.113

⁸⁸ *Ibíd.* P.139

⁸⁹ *Cf. Ibíd.* P.5

⁹⁰ *Ibíd.* P.135, nota al pie n°1

⁹¹ *Ibíd.* P.139

⁹² *Ibíd.* P.142

algunas posiciones aisladas, como al asegurar que la razón sea el *elemento específico del hombre*⁹³; a pesar de todo esto, ciertamente no nos parece que lo sea con su definición de razón: definida como un exceso, como un deseo sin referencia ni satisfacción posible, como un ‘cada vez más’, la razón husserliana efectivamente puede transformar la filosofía en una *humanización del hombre*⁹⁴, ya no sólo porque la autobiografía filosófica, y en general la autobiografía, nace de la pregunta de un ser humano por su propia identidad (lo cual puede desembocar, como lo ha hecho muchas veces, en atroces máquinas antropológicas que segregan de la ‘humanidad’ no sólo a otros seres vivos radicalmente distintos, sino que a otros seres humanos, y a veces incluso a la mayoría de ellos), sino que porque una razón definida como exceso, abre la definición de lo humano, nos invita a redefinirlo siempre, y esto alimenta de manera directa a la preocupación por la identidad y la vida del otro hombre, tal como ha ocurrido en los caminos levinasianos de la fenomenología.

Husserl alcanza claridad en sus descendientes, según su propia definición de historia, no de manera casual o causal, no sólo porque en él estén los conceptos que condicionan las nociones de Stein y Lévinas, o porque dichos autores se formaran en su filosofía, sino que porque el futuro, más que interpretar o resignificar el pasado, lo dota de su auténtica forma⁹⁵; con una necesidad metafísica dada por una estructura de pensamiento husserliana que se puede nominar ‘analogía’ y que desarrollaremos a lo largo de todo este trabajo. Si bien, en el flujo constante, ese futuro luego se someta incesantemente a aclaraciones retroactivas. Así, la teleología no cierra la historia, sino que la abre a un futuro infinito de interpretación, donde lo crucial es por qué se cree saber algo, cómo adquieren sentido, con indiferencia de cómo se decidan, los problemas de los yoes del pasado. Todos los problemas del pasado, todas las enunciaciones de tareas y de supuestas verdades en sí, testimonian algo, manifiestan una autenticidad, aunque sea enmarañada, tal vez imposible de descifrar, y opuesta a lo que dicen explícitamente: tienen un sentido autobiográfico. Esta idea pasará prácticamente intacta de Husserl a Derrida: la búsqueda de la identidad, propia o de la humanidad, es una búsqueda, cacería o baile persecutorio infinito. Es por ello que el

⁹³ Husserl, Edmund (1992) *Invitación a la fenomenología*. Ed. Cit. P.134

⁹⁴ *Ibidem*. P.135 Nota N°1

⁹⁵ Tal como sus análisis, por ejemplo de Kant, arrojan *luz retrospectiva sobre la entera historia anterior* (Cf. Husserl, Edmund (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.105)

mayor peligro de la filosofía *es el cansancio*⁹⁶. Toda persona vive dejando innumerables huellas de sí y descifrando las ajenas. Sin embargo, no obstante el aprendizaje que podamos acumular, en la medida en que descifrar la voluntad total teleológica de la humanidad es una labor exageradamente mayor que la de descifrar a un prójimo -tarea ya quizás imposible-, es poco probable que logremos hacerlo correctamente.

La única vía sería hacer fenomenología. Sólo gracias a esa práctica concreta, *los que filosofan unos para otros y, supratemporalmente, unos con otros*⁹⁷, *los hombres que viven para la filosofía unidos en la dedicación a las ideas que no sólo son útiles para todos, sino que son idénticamente patrimonio de todos*⁹⁸, podrían sobreponerse a la tradición, a la ignorancia y a *las interpretaciones unilaterales que satisfacen prematuramente*⁹⁹, encontrando en ellas su sentido, *la fecundidad relativa a través del error*.¹⁰⁰ Más allá de si el punto cúlmine de una autobiografía ha sido o no alcanzado en Husserl, atentos a que él como cualquier otro será desarrollado por sus predecesores, hemos de ver cuán cuerda es la idea de que con la práctica fenomenológica pueda accederse a ‘las cosas mismas’, qué es lo que se quiere denominar con ello, cómo esa idea tiene consecuencias pseudo-políticas¹⁰¹ sin ir más allá de Husserl, y cómo en ella se propagan simbolismos claves que no han de ser circunscritos a la estrechez de la tradición bíblica: La actividad fenomenológica, en cuanto *surgida de una actitud crítica universal contra todo lo tradicionalmente establecido*¹⁰² (aspecto de la fenomenología que ya debería permitirnos dejar atrás las malas interpretaciones de Husserl como filósofo dogmático o conservador, y que en breve deberán hacer emigrar el prejuicio de su ausencia de interés político y social), debe diferenciarse del irracionalismo, de cualquier fácil privilegio de los títulos filosóficos que la propia tradición dualista ha instalado en oposición a la Razón (por ejemplo, ‘cuerpo’ o ‘emoción’) -y que por tanto la consienten-, o incluso de cualquier marxismo.

⁹⁶ Husserl, Edmund (1992) *Invitación a la fenomenología*. Ed. Cit. P.127. No lo olvidemos: Husserl inaugura la inquietud, la búsqueda, la falta de instalación que será la rúbrica de la filosofía contemporánea; aún careciendo de la totalidad de la experiencia política del siglo XX.

⁹⁷ Husserl, Edmund (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.74

⁹⁸ Husserl, Edmund (1992) *Invitación a la fenomenología*. Ed. Cit. P.106

⁹⁹ *Ibidem*. P.112

¹⁰⁰ *Ibidem*. P.139

¹⁰¹ Cf. *Infra*. P.30

¹⁰² *Ibidem*. P.107

En efecto, con su desmitificación constante, su afán perturbador de las evidencias establecidas y de toda coacción tradicional¹⁰³, sumado a su interés esencial por lo social (el cual quedará aclarado mucho mejor en la tercera parte de este capítulo), e incluso con su proyecto de una humanidad *nueva y ferviente*¹⁰⁴, que puede alcanzar una responsabilidad y *autonomía*¹⁰⁵ universales, así como la felicidad en la fidelidad absoluta a sí misma; la cual *no se detiene, en su propagación, en las barreras nacionales*¹⁰⁶, sino que a través de la difusión profesional en la filosofía y del *movimiento comunitario de la educación*¹⁰⁷, mienta una *totalidad supranacional o sociedad total*¹⁰⁸, regida por la filosofía (no como con el rey filósofo tiránico de Platón, sino que en cuanto se encamina a ideales infinitos indagados por una comunidad creciente, que siempre incorpora *nuevas personas, todavía ajenas a la filosofía*¹⁰⁹ y que se basa en el *espíritu de libre crítica*¹¹⁰), y cuya consecución estará seguramente mediada por *un estado subversivo*¹¹¹ de lucha entre los *conservadores satisfechos con la tradición*¹¹² y los filósofos decididos -o podríamos desde ya decir, conversos-, la fenomenología queda extrañamente próxima a una filosofía política: *Me parece que yo, el presunto reaccionario, soy mucho más radical y más revolucionario que los que actualmente se encuentran tan radicales en sus palabras.*¹¹³

Y cómo no conceder a Husserl esto, si parece que en todas sus problematizaciones, incluso las más abstractas, no le faltase más que un vocabulario adecuado para hacer de su fenomenología una filosofía política. Y sin embargo, es nuestra sub-posición general el hecho de que le hace falta mucho más que las palabras: no sólo la experiencia completa de los acontecimientos históricos de la primera mitad del siglo XX, sino que una motivación primariamente y no sólo derivadamente (Stein y Lévinas mediante) social. En efecto, si bien en Husserl se acaba proyectando una auténtica ciencia de la asociación y la socialidad,

¹⁰³ Lo esencial del hombre que filosofa no es sino aquello: *no admitir sin cuestionar ninguna opinión aceptada, ninguna tradición*. Husserl, Edmund (1992) *Invitación a la fenomenología*. Ed. Cit. P.105

¹⁰⁴ *Ibidem*. P.106

¹⁰⁵ *Ibidem*. P.136

¹⁰⁶ *Ibidem*. P.107

¹⁰⁷ *Ibidem*. P.104

¹⁰⁸ *Ibidem*. P.109

¹⁰⁹ *Ibidem*. P.106

¹¹⁰ *Ibidem*. P.109

¹¹¹ *Ibidem*. P.107

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ *Ibidem*. P.110

por cuanto el fundamento de la constitución, es decir, aquel que da lugar a la *ciencia de la subjetividad trascendental concreta*¹¹⁴ (*Wissenschaft von der konkreten transzendentalen Subjektivität*), deja de ser el ego particular y pasa a ser la intersubjetividad, el que hemos llamado El problema de Husserl no es en primera instancia, para él el de la interacción humana o monádica. Más bien, su problema se presenta en términos que son el germen y la condición de posibilidad del problema de la alteridad y la intersubjetividad, pero todavía en un esquema muy bisoño. Su problema es primeramente el de la fundamentación de las ciencias, desde ahí, el de la objetividad, la certidumbre, y la confianza no sólo en las ciencias positivas, sino que en nuestras convicciones más ordinarias. Es así, en primer lugar un problema gnoseológico, pero que ya en la enunciación de la tarea de su filosofía como *conocer teóricamente la totalidad de lo que es*¹¹⁵, muestra los caminos por los que este problema epistémico, problema por la validez objetiva e intersubjetiva de los descubrimientos científicos, es traducible por el problema de la alteridad como tal:

En la medida en que el ser no es para Husserl sino por cuanto tiene sentido, o mejor dicho, es irrelevante si es o no, más allá de su sentido, de su validez de ser, no refiere a la calidad ontológica de las cosas, de las trascendencias. Por lo tanto, querer conocer la totalidad de lo que es, no es otra cosa que proponerse conocer el modo en que se constituye ese sentido de ser. El ámbito de esos problemas de constitución de validez, sentido, evidencia, convicción, creencia, etc., es lo que desde ahora se llamará en sentido fenomenológico ‘Trascendencia’. Este título resulta así totalmente resignificado, y acaba refiriendo simplemente al ámbito de *la despreciada δόξα*¹¹⁶ cotidiana. El problema de Husserl pasa así a ser el problema de la opinión, de facultad de dotar de evidencia a algo o de la creencia como *belief*¹¹⁷ (la cual se distingue tanto de las síntesis que provocan el juicio en que se cree, como de su enunciación): es en esta esfera, la de lo Trascendental, en la que paradójicamente Husserl, por una parte, comprende y comparte los problemas escépticos de los antiguos y los modernos, como Hume, pero a la vez no puede sino combatir la decepción de un escepticismo que no justa suspensión o incapacidad de juzgar, sino que

¹¹⁴ Husserl, Edmund (1986) *Meditaciones cartesianas*. Ed. Cit. P.76

¹¹⁵ Husserl, Edmund (1992) *Invitación a la fenomenología*. Ed. Cit. P.113

¹¹⁶ Husserl, Edmund (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.164

¹¹⁷ II. P.305 Fin de la tercera sección.

desconfianza patológica, *decisión previamente tomada de rechazo*¹¹⁸ ante la científicidad y el conocimiento, que para Husserl no pueden ser abandonados, al menos como proyecto.

El fundamento de las ciencias constituye un *apremio vital*¹¹⁹ (*Lebensnot*) para él, primero en sus comienzos como estudiante de matemáticas y luego en la filosofía. *Todo vivir es tomar posición, todo tomar posición depende de un deber, de un fallo relacionado con la validez y la no-validez de presuntas normas de validez absoluta*¹²⁰. El gran problema a encarar es así el de la evidencia, incluso denominable como problema de la fe, en el sentido recién explicado. Este es el germen que dada cierta elaboración y depuración, puede leerse como el problema de la Trascendencia y, luego, de la Alteridad, puesto que se trata de la constitución del sentido que pueden tener para nosotros las diversas alteridad, constitución llevada a cabo en el que para Husserl es el ámbito trascendental. Con ello, comienza a emerger el Husserl que embebe a Stein y Lévinas.

Así, a pesar de rechazar toda una tradición de lo trascendental, Husserl postula un nuevo significado para ese término donde sería posible fundamentar todas las ciencias, universalmente y a priori. Refiriéndose específicamente a los irracionistas que desertan del proyecto de una filosofía rigurosa decepcionados por la relatividad del mundo, por esa *aberración del racionalismo*¹²¹, por su «*enajenamiento*»¹²² o su reducción al *naturalismo*¹²³ y el objetivismo que han conducido a la crisis del sentido de las ciencias, Husserl señalaba que la labor fenomenológica, por cuanto no se queda en la simple oposición, sino que realiza los trabajos de redefinición necesarios para arrebatar a esa tradición dualista la filosofía y sus nombres, es más rebelde y logra mejores resultados. Teniendo en la retina la noción husserliana de la historia, podemos ver rápidamente cómo esta simple frase, permite cambiar de signo su filosofía y transcribirla en posturas políticas. Para él la historia, a pesar de ser, como la consciencia, un torrente continuo, avanza en razón de revoluciones: la revolución griega, el viraje revolucionario del renacimiento, *el viraje cartesiano*¹²⁴, *el*

¹¹⁸ Husserl, Edmund (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.103

¹¹⁹ Husserl, Edmund (1981) *La filosofía como ciencia estricta*. Ed. Cit. P.66

¹²⁰ Husserl, Edmund (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.103

¹²¹ *Ibíd.* P.111

¹²² Husserl, Edmund (1992) *Invitación a la fenomenología*. Ed. Cit. P.127

¹²³ Naturalización del espíritu en las más variadas formas, sinónimo del objetivismo en general, del cual existen especies ('objetivismo matematizante', fisicalismo, etc.) y grados ('objetivismo dogmático'). Cf. Husserl, Edmund (1992) *Invitación a la fenomenología*. Ed. Cit. P.114. *La crisis*. Ed. Cit. P.95

¹²⁴ Husserl, Edmund (1991) *La crisis*. P.105

*viraje kantiano*¹²⁵, *el último viraje*¹²⁶, etc. Y en general, todas sus críticas a la tradición refieren siempre a una *carencia de radicalismo*¹²⁷. Una *filosofía trascendental es tanto más auténtica y cumple tanto más con su misión como filosofía cuanto más radical es*¹²⁸, y esto, como sabemos, no porque suprima la tradición, sino porque la interpreta.

Pero cabe preguntar ¿Por qué esta interpretación incesante, que destacamos como fundamental en Husserl, no desemboca en una nueva desilusión escéptica, de esas que arriban cuando las normas de validez absolutas desaparecen? Porque ella no suprime la que sería la auténtica norma de validez: con ella *no se interpreta, ni menos se niega, la realidad en sentido estricto, sino que se desecha de ella una interpretación que entraña un contrasentido*¹²⁹. El subjetivismo es trascendental en sentido husserliano, es decir: hay algo en el fenómeno ‘tradición’ que no sólo se presta a, sino que exige estipulada interpretación. A pesar de ello, la interpretación no se vuelve vana, ya que aunque la realidad de los fenómenos, tal como son intuitos tras haber ganado gracias a la reducción el ámbito de lo trascendental, viene a cumplir la función de validez absoluta y norma del juicio, existen posibilidades de no verla con claridad, actualizadas por todas partes; y aunque Husserl no lo diga más que respecto a sus predecesores, es precisamente por esa posibilidad -y probable necesidad- de fallo en la interpretación, que la historia no está fija, que la filosofía puede avanzar -si bien quizás, no en el horizonte infinito apodícticamente fundado que él concibió-; que él pudo percibir *el motivo trascendental*¹³⁰ en los pensamientos particulares; y que Stein y Lévinas pueden ver una trascendentalidad nueva gracias a él. Al respecto observemos la amplia simbología del fuego y las explosiones en Husserl:

¹²⁵ *Ibídem.*

¹²⁶ *Ibídem.*

¹²⁷ *Ibídem.*

¹²⁸ *Ibídem.* P.104

¹²⁹ *Ib.* P.129

¹³⁰ Husserl, Edmund (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.77 Recordar a este respecto el sentido específico que tiene para Husserl la idea de motivación, la cual reemplaza a la idea de *causalidad, cargada de prejuicios* (Husserl, Edmund (1986) *Meditaciones cartesianas*. Ed. Cit. P.131), en la esfera trascendental. La motivación en el ámbito de lo espiritual es la ley del ‘si...entonces’, la estructura que como un motivo musical o el de una obra literaria permite cierta predictibilidad, si bien no fija y necesitada de interpretación, en todo caso, otorgando un esquema o *unidad de los momentos interiormente progresivos de un sentido y, por lo tanto, unidad de lo que se dispone y se desarrolla inteligiblemente de acuerdo a motivaciones interiores*. Husserl, Edmund (1981) *La filosofía como ciencia estricta*. Ed. Cit. P.50 El motivo trascendental, equivale así a tener por motivo el ámbito de los motivos, a hacer consciente que existen los motivos trascendentales, en este sentido.

Tal como *aplicándose a un objeto o a una acción, el simbolismo los «abre» (...)* hace «estallar» la realidad inmediata, pero sin disminuirla ni desvalorizarla¹³¹, la teleología oculta en los sistemas filosóficos según Husserl, *hacer estallar*¹³² la tradición. El sentido mal interpretado se manifiesta, precisamente, en símbolos y *contradicciones subsiguientes*¹³³, que para las filosofías mismas pasan inadvertidos, pero que se aclaran en las futuras generaciones. El error o infidelidad (producto siempre de la falta de radicalidad en el cuestionamiento de las obviedades y/o de no hacerlo en un *obrar concreto*¹³⁴), se comporta como una rendija o fisura, que visibiliza el motivo trascendental, permitiendo una *sanción*¹³⁵ y una mejor interpretación. En efecto, si la filosofía puesta en cuestión fuese coherente en todos sus puntos, sería prácticamente infértil; es preciso llevarla más allá de sí, superar la tradición que nos transmite en su *acervo de conceptos*¹³⁶, y hacerlo no sólo gracias a la experiencia inmediata o intuición esencial, sino que con la fantasía, por cuanto es *la misión y el poder de las imágenes hacer ver todo cuanto permanece refractario al concepto*.¹³⁷ Se trata en el fondo de una exegética: Husserl funda y practica cierta forma de interpretación, también fundamental en su herencia a Stein y Lévinas.¹³⁸

De ese modo, es como la interpretación no es relatividad, sino el medio de búsqueda y percepción en la historia del nivel de lo trascendental -si bien para llegar a él siempre existe el camino cartesiano o el metódico más directo¹³⁹-, a través de la profundización de las contradicciones o las grietas, en lo que podríamos considerar una filosofía de la fulminación. Es así como Husserl logra la *quiebra*¹⁴⁰ o *el agrietamiento del objetivismo*¹⁴¹ cartesiano, gracias a Hume, Berkeley, y su agudización en Kant, y hasta, lógicamente, él. Lógicamente, pues descubrió que ese agrietamiento tenía como propósito ser concientizado e iniciar con ello una humanidad empoderada del ámbito trascendental y capaz de una

¹³¹ Eliade, Mircea (1989) *Imágenes y símbolos*. Ed. Cit. P.191

¹³² Husserl, Edmund (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.77

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ Husserl, Edmund (1992) *Invitación a la fenomenología*. Ed. Cit. P.112

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ Husserl, Edmund (1981) *La filosofía como ciencia estricta*. Ed. Cit. P.65

¹³⁷ Eliade, Mircea (1989) *Imágenes y símbolos*. Ed. Cit. P.20

¹³⁸ Cf. *Infra*. 'La analogía' P.101

¹³⁹ Aunque estos caminos también corran siempre el riesgo de parecer saltos a un Ego trascendental *sin contenido* (Husserl, Edmund (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.163)

¹⁴⁰ *Ibidem*. P.93

¹⁴¹ Husserl, Edmund (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.95

ciencia sobre él: Husserl sería el gran momento auto-télico del autobiógrafo occidental. Con él, todas las filosofías particulares, que *en el desarrollo de su propia historia (y como llevadas de una teleología oculta de la historia a cuyo influjo se sometieran) estaban destinadas a romper en pedazos*¹⁴², descubren el *sentido profundamente escondido que tan pronto como sale a la luz destruye y calcina sus raíces*.¹⁴³

No obstante, no hemos de perder de vista, que este simbolismo -si bien concentra nuestro interés dada su importancia en Stein y Lévinas-, donde el sentido o el motivo trascendental -que, bien sabemos, aunque podemos decir que está garantizado en su existencia (es un idealismo después de todo, y supone la constitución trascendental universal), no lo está en su visibilidad ni correcta interpretación (no es un idealismo ingenuo, psicológico ni kantiano¹⁴⁴)-, es un fuego que calcina las raíces, la tradición que lo mal interpretó, haciéndola estallar, liberándose de ella, como un espíritu, padece de la constante ambigüedad de las imágenes husserlianas. Es así, como el fuego, está también para él en *el incendio destructor de la incredulidad, del fuego en que se consume toda esperanza en la misión humana del Occidente, de las cenizas del enorme cansancio*¹⁴⁵, del cual en primer lugar la filosofía debe sobreponerse como un *ave fénix*¹⁴⁶.

Ahora bien, lo que aquí importa es ver la radicalidad del ‘contra’ husserliano, puesto que esto es lo que entregará como herencia. Su filosofía es una filosofía de la calcinación, de la conversión, de la explosión¹⁴⁷, y no sólo en lo que respecta a la historia y su interpretación, sino que a todo nivel, *ya en el grado inferior del conocimiento, aquel que aprehende intuitivamente la realidad*¹⁴⁸. En efecto, *en ciertas circunstancias la percepción entera explota, por decirlo así, y se descompone en "contradictorias apercepciones de cosas" o suposiciones de cosas*¹⁴⁹, *dispersándose en una pluralidad de intuiciones representativas incompatibles unas con otras*¹⁵⁰. En este "explotar" la coherencia con que

¹⁴² *Ibíd.* P.78 Generalizamos las palabras que dedica con exclusividad a la filosofía de Descartes.

¹⁴³ *Ibíd.*

¹⁴⁴ Cf. Husserl, Edmund (1988) *Las conferencias de París*. Ed. Cit. P.44

¹⁴⁵ Husserl, Edmund (1992) *Invitación a la fenomenología*. Ed. Cit. P.128

¹⁴⁶ *Ibíd.*

¹⁴⁷ Se le ruega paciencia al lector, puesto que, tal como se ha expresado en la introducción, nos hemos propuesto que este aspecto de la fenomenología husserliana, acabe de ser expuesto, en toda su concreción, recién con sus recepciones steiniana y levinasiana. Cf. *Infra*. ‘La analogía’ P.101

¹⁴⁸ *I*. P.364

¹⁴⁹ *I*.P.330

¹⁵⁰ *I*.P.338

*la cosa puesta resulta borrada de un cabo a otro*¹⁵¹, se manifiesta, no menos que en el explotar de filosofías tradicionales, lo trascendental. En nuestras ilusiones, alucinaciones, tergiversaciones, y así en todas las *roturas parciales de la coherencia*¹⁵², inadecuaciones o defecciones del fenómeno y sus grados de evidencia, y esto a todo nivel, se manifiesta la actividad constitutiva. Esto no deja de ser relevante, no sólo como herencia (sobre todo en Lévinas) sino que en lo que refiere al grave problema de la verdad. *El camino del conocimiento fáctico, como del idealmente posible, pasa a través de errores (...) Frente a las síntesis continuas de la coherencia hay que hacer justicia a las síntesis de la pugna, de la nueva interpretación y de la determinación como otra cosa o como se las quiera llamar: para una fenomenología de la "verdadera realidad" es también absolutamente indispensable la fenomenología de la "inane apariencia"*.¹⁵³

Es en este sentido que el estudio de la filosofía, tal como aquí lo realizamos, en cuanto análisis del testimonio de un 'sujeto' autobiográfico, puede ser considerado como un tipo de fenomenología de la apariencia. En este punto Husserl extrema su anti-dogmatismo, que si bien se trasluce en varios puntos, suele ser percibido sólo en su etapa más tardía, más explícitamente tendente a cuestiones de sentido histórico. Sin embargo, como quizás ya se ha inferido, siempre nos ha parecido, que aún en sus análisis aparentemente más técnicos y tempranos, Husserl es, en este sentido, revolucionario.

La *ἐποχή* misma en cuanto figura, más allá de su presentación en *reducciones fenomenológicas*¹⁵⁴ múltiples o en una necesariamente sola y súbita¹⁵⁵ reducción trascendental, en tanto que implica abstenernos no sólo *por completo de juzgar acerca de las doctrinas de toda filosofía anterior y en llevar a cabo todas nuestras descripciones dentro del marco de esta abstención*¹⁵⁶, sino que además de toda *dación previa del mundo*¹⁵⁷, es la expresión de ese radicalismo; un máximo gesto de desconexión, que no nos dejaría más que la vida desnuda, no podemos decir sólo presente, sino que con todas sus configuraciones temporales tal como se entrelazan en la vida cotidiana, con sus retenciones,

¹⁵¹ II.P.364

¹⁵² *Ibidem*.

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ Cf. II. P.131, Sección Segunda, Cap. IV

¹⁵⁵ Husserl, Edmund (1991) La crisis. Ed. Cit. P.158

¹⁵⁶ II. PP.46-47

¹⁵⁷ Husserl, Edmund (1991) La crisis. Ed. Cit. P.159

memoria, olvido, traídas a presente más o menos adecuadas a lo traído, intentos de fijación del presente, repeticiones, protensiones, proyectos, utopías, expectativas determinadas e indeterminadas, etc.; y todo ello, no sólo en una línea, con uno de esos eventos sucediendo cada la vez, como si la corriente de consciencia fuese en todos los sentidos indivisa, sino que en ocurrencias simultáneas. De este modo, es cómo paradójicamente la vida desnuda, la vida corriente que vivimos cada día, es la novedad absoluta a la cual Husserl aspira.

Busca el fenómeno de la vida desnuda o de la infancia, aunque no de una infancia psicofísica concreta, sino que una infancia trascendental, si bien abunden y sean relevantes para él tematizaciones de la niñez como tal¹⁵⁸ y del "*comienzo*"¹⁵⁹ de la vida anímica. De ahí la dirección de su filosofía siempre en retroceso: el retroceso (*Rückgang*) de las objetividades *a la conciencia absoluta y a la totalidad de los nexos de esencia*¹⁶⁰, el *retroceder desde los dichos y las opiniones hasta las cosas mismas*¹⁶¹, el retroceso a la experiencia acreditante, la *referencia intencional retroactiva de los fenómenos al cuerpo actuante*¹⁶², que incluye a *la corporalidad referida retroactivamente a sí misma*¹⁶³, y en general su intención de llegar a la escena más antigua de todas. No obstante, esto no lo llevará, como a Descartes, a un lugar donde *no hay ni cielos, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpos*¹⁶⁴, ni lo hará postular o confirmar la existencia de Dios, pues todos esos lugares son vacíos, nada, desde los que nada puede surgir, constituidos ya por prejuicios tradicionales no depurados. Por el contrario, lo llevará a concebir algo así como un nacimiento absoluto, que si bien está en cierto sentido vacío, ya que se ha evacuado todo lo conformado, lo constituido, está lleno de las condiciones de la constitución, de la trascendencia, de la constitución misma.

Es esta una *génesis universal*¹⁶⁵, concepción incomprensible para una fenomenología estática, descriptiva, que sólo se hace visible para la fenomenología

¹⁵⁸ Cf. Husserl, Edmund (1997) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: UNAM (Desde ahora abreviado I2) P.130

¹⁵⁹ Husserl, Edmund (1986) *Meditaciones cartesianas*. Ed. Cit. P.210

¹⁶⁰ I2. P.226

¹⁶¹ I1. P.48

¹⁶² Husserl, Edmund (1986) *Meditaciones cartesianas*. Ed. Cit. P.213

¹⁶³ *Ibidem*. P.157

¹⁶⁴ *Ibidem*.

¹⁶⁵ Husserl, Edmund (1986) *Meditaciones cartesianas*. Ed. Cit. P.132

genética pura, universal y constitutiva. Así, todos los íconos del radicalismo de Husserl que hemos ido paulatinamente relevando (la desconexión, la isla, la revolución, la ruptura, el estallido, el fuego, etc.), parecen tener un solo patrón, una sola meta: posibilitar un segundo nacimiento. Nuevamente hemos de evitar ver en estas ideas el reflejo de ideas bíblicas como la de la reencarnación. Este simbolismo, al menos, se remonta a la tradición brahmánica, donde el iniciado era considerado un *dvija*: «nacido dos veces, *twice-born*»¹⁶⁶. De la misma manera, el iniciado en fenomenología nace de nuevo, al lograr la adecuada *conversión subjetiva de la mirada*¹⁶⁷, que le permitiría ver su vida como *vida productiva* (...) *vida que produce, bien o mal, sentido de ser*¹⁶⁸, y con ello comportarse como *espectador no partícipe de su vida operativa*¹⁶⁹, realiza una *transformación interior*¹⁷⁰, una *mutación personal, que cabría comparar, en principio, con una conversión religiosa, pero que, por encima de ello, esconde en sí la máxima mutación existencial que se encomienda a la humanidad en tanto que humanidad*.¹⁷¹

A través de una conexión que en seguida aclararemos, el fenomenólogo con su cambio personal de actitud en esta especie de conversión existencial total, sin miramientos ni disociaciones de su vida, permite y posibilita el nuevo comienzo humano. La incineración de los propios prejuicios, a través de ciertos lazos trascendentales, es no sólo análoga, sino que la fuente y el reflejo de la incineración de una cierta humanidad. De este modo, Husserl no sólo es el filósofo de la novedad, sino que de la novedad absoluta, de la autobiografía absoluta, de la novedad de la génesis trascendental que no tiene pasado y que sólo ha sido cubierta, de tierra, de ropajes, bajo los cuales hay raíces muy particulares, que no restan enterradas, sino que incineran y superan todo a su paso:

¹⁶⁶ Eliade, Mircea (1989). *Imágenes y símbolos*. Ed. Cit. P.85 Aunque no nos detengamos en este capítulo en el análisis profundo de las imágenes, y tengamos mejor ocasión de hacerlo en la mística de Stein o en la exposición inspirada de Lévinas, no deja de ser interesante para la interpretación de la filosofía husserliana, la asociación que en este texto hace Mircea Eliade entre la figura del dos veces nacido, y la del huevo. Un huevo tiene un primer nacimiento al salir del animal progenitor, y un segundo nacimiento al salir ya maduro del cascarón. A continuación, Eliade relaciona esta ruptura del huevo, con la ruptura del huevo cósmico, que simboliza el tiempo cósmico, es decir, el siglo, el tiempo ínfimo del mundo, de la existencia, de la creación, que podría ser trascendido y aniquilado gracias al segundo nacimiento, accediendo al tiempo que no es tiempo, a la eternidad.

¹⁶⁷ Husserl, Edmund (1992) *Invitación a la fenomenología*. Ed. Cit. PP.137-138

¹⁶⁸ Husserl, Edmund (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.94

¹⁶⁹ Husserl, Edmund (1988) *Las conferencias de París*. Ed. Cit. P.41

¹⁷⁰ Husserl, Edmund (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.105

¹⁷¹ *Ibidem*. P.144

El SUBJETIVISMO sólo puede ser superado mediante el subjetivismo más universal y consecuente (el trascendental) (que) es a la vez objetivismo, en tanto que justifica el derecho de toda objetividad (...) El RELATIVISMO sólo puede ser superado mediante el relativismo más universal, el de la fenomenología trascendental (...) El EMPIRISMO sólo puede ser superado mediante el empirismo más universal y consecuente, que en lugar de la limitada «experiencia» del empirista establece el concepto de experiencia necesariamente ampliado (...) mediante la aclaración fenomenológica de la índole y la forma de su legitimar.¹⁷²

Sin embargo, ¿Cuál es la legitimidad de este objetivo y las posibilidades de llegar a esa instancia genética primordial? Esta es una cuestión de fe filosófica, de optimismo, a la cual no vamos a responder aquí. Sólo nos procuraremos la oportunidad de ver grandes y variados ejemplos de puesta en práctica de esa esperanza. Por lo pronto, cabe al menos dejar planteada la cuestión: quizás, el autoconocimiento es un absurdo, quizás desnudos sólo podemos sorprendernos en la mirada de otro, o de nosotros mismos en cuanto otro; quizás necesariamente es una *exposición involuntaria de sí*¹⁷³. Quizás Derrida tiene razón:

«Yo»: al decir «yo», el firmante de una autobiografía pretende señalarse con el dedo, presentarse en el presente (deíctico, sui referencial) en su verdad completamente desnuda (...) Podemos dudar de la posibilidad, de esta prenda, de esta apuesta, de este deseo o de esta promesa de desnudez. La desnudez sigue siendo quizás insostenible.¹⁷⁴

¹⁷² Husserl, Edmund (1992) *Invitación a la fenomenología*. Ed. Cit. P.71

¹⁷³ Derrida, Jacques. (2008) *El animal que luego estoy sí(gui)endo*. Ed. Cit. P.27

¹⁷⁴ *Ibíd.* PP.67-68

Tercera parte.

Otro Husserl.

(...) *sin esperar nunca, puesto que el otro es lo que ya está, lo espere yo o no lo espere, lo quiera yo o no lo quiera (...)*¹⁷⁵

Por este camino, hemos intentado exhibir otro Husserl, otro respecto al que nos es transmitido tanto si es bien como si es mal interpretado, pues es éste el Husserl que logra hacerse padre de los jóvenes espíritus de Stein y Lévinas. Y sin embargo, no es un Husserl creado por y para nosotros, sino que uno disponible en sus textos, aunque ciertamente no en el mismo nivel de lectura que los otros; más arriba o más abajo, pero en otro nivel, accesible a la pregunta por su motivación guía, esa que detrás de los problemas claros que enuncia, resta, en general, ni siquiera secundaria, sino que inadvertida, cuando por su parte debiera ser la primera en causar el interés científico aclaratorio. Así, insistimos en su *radicalismo*¹⁷⁶ (*Radikalismus*) y su capacidad de concebir una novedad absoluta, que *no puede reducirse nunca jamás, como enseña la intuición esencial, a meras sumas de otras realidades*¹⁷⁷, pues a nuestro juicio es en términos abstractos, como directriz metodológica, lo crucial de su fenomenología; sin embargo, es momento de sumergirnos también en los cambios temáticos concretos, pues su legado no es sólo un fuerte espíritu crítico, ya varias veces añorado -si bien se comprende que no como *idea de una reforma rigurosamente científica de la filosofía*¹⁷⁸- en los diversos *renacimientos*¹⁷⁹ (*Renaissancen*), deseosos de una *filosofía viva*¹⁸⁰ (*lebensvollen Philosophie*), por ejemplo, en la *revolución socrático-platónica*¹⁸¹, la *revolución cartesiana*¹⁸², o las mencionadas anteriormente¹⁸³.

¹⁷⁵ Derrida, Jacques (2011) *La bestia y el soberano*. Ed. Cit. Vol. II P.255

¹⁷⁶ Lo propio de una ciencia auténticamente filosófica. Cf. Husserl, Edmund (1981) *La filosofía como ciencia estricta*. Ed. Cit. P.71

¹⁷⁷ II. P.366

¹⁷⁸ Husserl, Edmund (1981) *La filosofía como ciencia estricta*. Ed. Cit. P.12

¹⁷⁹ Husserl, Edmund (1986) *Meditaciones cartesianas*. Ed. Cit. P.42

¹⁸⁰ *Ibídem*.

¹⁸¹ Husserl, Edmund (1981) *La filosofía como ciencia estricta*. Ed. Cit. P.10

¹⁸² *Ibídem*. Nótese que el germanismo para 'revolución' aquí es *Umwendung*, usualmente traducido por 'cambio'.

¹⁸³ Cf. *Supra*. P.23

En efecto, la fenomenología no es sólo un conjunto de drásticas aspiraciones, como la hemos dibujado hasta aquí, como si sólo cambiáramos la forma de orientarnos. Ni siquiera metodológicamente hablando, por así decirlo -es decir, circunscribiéndonos a las transformaciones que pretende para la forma de enfrentarse a los problemas, sin referirnos aún al detalle de los resultados obtenidos por este nuevo modo de hacer filosofía-, no se agota en la expectativa utópica de alcanzar un nuevo nacimiento, una especie de infancia bastarda, liberada progresivamente de prejuicios hasta hallarse *libre de aquella ligazón de la dación previa del mundo*¹⁸⁴, donde todo pueda ser mostrado *de una forma descriptiva completamente inmediata*¹⁸⁵, ni en la concepción de una novedad que en todos los niveles, *mutatis mutandi*, tiene una *fuerza retroactiva*¹⁸⁶ reformativa de lo anterior, ni en el continuo movimiento que esta constante novedad imprime en la novedad, haciendo a su propia filosofía susceptible de un riesgo, de un peligro que no la deja anquilosarse, sino que en coherencia y complementariedad con estas correcciones metodológicas, su filosofía también debe ser en cierto sentido una filosofía de la pausa y de la distancia.

*El naturalismo empirista surgió, así tenemos que reconocerlo, de motivos sumamente apreciables. Es un radicalismo cognoscitivo-práctico que quiere hacer valer en contra de todos los "ídolos", en contra de los poderes de la tradición y la superstición, de los prejuicios de toda índole, rudimentarios y refinados, los derechos de la razón autónoma como única autoridad en las cuestiones que se refieren a la verdad.*¹⁸⁷

Hasta aquí, el empirismo, igual que tantas filosofías, sigue un buen impulso, pero flaquea y avanza en el sinsentido que finalmente lo hará estallar al creer que ‘las cosas mismas’ a las que debía orientarse más allá de prejuicios, son datos de experiencia. El problema de esta ‘experiencia’ en particular¹⁸⁸, al igual que el de la idea de Dios de Descartes, y de cualquier garantía última del conocimiento, es ignorar que su constitución como objetividades garantes en cada caso al sujeto que está necesitando y buscando consuelo en ellas. Es así cómo la crítica husserliana a la falta de radicalidad, no es sólo al

¹⁸⁴ Husserl, Edmund. (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.159

¹⁸⁵ *Ibidem*. P.175

¹⁸⁶ Husserl, Edmund (1959) *Fenomenología de la consciencial del tiempo inmanente*. Buenos Aires: Nova. P.103

¹⁸⁷ *I*. P.48

¹⁸⁸ Esta experiencia, es decir, entendida en sentido tradicional y no como «*experiencia trascendental*», experiencia de la mirada trascendental, ya que *la mirada a la que la epojé tiene que ser, a su manera, una mirada experimentadora*. Husserl, Edmund. (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.161

cansancio, como hemos visto, en la lucha contra la tradición, al decaimiento o al deslumbramiento por el escepticismo, al que no le faltan razones, sino que asimismo es crítica a la falta de paciencia, ya que una vez extraviados, correr sólo nos perderá más. Siempre podemos haber errado el camino, así pues tenemos que dar los pasos a un ritmo preciso, no muy veloz. Es por ello que *no basta cambiar meramente de actitud, o llevar a cabo meramente la reducción fenomenológica*¹⁸⁹, sino que hace falta cada vez fiscalizar lo alcanzado, en un trabajo concreto, detallado, casi artesanal de los aspectos fenomenológicos de todos los tipos de evidencias. Hay que preguntar ‘¿dónde estoy?’ y, sobre todo, si continuamos a la siga de lo que primeramente nos lanzó a correr. *No se trata simplemente de un mero cambio en la dirección de la mirada*¹⁹⁰ ya que la *voluntad abstracta en general de quedar libres de prejuicios nada cambia en ellos*.¹⁹¹

La gran tara en quienes han estado más cerca de la fenomenología, ha sido el no demorarse, un cierto frenesí, un *muy pronto*¹⁹²: así, Descartes *que no se demora*¹⁹³, o el idealismo común que *siempre ha elaborado apresuradamente teorías*¹⁹⁴, pierden la oportunidad de aproximarse máximamente a las cosas mismas, y permiten que la tradición se les cuele como un virus, sin que ellos puedan advertirlo hasta que la precariedad de su estado se extrema en la crisis. De modo que la única solución sería *una ciencia radical que comience desde abajo [von unten anhebende], que se base sobre fundamentos seguros y progresos de acuerdo a métodos muy estrictos*¹⁹⁵. Así pues, aquí hemos intentado aclarar la radicalidad del nuevo método de Husserl, con uno quizás cuestionable, pero que dentro de sus particularidades, es de hecho muy estricto: comprendiendo a Husserl como sujeto testimonial de una época, que habla aún cuando y a través de lo que no espera que hable, con sus imágenes y sus proclamas, hemos podido leer su epojé como una calcinación absoluta, un nuevo comienzo, un siempre de nuevo (*immer wieder*), pero también como la necesidad de no precipitarse, como una gran paciencia, una pausa, un distanciamiento del simple vivir irreflexivo. Nos desdoblamos, suspendemos o relentecemos el tiempo, y nos

¹⁸⁹ II. P.211

¹⁹⁰ Husserl, E. (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.125

¹⁹¹ *Ibidem*. P.126

¹⁹² *Ibidem*. P.83

¹⁹³ *Ibidem*. P.86

¹⁹⁴ Husserl, Edmund (1992) *Invitación a la fenomenología*. Ed. Cit. P.133

¹⁹⁵ Husserl, Edmund (1981) *La filosofía como ciencia estricta*. Ed. Cit. P.67

vemos en cierto sentido, desde lejos, como ejecutores del ser, de su sentido, *totalmente «desinteresados»*¹⁹⁶, pero no en una ascesis que aleja en *osadas ocurrencias filosóficas desde arriba*¹⁹⁷, sino que interesados en ver cómo funcionan nuestros intereses, nuestras disposiciones habituales, nuestras actitudes, y cómo llevamos a cabo así, esa curiosa tarea de dar sentido y de creer en el ser. En el fondo se trata de aprender un determinado ritmo, en absoluto arbitrario, un método, un paso, un baile, que si bien habría de llevar a una calcinación finalmente total (un total renacimiento, una humanidad totalmente auto-responsable, un autoconocimiento final), responde a ‘las cosas mismas’.

Paradojas por doquier, que no deben asustarnos y se presentan aún como tales tan sólo porque no tenemos una visión clara y distinta del problema¹⁹⁸: una distancia que no nos aleja sino que nos permite ver; una in-mundanidad que nos lanza al corazón del mundo; tomar distancia de nosotros, para aproximarnos a ‘las cosas mismas’; seguir un método estricto para alcanzarlas, pero un método que a su vez nace de ellas. Si no fuese por nuestra curiosa forma de exhibir la filosofía husserliana, poco podríamos ver de estas paradojas y de lo que logró legar a Stein y Lévinas. Así, aún más convencidos, seguimos leyéndolo como autobiógrafo que, al avanzar en su siga a sí, describe los parajes por los que transita, los horizontes que ve. Somos responsables de rescatar esa cartografía, esas topologías, esas geometrías, en todo filósofo, tal como nos alienta Derrida: leerlos en su (...) *común preocupación por la orientación, de «¿dónde ir?», «¿adónde dirigirse?», «¿cómo avanzar?», «¿cómo proceder?», «¿cómo progresar?», «¿con qué paso?», preocupación que, en un lugar y desde un lugar determinado a un lugar no determinado, implica el movimiento del cuerpo de forma metafórica o literal, y con una metáfora de la que nos preguntamos a qué sentido propio del cuerpo propio remite, a qué tiempo y a qué espacio; preocupación que implica por consiguiente el cuerpo propio de un preguntador que camina, de una cuestión en marcha y que va, que va y viene, y que corre siempre el riesgo de volver, de dar vueltas en redondo, de ser remitido a sus propios pasos.*¹⁹⁹

¹⁹⁶ Husserl, E. (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.165

¹⁹⁷ II.P.130

¹⁹⁸ Ni tampoco esperamos hacerlo; de ninguno de los problemas, ni de la filosofía de Husserl como tema, y del tema de la filosofía de Husserl (el que apelamos aquí como ‘El problema de Husserl’), si bien habremos de entregarlo en un formato mucho más claro que él mismo, en lo que a la relación con su prole se refiere.

¹⁹⁹ Derrida, Jacques (2011) *La bestia y el soberano*. Ed. Cit. Vol. II P.62

Sin embargo, hagamos intentemos fijar al menos en un punto la coreografía husserliana, reduciéndola a uno o dos pasos como para poder enseñársela a un niño, o, en nuestro caso específico, para poder rastrearla en Stein y Lévinas, más allá de todo el estilo, el ritmo y la tendencia general que hemos descrito hasta aquí. A pesar de que los alcances metodológicos husserlianos destacados, son consecuentemente seguidos por el autor, y así, no podríamos dar una efigie estática suya, ya que es dinamismo y ve dinamismo, asumiendo sus posibles errores e incurriendo en constante revisión y cambio él mismo, sin necesidad de yoes futuros ajenos, como nosotros (sus yo futuros propios le bastan), hemos de dar cuenta explícita -aunque sea perfectamente descifrable de lo dicho hasta aquí y la condición de posibilidad de ello- del principal contenido temático de su doctrina, que es a su vez el principal cambio respecto a la tradición, ya que es a partir de dicho contenido temático que Stein y Lévinas, co-yoes ateo/religiosos se tornan legibles: la crítica a la Trascendencia y la Subjetividad, que en algo se ha adelantado hasta aquí.

Aunque la crítica a ambas ideas es más bien una y la misma, y dividirla es en cierto sentido ya una traición a Husserl, es justo hacerlo aquí en la medida en que no hemos descrito nada más que la atmósfera incendiaria de crítica husserliana a la tradición, y no el detalle de la misma. Si bien son como embarcaciones que atracan en un mismo muelle, en referencia al pasado que con Husserl comienza a ser radicalmente reformado, pero que aún para nosotros no deja de valer, y que con mayor razón sigue actuando y siendo combatido en Stein y Lévinas, la diferencia trascendental/subjetivo aún tiene sentido. Veamos el asunto muy esquemáticamente: como se puede inferir hasta aquí, el sentido husserliano de lo trascendental es el de un ámbito, un terreno, un reino, un paraje, que ha sido entrevisto a lo largo de la historia innumerables veces, pero jamás ha sido alcanzado como con él. Es respecto a este campo que se predica ‘trascendental’ de la actitud fenomenológica, de la subjetividad que es perceptible para ésta, del motivo oculto que hace estallar las diversas desviaciones de la teleología de la historia, etc. *Así, se mueve, por ejemplo, la deducción trascendental de la primera edición de la Crítica de la razón pura propiamente ya sobre terreno fenomenológico; pero Kant lo interpreta erróneamente como psicológico y, por ende, lo abandona de nuevo.*²⁰⁰

²⁰⁰ II.P.143

Este terreno trascendental o fenomenológico, una vez desmalezado por decirlo así, pone fuera de juego otro sentido de trascendental y de la trascendencia en un modo que ya hemos anticipado, y que Husserl, debido a que debe expresarse de todas maneras en un lenguaje ya existente, sin poder deshacerse sin más de todo lo tradicional, continuamente revive, precisamente para posicionar su nueva concepción de lo trascendental. Esa trascendencia que hemos llamado y seguiremos llamando tradicional u ontológica, puesto que constituye el problema de la teoría tradicional del conocimiento²⁰¹, *el verdadero problema cartesiano, el de las valideces egológicas (interpretadas como intrapsicológicas)*²⁰², *trata con absurdas inferencias de una supuesta inmanencia a una supuesta trascendencia (la de ciertas "cosas en sí" que se pretende son incognoscibles por principio)*²⁰³, y necesita suponer de ese modo un ser, un Dios, una *divina veracitas*²⁰⁴, o en definitiva, una realidad última, superior al hombre, o con mayor generalidad y más exactitud, a la consciencia viva en su actuar, es la que en todas sus formas es preciso desconectar, destronar de su validez y su sitial, a través de la epojé; y es como nombre utilizada para referir *todas las "realidades" que abarca el nombre naturaleza o mundo.*²⁰⁵

Así, el terreno trascendental husserliano, que es precisamente a lo que se refiere Husserl cuando habla de 'las cosas mismas', puesto que ese es el lugar, por decirlo así, donde se constituyen, es expuesto gracias a la epojé, pero es a la vez y en primer lugar, el punto vivo que permite que la realicemos: la vida trascendental se busca a sí misma, tal como lo haría un Dios que se conoce a sí mismo a través de sus creaturas, pero la crucial diferencia es que esta vida trascendental no es nada distinto ni más allá de quien somos en cada caso nosotros: actores de carne y hueso. Es esto lo que hace no ontológica, y por el contrario *"desconectadora" de toda suerte de trascendencias*²⁰⁶ ontológicas²⁰⁷ a la trascendencia husserliana. Así, podremos decir, tal como hizo Husserl respecto a sus

²⁰¹ Cf. Husserl, Edmund (1986) *Meditaciones cartesianas*. Ed. Cit. P.138 Husserl, Edmund (1988) *Las conferencias de París*. Ed. Cit. P.41, Husserl, E. (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.89

²⁰² Husserl, Edmund. (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.89

²⁰³ Husserl, Edmund (1986) *Meditaciones cartesianas*. Ed. Cit. P.142

²⁰⁴ *Ibidem*. P.138

²⁰⁵ II. P.342

²⁰⁶ II.P.209

²⁰⁷ En el sentido en que son trascendencias no fenomenológicamente hablando, sino que en un esquema de pensamiento tradicional que todavía se preocupa por la existencia o inexistencia de las cosas, y no ha dado el giro fenomenológico a la preocupación por el sentido o la validez de ser. Cf. *Supra*. P.29. Es de notar al respecto que Lévinas resignifica de nuevo la trascendencia, como si al giro de Husserl, añadiéramos uno más.

predecesores modernos, que su problema, el que hemos llamado El problema de Husserl en repetidas ocasiones²⁰⁸, el de nuestra *creencia en el mundo* [Weltglauben] *que constantemente se desliza a través de la experiencia de él*²⁰⁹, y el de la creencia en general, el de otorgar validez, realidad y sentido a las más diversas cosas, es precisamente, el problema de la Trascendencia, pero ahora con un sentido completamente nuevo.

¿Cómo enfrentar nuestra incomprensible capacidad de creer en toda suerte de cosas o trascendencias en sentido tradicional -ontológico²¹⁰-? Husserl contesta: en primer lugar, dándonos cuenta de que esas trascendencias, no son consideradas como tales sino en referencia a nuestro actuar, a un ámbito más originariamente trascendente; dándonos cuenta de que son obviedades respecto a las que nos podemos liberar de algún modo. Con ello, antes de apresurarnos a aventurar teorías sobre cómo puede la subjetividad salir de su soledad, de su encierro, de su inmanencia y trascender (en sentido tradicional) a esas realidades, hemos de preguntarnos si ese salir, *si un «afuera» puede tener en absoluto sentido*²¹¹, si existe tal dualidad de la realidad donde *naturaleza y espíritu aparecen como realidades de sentido homogéneo*²¹², cerradas, aunque conectadas causalmente (puesto que el espíritu generaría la naturaleza). Así, toda teoría del conocimiento queda transformada porque metafísicamente las trascendencias ontológicas, y sobre todo, la mayor trascendencia ontológica de todas (Dios) quedan puestas en cuestión, dejan de ser aporéticas y supuestas: *en toda investigación de teoría del conocimiento (...) hay que llevar a cabo la reducción gnoseológica, esto es, hay que afectar a toda trascendencia que intervenga con el índice de la desconexión [Ausschaltung], o con el índice de la indiferencia, con el índice gnoseológico cero; con un índice que proclama: aquí no me importa en absoluto la existencia de todas estas trascendencias, crea yo o no en ella (...)*²¹³

Éste es nuestro máximo ejercicio de libertad, y no hay que malentenderlo como Descartes, ni como los usuales intérpretes de Husserl: no se trata en absoluto de una duda,

²⁰⁸ Cf. Supra. PP.19-29-43

²⁰⁹ Husserl, Edmund (1986) *Meditaciones cartesianas*. Ed. Cit. P.82

²¹⁰ Es decir, que suponen el marco tradicional de pensamiento, que tiene la preocupación por la inexistencia o existencia de las cosas en sí. Cf. Supra. P.29. P.43

²¹¹ Husserl, Edmund. (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.84

²¹² Husserl, Edmund (1992) *Invitación a la fenomenología*. Ed. Cit. P.123

²¹³ Husserl, Edmund (1982) *La idea de la fenomenología*. México-Madrid-Buenos Aires: FCE. P.51

ni menos de una negación, *nada de esto pertenece al reino de nuestro libre albedrío*.²¹⁴ Las trascendencias ontológicas no pueden ser alteradas más que por algo ajeno a nosotros.

Arrogarnos la capacidad de negar la existencia de las cosas nos condenaría a la arbitrariedad subjetiva, a un idealismo despegado del mundo, realmente, cosa que Husserl jamás ha pretendido. En esas circunstancias la libertad ni siquiera tiene sentido: sólo existe una vida interna del sujeto, en transacción continua consigo mismo, sin alteridad, coludido con todo lo que ve, absolutamente determinada y predecible. Por el contrario, con la epojé de Husserl, *no hacemos cambiar en nada nuestra convicción, que sigue siendo la que es mientras no introducimos nuevas razones de juzgar, que es justo lo que no hacemos*²¹⁵, sino que convertimos tanto a nuestra convicción como al objeto de la misma, tanto a nuestra *cogitatio* como a su *cogitatum*, en fenómeno, la ponemos entre comillas, o *por decirlo así*, "fuera de juego" ["*außer Aktion*"], la "desconectamos" ["*schalten sie aus*"], la "colocamos entre paréntesis" ["*klammern sie ein*"] (...) *no hacemos de ella "ningún uso"*, dejándola disponible, a la justa distancia, a la velocidad precisa, para que no se nos escape, para poder describirla y reflexionarla. Nuestra libertad no consiste en poder manejar ni hacer aparecer a nuestro antojo, ni nuestra creencia ni las alteridades que ve, sino tan sólo en poder distinguirles, pensarles, liberarnos de su carrera, de su ligazón, y poder correr en paralelo.

*Este cambio de valor es cosa de nuestra absoluta libertad*²¹⁶. Suspensión del juicio acerca de los juicios, alejamiento de nuestra acción, pero en ningún caso cese de la misma, poner distancia para intuir la inmediatez. El fenomenólogo no muere, ni se desinteresa, ni se eleva por ejercer su profesión. Y al contrario, reside en la capacidad de hacer esta clase de ejercicio el concebir una alteridad completamente independiente de nuestra voluntad. En efecto, aunque el solipsista dualista sostiene la diferencia entre la naturaleza y el espíritu, esa dualidad es sostenida sólo sobre la base del continuo divino. Es una dualidad fingida por Dios o el Ser, frente a los cuales la realidad natural y la espiritual, son meras cosas (*res extensa* y *res cogitans*). En esas metafísicas, nobles en muchos aspectos pero intensamente equivocadas, no tenemos percepción de las cosas, sino sólo su imagen, signo, intrafección, introyección, apariencia, o reflejo; sólo *Dios, el sujeto del conocimiento absolutamente*

²¹⁴ II.P.71

²¹⁵ *Ibidem*.

²¹⁶ *Ibidem*.

*perfecto, y por ende también de toda posible percepción adecuada, poseerá naturalmente la que a nosotros, entes finitos, nos está rehusada, la de la cosa en sí misma.*²¹⁷

El terreno fenomenológico o trascendental, es descubierto sólo una vez que vemos nuestra convicción, creencia o vivir irreflexivo, como un problema, y con ello dejamos la tradición en sus mayores expositores: Dios y la Verdad. Es en este sentido que con Husserl el autobiógrafo occidental alcanza un ateísmo de nuevo cuño, ya que como fenomenólogo, si bien puede personalmente adherir a la fe que más prefiera y realizar los rituales que estime convenientes, logra comprender que todo lo que tiene sentido lo tiene por él y para él, que ello depende de la comunidad en la que se ha criado, y que es muy probable que su percepción de la realidad permanezca siempre enturbiada por prejuicios de las más diversas clases y profundidades, por lo que no existen garantías absolutas de que el resultado que alcanza en un análisis no pueda ser jamás refutado, si bien, quepa tener la esperanza, como la tiene Husserl, de que las cosas sean más o menos como él las ve. Esto no es una vuelta al relativismo, como si nuestras interpretaciones de la realidad fueran adquiridas como por *una especie de lentes deformantes*²¹⁸. Más bien, ese relativismo depende de la creencia en una verdad absoluta no deformada percibida por Dios: relativismo relativo a Dios²¹⁹, superable sólo por un relativismo radical. Es como si en cada caso, cada uno de nosotros fuese un Dios en sentido tradicional, pues cada uno accede a la verdad en intuición pura.

Sabemos cuán bíblico podemos sonar, pero se trata más bien precisamente de lo contrario: no hay verdad correlativa a estados de cosas, ni trascendencias ontológicas, ni Dios, antes de constituirse gracias a la subjetividad trascendental. ‘Dios’ será en Husserl sólo *un concepto límite, necesario en las consideraciones epistemológicas, o un índice indispensable para construir ciertos conceptos límites de que no podría prescindir ni siquiera el ateo filósofo*²²⁰, así por ejemplo, *como el representante ideal del conocimiento absoluto*²²¹. Análogamente, la verdad no vale como *ser verdadero*²²² -si bien ciertamente más que ‘Dios’-, sino sólo como invención imprescindible que *eleva al hombre a un nuevo*

²¹⁷ I1.P.97

²¹⁸ I2. P.117

²¹⁹ Cf. Supra. P.35

²²⁰ I1.P.186. Nota al pie

²²¹ I1.P.362

²²² Husserl, Edmund. (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.64

nivel, o al menos, que está llamada a elevarlo²²³, y que en cuanto noema o correlato de la evidencia perfecta²²⁴, funciona siempre supuesta como aspiración en todo conocimiento.

Ahora bien, en la medida en que el autobiógrafo no percibió a este punto la esfera trascendental, no pudo concebir ateísmo tal, que exorcizara todo principio, necesidad y certidumbre, y pudiese cuestionar infinitamente, hasta que cuándo quisiese: esa es nuestra libertad. Ni siquiera la evidencia más inmediata nos grita como voz mística que viene de un mundo mejor: ¡aquí está la verdad!, cual si semejante voz hubiera de decirnos algo a nosotros, espíritus libres, y no hubiera de exhibir sus títulos de legitimidad.²²⁵ La intuición esencial, la evidencia, tanto predicativa como antepredicativa²²⁶, la proximidad a las cosas mismas, tiene grados, y si bien toda expresión -también las nuestras- supone posiciones, cosas tenidas por ciertas, éstas se inscriben gracias a Husserl en un proceso infinito de revisión hermenéutica: perfeccionamiento ateo y anárquico pues están afectados por el índice cero, sin principio rector de esa interpretación desconectadora, revisora y fiscalizadora: Si la ciencia, como a la postre comprende necesariamente ella misma, no alcanza de facto a realizar un sistema de verdades "absolutas" y se ve obligada a modificar continuamente sus "verdades", esto mismo demuestra que persigue la idea de la verdad absoluta, o de la auténtica verdad científica, y que vive en consecuencia dentro de un horizonte infinito de aproximaciones que aspiran a tocar esta idea.²²⁷

Se comprende aquí, cómo en Husserl -y es nuestra posición que de igual manera en ningún otro autor- no es posible desvincular demasiado el aspecto gnoseológico del metafísico o axiológico, puesto que se funda en ellos. Ya con este autor, temprano en el siglo XX, vuelve a ser exacto afirmar que ya no se trata de interpretar el mundo, sino de transformarlo. Ya no se trata de prestarle o de darle un sentido más, sino de entrar en ese sentido, en ese don de sentido que es él mismo.²²⁸ Al descubrir que el mundo, y con él toda trascendencia corriente (la naturaleza, otra persona, yo mismo en cuanto objetivado, etc.), cobra sentido en el vivir incesante de la subjetividad trascendental, todos los sentidos

²²³ Husserl, Edmund (1992) *Invitación a la fenomenología*. Ed. Cit. P.131

²²⁴ Husserl, Edmund (1986) *Meditaciones cartesianas*. Ed. Cit. P.52

²²⁵ I.I.P.345

²²⁶ Husserl, Edmund (1986) *Meditaciones cartesianas*. Ed. Cit. P.51

²²⁷ *Ibidem*. P.52

²²⁸ Nancy, Jean-Luc (2003) *El sentido del Mundo*. Buenos Aires: La Marca. P.23

puntualizados, las verdades, se vuelven defectivos, y todos los nombres con que intentemos frenar ese flujo, perfectibles, sobre todo ese con que solemos auto-designarnos: ‘sujeto’.

Si bien, como ya hemos indicado, se trata de un nudo indivisible si no es por la falsa correlación entre sujeto y objeto fundada en una realidad ontológica última respecto a la cual nosotros seríamos finitos, así como la trascendencia o la objetividad estalla al fulgor del ámbito de la subjetividad trascendental, la subjetividad tradicional y queda con Husserl casi irreconocible. Ahora, toda infinitud posible está en nosotros; somos nosotros los que sin referencia a ningún ser unívoco externo o interno, podemos tematizar nuestra actividad consciencial sin fin, pues siempre hay *un resto que queda atemático, que queda, por así decirlo, en el anonimato*²²⁹. Bien que el proceso en que la subjetividad estalla es paulatino - e igual el de la trascendencia, evidentemente-, y Husserl lo esquematiza sobre todo en dos pasos (el cartesiano y el kantiano), en definitiva lo que cambia es lo mismo: si bien Kant transforma el giro cartesiano en un *subjetivismo trascendental*²³⁰, y ambos -Kant y Descartes- son puntos de inflexión importantísimos en la teleología del autobiógrafo occidental, el problema que comparten es no hacer radicalmente la epojé, y por ello no poder suspender la coacción del mundo como suelo, y así, no poder concebir lo espiritual más que como *un residuo de una abstracción precedente del puro cuerpo*²³¹.

Esta suplantación del ámbito de lo genuinamente trascendental por un *alma naturalizada*²³², es decir, un alma que surge como complemento de las cosas naturales, sobre la base de una epojé incompleta que, aún en sus mejores y más profundas versiones, no ha sido capaz de neutralizar el mundo de la experiencia ni la creencia en un Dios, ha producido continuamente en la historia escenarios análogos -como el que hubo entre los racionalistas y los empiristas antiguos, o entre Descartes (quien más que una epojé cedió a la tentación de la *negación universal*²³³) y los empiristas ingleses²³⁴- de lucha, polémica y reacciones mutuas, que continuamente habrían ido haciendo posible el momento husserliano de descubrimiento. De este modo, con el ámbito de la subjetividad

²²⁹ Husserl, Edmund (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.114. a saber, en cada caso el acto *de dirección inmanente* (II. P.86) ejecuta el autoexamen, aunque luego sea tematizado, puesto que siempre ello será llevado a cabo por una actividad nuevamente anónima, y así al infinito.

²³⁰ Cf. Husserl, Edmund (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.100

²³¹ Husserl, Edmund (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.94

²³² *Ibíd.* P.120

²³³ II. P.72

²³⁴ Husserl, Edmund (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.87

trascendental, que no es ni trascendental ni subjetiva en sentido tradicional, el autobiógrafo occidental (al cual desde ahora nos atreveremos a llamar un no-sujeto, en un sentido que hemos expuesto hasta aquí sin salir aún de la fenomenología husserliana, pero que se agudizará y radicalizará con las fenomenologías post-Husserl que habremos de analizar), parece auto-desintegrarse. Tal como temprano nos lo dijeron las imágenes simbólicas utilizadas por nuestro autor, la epojé es una calcinación, que en la medida que extiende su alcance y descubre al actor en cuanto tal y a las objetividades en cuanto creaciones de su actuar, anula, desubstancializa todo a su paso. Es por eso que *no podemos desconectar trascendencias sin límite; purificación trascendental no puede querer decir desconexión de todas las trascendencias, pues, si lo hiciéramos, quedaría sin duda una conciencia pura, pero no habría posibilidad alguna de una ciencia de la conciencia pura.*²³⁵

No obstante, no es poco lo que la epojé husserliana, la «trascendental»²³⁶, súbitamente aspira a desconectar, a saber: el *mundo existente que está a la mano de manera incuestionable*²³⁷, pues es esa creencia contaminada por así decirlo, desde la cual parten los malos entendidos. Justo antes de ella, podríamos decir, todo es puro; justo hasta ella llega lo trascendental sin ser enturbiado. Así, Husserl aspira a liberarnos de cierto *autoctonismo en el mundo que ya es*²³⁸, haciéndose partícipe de una simbólica de evasión del mundo que no hace más que recrudescer en su descendencia. Así, el Ego trascendental, producto de la desconexión trascendental, que, recordemos no es una epojé total, si bien es súbita y alcanza niveles insólitos, es precisamente un *yo desmundaneizado por la epojé*²³⁹. Sin embargo, no podemos malentender esta evasión, como hemos dicho, con la típica interpretación de Husserl como un intelectual alejado de lo concreto, que prioriza la altura, la profundidad y la fijeza en sus teorías. Al contrario, lo concreto y más inmediato, el Mundo de vida, se patentiza sólo gracias a la desconexión del mundo empírico supuesto en nuestras praxis diarias. Al respecto, es útil recordar las diversas aclaraciones que Husserl mismo hace respecto a las topologías con las cuales suele graficar sus planteamientos. Baste para el caso de la fijeza, la defensa husserliana de la relatividad y la novedad, que

²³⁵ II. P.135

²³⁶ Husserl, Edmund (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.159

²³⁷ *Ibidem*. P.158

²³⁸ *Ibidem*. P.165

²³⁹ *Ibidem*. P.86

ampliamente hemos desarrollado en este escrito, así como la actitud fenomenológica como una *transformación rompedora de la normalidad del vivir-allí*²⁴⁰, de nuestra vida corriente, por un *peculiar antagonismo*²⁴¹ entre ella y toda otra actitud natural. Respecto a la altura, no olvidemos que, si bien, el fenomenólogo en cierta medida está *por encima de su ser natural y por encima del mundo natural*²⁴², la dirección de la fenomenología es la vuelta - uno muy peculiar que apunta al futuro, como hemos visto- hacia atrás o hacia abajo²⁴³, pero siempre retroceso (*retroceso a las cosas [Rückgang auf die Sachen]*²⁴⁴, a la consciencia, a la historia, al subsuelo o «suelo» *universal de la vida humana*²⁴⁵, etc.). Es por ello que no acontece un alejamiento, una invención o una construcción mítica²⁴⁶ de las cosas mismas, sino que el añorado acercamiento a su sentido genuino, progresivamente más inmediato.

Aunque Husserl ciertamente hable de *esfera de profundidad*²⁴⁷, lo hace adhiriendo a una simbólica tradicional cuya idea de profundidad, cuando se presenta con el propósito de confundir o disimular la ignorancia, él mismo habrá de criticar: *La profundidad es un síntoma del caos que la verdadera ciencia debe ordenar en cosmos (...) La verdadera ciencia, en todo el alcance de su doctrina real, ignora la profundidad. Todo fragmento de ciencia acabada es un todo compuesto de elementos del pensamiento, cada uno de los cuales es comprendido de inmediato, o sea no es profundo.*²⁴⁸ Más bien, como hemos visto²⁴⁹, la fenomenología busca, al menos idealmente, total desnudez, exposición, superficialidad e inmediatez. De modo que veamos que los retratos husserlianos del nuevo *reino*²⁵⁰ o paraje, de la *esfera de ser absolutamente apodíctica*²⁵¹, *esfera de ser que por principio precede a todo ente imaginable que sea para mí*²⁵², las que son más autónomas, y

²⁴⁰ Husserl, Edmund (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.152

²⁴¹ *Ibidem*. P.124

²⁴² *Ibidem*. P.160. También Cf. Supra. cita N°130

²⁴³ Cf. Supra. P.35

²⁴⁴ Husserl, Edmund (1988) *Las conferencias de Paris*. Ed. Cit. P.6

²⁴⁵ Husserl, Edmund. (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.163

²⁴⁶ *Ibidem*. P.161

²⁴⁷ *Ibidem*. P.125

²⁴⁸ Husserl, Edmund (1981) *La filosofía como ciencia estricta*. Ed. Cit. P.70

²⁴⁹ Cf. Supra. P.30

²⁵⁰ La figura del 'reino' o la 'esfera' cobra progresivamente peso, sobre todo en lo referente a Stein. No olvidemos que la reducción trascendental precisamente nos capacita para la entrada en un *reino* (Husserl, Edmund. (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.162), un *desconocido reino* (Husserl, Edmund. (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.169), el genuino *reino de lo subjetivo* (Husserl, Edmund. (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.117).

²⁵¹ Husserl, Edmund. (1991) *La crisis*. Ed. Cit. PP.81-82

²⁵² *Ibidem*.

tampoco olvidemos que toda topología es relativa. Así por ejemplo, si dice profundidad o *vida de profundidad «latente»*²⁵³, es en referencia siempre a un *centro*²⁵⁴, por ejemplo, el *centro de todas las orientaciones en profundidad [Zentrum aller Tiefenorientierungen]*²⁵⁵, y si habla de inmediatez, predicada de evidencia, intuición, verdad, experiencia, etc., es siempre respecto al interés ejercitado.

De esa manera es cómo, por ejemplo, nuestros intereses prácticos comunes, en su nivel más básico -antes de la evasión mundanal, desde el mundo de la experiencia, hacia el mundo de vida-, nos presentan una *lisa y llana certeza de ser en la presencia inmediata*²⁵⁶, o cómo, de manera más específica y concreta, dentro de esos intereses, podemos adoptar uno un poco más excepcional, y procurarnos otro tipo de evidencia inmediata: por ejemplo en un *interés puramente teórico*²⁵⁷ en el cual logramos *poner entre paréntesis todas nuestras intenciones emocionales y todas las apercepciones originadas en la intencionalidad de la emoción*. Gracias a esa intencionalidad emocional *las objetividades espacio-temporales nos aparecen constantemente, antes de todo pensar, en inmediata "intuitividad", cargadas de ciertos caracteres de valor, caracteres prácticos ---caracteres todos que trascienden el estrato de la mera cosidad*²⁵⁸. Por lo tanto, una vez desconectada en la *actitud teórica "pura" o depurada*²⁵⁹, lo que se nos da inmediatamente son *cosas meramente materiales*²⁶⁰. Con esto, alcanzamos el punto y la forma de exhibición de la doctrina husserliana suficiente para comprender a Stein y Lévinas, y para continuar desarrollando en ellos a Husserl mismo y desmalezando el que, una vez finalizado el trabajo de exposición, el lector podrá descubrir como resultado de nuestra investigación: *La Teoría husserliana de los co-yoes*.

²⁵³ *Ibidem*. P.126

²⁵⁴ Idea especialmente importante en relación a Stein, que nuevamente no debe retrotraernos sólo al cristianismo, y que puede tener origen en la que Eliade distinguió como la necesidad insuperable del humano de ocupar el «centro», es decir, *el lugar sagrado por excelencia*. (Eliade, Mircea (1989) *Imágenes y símbolos*. Ed. Cit. P.42)

²⁵⁵ I.1. P.362

²⁵⁶ Husserl, Edmund. (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.170

²⁵⁷ I2. P.54

²⁵⁸ *Ibidem*.

²⁵⁹ *Ibidem*.

²⁶⁰ *Ibidem*.

Capítulo segundo: Stein y la calma en la unidad.

Quelles expériences rendent cela possible ? Je dis : le «même» et non «pareil»¹

(...) cada cosa tiene sus dos caras o más bien infinitas.²

Primera parte.

Edith, más allá de la unidad fenomenológica.

Nos dedicamos en este segundo capítulo o escena de nuestra plasmación de los avatares del dividuo o no-sujeto occidental que co-formamos, al análisis de Edith Stein como al de un caso de la prole husserliana, como a fenomenología posible, como hay y habrán muchas, pero no como si este caso fuese representativo de un polo, respecto al cual Lévinas sería el opuesto y Husserl la totalidad escindida en ambos. Esa interpretación sería una incomprensión total de lo que mentamos con esta investigación, a saber, la in-sintetizabilidad de las divisiones innumerables de un 'sujeto' o 'individuo'. Y sin embargo, la trinidad expositiva (Husserl, Stein y Lévinas) está en cierto grado exigida por el que hemos llamado El problema de Husserl³, en cuyo desarrollo es posible advertir cómo toda cuestión cognoscitiva remite siempre al gran problema del interés en, el uso de, suposición, creencia, o la constitución de una trascendencia (ontológica): alteridad previa, incontrolable⁴, que nos enfrenta unitariamente, y así, increpándonos, preocupando e incluso angustiándonos, nos identifica como opuestos a ella. Analicemos el asunto en términos de localidad: en el irreflexivo vivir nos hallaríamos difuminados, disipados en dicho vivir, cuando, súbitamente, gracias al arribo, al golpe de una alteridad, seríamos ubicados, concentrados en un punto y situados en oposición a dicha alteridad.

Evidentemente, no tiene sentido pensar dicho momento de disipación absoluta como algo más que un momento imaginable, hipotético, pero de hecho, quizás inexistente, puesto

¹ Husserl, Edmund (1989) *La terre ne se meut pas*. Paris : Editions de minuit. P.79

² Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. P.655

³ Cf. Supra. PP.19-29-43.

⁴ Recordemos las palabras de Derrida que dan inicio a la tercera parte del primer capítulo. Cf. Supra. P.38

que no podemos más que presumir la existencia de un tal momento en el cual no nos encontraríamos afectados por alteridad alguna. Hecha esta salvedad, lo importante es retener el insondable instante vital que la fenomenología husserliana pone en el corazón de toda ciencia posible: una tormenta nos arrecia, una persona nos lanza un grito, las figuras en las alas de un insecto nos obsesionan, un pensamiento nos avergüenza, etc., y la explosión de la vida homogénea que se produce no es una fría y pacífica división entre sujeto y objeto, un limpio corte dual, sino que una fragmentación virtualmente infinita y vertiginosa como la caída de las piezas de dominó. La vivencia aparece fragmentada en múltiples fases complejamente imbricadas, tanto en sus niveles noéticos como noemáticos.

La alteridad que nos saca del letargo de una vida irreflexiva nos transporta a un cierto lugar que es el nuestro en oposición al suyo, hay *una cosa existente allá* y *un yo existente aquí*⁵, nos da identidad, pero una identidad que si a su vez quiere ser apresada, captada, se torna a su vez alteridad y se fragmenta, se deshace en una infinidad de aspectos que, sin embargo, por una capacidad trascendental (en sentido propiamente fenomenológico) de constitución, hermanamos como pertenecientes a una misma alteridad. Así como en la distancia (pues todo se trata de una cuestión de distancia⁶) vemos venir una gran masa, y sólo a medida que nos acercamos distinguimos la multitud de personas que la componen, así toda cosa se disgrega al ser considerada como fenómeno y remitir con ello a su constitución, palabra mágica que mienta al mismo tiempo la unidad y la multiplicidad, ya que, como hemos visto, a pesar de las múltiples escorzos, a pesar de la infinidad de yoes de la historia, concebimos la cosa y la historia como *unidad idéntica de cambiantes modos de conciencia*⁷ que *se sueldan en la unidad de la identidad*⁸, si bien en una unificación que constantemente se desfonda y se renueva:

⁵ I2. P.273

⁶ Cf. Supra. PP.9-39. La fenomenología toma distancia, distancia de la distancia a veces -de la idealización positivista sin sentido concreto, por ejemplo-, para acercarse a las cosas mismas, con lo cual ellas se desintegran en la multiplicidad de sus apariciones. Otro modo de disponerse a recorrer las distancias es matematizarlas, crearlas infinitas en función de ideas absolutas. Entonces la realidad noumérica se hace inalcanzable, y Dios «*el hombre infinitamente alejado*», cuando, *correlativamente a la matematización del mundo y de la filosofía, el filósofo se ha idealizado, en efecto, matemáticamente a sí mismo y, simultáneamente, a Dios*. Husserl, Edmund. (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.69

⁷ Husserl, Edmund (1986) *Meditaciones cartesianas*. Ed. Cit. P.89

⁸ I1. P.313

“La” cosa misma (...) está constantemente en movimiento y es constantemente - para cualquiera- la unidad consciencial de la abierta e infinita multiplicidad de las cambiantes experiencias⁹ (...) Así, aún la certeza intuitiva que ha pasado a ser posesión habitual conduce a la incertidumbre, a la duda y a la pregunta. Todo se hace nuevamente cuestionable. Y, sin embargo, nos afanamos por alcanzar un conocimiento (...) ¹⁰

De este modo leída, intentando hacer frente a un movimiento constante, a un flujo, no en la manera en que de lejos se ve un apacible río, sino que en cuanto se está sumergido y sometido a su torrente¹¹, la fenomenología aparece como teoría de la coexistencia de diversos momentos (co-yoes), de una imbricación o enlace interno donde todo está no en una contigüidad reposada, sino que *incrustado*¹². Multiplicidad de unidades (co-yoes) incrustadas entre sí, relativas respecto a unidades mayores, relativizadas a su vez desde más lejos. A todo nivel, la realidad remite a fragmentos, toda unidad remite a una multiplicidad, y viceversa. Pensemos, por lo pronto, en la multiplicidad de objetos constituyentes del mundo *en tanto universo unitario de los objetos que son*¹³; en la multiplicidad de escorzos que constituyen una cosa, o mucho mejor dicho, la *consciencia de cosa única*¹⁴. También podemos pensar en la multiplicidad de los matices de cada cualidad de la cosa vista para mí, en cosas tan banales como *un color idéntico, que en sí no ha mudado, a pesar de toda la continua multiplicidad de sensaciones de color*¹⁵, que como ejemplos de la actividad trascendental de constituir unidad, en fenomenología se tornan enormemente relevantes. El problema de los co-yoes así expresado, con esta generalidad abstractiva, no es nada menos que poner en cuestión los andamiajes últimos de nuestro vivir, nuestra capacidad y aspiraciones de vivir con seguridad, racionalidad y coherencia, pero no como algo dado sin más, algo por asumir, si no que justamente como un problema.

Inaudito momento de claridad del gran autobiógrafo occidental, que en la fenomenología logra una formulación de lo que le pesa, de lo que le inquieta, que atraviesa todas las barreras disciplinarias que él mismo construyera. Desde la Matemática hasta la

⁹ Husserl, Edmund. (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.173

¹⁰ *Ibidem*. P.346

¹¹ Discusión con Lévinas, quien critica la supuesta calma del río de la consciencia, cuando a lo que se asemeja es al irrepetible río heraclíteo.

¹² Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. P.677

¹³ Husserl, Edmund. (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.113

¹⁴ *Ibidem*. P.170

¹⁵ II. P.237

Ética, todo se halla transido por esta pasmosa posibilidad nuestra de concebir y creer en unidades: unidad de la cosa, del yo mismo, de la verdad, etc. De ahí la importancia para Husserl, ya desde las investigaciones lógicas, e incluso desde su período como mero matemático, por las actividades de la colección, la síntesis y el fenómeno de los conjuntos. Los proyectos de una *fenomenología de la asociación*¹⁶ o de una *teoría fenomenológica de la asociación*¹⁷, respecto a diversos niveles de multiplicidad o co-yoes (ya sea respecto a la génesis pasiva, o a niveles superiores de génesis, como los que dan origen a los caracteres de personalidad y habitualidad de un ego, o los que unifican a una comunidad de egos, etc.) son incontables, y bien vio Edith Stein que *esto sería lo más importante*¹⁸ en el futuro de la fenomenología, bien que ella se decidiera finalmente a seguir otro camino.

Con este ‘otro camino’, no nos referimos -a pesar de lo que es fácil pensar y aunque nuestra exposición consistirá en la aclaración de su paso vital hacia la fe- a su ‘opción’ por la religión. Más bien, esta opción puede ser discutida como tal, no sólo porque continuó hasta sus últimos años el trabajo filosófico, sino que porque durante su vida su percepción de filosofía y fe cambia al punto de permitirle reencontrar una unidad de ambas actividades, en la cual carece de sentido algo así como una opción. En efecto, en un comienzo, la joven Edith concibe una separación drástica entre filosofía y fe¹⁹ que la lleva progresivamente a abandonar el judaísmo en que fue criada, hasta ver la religión como mero -aunque muy importante para sus propósitos indagatorios- objeto de estudio, respecto al cual no cabe pronunciarse. La gran diferencia y en definitiva, la clave de lectura que utilizaremos para leer toda su autobiografía, radica en que fe y filosofía son modos diversos e incompatibles de ocupar el tiempo vital, y la utilización de su tiempo es sin duda, a nuestro juicio, lo que más preocupa a Stein: modos de vida, actividades, disciplinas si se quiere, tiempos profesionales o dedicaciones que, dada su magnitud e importancia, sencillamente se rechazan y -piensa la joven Edith- obligarían a elegir. Así, en carta de 1917 con 25 años, Edith escribe: *espero poder dedicarme enteramente y para siempre al trabajo científico.*²⁰

¹⁶ Husserl, Edmund (1988) *Las conferencias de Paris*. Ed. Cit. P.39

¹⁷ Husserl, Edmund (1986) *Meditaciones cartesianas*. Ed. Cit. P.210. Cf. Infra. P.113, para ver la importancia que tiene este proyecto para nosotros, sentido que descubriremos sólo tras la totalidad de esta exposición.

¹⁸ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. P.678

¹⁹ Cf. Ibídem. P.558 En Reinach (1883-1917) ve tempranamente el ejemplo de alguien que abandona la filosofía para dedicarse a la religión, y ella misma se encarga de persuadirle para el retorno a esas cuestiones.

²⁰ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. P.558

Stein, igual que muchos científicos y filósofos, tuvo su periodo dogmático, en el cual el interés no era tanto investigar como autodefinirse como disciplina digna, y en definitiva, como poseedor de verdad, ante disciplinas subordinadas e ignotos objetos de estudio. No obstante, tras muchos años y un camino bastante torcido, considerando que en su juventud estuvo ya próxima y consciente como nadie de las ideas husserlianas que hemos desarrollado hasta aquí y que permiten derivar una filosofía social y contemporánea en los términos que continuaremos revisando, Stein logra descender al mundo desde las alturas que siempre buscó, primero en la filosofía y luego en la fe, comprendiendo la curiosa unidad de las actividades vitales, primero como funciones de la consciencia, por cuanto tanto fe y filosofía son especies de creencia en las que *interviene una actitud personal*²¹ para las que no se puede ser *adoctrinada mediante discusión teórica alguna*²², y luego, en su fe personal, como servicios a Dios. Así en carta de 1928 señala: *llegué a pensar que llevar una vida religiosa significaría dejar de lado todo lo terreno y vivir teniendo el pensamiento única y exclusivamente en cosas divinas. Pero, poco a poco, he comprendido que en este mundo se nos exige otra cosa, y que incluso en la vida más contemplativa no debe cortarse la relación con el mundo; creo, incluso, que cuanto más profundamente alguien está metido en Dios, tanto más debe en este sentido, ‘salir de sí mismo’, es decir, adentrarse en el mundo para comunicarle la vida divina.*²³

Pero, como hemos dicho, la opción steiniana, su di-versión respecto a los gérmenes que hemos rastreado en Husserl, no se refiere a lo religioso, sino que a lo que, a nuestro juicio, confabuló filosóficamente -entre todas las variables personales e históricas- para que ella siguiera la vida que siguió. Se trata de una tentación filosófica presente en *el problema de Husserl*, que justifica, en la medida en que se observa una especie de desequilibrio, de énfasis, de *hybris*, por así decirlo, por parte de Stein y Lévinas, respecto al equilibrio mentado por Husserl, nuestra trinidad expositiva²⁴. En efecto, hay riesgos en Husserl

²¹ *Ibíd.* P.792. Es notable a este respecto la visión de la autora del idealismo como una toma de posición que ya está decidida cuando uno comienza a filosofar.

²² *Ibíd.* P.806. Stein es partidaria de la irracionalidad no sólo de la fe sino que de toda convicción, de toda toma de posición emotiva: *los motivos intelectuales no tienen la capacidad de actuar como impulsos*. Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo II. P.300

²³ *Ibíd.* P.809

²⁴ Cf. *Supra*. P.52

mucho más terribles que el dogmatismo -riesgo común a todas las filosofías- o el solipsismo, como por ejemplo, éste en el que cae Stein: el del énfasis de la Unidad.

Recordemos, que la fenomenología no es sino la comprensión de la unidad como un problema, como un esfuerzo, respecto al que siempre va a sobrevenir nuevamente una desintegración en multiplicidad, tal como la unidad de una imagen visual no se mantiene sin el esfuerzo de los músculos oculares. Y la multiplicidad está en todo nivel constitutivo, en todo objeto intencional y en todo modo de consciencia, no sólo en los escorzos de la cosa, sino que también en los tiempos pasados y futuros conjugados en la actualidad, en la multiplicidad de apariciones subjetivas de una cosa respecto a la cosa que intersubjetivamente sabemos unitaria, o en la multiplicidad de *yos de consciencia*²⁵ que constituyen la unitaria comunidad como *co-humanidad*²⁶. Los ejemplos son sencillamente infinitos, ya que toda unidad se troca en multiplicidad, merced del mero e irrefrenable vivir. La noción fenomenológica de fluir de la consciencia, no es otra cosa que la imagen o apresamiento asintótico del vivir como un constante movimiento, un siempre alejarse, en el que toda unidad se disgrega al considerar como parámetro una unidad mayor: constitución que une y fragmenta, que in-corpora y des-integra a cada paso. De este modo, hemos de ser muy cautos respecto a la importancia de la unidad en fenomenología, sobre todo si pensamos el de la unidad y la multiplicidad como un problema que, en más de dos mil años de autobiografía -digamos desde Parménides, por fijar un punto- ha constituido la médula explícita o implícita de los debates, que no ha encontrado más que soluciones dogmáticas, y que tiene importantes consecuencias ético-políticas.

Pues bien, el gran regalo de la fenomenología, es revalidar la antigua idea de que el vivir es devenir o cambio incesante, inapresable, donde la fijeza, la unidad, la identidad o la mismidad se presenta a cada momento pero siempre de manera efímera y problemática. Como hemos dicho, el gran problema, es el de la creencia, es decir, de la capacidad de ver la unidad donde no la hay, como cuando vemos un show de marionetas y tácitamente convenimos en no dar crédito a los hilos que las sostienen; unidad que, sin embargo, sin ser algo más que nuestra convicción, nuestro vivir en ella, nuestro operar con ella, existe, persiste, insiste, como algo más que una ficción, y como algo cualitativamente más que un

²⁵ II.P.321

²⁶ Husserl, Edmund (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.174

ensamble o suma de partes. En todo nivel de análisis fenomenológico, desde el del mundo objetivo natural, hasta el de las sociedades, *l'unité se conserve cependant, dans ce présent à travers de toutes ces variations*²⁷, aunque todo explote continuamente luego siempre de nuevo en una desmembración. Pero esta unidad fluyente, poco o nada tiene que ver con la unidad corrientemente entendida. Esta unidad tan peculiar (*unité totale persistante*²⁸, *unité en permanence identique*²⁹, *unité d'apparitions*³⁰, *totalité fluente*³¹, *réalité persistant*³²) es una 'unidad fenomenológica' (*unité phénoménologique*³³) o *unidad fenomenal*³⁴ (*phänomenale Einheit*), es decir, unidad cuya existencia nos deja perplejos y al punto se desintegra, por lo cual en último término resulta inexplicable.

La unidad fenomenológica es la de un *estilo*³⁵ (estilo de cada fenómeno en su unidad y de nuestra creencia en él), de una permanencia o típica en los modos de aparición por la cual *se descubre que estos modos no son en manera alguna cualesquiera, por fluyentes que puedan ser y por inaprehensibles en sus últimos elementos*³⁶. Unidad de la constitución que comporta paritariamente multiplicidad y a la cual se somete, como hemos visto ampliamente, todo realismo y todo idealismo. No se trata de una premisa acerca del mundo, sino de su fenómeno, de la experiencia de él o cualquier otra trascendencia ontológica: todo se reduce al problema de la constitución trascendental de lo múltiple como múltiple y de lo uno como uno (*la question de la possibilité transcendentale de l'expérience du même comme le même*³⁷). Sin embargo, mantenerse a esta distancia de las cosas, sin enfatizar lo uno o lo múltiple, o mejor dicho -pues siempre se enfatiza uno u otro en la exposición-, sin juzgarlos ni sacarlos de su neutralidad fenomenal, es como pedirle a un famélico que se abstenga ante una cena servida.

²⁷ Husserl, Edmund (1989) *La terre ne se meut pas*. Ed. Cit. P.82

²⁸ *Ibidem*. P.84

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*. P.85

³¹ *Ibidem*. P.84

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*. P.83

³⁴ *I2*. P.156

³⁵ Husserl, Edmund (1989) *La terre ne se meut pas*. Ed. Cit. P.70. Recordar que el estilo siempre refiere a la típica, a las frecuentes características que pueden leerse como ley, no a una generalización impuesta.

³⁶ Husserl, Edmund (1986) *Meditaciones cartesianas*. Ed. Cit. P.100

³⁷ Husserl, Edmund (1989) *La terre ne se meut pas*. Ed. Cit. P.80

Hemos de comprender la medida tan delicada en la cual Husserl constantemente convoca la unidad, y también cuando la conjura, la exorciza, y sobre todo, en qué medida conviene el predicado de ‘unitaria’ a esa corriente que es la consciencia, pues, en, en principio no cabe enfatizar del proceso constitutivo ni la multiplicidad ni la unidad, puesto que ambas están en juego en el movimiento, en el flujo, y en definitiva son la vida cruda, que se disgrega y se reúne provisionalmente. ¿Cómo transita Edith Stein desde la unidad intermitente de *la corriente de conciencia (...) una unidad fenomenal (...) unidad de un flujo temporal (...) de un flujo constante, en cuyo nexo se constituye toda duración y alteración inmanente (...) unidad de la corriente de conciencia monádica en constante devenir y crecer*,³⁸ hacia la concepción y la firme creencia en una unidad de consciencia última muy particular: la del Dios bíblico cristiano concebido por el dogma católico? Pues, en efecto, Edith no sólo opta por enfatizar la unidad, sino que, en última instancia, la unidad de una consciencia constitutiva divina de determinadas características con la que pretende estar unida de manera mística y que no se muestra a los ojos de una confesión que no sea la católica más que *cuando no se conoce otra cosa*.³⁹ Consciencia que no se somete a disgregación alguna en multiplicidad, y esto, realmente no ya sólo para efectos metódicos.

Toda una nueva fenomenología comienza, fenomenología de un Dios Uno que casi parece un pecado, que parece infiltrar la más vieja tradición en el párvulo y rebelde (no) sujeto occidental, y que sin embargo surge de quien mejor conoció y quizás quien más aportó a la fenomenología husserliana tal como queremos revivirla. No es otra que Stein, primera asistente de Husserl, quien lo incentiva constantemente a ocuparse más de los fenómenos sociales y de las condiciones materiales y corporales de la constitución fenomenológica. Alejada de toda confesión religiosa particular, pero aún al tema de la religión como fenómeno intersubjetivo de empatía, Stein comprende desde el comienzo bien la fenomenología y la constitución como la problemática dación constante de multiplicidad y unidad, y ya entonces, tiende siempre, aunque aún de manera bien delimitada, a enfatizar la unidad:

La conciencia se actúa (“actuación” entendida en un sentido amplísimo) en cada nivel en forma diversa, y, gracias a esas actividades de la conciencia, las unidades

³⁸ I2. P.156

³⁹ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. P.508

*noemáticas de nivel inferior se convierten en multiplicidades en las que se constituyen unidades de nivel superior. Si retrocedemos más, entonces llegamos finalmente a una conciencia constituyente última, que no se actúa ya en unidades constituidas*⁴⁰

Todas las multiplicidades, noemáticas y noéticas, remiten a la unidad de la conciencia. Pues bien, todo dependerá de la interpretación que se haga de la conciencia, del portador de dicha conciencia. Para Husserl la corriente de conciencia no es otra cosa que el vivir, sea lo que sea ello, en su inaprensibilidad, en su indeterminación; vida en cada caso de cada uno de nosotros, pero asimismo vida posible, de todos esos yo es imaginarios e imposibles con el presente, *de todo mundo posible y fingible*⁴¹ (*jeder möglichen und fingierbaren Welt*), de todos aquellos entes que acaben teniendo vida según un posible descubrimiento futuro, y de los casos límite concebibles de conciencia (animal y divina). Vida que vive *en primer lugar, en sus actualidades, y, después, en las potencialidades - igualmente esenciales*⁴², pero que en cualquier caso vive tanto de su latencia como de su acto; vida que corre sin parar, si bien *el ego no se aprehende meramente como vida que corre, sino como un yo que vive esto y aquello, que vive en este y aquel cogito como siendo el mismo yo.*⁴³

Se trata de un ‘por todas partes’, de un no-sujeto, de una vida difuminada que corre, y a la vez llega o se pone en un ahí, constantemente; que tiene una legalidad, un estilo y un hábito: multiplicidad y unidad que se conjugan, fenómeno que Edith conoce muy bien, y que sin embargo vive como una angustia constante que, sin desmerecer el resto de los factores relevantes, es en nuestra interpretación lo crucial en su conversión y en su fenomenología. Simplemente vida que *nos arrastra inexorablemente hacia delante, porque la vida sigue y no tolera ningún paso atrás.*⁴⁴ La fenomenología de Husserl comporta una infinitud virtual sencillamente insostenible para Stein, quien precisa concretarla, y finalmente, fijarla en una unidad conclusiva: Dios.

⁴⁰ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo II. P.223

⁴¹ I2. P.156

⁴² Husserl, Edmund (1986) *Meditaciones cartesianas*. Ed. Cit. P.163

⁴³ *Ibidem*. P.120

⁴⁴ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo II. P.848

Segunda parte.

En las manos del *emperador oculto*⁴⁵.

Nos proponemos continuar la pesquisa del (no) sujeto contemporáneo, tal como lo hemos venido haciendo hasta ahora, a través de las metáforas y movimientos en que se busca y busca dejar huella de sí, se auto-describe, con cierta rapidez e intención creciente, no de borradura, no de disimular o cubrir los rastros que ha dejado, sino que, muy por el contrario, con él ímpetu de correr de nuevo sobre ellos y dejarlos atrás, lejos. Esta vez en el complejo testimonio de Edith Stein, interesándonos en dar cuenta principalmente de los motivos que percibimos a la base de su conversión (múltiple: del judaísmo, a la neutralidad científica o cierto ateísmo, y desde ahí a un cristianismo incipiente, que con el tiempo se decidió por ser católico), y en definitiva de su énfasis de la unidad. Éstos motivos, en la cuestionable y aventurera interpretación que hacemos de ellos, nos hablan de aquella fase de parcial ingenuidad pasada por nuestro gran (no) sujeto, quien, ya con una base filosófica revolucionaria (la fenomenología husserliana, en los términos planteados), sigue confiando en la fuerza y validez de la cultura occidental, y no acaba de ver los resultados de la misma, o que incluso es asesinado, como Edith lo fue, sin alcanzar a romper totalmente con ella.

Momento del sujeto occidental, increíblemente persistente aún, en algunos de nosotros, momento o yo de nuestra autobiografía que no acusa recibo de las abundantes y crecientes atrocidades producidas en el seno de la cultura occidental, ni de sus causas. Este paso por la isla o el paisaje que Stein vive, explora y tiene a la vista, nos parece necesario para comprender el modo preciso en que Stein hereda y profundiza las ideas y gestos husserlianos⁴⁶, destacados hasta aquí, siempre dentro de los lamentables márgenes que ella misma se impuso: el dogma religioso. Esta herencia, herencia de un gesto husserliano, de un método, que no necesariamente se traduce en una determinada manera de exposición -y de hecho no lo hace-, pero que sí permite tanto a Stein como a Lévinas ver cierto problema, cierta alteridad delante de sí, de determinadas características (eso que podríamos llamar co-yoes o filosofía social⁴⁷) -si se nos permite adelantarlo-, se concreta en los dos retoños o

⁴⁵ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. Carta 662. P.1936.

⁴⁶ Cf. *Infra*. 'La analogía' P.101

⁴⁷ Títulos que quedarán por completo aclarados recién con el tercer capítulo de esta exposición.

cogollos de Husserl de los cuales nos ocupamos en la curiosa idea, y es más, en la vivencia de un amor universal, total, cuyo objeto no es nada menos que todos y cada humano⁴⁸.

Dicha idea, decretará un simultáneo y contradictorio humanismo trascendente: valoración de la existencia humana por su capacidad de ser sí mismo y de trascenderse a sí mismo, valoración y amor por cada ser humano más acá de un ‘más allá’, que, ya muy lejos de la maternal fenomenología husserliana, tanto para Stein como para Lévinas, se vive, ilustra y concreta en cierta idea de Dios, si bien, se trate de Dios-es muy distintos. Concédansenos, antes de entrar en materia, como se ha hecho hasta ahora, que intentemos abarcar toda la filosofía de una autora, y esta vez incluso, toda la vida de alguien tan prolífica y rica como Edith Stein; y ello, además, para osar sacar palabra así a todo el autobiógrafo occidental contemporáneo, que está tan cansado de hablar y se encuentra tan profundamente herido.

Absuélvansenos por hacer esta necesariamente mezquina representación de una vida consagrada prácticamente en su totalidad a la reflexión sobre temas que nos interesan en sobremanera, y sobre todo por los momentos en que nuestra capacidad de empatizar con la vivencia de los creyentes en Dios se fatigue o se harte. Y, por último, no se nos reprochen nuestros inusuales métodos, pues continuaremos analizando imágenes y sueños, y a cartas como si a documentos notariales, aunque las cartas tengan esa autenticidad intrincada y necesitada de interpretación, en un grado exponencialmente mayor que como es intrincada la autenticidad del sujeto testimonial, de quien resta ya tan poco en una carta, *comme, dans les lettres de l’algèbre, il ne reste plus la détermination des chiffres de l’arithmétique, lesquels déjà ne contiennent plus les qualités des fruits ou des fleurs additionnés*.⁴⁹ Y recíbase, a pesar de todo, esta invitación a reflexionar en las contradicciones propias y ajenas, en nuestra convivencia, nuestra herencia, nuestros prejuicios y nuestro futuro.

⁴⁸ Llegados a ese punto, al fin estamos enfrentándonos a uno de nuestros principales alicientes para emprender esta extravagante investigación. Cf. Introducción. Supra. P.6

⁴⁹ Proust, Marcel (1925) *Albertine Disparue*. Paris : Gallimard. PP.49-50

- Carácter.

Les autres et moi.

*Ils sont là, je suis ici. La distance entre nous est incommensurable. Nous ne partageons pas le même territoire, nous n'effleurent jamais exactement le même sol en même temps.*⁵⁰

Intentamos plasmar en pocas palabras los que se nos presenta como los impulsos más fuertes en los diversos cambios vitales de Stein, y aunque, por suerte, ella nos brinda amplios escritos confesamente autobiográficos, no se nos facilita demasiado la tarea de indicarlos. Dichos puntos de inflexión en su derrotero, al menos en ésta, nuestra lectura, tienen que ver con su carácter, entendido comúnmente, pero además, como concepto específico y crucial de la filosofía de Stein, significado que adquirirá en el camino. Es, en efecto, una cuestión de carácter el que, en primer lugar, Stein defina sus acciones, en todo ámbito de cosas, a partir de lo que ella hace consciente como una decisión autónoma y voluntaria, de la cual es responsable. Desde pequeña, por más que existan influencias evidentes de sus relaciones familiares y amicales en su comportamiento, lo cual tampoco busca -ni siquiera teóricamente- negar, Edith precisa de un tiempo antes de cualquier definición respecto al rumbo de su comportamiento, tiempo no definido de antemano, que dura lo que tarda en sentir el fuerte deseo personal en una u otra dirección, momento a partir del cual, tal como testimonian sus acciones y su voz, se desencadena un intransigente camino hacia la meta fijada. Respecto a este aspecto de su carácter, indica: (...) *y es que yo no podía actuar mientras no tuviera un impulso interior. Las determinaciones procedieron de una hondura que yo misma desconocía. Una vez que algo subía a la clara luz de la conciencia y tomaba firme forma racional, nada podía detenerme. Ciertamente experimentaba una especie de placer deportivo en aprender lo aparentemente imposible.*⁵¹

Edith revela su necesidad de autodeterminación, y la enlaza con ‘una especie de placer deportivo en aprender lo aparentemente imposible’, es decir, con un gusto por lo lejano y difícil ¿En referencia a qué o a quién? No sólo a sus propias fuerzas, sino que,

⁵⁰ Proulx, Monique (2004) *Le cœur est un muscle involontaire*. Québec : du Boréal. P.203

⁵¹ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. P.270

como veremos paulatinamente, sobre todo a las de quienes tiene a mano para compararse. Aún antes de decidir siquiera qué quería seguir como formación universitaria, Edith se experimenta a sí misma como cierta personalidad fuerte, resistente a los consejos ajenos y las obligaciones, habiendo incluso abandonado la escuela⁵² y el judaísmo familiar antes de los quince años (en 1906), realizando una larga estancia de reflexión en casa de una de sus hermanas, en la ciudad de Hamburgo, etapa en la cual con el tiempo se visualiza a sí misma como *la mariposa en su etapa de gusano atrapado en su red de seda*⁵³, ya que es entonces cuando descubre y profundiza no solo su gusto por la literatura y la escritura⁵⁴, sino que también la fortaleza de su carácter, las expectativas inciertas y megalómanas a la que dicha particular audacia la conduce, y la soledad que ya desde ese tiempo, merced de dicha dinámica personal, comienza a experimentar.

Sobre este periodo comenta: *un instinto sano fue lo que me hizo ver decisivamente que yo había estado ya lo suficiente en el banco escolar y que necesitaba ya otra cosa distinta (...) yo comenzaba ya a preocuparme de cuestiones, especialmente de las relativas a la manera de ver el mundo, de las cuales en la escuela no se nos decía gran cosa.*⁵⁵ Nadie la detuvo, nos cuenta Edith, ya que bien conocida era ya su determinación. Nos cuenta: *tomé consciencia de la oración, abandonándola por decisión libre. No pensaba en mi porvenir, pero seguía viviendo con la convicción de que se me había asignado algo*

⁵² Resulta relevante, según lo que analizaremos de su personalidad (cierta aversión por el infinito), el hecho de que dada una reforma educacional, si Edith continuaba en la escuela, al igual que todas las alumnas de su generación, estaba destinada a perder un año completo. Tal como en otros momentos de su vida, y ya desde muy pequeña (Cf. la curiosa indicación que hace acerca de lo enojosa que resultaba ella misma de niña para sus hermanas al momento de jugar, quienes se enfadaban ya que ella siempre hacía *de estatua ante una pelota que según mis cálculos, no podía alcanzar*. Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. P.240)

⁵³ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. P.265 Imagen frecuente en Stein, que hace referencia a toda una escatología: toda nuestra vida anterior se re-significa ante la iluminación o gracia divina: aparece como la ingenua construcción de nuestra morada de seda, de la cual saldremos con nueva vida en Dios. Compárese con la noción teleológica de la historia husserliana tratada en el primer capítulo, sobre todo para notar las graves diferencias. Cf. Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III.P.1122. Cf. *Infra*. la figura del destino P.78, P.98; y la figura de la serpiente P.76

⁵⁴ Respecto al descubrimiento de estas cualidades personales, cabe decir que en general, Edith las descubre en contraste a otros que en comparación a ella, carecen o gozan de distintas capacidades. A juzgar no sólo por su autobiografía, sino que por las temáticas de su filosofía, en las cuales profundizaremos, vive en una constante retroalimentación y comparación identitaria con los demás, que no comparte, que reserva para ella y el control y desarrollo que busca tener de sí misma. Así, respecto a su hermana Erna, a quien considera muy inteligente y dedicada, juzga que no posee las disposiciones necesarias para desarrollar un trabajo científico riguroso, no tiene su persistencia, ni su interés, ni, al menos, la alegría que Edith hallaba en escribir. (Cf. Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. P. 268)

⁵⁵ *Ibidem*. P.258

*grande*⁵⁶. Ya desde esta etapa, sin antecedentes vitales significativos -al menos para ella, según lo que nos informa en sus textos autobiográficos-, Stein experimenta, no sólo su capacidad de autonomía y su gusto por las quehaceres más difíciles, sino que la convicción de que existe una tarea, cuyo contenido aún desconoce, asignada a su persona, y esto, sin el trasfondo de la idea de Dios, y quizás precisamente, porque sin el trasfondo de la religiosidad familiar, le parece que existe la posibilidad de enfrentarse a lo más difícil, a 'la gran tarea' que le sería dada. No obstante, hay que tener en cuenta el propósito, al menos, del mayor de sus textos autobiográficos (Historia de nuestra familia), por cuanto no es, supuestamente, en primer lugar, dar cuenta de su vida, sino más bien, primeramente, de la de su madre, y luego -después que la autora toma alguna consciencia de los graves acontecimientos históricos que se suceden a su alrededor- de la de una típica familia judía:

*¿Acaso son los grandes capitalistas, la literatura impertinente y las cabezas inquietas, que han tenido un gran papel en los movimientos revolucionarios de las últimas décadas o , los únicos o también los más genuinos representantes del judaísmo? (...) Yo quisiera sencillamente sólo narrar mis experiencias de la humanidad judía. (...) En principio mi intención fue escribir los recuerdos de la vida de mi madre.*⁵⁷

Stein no siente ni el interés ni la imposición moral de hacer una historia del pueblo judío, pero sí, al menos, una descripción de su vida cotidiana, sobre todo para la juventud, que, *educada en el odio racial, se ve privada de la oportunidad de conocerlos. Ante ellos tenemos, los que hemos nacido y crecido en el judaísmo, el deber de dar testimonio*⁵⁸, señala. De este modo, lo mucho que hay de descripción de su vida personal, al menos en este texto, sería parte de la tarea a la que estaría destinada, y para cuyos llamados y manifestaciones Edith estaba siempre atenta abierta. Megalómana o no, es esta sensación certera de predestinación y de predestinación a algo grandioso, trascendental en algún ámbito, la que desde niña guía a Stein, en una paradójica dinámica que bien todos conocemos, donde el deseo de autodeterminación e independencia acaba constriñéndola a determinadas opciones. Es esta tendencia la que ella misma sitúa a la base de su búsqueda de rigor científico, y la misma, la que la inseguriza de su aptitud para alcanzarlo aunque

⁵⁶ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. *Ibidem*.266

⁵⁷ *Ibidem*. PP.159-160

⁵⁸ *Ibidem*. P.159

debe quedar muy claro que no se trata sólo del deseo de autonomía, sino que en el caso de Stein, de su exageración -queremos decir- patológica, a través de la auto-imposición de una meta de la cual sólo se sabe que es aparentemente imposible.

Stein recuerda su primera dedicación intensa al estudio, justo antes de ingresar a la universidad, así: *la primera época de mi vida verdaderamente feliz. Esto se debía a que por primera vez estuvieron mis energías intelectuales completamente polarizadas en una tarea conforme a ellas.*⁵⁹ Las matemáticas y el latín con su gramática, con leyes tan exactas⁶⁰, le fascinaban, aunque desde niña fuera una entusiasta de la historia⁶¹. Recordando sus primeros años de universidad, continúa refiriendo aspectos semejantes de su personalidad, aunque con mucho menos orgullo: *En casa apenas se atrevía nadie a hacerme observaciones; mis amigas estaban unidas a mí por cariño y admiración. Vivía en el ingenuo autoengaño de que todo en mí era correcto, como es frecuente en las personas incrédulas, que viven en un intenso idealismo ético. Y es que, cuando se está entusiasmado por el bien, cree uno que es bueno. Yo había considerado siempre como un justo derecho mío el señalar despiadadamente con el dedo todo lo negativo de cuanto advertía: las debilidades, errores y faltas de otras personas; a menudo en tono irónico y despectivo. Había quienes me encontraban “encantadoramente maliciosa”.*⁶²

Evolución desde una Edith niña, que se deslumbra sin resplandor, por anticipado, vaticinando un futuro heroico (que en todo caso no tiene, jamás, que ver con el éxito económico o material, aspecto de la vida que siempre fue para ella una insignificancia molesta⁶³), que desprecia las conversaciones cotidianas como banalidades, y que se acerca a la literatura por un deseo de soledad y de evasión⁶⁴, hacia una Edith adulta que comienza a vivirse a sí misma como imperfecta y a la soledad que se procuró como un peso. Comienza a experimentar afinidades afectivas con los otros, pero, dados sus años de elaboración de una perversa autonomía fundada en la anonadación de los demás, no vive dichas afinidades

⁵⁹ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. P.272

⁶⁰ *Ibidem*. P.273

⁶¹ *Ibidem*. P.241

⁶² *Ibidem*. P.307, P.303 Universidad: *Aunque la gran mayoría de los estudiantes vivía bastante abúlicamente (yo les llamaba “los idiotas” con enojado desprecio y ni les dirigía la mirada en las aulas), no estaba sola con mis ideales.*

⁶³ *Ibidem*. P.489 *Tales cosas me desagradaban y quería librarme de ellas lo antes posible.*

⁶⁴ *Ibidem*. P.267 *sumergida en este mundo multicolores de las grandes pasiones y acciones, me sentía más familiarizada que en la vida cotidiana, y no se me molestaba.*

de manera fluida, por el contrario, precisa de una nueva y amplia elaboración intelectual para comprender el modo y el grado de la influencia y la atracción de los demás, tanto de sus amistades, como de sus amores y sus maestros. Los temas recurrentes y más cardinales a lo largo de toda su filosofía, incluso de su amplio y final catolicismo, no pueden comprenderse sin esta dimensión biográfica, con lo limitados que seamos al relatarla.

Sin embargo, esta evolución es paulatina y jamás completa, con elementos infantiles -digámoslo así-, que reverberan y se fortalecen con el tiempo, hasta su muerte⁶⁵. Así, a sus 27 años, Stein exhibe conflictos en las diversas metas que puede auto-imponerse para, por medio de su persecución, alcanzar su anhelada autonomía: es ese anhelo el que la lleva, dadas las constantes referencias a un tal Edmund Husserl que encuentra constantemente en los textos que estudia sobre psicología racional y los múltiples rumores sobre la dificultad de la fenomenología, a perseguir el rigor de esa disciplina⁶⁶, llegar a Gotinga donde *no se hace otra cosa sino filosofar día y noche*⁶⁷, y ser asistente del Maestro⁶⁸, sin embargo, es la misma que la lleva, a desear dejar de serlo, y a preguntarse constantemente por cuál es, no sólo su vocación, sino que la actividad en la cual no perderá su tiempo ni el de los demás.

En el fondo está la idea de ponerse a disposición de alguien, cosa que no puedo soportar. Puedo ponerme al servicio de un asunto, y puedo hacer cualquier cosa por amor a una persona, pero estar al servicio de una persona, dicho brevemente: obedecer, esto no puedo. Y si Husserl no se acostumbra a ello otra vez, considerarme como colaboradora -tal y como yo he contemplado siempre nuestra relación y también él en la teoría-tendremos, pues, que separarnos. Lo sentiría, porque creo que entonces habría poca esperanza de un acuerdo entre él y la 'juventud'.⁶⁹ Stein se debe siempre a algo grande, en cada caso, lo que percibe como lo mayor: primero, a sí misma, luego, por un momento al estudio en general, luego la fenomenología, que sin ella podría quedar privada de su llegada a los jóvenes⁷⁰, y luego ciertos temas fenomenológicos; pero pronto su sociedad⁷¹ y sin

⁶⁵ Y esto puede describirse y explicarse precisamente gracias a la hermenéutica fenomenológica de los co-yeos que ensayamos destilar en este texto gracias a Husserl, Stein y Lévinas.

⁶⁶ Cf. Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. PP.326-328

⁶⁷ P.327. Palabras de su profesor Moskiewicz

⁶⁸ Modo en que se refiere Stein a Husserl

⁶⁹ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. Carta a Reinach. P.604 El subrayado es nuestro.

⁷⁰ No buscamos subestimar su labor, la cual apreciamos hondamente y en la cual profundizaremos, pero nos ocupamos ahora de adentrarnos en las exageraciones de su carácter.

mucho andar, la humanidad, hasta llegar a Dios. De ahí su constante pregunta por la vocación, y su pasada del magisterio a la fenomenología, de la fenomenología a la enfermería de guerra y de vuelta, para acabar filosofando entre los muros del convento. Todo esto en un camino sin cortes, donde unas metas se superponen, mezclan y colaboran con otras. Nos resulta imposible en estas páginas no sesgar su vida para representarla en esta simplificación esquemática según las metas que se propone. Por lo pronto, guardemos en la memoria la concientización de la autora acerca de su dogmatismo teórico y de su moralismo, y la progresiva autocrítica, hasta llegar a humillarse sacrificialmente en sus últimas y religiosas efigies autobiográficas. Dicho aspecto sacrificial característico de su religiosidad, no es adoptado por Edith gracias al catolicismo, sino que por el contrario, nos parece condicionar y fraguar su llegada a éste, al menos, desde su época universitaria. En efecto, Stein manifiesta duros y simultáneos cambios mientras es estudiante y profesora de fenomenología. Es al sumergirse en dicho método que valora por primera vez lo más allá de sí misma. Conoce personas admirables como Husserl, acerca de cuya obra nos dice: *es, desde mi punto de vista, más importante que cualquier producto que pudiera eventualmente colocar yo en el mundo.*⁷²

Pero la alteridad⁷³ la golpea, además de en la forma de amigos, amores y maestros, como trabas trascendentes a ella hasta un punto insoportable. Así, por ejemplo, acerca de la larga preparación de su tesis doctoral, tiempo de anorexias⁷⁴, angustias, e ideas suicidas⁷⁵, indica: *Por primera vez en mi vida me encontraba ante algo que no podía domeñar con mi voluntad.*⁷⁶ Nos es muy relevante -y es la sutil fundamentación de nuestra visión de las

⁷¹ Cf. Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. Carta a Ingarden del 3-2-17: *Y como tengo la mala costumbre de ver en todo conflictos éticos, sabe usted muy bien que durante mucho tiempo me ha atormentado el hecho de que actualmente no hago nada 'por la patria'.*

⁷² *Ibídem*. P.586

⁷³ Este uso del nombre 'alteridad' es meramente retórico, pues no pretendemos decir que la alteridad nunca antes la afectó. Hemos dejado en claro en qué medida el proceso de constitución se debe a la alteridad, y además es claro cómo en otro sentido, la alteridad de los demás siempre condicionó sus acciones, su búsqueda de independencia y soledad. Por otro lado, no es banal llamar a estos fenómenos 'alteridad', en la medida en que son las primeras experiencias conscientes de descontrol que la autora recuerda.

⁷⁴ Periodos de inapetencia total, cuya primera ocasión ella fija en el año 1916. Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. P.476

⁷⁵ Los sucesos de este tiempo (1917-1918) en palabras del introductor: Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo II. P.28: *la muerte de Reinach, el desamor de Ingarden, el fin caótico de la guerra. A ello se añadirá más tarde la imposibilidad de ser catedrática por su condición de mujer.*

⁷⁶ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. P.380

diferencias entre Stein y Lévinas⁷⁷- que esta autora recién alrededor de los 25 años experimente una sensación de descontrol, pero sobre todo, que ésta sea elaborar una tesis y que se trate de un sufrir que nunca vuelve: malestar completamente solucionado por Dios.

No sólo es posible apreciar la seriedad con que se avoca a los problemas filosóficos, sino que todas las características que hemos apuntado hasta aquí, referentes en definitiva a que nuestra autora vive en el campo de batalla de la filosofía una búsqueda personal, la de su gran tarea, y una lucha que la implica totalmente, a sus yoes -podríamos decir- futuros, presentes y pasados, desde niña. Asimismo, permite visualizar el trauma que consideramos está a la base de su preferencia por la unidad⁷⁸, y en definitiva, de su inmersión en las oscuridades de la fe: *Frecuentemente me había vanagloriado de que mi cabeza era más dura que las más gruesas paredes, y ahora me sangraba la frente y el inflexible muro no quería ceder. Esto me llevó tan lejos, que la vida me parecía insoportable.*⁷⁹ Al tiempo que la fenomenología transforma su mirada de manera radical y positiva, con lo cual intensifica su interés por las cuestiones políticas y sociales -más ordinarias como el feminismo⁸⁰ o la fundación y pertenencia a partidos políticos establecidos⁸¹, o más específicamente fenomenológicas como las relaciones de empatía que están a la base de las asociaciones interpersonales-, nace el interés por lo religioso como problema teórico, y la necesidad de echar abajo su elaborada y estimada individualidad, hace aparecer para ella problemas de una magnitud inabarcable para ella, y que no está dispuesta a no poder abarca: peso psíquico que se acumula; peso de los parajes fenomenológicos que parece más concreto, material, más encarnado y real, que el supuestamente enorme peso de la cruz.

⁷⁷ Si se nos permite parafrasear a nuestra guía C. Gutiérrez: 'El de Stein sería un pensamiento al que le falta trauma.' Para esta frase, hay que comprender toda una concepción levinasiana de la filosofía que acusa recibo de los acontecimientos históricos del siglo XX, y que gracias a ello, la articula con las ideas de trauma y ruptura, valorizando una serie de métodos hermenéuticos como los que en el presente escrito ensayamos.

⁷⁸ Cf. Supra. Primera parte de este capítulo.

⁷⁹ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. P.381

⁸⁰ Interés que ya tenía en sus años como estudiante y como participante de la 'asociación prusiana a favor del voto de la mujer' (Cf. Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. P.303), y que continuó desarrollando durante toda su carrera, convenciendo a las mujeres de la importancia del sufragio (Cf. *Ibidem*. P.664), hasta el periodo católico, aunque ya desde una perspectiva, primero fenomenológica y luego religiosamente desapasionada por tales. En carta a su amiga Calista Kopf, ya con 40 años, Edith relata: *Como estudiante y joven universitaria he sido feminista radical. Más tarde el asunto no me interesó en lo más mínimo. Ahora busco, porque creo que ha d ser así, soluciones lo más objetivas posibles.* Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. P.938

⁸¹ Cf. *Ibidem*. P.664

Así, Stein efectúa un complejo tránsito, cuyas posibles lecturas políticas, nos parecen muy relevantes⁸²: de partida, su búsqueda de metas, es siempre, evidentemente, una búsqueda de lo más digno, pero esto con un fuerte, cuestionable y correlativo desprecio por lo que antes atrajo su sentimiento. Todas sus búsquedas son a la vez un negativo rechazo y una huída de la meta anterior. Esto no se asemeja a la búsqueda de novedad radical que destacamos como principal en la fenomenología husserliana, y más bien, en ese punto, Edith se muestra por completo contraria: *no pertenezco a aquellos que, muy a la ligera, abominan de todo su pasado*.⁸³ No diremos que Husserl ‘abomina’ de todo pasado, ni menos que a la ligera, pero como hemos visto, su filosofía es de la incineración, absoluta transformación de lo anterior. Por el contrario, Stein tiende a conservar⁸⁴.

Sin embargo, ahora precisamos aclarar sólo un poco su carácter, para en el siguiente punto profundizar lo que filosóficamente ello implica. Stein consigna como primera meta de su vida la búsqueda de sí misma, de su vocación o tarea; deseo aún sin contenido, pero,

⁸² En el mismo sentido inconcreto en que leímos a Husserl. Para opiniones acerca, por ejemplo, de la relación Estado/religión en periodo fenomenológico, ver: Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo II. PP. 648-653, donde es destacable que crea que *no hay solución de principio al conflicto basado en la particularidad de las esferas estatal y religiosa*. *Ibíd.* P.648

⁸³ *Ibíd.* P.664

⁸⁴ Esto se ve en diversas taxonomías del cambio que cruzan toda su obra. Aunque no mantiene coherencia, llamando ‘cambio’ a veces al cambio absoluto (Cf. primera cita de esta nota) y a veces al relativo (Cf. última cita de esta nota), siempre da cuenta de la diferencia entre lo que deviene y lo que no. Vemos estas taxonomías desde sus inicios lejos del cristianismo, siempre reservando el lugar preferente de aquello que siempre permanece, ya sea en cosas materiales -tanto la materia como la forma-, ya sea en entes psíquicos -esencia o personalidad-. No obstante, existan entes que cambien en el sentido más radical posible, al convertirse al dogma religioso de la creación todo cambio de lo creado se torna sólo relativo. Indica: *allí donde la esencia no cambia, sino que ha llegado a ser “otra”, no hablaremos de “modificación” sino de “mutación” y de “transformación” (mutación de la esencia, transformación del objeto)*. Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III. PP.684-685. Luego, si tomamos como referencia a Dios, podremos decir que no hay esencia creatural que pueda mutar (salvo por voluntad divina). Toda creatura, todo lo que está a nuestra mano y nosotros mismos, no podemos cambiar jamás: *El presupuesto del cambio es que haya un sustrato formado cualitativamente (...)El cambio de lugar, que está asociado con el movimiento, no afecta al estado interno de la cosa; ésta sigue siendo la misma, en cualquier lugar del espacio en que se encuentre*. Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo II. PP.717-718) Cualidad se entiende aquí en el sentido más amplio (Quale: *cada momento de un cambio material o estructural, de los grados de intensidad o de diferenciación*. -*Ibíd.*-). Stein hace patente su tendencia a la unidad, más allá de la unidad fenomenológica, y da las herramientas necesarias ya en los escritos meramente metafísicos acerca de cómo afecta dicha tendencia en el aspecto político/práctico, en la medida en que la negación del cambio en este nivel ontológico determina un continuismo, un conservadurismo a todo nivel: (...) *Si las cualidades no constituyeran un continuum, si se yuxtapusieran discontinuamente, entonces no sería posible una transición continua de lo uno a lo otro, sino únicamente un salto -es decir, no habría cambio sino mutación [y] El admitir una mutación que perdura significa lo mismo que constituir un continuum a base de puntos, y eso es un contrasentido* (*Ibíd.* P.719). Así, queda descrita una taxonomía del cambio al menos en las siguientes características: el cambio es distinto al movimiento, si bien toda cosa que se mueve parece cambiar, y el cambio supone un continuo, lo cual lo pone en contraste absoluto con la idea de mutación.

sabe, precisa despreciar a los demás como a una contaminación, y practicar la total autonomía. Luego, como hemos visto, con el tiempo y la madurez, emprende paulatinamente una lucha -en favor de sus múltiples próximos objetivos- contra sí misma: *Ante todo contra el hecho de que siempre considero tan importante a este pequeño y deplorable yo. Por enésima vez me propongo aplicar en adelante a la pura objetividad.*⁸⁵ De este modo, en no pocos pasos, la búsqueda de Stein, búsqueda que para ella es búsqueda de la verdad⁸⁶, es una escapada que acaba en Dios.

Simplificando espantosamente su tránsito, podemos decir que pasa de un brutal anhelo de independencia y conocimiento -que llega hasta desear decir científicamente a Dios⁸⁷ y que aún a sus 40 años, embebida del dogma, le permite tener *utópicos planes de trabajo*⁸⁸ referentes a reconstruir y clasificar todo el trabajo de Husserl, pero que a la vez la mantiene en *una desesperante situación interior (...) [de] indescriptible confusión y oscuridad*⁸⁹- a las manos de Dios: *Yo soy una pobre, impotente y pequeña Ester, pero el rey que me ha elegido es inmensamente grande y misericordioso. Esto es un gran consuelo.*⁹⁰ Stein, elegida desde siempre, desde pequeña consciente de su destino grandioso, se abandona en Dios, ganando el cielo, pero perdiendo, en algún sentido, su humanidad. En efecto, en un conflicto visible para ella también, Dios, como consciencia y voluntad total y suprema, riñe con el humano, con hombres y mujeres, no sólo teóricamente, como ideas generalmente inconciliables, sino que prácticamente y de manera muy fuerte para quien vive como Stein de manera absolutamente seria, comprometida y honesta los conflictos y búsquedas de su sentimiento y de su fe: la voluntad de Dios nunca ha podido conciliarse con la de los hombres más que por curiosas dialécticas, y la resolución de esos conflictos, bien sabe Stein, no precisa de razones ni transcurre en el tiempo, porque *esas razones son motivos motrices: mueven la voluntad, no la constriñen*⁹¹.

⁸⁵ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. P.616

⁸⁶ ¿Qué verdad puede ser ésta que desde el inicio es búsqueda de un placer competitivo, en una necesidad de economizar tiempo y sentirse útil, aunque luego tome la forma de una utilidad social?

⁸⁷ En sus años universitarios, cuando recibe la respuesta de que de Dios sólo puede decirse que es espíritu y más nada, indica: *Y esto fue para mí como haber recibido una piedra en lugar de pan.* Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. P.322

⁸⁸ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. Carta 311 a Ingarden. P.959

⁸⁹ *Ibíd.*

⁹⁰ *Ibíd.* Carta N°566 P.62. Citada por introductor. Con el nombre de Ester, refiere a la reina Ester, última mujer del antiguo testamento, una mujer, podríamos decir 'humana, demasiado humana'.

⁹¹ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III. P.994

El hallazgo de su Dios es para Stein, ahora sí, semejante a lo mentado por Husserl: el cambio más radical de mirada, hallazgo teleológico de algo que re-significa todo lo anterior, ignición final que permite renacer, aunque no en renacer perpetuamente iterativo, sino que por y a la eternidad: (...) *el puerto de la voluntad divina (...) Finalmente se abrió, y yo atravesé con profunda paz el umbral de la casa del señor.*⁹² Con este ‘Dios’ hallado, no nos referimos ni a su conversión al cristianismo, ni a su posterior aceptación del dogma católico⁹³, hitos diferenciados por ella, sino que al temprano momento (contando 27 años, y considerándose, posteriormente, católica en algún sentido ya desde su época de doctorado en Friburgo, es decir, desde alrededor de sus 25⁹⁴) en que conscientiza y decide aceptar -a pesar de sus ideas y las dificultades que el judaísmo familiar y el ateísmo de sus amigos le pudiesen presentar- que su próxima meta sería actuar según la voluntad de Dios: (...) *me he decidido por un cristianismo positivo. Esto me ha librado de la vida, que me había tirado por tierra, y, al mismo tiempo, me ha dado fuerza para retomar otra vez, agradecida, la vida. Por tanto, puedo hablar, en el sentido más profundo, de un ‘renacimiento’.*⁹⁵

⁹² Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. P.510

⁹³ A sus 30 años recién optó por la iglesia católica, habiendo investigado mucho antes de decidir la confesión a la que subordinar su fe. En carta a Ingarden de 1921 indica: *Estoy a punto de pasarme a la Iglesia Católica. Sobre lo que me ha llevado a ello, nada le he escrito. Y la verdad es que esto es difícil de decir e imposible de escribir.* Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. P.721 Como se ve, sus motivos siempre y obviamente, son complejos, y no pueden reducirse a una conversación o a serie de encuentros, como suele hacerse respecto a esta decisión atribuyéndola a su encuentro con la esposa de Adolf Reinach.

⁹⁴ Respecto a sus motivaciones y su tardanza en aceptar el formato de su fe, es muy relevante lo que no dice en carta a Ingarden: *¿Se acuerda usted de que entonces me dijo que yo era “demasiado católica”? Entonces no lo entendí. Hoy sí lo entiendo y sé cuánta razón tenía. De hecho me sentía católica. Ahora bien, dado que el dogma católico con sus consecuencias prácticas me resultaba extraño, no podía justificar lo que sentía, de modo que se unían la cabeza y los sentidos para reprimir el corazón.* Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. P.758. Carta N°131 a Ingarden. También es interesante tener en cuenta respecto a la visión steiniana general de la relación fe/racionalidad perceptible en estas palabras, cómo en su defensa del catolicismo la autora suele caer en oscuras afirmaciones: *Cuanto menos el catolicismo es una “religión de sentimiento”, tanto más se trata aquí de la pregunta sobre la verdad, tanto más es asunto de vida y del corazón.* Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. PP.760.761. Tal como cuando defiende a la filosofía, excluyendo de su definición los aspectos a nuestros ojos más valorables de la misma: (...) *la filosofía no es cosa del sentimiento ni de la fantasía, no lo es de una exaltación de altos vuelos ni de una opción personal; no es, como quien dice, cuestión de gusto, sino que es cosa de la razón que investiga seria y sobriamente.* Ibidem. P198 y Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III P.169. Al respecto, en todo caso, es precisa una crítica rigurosa del irracionalismo al que ciertamente la filosofía, al menos en la forma de estas fenomenologías, se opone. Aunque en cada caso estemos de acuerdo con su el sentido de lo dicho, Stein no logra la distinción conceptual necesaria para posicionar el rol de la corporalidad, la emocionalidad, la fantasía, etc., en fe y filosofía, tal como es su interés hacerlo, anteponiendo la afirmación de la racionalidad u objetividad de que gozarían los mismos: cediendo a su necesidad exagerada de rigor, pierde precisamente su rigurosidad.

⁹⁵ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. P.654 Carta N°66 a Ingarden.

Concediendo todo a la autora, pues no queremos cuestionar su fe, sino más bien mostrar ‘los misteriosos caminos’ por los que a ella arribó, su encuentro con Dios es el “cambio”⁹⁶ definitivo; no un tránsito al interior de una misma vida, sino que una vida nueva. Se trata de otra persona que toma cuerpo en Stein: ya no es su voluntad, sino que la de Dios, y he aquí la lectura política posible de su transformación, puesto que, siendo alguien que solía hacer explícitos compromisos políticos desde joven y emitir pesados juicios sobre la coyuntura, y alguien que teóricamente era capaz de grandes elaboraciones sobre todos los aspectos de la filosofía política, desde su fundamento en la estructura personal, hasta los ordenamientos concretamente referibles, acaba desinteresada por esos asuntos, en una especie de *extrañeza del mundo*⁹⁷, incapacitada para pronunciarse al respecto en los mismos términos, y dudando incluso, como era de esperarse, de la posibilidad humana de ejercer un acto libre. En efecto, Stein sospecha, que no sólo deja atrás una vida de dudas y esfuerzos vanos y angustiantes, sino que cierta libertad, bien que gane a cambio LA libertad. La gravedad de esta pérdida es aún más apreciable, si advertimos que toda su filosofía -como la fenomenología husserliana y también la de Lévinas-, es filosofía de la libertad: búsqueda de la libertad como lo más. Stein, sin distinción de yoes ni periodos, va siempre -más allá de sus declaraciones que suelen llamar al objeto de su búsqueda ‘verdad’- hacia lo específico de lo espiritual -primero animal y humano, y luego también sobrehumano- en oposición a lo natural, y esto es la libertad.

Esta idea, ciertamente, depende de la religiosidad adquirida, pero es cada vez como lo crucial; la única diferencia, es que el titular de la voluntad, la libertad y la responsabilidad correlativa, propias *únicamente de sujetos espirituales*⁹⁸, finalmente es Dios. El sentido no es constituido por nosotros, sino por Él. No somos últimos sujetos intencionales. El rayo de consciencia es suyo y nosotros somos sólo un *rayo quebrado*⁹⁹. Nuestras lecturas políticas de Stein¹⁰⁰ comienzan a hacerse evidentes. En último término, si no somos piedras cuyas formaciones dependen siempre de acciones que *vienen de fuera*¹⁰¹, que es naturaleza, sin posibilidad de salir de su predictibilidad, es sólo, al menos para las

⁹⁶ Las comillas obedecen a la taxonomía del cambio steiniana. Cf. Supra. P.70

⁹⁷ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. P.721

⁹⁸ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo II. P.821

⁹⁹ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III. P.945

¹⁰⁰ Cf. Infra. Notas a pie, PP.113-115

¹⁰¹ *Ibidem*. P.322

últimas Stein, por una especie de transferencia amorosa de la libertad de Dios, único verdadero espíritu capaz de romper la ley de la neutra naturaleza: *Esta ley tiene únicamente una excepción (...): el ámbito de la voluntad. No existe una insuperable debilidad original de la voluntad. Así como la persona puede seguir generando constantemente un acto de la voluntad (...), y así como la persona es responsable de la paralización de su voluntad ante energías opuestas, de la misma manera el fortalecimiento de su fuerza de voluntad se halla en manos de la persona, y es una exigencia inexcusable.*¹⁰²

Estas bellas líneas son escritas por una Edith joven, para la cual aún cada uno de nosotros ha de ser valorado o menospreciado por sí mismo, por lo que hace, y no por ser hijo de Dios¹⁰³; una Edith para la cual somos responsables de cada uno de nuestros gestos y manifestaciones, incluso, de nuestra apariencia física¹⁰⁴, y para la cual la idea de Dios no es aún más que un caso límite concebible para la vida de conciencia, análogo al caso animal: *Así podemos imaginarnos la conciencia “sorda” de los animales inferiores, que no muestran ningún fenómeno expresivo. Ahora bien, podría existir también un espíritu con el máximo nivel de conciencia, que no se revelara en manifestaciones exteriores. La vida interior de la persona no es de esta índole. Tiene la peculiaridad (al menos en parte) de ser una vida desde el interior hacia el exterior. No transcurre en sí misma, sino que actúa, termina en una “expresión”, imprimiendo en el cuerpo su huella.*¹⁰⁵ No obstante se engendra en ella, por motivos biográficos vistos y dinámicas filosóficas que ahora penetraremos, la transferencia de toda responsabilidad y poder político a Dios, ser que puede o no existir, pero cuya potencia como figura es tal, que la lleva a perder la capacidad de leer las acciones humanas, individuales y colectivas: *El Niño Jesús llegó precisamente cuando terminó el esplendor político-imperial en Praga. ¿No es acaso el emperador oculto, quien debe poner fin alguna vez a toda miseria? Él tiene, desde luego, las riendas*

¹⁰² Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo II. P.805

¹⁰³ En este sentido, no es poca la belleza que vemos en esa Edith que menospreciaba espantosamente a algunas personas, aunque muy criticable fuera su actitud, y mucho de hecho lo hayamos hecho

¹⁰⁴ *La vida personal que se expresa por un movimiento de la mano, se manifiesta en todo lo que la mano produce: en los trazos de la escritura, en las huellas que dejan el pincel o el martillo (de manera análoga, los productos del pensamiento, además de su contenido objetivo, contienen vestigios de la espontaneidad interior a la que deben su existencia). El mundo entero en el que un individuo actúa, lleva la impronta de su personalidad: de sus rasgos típicos y de su cualidad personal.* Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo II P.818

¹⁰⁵ *Ibidem*. P.797

*en a mano, aun cuando los hombres piensen que son ellos los que gobiernan.*¹⁰⁶ En tiempos históricos atroces, como los que vivía Edith cuando escribe estas letras, no es capaz de dar sentido alguno a los acontecimientos, y esto, no porque tras un análisis de los mismos y las ideas tras ellos, concluyese que el genocidio es ininteligible, sino que porque está entregada a la voluntad divina, en una sincera e infinita humildad que no le permite siquiera intentar descifrar sus curiosos designios. Es difícil resistirnos a decir, con todo lo que valoramos las ideas de Stein y su vida, que la mayor parte de la misma puede deberse al hallazgo en la idea de la voluntad del Dios bíblico, de la resonancia que buscó siempre para sus ideas infantiles y persistentes de un destino grandioso. Ahora, todo destino será grandioso, porque toda tarea proviene de -y por ende, toda responsabilidad recae en- Dios: *una recibe su misión especial para cada día, sin elegir nada por sí*¹⁰⁷.

Sin embargo, no podemos dejar de al menos referir los aspectos de su carácter que desde muy temprano prefiguraron su futuro, pues no necesitó del Dios bíblico para creer que era elegida, y tampoco necesitó de Dios para sentir amor por todo los hombre, ni para vivir la euforia inexplicable que le sobrevenía cada vez. Del mismo modo, que tampoco fue a causa de Él que le era dificultosa la tarea de comprenderse a sí misma, a las dinámicas personales e interpersonales, sino más bien a causa de una inquietud y sensibilidad de siempre, y que creemos bien pudieron trabajarse en un pensamiento filosófico-religioso sin Dios: *Una y otra vez me esfuerzo, en vano, por comprender el papel que jugamos los humanos en la historia del mundo*¹⁰⁸. (...) *Somos nosotros quienes originamos los acontecimientos y quienes cargamos con la responsabilidad. Y, sin embargo, en el fondo no sabemos lo que hacemos, y no podemos detener la historia del mundo, aun cuando fracasemos en ella. Desde luego, esto no resulta fácil de comprender. Por lo demás, a mi modo de ver, religión e historia se aproximan cada vez más, y me parece que los cronistas medievales, que fijaron la historia del mundo entre el pecado original y el juicio final, eran más sagaces que los modernos especialistas, para quienes, a partir de hechos científicamente comprobados, se ha perdido el sentido de la historia.*¹⁰⁹

¹⁰⁶ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. P.1396

¹⁰⁷ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. P.809

¹⁰⁸ *Ibíd.* P.603

¹⁰⁹ *Ibíd.* PP.605-606

- Infinito:

Sin querer hacer una absurda diferencia drástica entre algo así como los motivos emocionales (carácter) y los motivos racionales (ideas filosóficas) de Stein, habiendo más bien aportado -a nuestro juicio- con las líneas precedentes motivaciones para su conversión y para su preferencia por la unidad, ya de por sí filosóficas, aunque presentes desde muy temprano en su vida, y variando más el tono de nuestro análisis (mucho menos biográfico) que las fuentes o el método expositivo del mismo, ahondamos en el presente punto en la dinámica filosófica que nos parece ser el corazón de las motivaciones steinianas en cuestión, y con ello de uno de los posibles e importantes giros del (no) sujeto occidental. Aunque hemos admitido que en Dios acaba su camino, experimentando un renacimiento, hemos hecho hincapié en el hecho de que los antecedentes de dicho fin y nuevo comienzo, son múltiples y primitivos, y hemos de ahondar aún más en que su búsqueda no fue ni en primer lugar ni principalmente, *búsqueda de la verdadera fe*¹¹⁰, ni de Dios, aunque la idea de Dios tenga la potencia retroactiva de hacerle creer que siempre fue así.

Esta vez ya no nos concentraremos en cómo a través de su autobiografía se puede ver una Edith que libra una cruda lucha identitaria, que afirma SU lugar en oposición al de los otros, que la sume en una soledad mantenida a fuerza de megalómanas metas, sino que en el temple anímico de dicho aspecto biográfico y las ideas filosóficas que pueden estar ahí en juego, puesto que ellos también son aspectos del motivo de su conversión y de su actuar, y también están diseminados en su historia desde la más temprana edad.

En efecto, el argumento, a nuestro juicio, más sólido a favor de que hubiese un gran y brusco “cambio” en Stein, y que éste se debiese al hallazgo de Dios (es decir, una postura contraria a la nuestra), es que, efectivamente, a partir de su arribo a la religión la autora no vuelve a vivir -a juzgar al menos, por sus escritos, tanto biográficos como científicos-congojas como las frecuentemente experimentadas en su juventud, y que marcaron su recuerdo de la fenomenología con el signo de la soledad y la desesperación, especialmente de su época en Friburgo, la cual acaba siendo para ella como *puede ser para una serpiente su abandonada vieja piel*.¹¹¹ No obstante, es de notar que Stein alcanza repetidas veces un

¹¹⁰ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. P.500

¹¹¹ *Ibíd.* P.720

estado de alegre confianza en diversos ámbitos¹¹² desde su juventud y que aun cuando decae, es capaz de decir: *no me dejo desconcertar por tales sensaciones, y espero que tiempos mejores me devolverán las antiguas energías vitales.*¹¹³ Siempre Stein fue capaz de no estar *en absoluto cansada, sino colmada de una alegría, contra la cual todos los ataques 'humanos' no pueden competir.*¹¹⁴ Y esto, sin Dios. Sin embargo, la gran diferencia tras el encuentro con Dios, sería que esa alegría se haría perdurable.

Así, el principal camino de la llegada de Stein a la fe -y a nuestro juicio, ya que no contamos con Dios, la razón por la cual cree en Dios, cambia su vida, relega la filosofía, malinterpreta a Husserl exagerando el rol de la Unidad, etc.- es la búsqueda de refugio. Esto es casi una banalidad, pues qué más común que alguien llegue a la fe buscando amparo tras un gran dolor. Sin embargo, precisamos desarrollar ese sentimiento: su objeto, su forma, su comienzo, sus implicancias, la particularidad de su solución, etc., aunque con ello no pretendamos decir que Stein sufre de una angustia especial ante la mayoría de los mortales, más cargada de suposiciones filosóficas, por ejemplo, sino que, por el contrario, más bien queramos indicar con estas líneas que la mayor parte de las angustias que se solucionan en el -para nosotros- insípido y tradicional nombre de 'Dios', responden a profundas crisis existenciales analizables y analizadas ampliamente por la filosofía. Al entrar Stein al *reino*

¹¹² Así en política, por ejemplo, a pesar de todo lo que ocurre a su alrededor y sin aún llegar a la iglesia, ámbito en que se muestra excesivamente esperanzada, creyendo que la guerra terminará, que el pueblo alemán tiene características excepcionales que lo sacarán adelante, etc.: *Y este es el espíritu que está vivo entre nosotros, aunque la mayoría pueda pensar de otra forma y se digan muchas tonterías. En mi manera de ver las cosas no hay rastro de odio contra el 'mercantilismo inglés', ni de programa cultural contra la 'barbarie del este'. La confianza que tengo en nuestro gobierno descansa en el hecho de que tenemos hombres al frente que no hacen proyectos geniales, sino que silenciosa y humildemente tratan de escrutar hacia dónde se dirige el curso de los acontecimientos.* Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. P.570. Y así también respecto a los ordenamientos estatales nocivos, que pueden siempre enmendarse o destruirse para dar paso a uno bueno: *Sin embargo, hay un correctivo contra todas esas posibles influencias destructoras ejercidas por las teorías políticas; y este correctivo consiste en el poder de la ratio, que las circunstancias reales llevan en sí mismas. Todo orden jurídico que va en contra de esa ratio, en vez de tenerla en cuenta, tendrá que esperar que la realidad le resista (...)* Lo que queda es el botín para un conquistador que quiera apoderarse de ello. *Y es la materia prima para otro Estado, en el que el anterior pueda integrarse.* Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo II. P.625 Hagamos abstracción del horrible llamado a la falta de discusión política que puede deducirse de estas líneas, para advertir que esta ratio de la cual se habla en el ámbito de lo político, es la misma ratio que fundamenta el optimismo husserliano, por el cual aún Edith sin Dios, puede aspirar a la objetividad y a hacer filosofía con sentido.

¹¹³ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III.561

¹¹⁴ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. P.656. Subrayado nuestro.

del amor en el que todos son uno¹¹⁵, al llegar a Dios, alcanza todo lo que buscó: la felicidad perdurable, la sensación de ser escogida, y la unión apromblemática son los otros.

Su pequeña persona, al abrigo de Dios, logra hacer de su habitual pero intermitente confianza en los demás y la historia, permanente a través de la sumisión: la búsqueda de su tarea, es ahora *pregunta vocacional*¹¹⁶ en el marco del destino divino, con lo cual su paradójica lucha por la identidad que se volvió contra sí, le da una tregua definitiva: *Ciertamente nadie es menos digno de lástima que yo. No hay persona en el mundo con la que yo quisiera cambiarme. Y he aprendido a amar la vida desde que sé para qué vivo.*¹¹⁷ Logra al fin *ser un instrumento escogido*¹¹⁸ y confiar absolutamente sin importar nada; logra en definitiva, quedar inmunizada para toda perturbación: *Nada arrebató el cielo a uno, sin recompensarlo inmensamente.*¹¹⁹ Es crucial para comprender a Stein, saber que siempre anheló una cima de goce y quietud, *una vida espiritual que, no sufriendo variaciones ya, permanece inmutable en una tal cima.*¹²⁰, si bien ni siquiera con Dios, pueda negar que el humano esté condenado a errar y moverse, y que dicha vida calma está reservada sólo para los espíritus puros. No obstante, a partir de esta calma en la unidad de Dios que Stein añora y alcanza en la medida de su humanidad, se corre el riesgo no sólo de mal interpretar toda su filosofía, sino que toda la filosofía cristiana que siguió, especialmente la de Santa Teresa¹²¹, para quien no existían peores peligros en la vida religiosa y de todos, que el cansancio y la melancolía.

La preocupación por el provecho del propio tiempo y la cesión a sensaciones negativas, constantes en Stein y supongo que en todos nosotros, son para esta mística señales de amor propio que no pueden durar. No hay nada más cómodo que entregarse a Dios olvidando los cambios personales y esfuerzos sociales que exigiría: *tan suave es el señor, que es más gustoso estarse descansando el cuerpo sin trabajar y regalada el alma.*¹²² La entrega, el amor a Dios, *es más obediencia y servicio que contemplación y*

¹¹⁵ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III P.1007

¹¹⁶ *Ibidem*. P.945

¹¹⁷ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III. P.738. Subrayado nuestro.

¹¹⁸ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. P.845

¹¹⁹ *Ibidem*. P.793. Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III. P.162.

¹²⁰ *Ibidem*. P.988

¹²¹ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III. P.1057 (...) *soy una hija de Teresa de Jesús, gracias a la cual me convertí.*

¹²² Teresa de Jesús (1950) *Libro de las fundaciones*. Buenos Aires: Espasa Calpe. P.33

*contento*¹²³, es *Determinarse a obrar y padecer y hacerlo cuando se ofreciere*¹²⁴. Es por ello que quienes aman a Dios *poco descanso podrán tener*.¹²⁵

De este modo, no debemos malentender el alcance de las recurrentes reivindicaciones steinianas de la calma y la permanencia, como algo más que aquello que, siendo ciertamente lo más real para ella, está reservado a Dios mismo, y sólo a algunos de sus hijos, aunque, siendo fieles a la autora y a sus motivaciones, no podemos menos que decir, que toda la búsqueda que nos ocupa y que la lleva a Dios, es una búsqueda por sosegar una *lucha en su ser*¹²⁶ que es inquietud y movimiento (*inquietud interior*¹²⁷), que, para nuestra suerte, Stein jamás dejó de analizar a lo largo de todos sus escritos, desde los más tempranos, hasta los más cristianos. Así, con el objetivo completamente científico de demostrar que existen influencias interpersonales y relaciones de empatía entre nosotros y personas sin cuerpo, *sin la ayuda de ninguna manifestación externa*¹²⁸, analiza el caso de la entrega religiosa, pues sin importar *que en tales casos se trate o no de un engaño, las vivencias correspondientes tienen el carácter de la creencia y pretenden tener una validez basada en la experiencia*.¹²⁹

Dicha entrega puede acontecer cuando, como ella, en *una situación “desesperada”, cuando nuestro entendimiento no ve ya ninguna salida posible y cuando sabemos ya que en el mundo entero no hay ninguna persona que tenga la voluntad y el poder de aconsejarnos y ayudarnos (...) nos percatamos de la existencia de un poder espiritual que ninguna experiencia externa nos enseña*¹³⁰: *cuando creemos que vamos a precipitarnos en el abismo, entonces nos sentimos “en manos de Dios”, que nos sostiene y no nos deja caer*.¹³¹ Teniendo esto claro, podemos preguntarnos por el objeto preciso de dicha desesperación, por la situación específica que en el caso de Stein, gatilló la angustia, y con ello la solución

¹²³ *Ibíd.*

¹²⁴ *Ibíd.* P.32

¹²⁵ *Ibíd.* P.33

¹²⁶ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III. P.392

¹²⁷ *Ibíd.* P.392

¹²⁸ *Ibíd.* P.849

¹²⁹ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo II P.848. Este argumento, es para nosotros, algo así como nuestro primer axioma, el que permite que nuestras metodologías se amplíen y que apreciemos desde antes pero también gracias a las enseñanzas de la fenomenología husserliana, las vivencias de la fantasía, el error, la fe, etc., como materiales filosóficos.

¹³⁰ *Ibíd.* P.848

¹³¹ *Ibíd.*

de ‘Dios’, y podríamos responder desde su biografía numerosas cosas, o desde su doctrina, por ejemplo, que más bien no existe tal, pues la angustia se caracteriza en contraposición a la mera preocupación, por no ser un *miedo a algo concreto que el alma tenga delante*¹³². En efecto, la *angustia de la que está llena toda alma no amparada*¹³³ pues es la manifestación del *pecado (peccatum originis y peccatum actuale)*¹³⁴, *ese estar atado hacia atrás*¹³⁵ que paradójicamente, siendo preocupación por sí mismo *aleja al alma de sí misma*¹³⁶, no sólo no tiene un contenido preciso (ya que es producto del pecado, es decir, del rechazo a Dios, ergo, de toda la creación, como veremos más abajo), sino que es uno de los caminos hacia la religiosidad, puesto que *La angustia que empuja desde atrás*¹³⁷, aunque no sea el único camino para llegar a Dios, pues *hay muchos caminos en este camino al espíritu*¹³⁸ (entre los cuales los de la fe y los de la *enseñanza intelectual*¹³⁹ son los principales para Stein, en contraposición a Santa Teresa¹⁴⁰).

No obstante, seguramente porque personalmente no creemos que la angustia sea una abominación total a causa de un total rechazo a la creación, solucionable sólo por una *bondad total*¹⁴¹, esta angustia sin objeto no nos hace sentido, y bien que intrincado, si es tan fuerte como se supone que es, si fue algo más *une douleur qui, par le défaut d’une image concrète, était supportable*¹⁴², debe referirse a algo que, yendo más allá de los sucesos, estando tras estos, siendo su significado, haya cargado a Stein con un peso concreto, material, carnal y no con el voluminoso y omnipresente, pero ínfimo peso del aire, aunque dicho algo sea indescriptible, inapresable y siempre defectuosamente dicho. Y en nuestro caso, permítasenos decirlo así: la angustia de Stein se debe a una aversión al infinito¹⁴³. Cómo ese infinito es un peso real e insoportable para ella, y cómo logra solucionarlo con la

¹³² Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III P.86.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ *Ibidem*. Manifestación tanto del pecado cotidiano como del pecado original.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ *Ibidem*. P.86; P.85: (...) *la mirada a la propia alma bloquea el camino hacia la gracia, y por tanto hacia uno mismo*.

¹³⁷ *Ibidem*. P.87

¹³⁸ Teresa de Jesús (1950) *Libro de las fundaciones*. Ed. Cit. P.31

¹³⁹ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III. P.1029

¹⁴⁰ Pues todos somos hábiles para meditar u orar *mas todas las almas lo son para amar*. Teresa de Jesús (1950) *Libro de las fundaciones*. Ed. Cit. P.32

¹⁴¹ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo II. P.845

¹⁴² Proust, Marcel. *Albertine Disparue*. Ed. Cit. P.69 *Un dolor que por defecto de imagen concreta, era soportable*. Traducción propia.

¹⁴³ Cf. Supra. P.64. Nota al pie N°55

fe en un otro infinito, el del Dios bíblico, es cuestión que debemos tratar ahora. En efecto, como hemos visto, desde su infancia Stein es incapaz de soportar las tareas infinitas.

*Este sentimiento de absoluta impotencia es algo a lo que difícilmente puedo acostumbrarme. Quizás porque comparada a otros he sido capaz de hacer algo con menores esfuerzos. Pero uno debe considerar muy en firme la propia impotencia, a fin de curarse de la ilimitada confianza (...) que en otro tiempo yo misma poseía.*¹⁴⁴

La inseguridad acerca de la conclusión de sus propósitos, el no tener prometido un futuro concluido en el cual todos sus planes se hayan realizado, es, en primer término, superficialmente, digamos, lo que siempre resultó insoportable para ella. Esta sensación es la que manifiesta en cada una de sus crisis¹⁴⁵, y la que la lleva a veces a inhibirse *sin hacer nada*¹⁴⁶. La primera solución adulta a dicha situación, podríamos decir, fue precisamente la filosofía, el trabajo incesante, la entrega total a la ciencia y la sociedad: *La mucha actividad protege de los malos pensamientos. Pues si descanso, entonces una y otra vez me asaltan las dudas de si para nosotros -tan exangües como ahora estamos- puede haber un futuro.*¹⁴⁷ Sin embargo, aunque la fenomenología, como todo conocimiento, le procuró alegrías extremas, y descansos momentáneos, Stein descubre que dicha disciplina está condenada a la inquietud interior, a movimientos vanos¹⁴⁸, al renacimiento sin fin, que nosotros hemos ampliamente valorado, precisamente porque carece que Dios, y no podríamos estar más de acuerdo con ella. Puesto que aunque *en un movimiento continuo acumulamos un tesoro creciente de conocimientos, a pesar de los numerosos desvíos y rodeos causados por ilusiones y errores (...) [movimiento] orientado hacia una meta y un descanso en la meta*¹⁴⁹ (*la visión del ente*¹⁵⁰ *o intuición plenificante*¹⁵¹), y aunque cuando *hemos alcanzado esta meta, experimentamos durante un instante una paz que tiene algo de*

¹⁴⁴ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. P.602

¹⁴⁵ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III. P.581, P.586

¹⁴⁶ *Ibíd.* P.635

¹⁴⁷ *Ibíd.* P.664 Nos permitimos interpretar las palabras de esta carta como referidas tanto a la situación existencial de no vislumbrar el fin de las tareas, y a la situación coyuntural, de no vislumbrar un fin al conflicto bélico en curso.

¹⁴⁸ Para la Stein religiosa, *vanos por naturaleza*. Cf. Varios Autores. *La sagrada biblia* (1967) Chicago: La prensa católica. Sabiduría 13:1. Antiguo Testamento. P.525

¹⁴⁹ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III. P.986

¹⁵⁰ *Ibíd.*

¹⁵¹ *Ibíd.*

*felicidad*¹⁵², *este descanso no es jamás de larga duración, porque siempre alcanzamos una meta parcial que nos conduce más allá de ella y nos propone nuevas tareas.*¹⁵³

La fenomenología nos enseña que toda meta está ahí para atraer, no para ser real ni ser alcanzada; su realidad nos es indiferente. Nos enseña, en palabras de Edith, que si bien existe un mundo, *nosotros sólo podemos contemplar en cada caso un fragmento distinto*¹⁵⁴, que el mundo es *el mundo que existe de hecho, en contraposición a cualesquiera mundos posibles; no es el mundo terrenal en contraposición al mundo supraterranal*¹⁵⁵, y que esa fragmentación del mundo en nuestras visiones, del conocimiento en sus infinitas tareas -y podríamos decir nosotros, de toda unidad en multiplicidad-, no tiene límites, ni siquiera el etéreo límite de Dios. Incluso cuando Edith hace dialogar a Santo Tomás con Husserl, pone en boca de Tomás el que el conocimiento *no llega nunca a la meta, sino que únicamente puede aproximarse paso a paso a la meta. De ahí se deriva también el carácter necesariamente fragmentario de toda filosofía humana.*¹⁵⁶ Así, Stein, logra calmar su angustia no porque con el cristianismo logre cesar sus búsquedas, ni porque ella vaya a estar alguna vez en absoluta calma en vida, sino que por la convicción de que tiene un soporte y una fuente de energía inamovible en Dios, y la promesa de la unión con él tras la resurrección de los cuerpos. De este modo, su angustia por el infinito de tareas, por la infinita inquietud de la vida humana, por su impotencia, exige una voluntad mayor que la suya, todopoderosa si es posible, cuya infinitud supere y anodine el insufrible movimiento.

Así, su aversión, no es una aversión por todo infinito, sino que por el infinito que se concreta en la vida cotidiana, el infinito que se hace patente en nuestro no alcanzar a realizar, no vivir para siempre y no ser capaces de todo, el infinito que no sólo se hace patente, sino que se hace enojoso para quien pretende megalómanamente realizar todas las tareas. El infinito queda entonces trasladado en Stein, al Dios bíblico: la exageración en sus pretensiones la ha llevado a la mayor exageración en el terreno de las ideas. De este modo, remitiéndonos exclusivamente al pensamiento de Stein, la idea de Dios se nos hace especialmente incomprensible e impresionante. Dios es aquel *ser que se da eternamente sin*

¹⁵² *Ibíd.* P.987

¹⁵³ *Ibíd.*

¹⁵⁴ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo II. P.690

¹⁵⁵ *Ibíd.* P.209

¹⁵⁶ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III. P.170

*experimental ninguna disminución*¹⁵⁷ (tal como tenía que ser, pues su búsqueda es precisamente de una fuente inagotable de energía para soportar lo incesante de esta vida), pero también es la última conciencia, la única consciencia plena y, en algún sentido, real; aquella que creo desde la nada todo. Luego, gnoseológicamente hablando, es el conocedor absoluto, que *con una sola mirada contempla generalmente todo lo concebible*¹⁵⁸, que *abrazo todo con una sola mirada*¹⁵⁹, pues *todo lo que era o es, o será, y también todo lo que nunca entra en la existencia, está ante el espíritu de Dios desde toda la eternidad*¹⁶⁰. Si conocemos es sólo gracias a su *mano invisible que retira el velo*.¹⁶¹ *Toda verdad procede de Dios*¹⁶², luego *Tan sólo Dios mismo es el conocimiento, en el cual coinciden, por tanto, plenamente conocimiento y objeto del mismo*.¹⁶³

Dios es la medida de toda verdad y de toda libertad, la referencia última de todo, porque todo existente es hijo suyo¹⁶⁴ y sólo él no lo es, de nadie: *Sólo el Creador es incondicionalmente libre, puesto que existe por sí mismo*.¹⁶⁵ Y es a tal punto libre, que *tiene a cada criatura en su mano y puede obrar directamente sobre cada una de ellas*¹⁶⁶, ante las cuales no necesita revelarse o informarlas de su existencia, si así no lo quiere, pues *está en su mano aparecer*¹⁶⁷. Así, Dios no depende de sus manifestaciones, ni de sus revelaciones, ni de nuestro conocimiento sobre él, ni siquiera de su creación: *Es ciertamente posible pensar en un ser de Dios sin creación: la una y simple esencia divina descansando en sí,*

¹⁵⁷ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III. P.1010

¹⁵⁸ *Ibidem*.P.301

¹⁵⁹ *Ibidem*. P.637

¹⁶⁰ *Ibidem*. P.360

¹⁶¹ *Ibidem*. P.125

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ *Ibidem*. P.190

¹⁶⁴ *Si alguno se imagina que sabe algo, nada sabe todavía como se debe saber. Pero si uno ama a Dios, ése es de Él conocido. Ahora bien, respecto de comer las carnes ofrecidas a los ídolos, sabemos que ningún ídolo en el mundo existe (realmente) y que no hay Dios sino Uno. Porque aunque haya algunos que se llamen dioses, sea en el cielo, sea en la tierra -de esta clase hay muchos «dioses» y «señores». Mas para nosotros no hay sino un solo Dios, el Padre, de quien vienen todas las cosas y para quien somos nosotros; y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas, y por quien somos nosotros.* Varios Autores. *La sagrada biblia* (1967) Ed. Cit. Primera carta a los Corintios 8, 2-3-4-5-6. Nuevo Testamento. P.134-135

¹⁶⁵ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III. PP.992-993. A propósito de esta libertad de Dios, y más en general de los espíritus puros (es decir, también los ángeles) en contraste con nosotros, es interesante la interpretación literaria que hace Stein de un pasaje de la biblia: *Cuando Isaías vio los espíritus celestes con seis alas, múltiples pies y numerosos rostros* (Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III P.983), estos espíritus le revelan lo extraordinario de sus posibilidades. Por otro lado *La desnudez y descalcez de los pies designan su fuerza libre, sin obstáculos, libre de todos los accesorios externos* (...) (*Ibidem*. P.984)

¹⁶⁶ *Ibidem*. P.1006

¹⁶⁷ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III. P.124

*sin una eficacia hacia fuera.*¹⁶⁸ *La necesidad de crear un mundo significaría una limitación de la voluntad divina.*¹⁶⁹ Siendo esta la creencia de Stein, se comprende entonces, que su doctrina de la libertad se haya torcido tanto, y que conciba ahora la única genuina libertad como una servidumbre absoluta: *La autoentrega es la más libre obra de la libertad. Quien se entrega a la gracia tan enteramente despreocupado de sí mismo -de su libertad y de su individualidad- se fundirá en ella de ese mismo modo, siendo enteramente libre y enteramente él mismo.*¹⁷⁰

La lucha identitaria ha terminado, no sólo porque Stein logra la Idea que siempre ha buscado, que por definición le permite ganarse a sí misma, le da calma, etc., sino que porque posee todas sus características de manera casi irrefutable. En efecto, por más paranoica que la idea de un Dios omnisciente nos pueda parecer, y por más que existan constantemente puntos entre los que las diferentes confesiones debaten, hay que reconocer que como imagen, la del Dios bíblico es bastante perfecta, y aún más tras los trabajos de Stein, puesto que a pesar de que a poco andar en su conocimiento de la Iglesia su doctrina y la fe en los sacramentos le *parecieron irrecusables*¹⁷¹, nuestra autora no deja de ahondar filosóficamente en la teología, en la complementariedad siempre fundamental para ella de razón y fe (que en todo caso, siempre privilegia a la fe, pues la filosofía busca hacer asequible las certezas, es decir, la fe: dependencia formal de la filosofía en la fe¹⁷²): *Las verdades fundamentales de nuestra fe, -la creación, la caída, la redención y la plenitud- muestran a todo ente en una luz, según la cual parece imposible que la filosofía pura, es decir, una filosofía adquirida por la simple razón natural, pueda llegar a la perfección por sí misma (...). Necesita el complemento desde la fe siempre sin que llegue a ser teología.*¹⁷³

De este modo, haciendo su *filosofía cristiana*¹⁷⁴, por *amor a la verdad*¹⁷⁵, es decir a Dios, Edith profundiza en la confianza y la alegría eternas que ya ha ganado, pronunciándose en oposición a ciertas fracciones de la Iglesia respecto a dos puntos que nos parecen principales: el mal y la unidad de Dios. Como ya hemos indicado, con la llegada al

¹⁶⁸ *Ibíd.* P.317

¹⁶⁹ *Ibíd.* P.318

¹⁷⁰ *Ibíd.* P.87

¹⁷¹ *Ibíd.* P.1037

¹⁷² Cf. *Ibíd.* P.173

¹⁷³ *Ibíd.* P.633. Subrayado nuestro.

¹⁷⁴ *Ibíd.* P.633, P.634

¹⁷⁵ *Ibíd.* P.633

reino de Dios (reino paradójico, ya que es un reino total, ilimitado, y la idea de reino refiere justamente a las fronteras), nuestra autora queda incapacitada para apreciar el sentido histórico de los acontecimientos en general, puesto *que aquí estamos sólo de visita y que todo aquello que tanto oprime a uno hora, al final no es tan importante o tiene un significado totalmente distinto al que se puede reconocer ahora*¹⁷⁶; significado divino, incognoscible en vida, que enlaza las historias de todos. *Y lo que nosotros creemos comprender de vez en cuando de la propia no es más que un reflejo pasajero de lo que permanece en el secreto de Dios hasta el día en que todo se haga manifiesto. La esperanza en la futura claridad es mi gran alegría. La fe en la historia secreta no tiene que cesar de robustecernos, aun cuando lo que se presenta a nuestra vista exterior (en nosotros mismos o en los otros), pudiera desanimarnos.*¹⁷⁷

Pronto, estas confortables ideas, efectivas en acabar con sus angustias, comienzan a exhibir sus consecuencias prácticas a Stein, pues si Dios todo lo ha creado y es todo ¿qué ocurre con el mal, las tragedias y el dolor? ¿El los quiso o hay un segundo principio de la existencia? Pregunta en extremo común entre los cristianos más corrientes, y que ha hecho correr mucha tinta entre los teóricos cristianos. A este respecto, Stein rechaza tanto lo que llama un *dualismo maniqueo*¹⁷⁸, como también el que el mal sea un defecto de ser o que no exista (como argumentan en general los creyentes en la omnipotencia y unicidad de Dios), pues, en efecto, su Dios también es único y total, pero reconoce que *El entendimiento natural se rebela contra la tesis que quiere hacer del mal una carencia o una debilidad, porque siente claramente que en el mal se opone a él una potencia activa*¹⁷⁹.

De modo que el mal ha de ser algo, si bien no al mismo nivel ni en el mismo sentido en que la bondad de Dios es: el mal es, al igual que la beneficencia¹⁸⁰, una opción de la voluntad de las criaturas, opción que se toma constantemente, a cada paso, en la vida temporal de los humanos, y que se toma de una vez por todas en la vida intemporal de los ángeles. Y, en la medida de la futilidad de todo lo que es creado en relación con el

¹⁷⁶ Ibídem. P.634

¹⁷⁷ Ibídem. P.1368. Subrayado nuestro

¹⁷⁸ Ibídem. P.995

¹⁷⁹ Ibídem. P.996

¹⁸⁰ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III. P.996. *La posibilidad del mal, igual que la posibilidad de la gracia creada, tienen su origen en la libertad de los espíritus creados.*

Creador¹⁸¹, es decir, en la medida en que toda libertad no es más que libertad aparente, en relación a la de Dios, el mal también es fútil: *Es la voluntad creada que se rebela contra la libertad divina lo que podría llamarse el “mal originario”*; se debe tener siempre claro que el mal no es un ente originario.¹⁸² Por más curiosas que nos parezcan las condiciones en que ha quedado una bella filosofía de la voluntad y la libertad como la de Stein ‘gracias a Dios’, concentrémonos en el hecho de que esta visión del mal revela un aspecto muy importante de la enorme idea de Dios steiniana: su imperialismo.

Es la potencia de la idea de Dios, que como un virus pretende contaminar aún a los ateos o a quienes nunca han rozado en lo más mínimo esas cuestiones, puesto que la futilidad de la creación respecto al Creador se refiere a que aún la creación más perversa, más desviada del camino, más lejana, es de todas maneras creación; esto no significa, que a pesar de todo es amada, sino que a pesar de todo, es amor, es Ser, es Dios. Desde aquí los típicos optimismos de Stein, para los cuales ella no era capaz de hallar un fundamento último, se disparan, se expanden¹⁸³. Mencionemos sólo algunos de los más importantes y que aún no hemos mencionado: vida totalmente alejada de Dios y de sí, totalmente inauténtica, *Totalmente impersonal no hay ninguna*¹⁸⁴, y todo mal, por más grave que sea, no sólo es reversible, lleva en sí el germen de la redención, sino que es a la vez un bien, pues es siempre la afirmación de un ser¹⁸⁵: *Y al estado de oscilación entre el bien y el mal corresponde la posibilidad de un retorno, de una restauración de la naturaleza originaria y también una orientación del ser después de la caída, pero también después de una caída renovada.*¹⁸⁶ El deseo que nos lleva a la transgresión de un mandamiento, contendría siempre *la afirmación de un ente y cada afirmación de un ente implica la afirmación del ser absoluto. Con esto está dada una base, desde la cual está siempre motivado un retorno después del alejamiento (aunque no se haga actual)*¹⁸⁷.

¹⁸¹ *Ibíd.* P.996

¹⁸² *Ibíd.*

¹⁸³ Cf. *Ibíd.* P.17, nota 66

¹⁸⁴ *Ibíd.* P.394

¹⁸⁵ Probablemente se trata de una elaboración de la antigua cuestión, más griega que oriental, acerca de que la nada, si es que es algo, es subsidiaria del Ser. Frecuentes en Stein son afirmaciones como estas: *Y la nada no se puede comprender, sino sólo desde algo que una vez ha estado en su lugar y fue destruido.* *Ibíd.* P.389 Cf. Tercera parte del tercer capítulo, donde se muestra cómo con Lévinas la fenomenología vira al oriente, hacia un rechazo explícito -más explícito que la neutralidad husserliana- a la filosofía del Ser.

¹⁸⁶ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III. P.997

¹⁸⁷ *Ibíd.* P.390

Con ello, Stein alimenta su pasmada neutralidad del juicio ante los acontecimientos políticos¹⁸⁸ presente desde siempre en ella, y la idea de Dios se contagia a todo, puesto que no sólo las acciones equivocadas están llenas de afirmación, sino que con mayor razón, las que se adecuan al mandamiento. De Dios, *glorioso en santidad, terrible en prodigios, hacedor de maravillas*¹⁸⁹, *Dios de los dioses*¹⁹⁰, no se puede huir, porque cualquier acción mía lo afirma, cualquier decir lo dice. *En todo hacer el hombre, que está dirigido a la conservación de su ser, incluso en la angustia ante la destrucción, está la afirmación de su propio ser y con eso -implícitamente- del ser absoluto por quien él mismo existe.*¹⁹¹ Quien niega este dogma, directamente como nosotros o indirectamente por negación de cualquier fruto de la creación, lo haría por el miedo “*de caer en las manos de Dios vivo*”¹⁹², lo cual no refutaremos, pues ciertamente parece en muchos sentidos pavorosa la idea de este Dios.

Lo importante, es advertir el modo preciso en que el mal y toda la creación es considerada fútil¹⁹³: todos ellos se reducen a Dios. Dios no necesita de ninguno de sus hijos, ni siquiera de sus angélicos colaboradores, sólo de sí mismo, y toda acción de sus hijos es una reafirmación del padre, y sólo a través del padre, de ellos. Con ello Stein lleva su optimismo al extremo y no sólo hace comprensible y aceptable la impotencia del mal, sino que la suya propia: *La mentira no es -como el error- un desconocer la verdad o un supuesto conocimiento, sino el intento de aniquilar la verdad. Es un intento impotente: la mentira se estrella contra la verdad.*¹⁹⁴ Sin embargo, así como no hay que olvidar que el mal no es originario, tampoco que eso no significa que no sea algo, pues la *negación del ser tiene que ser a la vez odio -odio a sí mismo, odio a Dios y odio a todo ente- y una lucha constante e impotente de destrucción con respecto a todo ente.*¹⁹⁵ Así, un simple humano, que vive sólo, por ejemplo, creyendo en la fenomenología husserliana, sería el mal en

¹⁸⁸ Cf. Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. P.603. *No me considero capaz de emitir un juicio, pues pienso que las razones y las consecuencias siempre habrán de ser imprevisibles.*

¹⁸⁹ Varios Autores. *La sagrada biblia* (1967) Ed. Cit. Éxodo 15:11. Antiguo Testamento. P.53

¹⁹⁰ *Ibíd.* Deuteronomio 10:17. Antiguo Testamento. P.144. Cf. Josué 22:22. Antiguo Testamento. P.181. Salmo 94 (95):3. Antiguo Testamento. P.561

¹⁹¹ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III. P.391

¹⁹² *Ibíd.* P.391

¹⁹³ En esto Stein, también escucha a Teresa de Jesús, quien nos dice: *nunca el señor permite que el demonio tenga tanta mano que nos engañe de manera que pueda dañar el alma (...) el bien nunca trajo mal.* Teresa de Jesús (1950) *Libro de las fundaciones*. Ed. Cit. P.29

¹⁹⁴ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III. P.994

¹⁹⁵ *Ibíd.* P.995

persona, pues sería -o creería ser- *un ser que se autodestruye constantemente y que en este sentido es un ser vano*¹⁹⁶: típico imperialismo cristiano, que sin aprender nada del haber sido perseguidos, insisten en que toda búsqueda de la verdad es búsqueda de Dios, que toda afirmación de cualquier ente, es afirmación de Dios, que todo error encierra una verdad¹⁹⁷, y que toda espiritualidad prácticamente es sinónimo de cristianismo¹⁹⁸.

Por el contrario, nos parece que en el cristianismo se juegan simbolismos y convicciones que hacen referencia a una instancia anterior, histórica y constitutivamente, a dicha confesión, y con esta tesis, no creemos estar afirmando, por el mero hecho de estar afirmando algo, a Dios, ni menos al Dios cristiano, ni, en definitiva, aceptamos ninguna de las graves implicancias de este pensamiento para nosotros, quienes hacemos esta investigación, quienes aspiramos como máxima meta a argumentar de la mejor manera que es concebible, posible, moralmente crucial de postular, y probablemente real, el hecho de que no existe unidad más que intermitentemente, que no existe verdad trascendente ni dentro ni fuera de las personas, que no existen personas unitarias, ni naturales ni sobrenaturales, y que todos nosotros y nuestras historias estamos infinitamente fragmentados; fragmentación y perpetua renovación en que nos debemos asumir, mutuamente interpretar y respetar. Si hacemos el ejercicio de juzgarnos según el pensamiento de Stein, nosotros seríamos la encarnación misma del mal (!): Negamos la verdad y el ser, y con ello, no sólo a Dios -lo cual nos es bien indiferente-, sino también a cada ente, paradójicamente, afirmando algo, y cayendo así de nuevo, en las redes de Dios.

Al luchar contra la dominación basada en las arrogaciones de conocimiento de la verdad de algunas personas y comunidades frente a otras, lucharíamos, por transferencia divina en una concepción casi panteísta, por la destrucción de nosotros mismos, de nuestro amigo más querido y de nuestro gato, por ejemplo. Por suerte, no es nuestro propósito suplantar una verdad con otra, sino sólo renegar de la verdad, porque si así lo hiciésemos, no sólo seríamos la encarnación de la maldad, sino que del diablo mismo, quien quiere igualar a Dios y con esto afirmarse en la lucha contra el ser divino¹⁹⁹. Aunque con la

¹⁹⁶ *Ibíd.*

¹⁹⁷ Maritain, Jacques (1996) *Humanismo integral*. Buenos Aires: Lohlé-Lumen. PP.230-231

¹⁹⁸ *Cf. Ibíd.* P.229

¹⁹⁹ *Cf. Ibíd.* P.995. A este respecto es muy interesante, primero, cómo en general, dado el imperialismo de la idea de Dios, lo peor del pecado, tiene siempre que ver con el querer ocupar su lugar. Esta es la manera en

doctrina steiniana de la futilidad del mal, hasta el diablo pierde su ferocidad, pues no es más que un ingenuo angelito afirmando a su némesis cada vez que quiere negarle: Dios, rey único²⁰⁰ y astuto, que logra extender su imperio y ser puesto de nuevo en su trono, cada vez que alguien afirma la más remota de sus creaciones: *Decidirse contra Dios significa pecar. Decidirse contra Dios significa decidirse contra el ser absoluto que sostiene a todo ser creado: significa por lo tanto decidirse por el no-ser y por la aniquilación*²⁰¹. De este modo, Stein -quizás, quién sabe...-, solucionó sus problemas: negar es odiar y afirmar es amar, y en ambos casos, afirmamos el ser y amamos a Dios. Conocer es aceptar, ser libre es servir; *la realización del conocimiento consiste aquí en una adhesión interior, en una adhesión a Dios, a todo lo que es creado y por tanto también al propio ser*²⁰². Pero con sus

que la serpiente tienta a Eva, porque eso es lo que a la serpiente le importa, si bien no queda claro que eso sea lo que persuade a la criatura: *mas del fruto del árbol que está en el medio del jardín, ha dicho Dios: No comáis de él, ni lo toquéis, no sea que muráis.*» Replicó la serpiente a la mujer: «*De ninguna manera moriréis; pues bien sabe Dios que el día en que comiereis de él, se os abrirán los ojos y seréis como Dios, conocedores del bien y del mal.*» Varios Autores. *La sagrada biblia* (1967) Ed. Cit. Génesis 3,3-4-5. Antiguo Testamento. PP.2-3. Otro punto a considerar -y perdonen los cristianos- es que ¿acaso la fe en el dogma bíblico, no implica en cierta medida querer ser como Dios, aunque sea en la defectuosa forma de su criatura? Al respecto, pensemos en toda la doctrina de seguimiento e imitación de Cristo, quien no sólo es el hijo de Dios, como nosotros, sino que es Dios en un grado infinitamente mayor. Es cada uno de nosotros, y es toda la humanidad: *Lo que distingue al hombre-Cristo de todos los demás y hace de él la "cabeza" de la humanidad, no es solamente que Él haya sido exento de todo pecado, sino lo que hemos querido expresar en la frase siguiente: "toda la plenitud de la humanidad" estaba en él. (...) En él toda la especie humana estaba realizada, no solamente según una parte como en los demás hombres.* Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III. P.1109 ¿No es acaso el esperar asemejarse a él, que es capaz de la bondad extrema de padecer por todos, una nueva y diabólica megalomanía? Para ser justos, hemos de consignar que al menos Edith, conoce su incapacidad y la diferencia entre las posibilidades de bondad de los hombres y la de Cristo, seguramente por su amplia ocupación en la filosofía cristiana: *tenemos que aprender esto, querida hermana: ver a otros llevar su cruz y no poder retirársela. Esto es más difícil que llevar la propia, pero tampoco pasamos de largo.* (Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. P.793)

²⁰⁰ Este imperialismo teórico, por así decirlo, de la idea de Dios, nos parece muy bien relatado literaria, figurativamente, en la Biblia, en la cual, a cambio de su amparo, protección y de la tierra prometida, *tierra de trigo y cebada, de viñas, higueras y granados, tierra de olivos, de aceite y de miel* (Varios Autores. *La sagrada biblia* (1967) Ed. Cit. Deuteronomio 8:8. Antiguo Testamento. P.143), Yahveh hacía como una exigencia principal el imperar sobre todo otro dios. Debía abandonarse todo ritual, no sucumbir ante los dioses del extranjero (Cf. *Ibídem*. Deuteronomio 6:14 A.T. P.141; Josué 24:20. A.T. P.183), ni ante los que resten aún adorados por personas del propio suelo (Cf. *Ibídem*. Josué 23:7. P.182), abandonar todo ídolo hecho por el hombre de *leño y piedra, plata y oro* (Cf. *Ibídem*. Deuteronomio 29:17. P.159) y toda creencia en los elementos (Cf. *Ibídem*. Sabiduría. 13, 1-2-3 A.T. P.525). El precio a pagar por la desobediencia, es la muerte (Cf. *Ibídem*. Deuteronomio 8:19. P.143, Deuteronomio 18:20. P.150, Deuteronomio 30, 17-18 P.160): *Si violáis la alianza que Yahvé, vuestro Dios, os ha prescrito, y si vos vais y servís a otros dioses, y os postráis ante ellos, se encenderá la ira de Yahvé contra vosotros, y desapareceréis pronto de sobre esta excelente tierra que Él os ha dado.* *Ibídem*. Josué 23:16. P.182. *Ibídem*. Cf. Éxodo 11:12. P.150, Éxodo 20. P.57, Éxodo 22:19. P.60, *Ibídem*. Éxodo 23:13, Éxodo 23:24. P.61, Deuteronomio 5:7. P.140, Jeremías 25:6. P.643, Sofonías 2:11. P.772, etc.)

²⁰¹ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III. P.385

²⁰² *Ibídem*. P.995

soluciones, no sólo dejó abiertos, más claros y despejados, muchos problemas para los cristianos (como ¿en qué medida un ser finito implica siempre y es en referencia a un ser infinito, y si esa implicación es llamada Dios, qué significa que todo ser finito sea en cierta medida una limitación, por ende una negación?²⁰³), sino que también para nosotros, los sin amparo ni garantía, que junto al animal que *no tiene morada en sí mismo*²⁰⁴, erramos sin promesa de *patria celestial*²⁰⁵ ni *tierra que mana leche y miel*²⁰⁶.

Con la panorámica armada de diversas Edith Stein, que se debaten entre la inquietud y la calma, entre la búsqueda y la sumisión al misterio divino, entre el quedar sin principio y sin suelo, y por ello caer o volar (cierto ateísmo, ateísmo científico, ateísmo humanista) y volver a sujetarse de la firme mano de Dios, quedamos bastante perplejos, pues, a pesar de las apariencias, a pesar de que acaba encerrada en un convento -del cual sólo sale definitivamente para morir en Auschwitz-, decidida a filosofar siempre en la defensa de Dios, Stein no deja de tener una visión del humano y la subjetividad, que riñe con la idea de Dios, pues, aunque no seamos seres completamente independientes, aunque *la apertura no es universal en los espíritus finitos*²⁰⁷, no resigna la idea de que somos plenos y autónomos en algún sentido: *La impronta individual sólo se dejaría reducir, si ella se comprendiera como desviación de la especie pretendida (universal), como defecto (como hechura “anormal” y “degenerada”)*. *Pero esto claramente no procede*²⁰⁸ (...) *todo este organismo corpóreo-anímico y su vida actual tienen una impronta individual cualitativa*²⁰⁹ (...) *intensidad de su ser espiritual*²¹⁰ (...) [así] *los singulares son de caracterizar positivamente por aquello para lo que están abiertos, no por aquello para lo que no están abiertos.*²¹¹ [Luego] *La finitud del hombre no se debe determinar como temporalidad; tampoco significa imperfección (...)*²¹²

²⁰³ Ella misma visualizaba esos problemas. Cf. Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III. P.391

²⁰⁴ *Ibíd.* P.74

²⁰⁵ *Ibíd.* P.171

²⁰⁶ Varios Autores. *La Sagrada Biblia*. Ed. Cit. Deuteronomio 31:20. Antiguo Testamento. P.160

²⁰⁷ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III. P.519

²⁰⁸ *Ibíd.* Subrayado nuestro

²⁰⁹ *Ibíd.*

²¹⁰ *Ibíd.*

²¹¹ *Ibíd.*

²¹² *Ibíd.* P.1187

Capítulo tercero:

Lévinas: Fenomenología de lo irrecuperable (*L'irrecupérable*¹)

Primera parte.

El reino del amor en el que todos son uno².

*Alabad al Dios de los dioses, porque su misericordia es para siempre.*³

*(...) has de reconocer que Yahvé, tu Dios, es el Dios (verdadero), el Dios fiel, que guarda la alianza y la misericordia hasta mil generaciones para con los que le aman y cumplen sus mandamientos.*⁴

En este último capítulo, aclararemos además del punto que acabamos de mostrar (la contradicción entre la subjetividad plena de Stein, su anhelo de autonomía, su grado de ateísmo, y su creencia en Dios, necesariamente sumisa), cómo para nuestros tres autores, en una tendencia propiamente fenomenológica, comunidades y personas son constituidas, se fragmentan y reúnen sin traicionar dicha descomposición, por artes que no podrían recibir el nombre de fuerzas ni de atracción, más acá de las leyes de la causalidad, por dinámicas de un ámbito que la fenomenología suele llamar ‘de la motivación’⁵, pero que en definitiva, tanto para Stein como para Lévinas, serán relaciones de amor. Es en esta parte de sus teorías referente al lazo de unión entre los fragmentos, en la cual se comprende, primero, cómo para los tres autores es obvio y necesario el primer enunciado de nuestra tesis⁶, y luego, visibiliza también el segundo: Stein y Lévinas, gracias a las enseñanzas de Husserl,

¹ Lévinas, Emmanuel (1978) *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Paris : Livre de poche. P.66. Título con que mentamos una fenomenología que desde Husserl sale de su neutralidad, es decir, que presta oídos a lo que Husserl enseñó, a la dinámica constitutiva o de los co-yoes como nombre para el juego uno/múltiple, por cuanto lo Múltiple aparece como si Uno, siendo irrelevante qué sea real, pero que por motivos éticos fuertes, no puede dejar las cosas en esa enunciación, sino que precisa enfatizar, al menos expositivamente, la prioridad de lo múltiple sobre lo uno, esto es, del devenir fragmentario e irrecuperable sobre su engañosa apariencia.

² Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III. P.1007

³ Varios Autores. *La sagrada biblia* (1967) Ed. Cit. Salmo 136-135 2 A.T. P.479

⁴ *Ibíd.* Deuteronomio 7:9. P.142 En otra edición (1967, Barcelona: Planeta, 6ª edición, P.169) podemos ver ‘misericordia’ traducida por ‘gracia’, y en otras ediciones sólo por ‘amor’. Lo que nos importa es eso, que se trata siempre de amor, ya sea en la forma de la misericordia (el amor compasivo de Dios respecto de la creatura en cuanto inferior e ingenua), o de la gracia (el amor de Dios en cuanto oportunidad de participar más y más de su amorosa vida).

⁵ Cf. *Supra*. P.31. Nota al pie N°130

⁶ Cf. *Supra*. Intro. P.2: Somos todos partes de un gran sujeto occidental.

se vuelven pensadores de nuevas formas de trascendencia. Para esto contamos ya, primero, con el escenario en el que realizamos nuestras piruetas, sumado a un arsenal de gestos husserlianos (1° capítulo), que nos permiten leer a Stein y Lévinas como lo requerimos para dar cuenta del (no) sujeto ateo/religioso y, luego, con una interpretación de Stein como una yo religiosa más de ese gran ‘constitutum’ hipersubjetivo (2° capítulo).

Es preciso recordar nuevamente que en este tercer y último capítulo no nos corresponderá hacer una síntesis resolutoria de cierta dialéctica entre dichas dos partes, sino que, por el contrario, siendo el tema de nuestra investigación un (no) sujeto que se constituye como conglomerado de momentos múltiples e insintetizables, nuestra exposición no puede menos que tener un ordenamiento que no intente resumir, englobar ni reducir los conflictos en su interior con un tercer momento resolutorio. Sin embargo, como ha sido antes dicho, el contraste entre dos retoños husserlianos ejemplares, nos parece necesario, pero esto no significa que no consideremos que los herederos de Husserl son muchos, y asimismo los progenitores: quienes como Husserl concibieron la unidad fragmentada, en los más diversos ámbitos de estudio, y que con igual fuerza y sin contradicción, pudieron concebir la reunión de los fragmentos intermitentemente dirigida por un estilo, ley o fragmento arconte⁷, son también múltiples. Y han de haber sido muchos también los que, pasando o no por la aplicación universal de dichas ideas, vislumbraron un gran sujeto colectivo, puesto que tenemos noticia desde antiguo que esta idea de la unidad fragmentada o, lo que es lo mismo, la multiplicidad reunida, era, no sólo usada como analogía para describir la subjetividad, sino que asociada ontológicamente a ella para explicarla.

Así los atomistas clásicos, ya describieron cierto sistema con pretensiones de universalidad: todo está constituido por un sistema de átomos y vacío, por una multiplicidad de fragmentos que se encuentran, se afectan, y a veces se reúnen⁸. Tanto para Demócrito, como para su maestro Leucipo y después para Epicuro, átomos forman la tierra y el cielo y todas las cosas. Así, también nuestro cuerpo con sus receptores sensibles y la razón que piensa o dirime sobre la moralidad de las acciones: *El proceso del pensamiento*

⁷ Husserl habla de *Tesis arcóntica* (*archontische Thesis*), fragmento guía o preferido, siempre en el contexto de la fragmentación de la conciencia teórica en co-yoes téticos o de posición. Cf. II. P.314 y II. P.280

⁸ ¿Fragmentos de qué? De nada en realidad, de nada más sustancial que ellos mismos en su fragmentación; plenos en sí mismos, autónomos y para nada nostálgicos de una supuesta sustancialidad no fragmentada anterior, pero a la vez reunidos por una razón ¿Cuál? eso es lo que queremos escuchar aquí.

es análogo al de la sensación y tiene lugar cuando los átomos-alma o los átomos-mente son puestos en movimiento por la percusión de átomos congruentes procedentes del exterior.⁹ Todo aspecto de lo vivo y lo no vivo se reduce a dicho sistema atómico, a ese esporádica y fortuita dinámica uno/múltiple que pervive en la dinámica husserliana de la constitución tal como la venimos estudiando. Con esta asociación atomista entre el sistema uno/múltiple y la subjetividad, nos parece que se ha dado un gran paso hacia la concepción de la posibilidad de grandes (no) sujetos. Sin embargo, aún hoy la cuestión no aparece más que ocasionalmente, en cierto autor, cuando las ciencias duras en su carrera experimental reflexionan, a veces en filosofía, a veces en teoría política, en una inconstancia que quizás responde al tipo de fenómeno. Por ejemplo, he aquí que la literatura reciente (inicios del siglo XX) nos sorprende con otra asociación clara de atomización y subjetividad. Tras la partida de su amada Albertine, el protagonista de esta conocida obra señala:

Para que la muerte de Albertine hubiese podido suprimir mis sufrimientos, hubiese sido preciso que el choque la hubiese matado no sólo en Touraine, sino en mí. Jamás estuvo ella más viva. Para entrar en nosotros, un ser ha estado obligado a tomar la forma, a adaptarse al marco del tiempo; no apareciéndonos más que en minutos sucesivos, nunca ha podido darnos de él más que un solo aspecto a la vez, entregarnos una sola fotografía; Gran debilidad, sin duda, para un ser, consistir en una simple colección de momentos; gran fuerza también; depende de la memoria, y la memoria de un momento no está enterada de todo lo que ha pasado después; ese momento que ella ha registrado dura todavía, vive todavía, y con él el ser que ahí se perfilaba. Y luego, ese desmigajamiento no sólo hace vivir la muerte, la multiplica. Para consolarme, no es una, son innumbrables Albertines que yo hubiese tenido que olvidar. Cuando hubiera llegado a soportar la pena de haber perdido a ésta, tendría que volver a empezar con otra, con cien otras. Luego, mi vida fue cambiada enteramente. Lo que había hecho, y no por causa de Albertine, paralelamente a ella, cuando estaba solo, la dulzura, era precisamente, a la llamada de momentos idénticos, el perpetuo renacer de momentos antiguos.¹⁰

⁹ Kirk, Raven y Schofield (1987) *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos. P.596

¹⁰ *Pour que la mort d'Albertine eût pu supprimer mes souffrances, il eût fallu que le choc l'eût tuée non seulement en Touraine, mais en moi. Jamais elle n'y avait été plus vivante. Pour entrer en nous, un être a été obligé de prendre la forme, de se plier au cadre du temps ; ne nous apparaissant que par minutes successives, il n'a jamais pu nous livrer de lui qu'un seul aspect à la fois, nous débiter de lui qu'une seule photographie.*

La primera alteridad destacada es la existente entre la Albertine muerta en Touraine, y la Albertine viva en él: una subjetividad ajena es diversa de mí. Luego, esa subjetividad tendrá por su parte, al igual que cada uno de nosotros, una multiplicidad de aspectos de carácter, de auto-percepciones, etc., en sí misma, las cuales en el caso de este texto no son relevadas, y pueden por el momento tenernos sin cuidado. Lo que sí nos importa, y que el texto transmite claramente, es que ‘para entrar en nosotros’ el otro debió, sin importar sus deseos, desmigajarse, ofrecerse en fragmentos (migajas, como las migajas de pan, *miettes, émiettement*¹¹), que luego sobreviven en nosotros como subjetividades unitarias, personalidades, múltiples, que son mucho más que meros aspectos del otro: son en cada caso esa persona, con su cadena de recuerdos y acciones posibles. Acerca de una Albertine, él podía saber que era valiente y sincera, y de otra que no lo era, o que lo era medianamente (banalizamos para ejemplificar), y luego, considerando sólo a una de ellas, o intentando conjugar todas las visibles en un momento, anticipar sus acciones, pudiendo Albertine sorprenderlo, como lo hizo cuando se fue de casa, para encontrar la muerte.

Esta sorpresa, esta impredecibilidad del otro, va mucho más allá de una mera falta de conocimiento, un mero defecto de lectura ante una Albertine que en algún momento, para un mejor lector, pudiese aparecer en su autenticidad, porque dicha autenticidad no existe. Albertine no se fragmentaba sólo para él, sino que para todos, incluso para ella misma, porque la causa de su fragmentación está en el mero hecho de ser, o mejor dicho, de devenir, *c’est le temps qui passe*, la vida que corre¹² y no deja títere con cabeza. Así como el tiempo se divide en instantes, Albertine se divide en yoes. Pero, si vamos a comprender la multiplicación subjetiva a partir del tiempo, es preciso fiscalizar nuestra noción de tiempo, pues no se trata -obviamente- de la metáfora espacial del tiempo, que lo divide en

Grande faiblesse sans doute pour un être de consister en une simple collection de moments ; grande force aussi ; il relève de la mémoire, et la mémoire d’un moment n’est pas instruite de tout ce qui s’est passé depuis ; ce moment qu’elle a enregistré dure encore, vit encore, et avec lui l’être qui s’y profilait. Et puis cet émiettement ne fait pas seulement vivre la morte, il la multiplie. Pour me consoler ce n’est pas une, ce sont d’innombrables Albertine que j’aurais dû oublier. Quand j’étais arrivé à supporter le chagrin d’avoir perdu celle-ci, c’était à recommencer avec une autre, avec cent autres. Alors ma vie fut entièrement changée. Ce qui en avait fait, et non à cause d’Albertine, parallèlement à elle, quand j’étais seul, la douceur, c’était justement, à l’appel de moments identiques, la perpétuelle renaissance de moments anciens. Proust, Marcel (1925) *Albertine Disparue*. Ed. Cit. P.78

¹¹ Conservemos las migajas como signos de la recepción religiosa de la fragmentación en co-yoes (a nuestro juicio, conocimiento universal, intercultural y trans-epocal) la cual, como veremos, no sólo no es en absoluto ignorada, sino que acogida en el misterio bíblico simbolizado el pan del cuerpo de Cristo (Cf. *Infra*. P115).

¹² Cf. el *río heraclíteo* de Husserl (*Supra*. P.9) y la vida de tareas infinitas que angustia a Stein (*Supra*. P.81)

instantes sucesivos, yuxtapuestos, como puntos de una línea con una dirección. Más bien, se trata del tiempo fenomenológico que Proust, como muchos antes de la fenomenología, conoció bien: un tiempo que se engendra en el corazón de los instantes que lo componen, que no es lineal, sino que se unifica a partir de ese corazón o ese núcleo, que resulta, por ejemplo, para nosotros, de la imbricación de las retenciones y protensiones de las diversas temporalizaciones o líneas temporales independientes que constituye cada vivencia.

Esta noción, quedará esclarecida con nuestra profundización en la manera en que diversos sujetos forman comunidad, unidad que privilegiamos en nuestro análisis, puesto que nuestro tema es el gran (no) sujeto occidental, es decir, precisamente, una cierta comunidad humana. No obstante es muy importante para nosotros rescatar en la literatura estas apariciones de un yo fragmentado, de un sujeto y de, al menos, la posibilidad o la idea de sus co-yoes. Una investigación exclusiva para ese campo, para la literatura, una especie de rastreo o cacería de co-yoes nos parece necesaria, no para acumular material ilustrativo de esta idea, sino que porque nos parece que la misma suele ser mucho mejor desarrollada en la literatura ‘de ficción’ que en la que pretende no ser de ficción: la filosofía. Así por ejemplo, podemos ver cómo Proust llega incluso a acertar, o al menos, a aventurar una hipótesis que nos parece acertada y que coincide además con el pensamiento levinasiano, acerca de la manera en que la unidad del otro, no se constituye fenomenológicamente, sino que es forzada más allá de su unidad fenomenológica¹³ toda vez que nos sentimos incapaces de soportar la fragmentación del otro: *Buscando conocer a Albertine, luego poseerla toda entera, no había obedecido sino a la necesidad de reducir por la experiencia a elementos mezquinamente semejantes a los de nuestro “yo” el misterio de todo ser (...)*¹⁴

La falta de autenticidad, la fragmentación no lineal, sin orden, anárquica, del otro (por su devenir en el tiempo, por su constante cambiar, por nuestra incapacidad de recibirle como totalidad, no sólo porque él no existe como totalidad, todo al mismo tiempo, sino que porque recibimos todo, a humanos y a cosas, a través del curioso fenómeno de la atención - tan importante para la fenomenología, y en el que también profundizaremos con ocasión del

¹³ Stein iba más allá suyo, en angustia; más allá de la relativa igualdad fenomenológica de valor entre unidad y multiplicidad.

¹⁴ *J'avais eu beau, en cherchant à connaître Albertine, puis à la posséder tout entière, n'obéir qu'au besoin de réduire par l'expérience à des éléments mesquinement semblables à ceux de notre « moi » le mystère de tout être (...)* Proust, Marcel (1925) *Albertine Disparue*. Ed. Cit. P.104

análisis de la asociación social o de la unión en comunidad, gracias al cual no somos como Dios, no podemos más que atender a una cosa a la vez sobre todas las demás, a un punto luminoso sobre un fondo difuso, latente, que sin dejar de existir ni de ser igual de importante, tiene otro estatus-, o como diría Stein, porque somos finitos) nos deja a tal punto insatisfechos, a tal punto frustra nuestro deseo de posesión, de completitud, que nos lleva a reducir a los demás a aquello que creemos más conocido, seguro y predecible: nosotros mismos: les asumimos (en sentido levinasiano, es decir, en un sentido fuerte que, como veremos, mienta una suplantación total del otro, una pérdida total de la otra persona en nuestro deseo de poseerla, en una reducción alimenticia de sus características a la cual cuesta mucho resistirse), pero he aquí, que con ello no nos sentimos mejor.

En efecto, tan pronto como apresamos, por ejemplo, a quien amamos, en una de sus características, en el preciso instante en que nos sentimos autorizados, después de mucha interpretación, a decir de él “tú eres así...”, no sólo él ha cambiado, sino que nosotros, los intérpretes, todos nuestros co-yoes, nuestras expectativas, nuestros marcos interpretativos, las cosas que soportamos y las que no, las que deseamos y las que no, el grado en que queremos imponernos y el grado en que queremos que él se nos imponga, etc., también. De este modo -diremos con y contra Lévinas¹⁵- el amado se fuga siempre a otro país, siempre cambia de semblante, y de ropa hasta la desnudez, hasta *una existencia «sin modales»*¹⁶, hasta el impudor más radical, no sólo por sí mismo, por su inconstancia perpetua, sino que con nuestra ayuda. Pues ¿quién es este ‘yo’ del que me siento tan segura, este ‘nosotros’ en que nos sentimos tan soportados? nadie en menor medida constituido, en menor medida fragmentado, que cualquier otra alteridad, que cualquier otro *constitutum*, igual que todas las personas gramaticales, que todos los sujetos de la oración posibles: más que meras ficciones creadas por el lenguaje, pues son las alteridades reales las que resultan constituidas y las que se prestan a ser dichas, pero menos, mucho menos, mucho más acá, que esa gran ilusión que es la sustancia fija, inmutable y únicamente unitaria.

Esto es lo que nos enseña la fenomenología tal como hemos leído, y lo que, nos parece, cruza a Stein y Lévinas, se trata precisamente de lo que califica la polémica

¹⁵ Pues para él la amada es siempre LA amada, y poco importa para su viaje nuestra ayuda. Aunque estas son ideas que hay que analizar muy bien, que no se entienden así, sin más, y en las que tendremos ocasión de ahondar. Lévinas, Emmanuel (2002) *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme. PP.266-267

¹⁶ *Ibidem*. P.266

denominación de idealismo trascendental, o lo que hemos denominado nosotros como filosofía de la explosión: la constitución como origen, curioso origen que no cumple ni remotamente con la definición de ese sustantivo, que fragmenta al tiempo que unifica, sin fin. Sirvan las siguientes líneas para hacer justicia al bello pensamiento de Stein, y para subsanar la culpabilidad que sentimos por no haber sido más capaces de empatizar más con su experiencia religiosa. Ahora -si bien nos disponemos a hablar de El gran amor al que hacemos referencia con el título de esta primera parte, amor que no se refiere a una persona, sino que a muchas, a toda la humanidad, que nos ha asombrado siempre¹⁷ y que aparece a nuestros ojos también como una herencia husserliana para Stein y Lévinas-, seremos por fin capaces de exponer, la doctrina de nuestra autora entregándonos a ella, sin más defensas ni ironías, puesto que volvemos desde Dios -aunque El gran amor se concrete en Dios, tanto para Stein como para Lévinas- a hablar de esto que tanto o tan poco conocemos, pero que - en algún sentido de ser, un sentido entrecortado e insustancial, intermitente- en cada caso somos: el humano. Recapitulemos lo que nos informa sobre Dios la fenomenología.

Es un nombre que importa sólo en la medida en que tiene un sentido y una validez para nosotros, y que, si bien para un fenomenólogo como Husserl no tendrá la categoría real de creador, sí será muy relevante por cuanto siempre ha funcionado como caso límite¹⁸ con el cual la humanidad mide sus fuerzas: Dios es a la humanidad, lo que la idea de recta es a las líneas que cuidadosamente intentamos trazar derechas en un papel. Luego, la Stein fenomenóloga¹⁹, aún dudando si entregarse de la religiosidad -con lo cual, recordemos, no dejará de ser en algunos de sus fragmentos, fenomenóloga-, compartiendo esta visión de Dios, aún dentro de sus márgenes estrictamente científicos, experimentales, de un Dios que es útil a los análisis fenomenológicos, cuyo conjunto de propiedades *habrá que conceder*²⁰ como *una consideración que es posible como independiente de la fe en la existencia de Dios*²¹, profundiza mucho más en su uso, pues ya no sólo es capaz de entrever las propiedades humanas a partir de la ilimitación de las divinas, o de analizar el rol

¹⁷ Cf. Supra. Intro. P.5

¹⁸ Cf. Supra. P.74

¹⁹ Con esto no dividimos absurda y drásticamente la vida de Stein, cuyos voes o tendencias se mezclan y perviven unos en otros simultáneamente, sino que sólo referimos a las apariciones del nombre 'Dios' o las menciones de dicha idea en Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo II, donde se comprende la así llamada 'etapa fenomenológica', esto es, de 1915 a 1920, es decir desde sus 24 hasta sus 29 años de edad.

²⁰ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo II.P.131

²¹ *Ibidem*

sistemático que ha ocupado en filosofías como la cartesiana, sino que la experiencia religiosa como tal. Así, Stein aún fenomenóloga, es capaz no sólo de ponerse en el lugar del férreo creyente, sino que de analizar sus propias vivencias ‘religiosas’, como serían muchas de las de todos, y que nada tendrían que ver con tomar posición sobre la existencia de Dios:

Existe un estado de reposo en Dios, de completa relajación de toda actividad espiritual, en el que no se hace ninguna clase de planes, no se adoptan resoluciones, y menos aún se actúa, sino que todo lo futuro se deposita en manos de la voluntad divina, uno “se abandona” por completo “al destino”. (...) El descasar en Dios, frente al fracaso de la actividad por carencia de energía vital, es algo completamente nuevo y singularísimo. Aquel era silencio propio de muertos. En lugar de él aparece ahora el sentimiento de hallarse acogido, de estar liberado de toda preocupación y responsabilidad y obligación de actuar. Y cuando yo me entrego a este sentimiento, comienza a llenarme poco a poco nueva vida y vuelve a impulsarme -sin tensión alguna de la voluntad- a nueva actividad. Esta vivificadora afluencia aparece como un efluvio de una actividad o de una energía que no son mías, y que actúan en mí sin imponer exigencias a las mías. El único presupuesto para semejante renacimiento espiritual parece ser cierta capacidad receptiva (...) Algo parecido puede suceder en las relaciones de una persona con otras. El amor con que el que yo abrazo a una persona, puede ser capaz de llenar a esa persona de nueva energía vital, cuando la suya fracasa.²²

Stein se remite al fenómeno de la revitalización -crucial para ella, frecuentemente fatigada-, de la posibilidad de superar un estado de letargo psíquico en los márgenes de la pura vivencia, de la apariencia, de la dación de sentido. Estas palabras pueden ser interpretadas como manifestaciones de creencia de Dios sólo retroactivamente, tal como lo hace la propia Stein y la mayoría de sus intérpretes (puesto que son casi todos creyentes). Sin embargo, lo importante para nosotros es que no es preciso creer para profundizar en los sentidos de la idea de Dios, en su importancia vital y metodológica, en el beneficio o perjuicio -dependiendo del punto de vista- que puede traer a la filosofía, no sólo como respuesta capciosa y rápida a los más graves problemas, sino que en los frutos políticos que hemos en parte revisado, y que Stein pudo hacer conscientes de punta a cabo, pero como en

²² *Ibíd.* P.298 Subrayado nuestro

un estado de somnolencia, como si no comprendiese lo que esa política significa en la carne de las personas, ni la intolerancia y violencia a la que pueden conducir.²³ Consecuencias políticas que podremos exponer desde ahora en toda su extensión, una vez que tengamos clara esquemáticamente la comunidad fenomenológica que a nuestro juicio conforman nuestros tres autores, quienes pueden ser objeto de una lectura unificadora²⁴ como la nuestra, precisamente en la medida en que los tres problematizaron y sancionaron respecto al problema de la unificación de maneras análogas, haciendo gala de una sola línea motivacional de herencia que reniega de sí misma y de toda tradición.

Típico movimiento paradójico de un gran sujeto occidental que pretende acabar con su subjetividad. Pero al iniciar esta exposición, no dejamos de sentirnos frustrados por no haber podido aceptar (no creer, sino que acoger más, para pensarla mejor) una idea como la de Dios, ahora que, ya más lejos de su amenaza, nos preguntamos cuán distinta es nuestra situación respecto a la idea unitaria e Dios que respecto a la nosotros mismo, por cuanto ambos somos alteridades constituidas: Yo y Él. En efecto, Dios es una alteridad, como todo correlato intencional, y así mismo nosotros, toda vez que somos mucho más que el yo que se percibe de la existencia de las alteridades que él (unos yoes ‘dentro’²⁵ de él, diversas cadenas intencionales, vivencias de rememoración, de proyección, de mantención en presencia, etc.) con propiedad, identidad y personalidad: somos todo lo otro que el yo puede iluminar, todo aquello que sólo late, disponible a su mirada. *Lo que actualmente nos llena o encontramos, tiene que remitirnos hacia lo que “dormita en nosotros”*²⁶, enseñanza básica de la fenomenología de Husserl, que al estudiar el fenómeno de la atención sale del marco de lo atendido, para atender a lo latente, y que lleva no sólo a ver al humano *la libertad de determinarse a sí mismo le es dada, así como también la vitalidad que él*

²³ Un estudio comparativo de los sistemas filosóficos desde el punto de vista religioso se hace necesario para llamar la atención sobre este punto sin despertar alergias, sin situarnos de antemano en la condena de la religión como aparato ideológico, en la medida en que toda institución, toda costumbre contamina de ideología nuestra espontaneidad, e incluso otras mucho más que la religión -como la familia o el modo convencional de vivir las relaciones amorosas-, con lo cual el ataque demasiado enfático hacia la religión se vuelve injustificado, sobre todo considerando que aún cuando no existiera adhesión a una institucionalidad religiosa, o incluso sólo de manera privada a algún dogma, siempre tendríamos una serie de vivencias relacionadas con la religiosidad. Sin embargo, esta gran tarea la dejamos pendiente.

²⁴ Cf. nuestra tesis principal de investigación, contenida ya en el título de esta exposición.

²⁵ Recordemos que es muy problemático el sentido en el que se puede hablar de ‘dentro’ y de ‘fuera’ en fenomenología, pues son topologías que funcionan sobre una subjetividad banalizada al menos tras Descartes. Cf. Supra. P.44

²⁶ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo II. P.322

desarrolla en la dirección escogida, y cada acción es una respuesta a una excitación y un tomar algo ofrecido²⁷ (idealismo trascendental), como ve Stein, ni sólo a apreciar el rol de la sensibilidad, como lo hace Lévinas, sino que a ver la igualación o parificación²⁸ (*Paarung*) de toda alteridad, como tal.

Ninguna alteridad es en cuanto constituida, más que otra: Dios, nosotros, usted, yo (no en tanto que constituyente), esto de aquí, todos somos iguales a este respecto y podemos ser en esa medida pensados. Así, más bien, no nos referiremos sólo a lo humano, sino que también a lo sobrehumano e infrahumano, no en cuanto trascendencias ontológicas²⁹, pues no deseamos resolver la cuestión de su estatus de existencia, si son o no reales en el sentido más ordinario del término, ni cuáles son sus características en cuanto tales existencias reales, sino que en cuanto trascendencias fenomenológicas, es decir, en cuanto valen como existentes para nosotros, en cuanto creemos en ellas³⁰, y en la medida en que todo, sin distinción, se funda en la dinámica constitutiva, en la intrincada dinámica unidad/multiplicidad.

²⁷ *Ibidem*. P.967. Resulta muy apreciable para nosotros a partir de estas líneas, la posibilidad -en la que habría que profundizar- de que la aciaga preferencia por la unidad de Stein, no sólo se deba a las características de carácter que hemos revisado, es decir, de que no sólo sea una huida, una solución desesperada, sino que se deba además a una fuerte tendencia al realismo, a aceptar los objetos como algo más que productos de la consciencia. Stein, podría no haber entendido precisamente lo trascendental del idealismo husserliano, y haber continuado funcionando sobre la diferencia realidad/idealidad, que gracias a la fenomenología proscribiera. Esto estaría acreditado por múltiples aspectos de su pensamiento manifestados tanto en su autobiografía como en sus obras, como por ejemplo, en el hecho de que sus principales diferencias teóricas con Husserl se debían a la reticencia que, a ella le parecía, Husserl tenía ante el análisis del cuerpo. Al respecto, en su época de asistente nos cuenta: *se ha producido en mí un cambio, raíz del cual creo saber poco más o menos qué es constitución, pero en ruptura con el idealismo. Para que pueda constituirse una naturaleza expresiva, me parece indispensable contar, por una parte con la existencia de una naturaleza física y, por otra, con una subjetividad de determinada estructura. Todavía no me he decidido a comunicar al maestro esta herejía.* Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. P. 566. A pesar de que nos parece una falta de Stein y de su filosofía, una falta de comprensión del “idealismo” husserliano, resultaría una interpretación mucho más amable con ella, por ejemplo, si postulásemos que su énfasis de la unidad sobre la multiplicidad en el proceso constitutivo, se debió más bien a un deseo de acoger la alteridad, primero, en la forma de la cosa unitaria, en su materialidad, y luego en la forma de la máxima alteridad, lo que más lejos estaría de nuestro alcance y control (supuestamente): Dios.

²⁸ Importante término en fenomenología, que mienta precisamente la función trascendental asociativa, por la que puede constituirse un “varios”, una colectividad, comprenderse sus semejanzas y sus diferencias. (Cf. Husserl, Edmund (1986) *Meditaciones cartesianas*. Ed. Cit. PP.175-185)

²⁹ Cf. *Supra*. PP.44-45

³⁰ El problema de la fenomenología = *Weltglaube*. Ergo, descubrimiento de la trascendencia fenomenológica (ámbito de lo trascendental) y despreocupación por las trascendencias ontológicas. Cf. *Supra*. PP.29-43-52-56

- La analogía

Diseñada de antemano está, pues, la forma mundo, que luego la ontología pone y «piensa» en conceptos y juicios.³¹

El gran (no) sujeto occidental encarnado, como si encarnado en Husserl, se interna en el mundo como en un bosque, tematizando en su nueva actitud cualquiera de las cosas en él como fenómenos, sin juzgarlas de antemano, sin debatir por su existencia, sin considerarlas algo externo, y de golpe, ingresando en esa cosa cualquiera en que ha fijado su atención, retorna a sí mismo. Pero no sólo en una inversión de la mirada como la que metodológicamente ha sido planeada³², sino que en un movimiento constante ‘hacia’ la cosa en cuestión, como si a través de ella, siguiendo la dirección de ese movimiento, ingresase en la dimensión trascendental (en sentido propiamente fenomenológico), como si él se encontrase a sí mismo ahí, en el corazón de la cosa. Pero este ‘como si’ es tan débil, casi sin sentido: ‘adentrándonos’ en las cosas mismas, ya en la más básica percepción, no nos topamos más que con nosotros mismos, pero con un sentido completamente nuevo. Podemos, luego, decir con justicia que nos hallamos en el corazón de las cosas, porque en la mismidad de la cosa, está nuestra mismidad, en su constitución, no estamos sólo nosotros como constitutores, sino que nos descubrimos como constituidos a nuestra vez.

Este hallazgo fenomenológico, este arribar en el corazón de la cosa a la dinámica constitutiva y luego por ende, a nosotros mismos, no es una especie de choque con la superficie de la cosa que nos retro-yecta de vuelta aquí, como los rayos de luz reflejados en un espejo, aunque este género de iconografías sean útiles y frecuentes en

³¹ Husserl, Edmund (1989) *La terre ne se meut pas*. Ed. Cit. P.17

³² En efecto, fenomenológicamente el retorno no tiene mucho sentido, puesto que no existe ya interioridad, pero es posible invocar el nuevo movimiento de esa manera, en la medida en que queramos ilustrar aún con un lenguaje antiguo de lo que se trata. Cf. Supra. PP.44-99. La fenomenología en relación a las distancias: Cf. Supra. P.53. Nota al pie N°6. El lenguaje paisajista, por llamarlo de alguna manera, de Husserl, sus horizontes, sus escorzos, sus distancias, sus acercamientos, nos invita a pensar la fenomenología como filosofía del ver, pero no de un ver voyerista, que se mantenga en la distancia, sino que penetra en las cosas y que implica todo el cuerpo vivo, el movimiento y el gesto en, por los que se mira, la proxémica y la kinésica del mirador. Un mirar que implica la vida entera: sobre cómo ‘la inversión de la mirada’ mienta más bien un trastorno de la misma, una conversión vital total que pretende la fenomenología, Cf. Supra. P.36. Infra. P.109

fenomenología; tampoco se trata de un reenvío de la cosa al yo como la de un símbolo a lo simbolizado o la de una imagen al original: *Es, pues, un error de principio creer que la percepción (y a su modo toda otra clase de intuición de cosas) no se acerca a la cosa misma. (...) La cosa espacial que vemos es con toda su trascendencia algo percibido, algo dado en su propia persona a la conciencia. No se da en lugar de ella una imagen o un signo.*³³ Al ir a las cosas mismas, no nos encontramos con nada tan duro como para que nos devuelva, ni con nada tan etéreo como una mera apariencia, sino que con algo -digamos- intermedio, con un semejante, sí, un semejante a nosotros incluso en la cosa meramente material: un constituido. Asimismo, este encuentro con nosotros en el fenómeno, es por completo opuesto a la desesperada reducción de la alteridad a mis características, que nos recordaba Proust³⁴, pues aún no existen características a las cuales reducir. Este yo encontrado gracias al hallazgo de la constitución en el corazón de la cosa, el Ego puro constituyente que a su vez en la medida en que tiene un sentido, es constituido, el Ego absoluto, no es el Ego psicológico que puede ser abstraído por determinada ciencia positiva de entre innumerables estratos de complejidad consciencial, y apenas puede ser llamado aún con sentido 'yo'.

Es por esto que preferimos la denominación de esfera egológica o *esfera egológica del ser*³⁵ (*egologische Seinsphäre*), que rescata de mucho mejor modo el sentido de ámbito o de reino, de dimensión, que hemos querido destacar aquí. El Yo puro husserliano no se corresponde con la noción común de yo, de persona o de individuo, aunque en cada caso se trate de cada uno de nosotros, sino a una noción ingenua, casi no filosófica, en el sentido de que es anterior al menos al primer principio aristotélico, de ser. Es más como un prado, la extensión de todo lo que sea que es, haya sido y pueda aparecer en mi horizonte, y, a nuestro juicio, es más bien una de las formas de expresión de la dinámica de la constitución, y no viceversa. En efecto, suele interpretarse la filosofía husserliana (legítimamente a partir de sus propias auto-interpretaciones, por supuesto) como una filosofía primeramente egológica -cuando no egoísta, como hemos visto, cuando se la malentiende-, a partir de lo cual la amplia gama de imágenes, conceptos y fenómenos

³³ II. P.97

³⁴ Cf. Supra. P.95

³⁵ Husserl, Edmund (1986) *Meditaciones cartesianas*. Ed. Cit. P.82

que Husserl convoca, tales como trascendental en sentido fenomenológico, constitución, intencionalidad, intersubjetividad, horizonte, etc., quedan supeditadas como meras ilustraciones, cuando por el contrario, es el título “Yo” el que aparece siempre enunciado con menos propiedad, aunque también con más fuerza. No obstante, esta paradoja no debe extrañarnos, ya que no es difícil de entender, que un (no) sujeto como el que analizamos, que en la cacería de sí mismo, en una búsqueda identitaria, quiso dirigirse con todo rigor a la mismidad de las cosas, al llegar en ellas a la dinámica de su constitución, igual para ellas que para él, según la cual todo se fragmenta y reúne sin fin, siga afirmándose, nombrándose ahí donde ya casi nada queda de lo que él creía ser.

Pero esto, no como una manipulación o insinceridad de la búsqueda, como la de quien encuentra sólo lo que busca, ni como quien sigue afirmando su antiguo yo, cuando ve que ya todo en él ha cambiado, sino que en la justa medida de la novedad hallada. De ahí que en el Ego puro tan poco quede de la idea tradicional de sujeto: es un título que responde al nuevo ámbito, pero que no podría dejar de llamarse Ego, a juicio de Husserl, por algunas razones muy precisas. Pero ¿Cuáles son? Si el yo hallado por Husserl en las cosas mismas, es como un sueño recordado que al intentar apresararlo se desintegra, si entre más penetramos los fenómenos del mundo, en algo o alguien, se atomizan hasta el punto en que su unidad o mismidad acaba siendo casi presumida, ya que siendo a tal punto evanescente, tiene siempre la forma de algo pasado, del más cierto de los hechos, de la evidencia de tal o cual fenómeno en cuanto fenómeno, pero de algo rememorado al fin, de algo que en cada caso siempre ya se ha ido; si el ámbito de lo trascendental, de la constitución o del Ego puro, no es aún siquiera «un» *yo que puede tener otros o muchos co-yoes fuera de sí*³⁶, y en definitiva, si ninguna mismidad, ni la de la cosa ni la del hombre, por la analogía que ahora revisaremos, tiene el estatus sustancial, durable, que le atribuyen otras filosofías; si esto es así ¿por qué seguir hablando de yo, y luego, nosotros, de ‘co-yoes’?

*¿Quién es, pues, el yo que puede plantear legítimamente cuestiones trascendentales?*³⁷ Un Yo no sólo antes de Dios, sino que antes del mundo y de sí mismo: *¡Tan pronto como me apercibo como hombre natural, he apercibido ya de antemano el*

³⁶ Husserl, Edmund (1991) *La crisis*. Ed. Cit. P.86

³⁷ Husserl, Edmund (1988) *Las conferencias de París*. Ed. Cit. P.42

*mundo espacial, me he insertado en el espacio, en el cual tengo por ende un fuera-de-mí.*³⁸

En la medida en que tanto el mundo fenoménico, con sus coordenadas espaciales y temporales, como Dios o el animal como casos límite que lo ayudan en el ejercicio de su auto-comprensión, y su sí mismo en cuanto yo psicofísico que vive en el espacio y que tiene determinadas características y habitualidades, dependen de él, el Yo puro de Husserl difiere de ellos, y puede ser negativamente dicho como aquél que es sin espacio, sin tiempo, sin mundo, sin Dios, etc. Sin embargo, es sobre todo algo descriptible positivamente: es la legalidad de la constitución que impera sobre todo constituido³⁹, el flujo de vida del tiempo inmanente, que tiene un estilo, que es descriptible, y que no cabría llamar de otro modo, según Husserl, que ‘Yo’: *Yo soy y era el mismo que, al durar, "impera" (walten) en éste y en cada uno de los actos de conciencia; aunque, por otro lado, no soy un momento efectivo del acto mismo a la manera de un fragmento integrante. No soy un momento efectivo: en esto hay que poner la atención particularmente. Todo cogito con todos sus fragmentos integrantes se origina o cesa en el flujo de las vivencias. Pero el sujeto puro no se origina ni cesa, aunque a su modo "entra en escena" y de nuevo "sale de escena". Entra en acción y queda de nuevo fuera de acción. Qué es esto y en general qué es y qué obra él mismo, lo captamos, o él lo capta, en el percibirse a sí mismo, que es justo una de sus acciones, y una acción tal que fundamenta la absoluta indubitabilidad de la captación del ser.*⁴⁰

El Yo puro es tanto el foco lumínico, como el escenario iluminado. Es así mismo las gradas y las bambalinas: ambigüedad del yo puro, difusión de su ley, la ley de la constitución. Es este imperio, este poder, el que Stein entrega a Dios, a nuestro juicio, confundida acerca del sentido que para Husserl tenía este Ego, ya que ciertamente podemos decir con ella que *el sujeto no se da a sí mismo estas leyes*⁴¹, que él *se tropieza con ella cuando reflexiona en su propia vida y reflexionando sobre ella se desmiembra*⁴², pero esto sólo si se tiene a la vista al sujeto en cuanto foco, en cuanto último extremo de la intencionalidad. Por el contrario, el yo puro para Husserl no es sólo eso, no sólo entonces,

³⁸ *Ibídem*

³⁹ Así como una constitución legal impera sobre las “personas” cuya existencia, o un conjunto discreto de reglas de inferencia y axiomas básicos, imperan sobre todas las derivaciones posibles gracias a ellos, o como un padre impera sobre su hijo: lo creado se debe a sus condiciones y obedece a sus creadores.

⁴⁰ I2. P.139

⁴¹ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III. P.499

⁴² *Ibídem*

cuando está despierto, sino que cuando *comienza a imperar, y termina de hacerlo*⁴³, es un yo cuando está en vigilia y cuando duerme, uno que *como sujeto teórico en la unidad de un nexo temático, impera al referir y enlazar, al dar papel de sujeto y de predicado, al presuponer y sacar conclusiones*⁴⁴, pero también un yo anterior *que impera en el "yo pienso" mismo*⁴⁵, el teatro entero, un yo absoluto que se transparenta en el más cotidiano *yo-hombre*⁴⁶ (*Ich-Mensch*), que mienta el cuerpo, el alma, la atención, etc., pero que no es ninguno de ellos, sino que los posee, y puede decir, por ejemplo, ‘Yo tengo cuerpo’. Yo que es a la vez la vida despierta del yo, su reflexión sobre sí mismo, y la *vida de yo irreflejada*⁴⁷, que dicha vigilia esencialmente supone. Y esto, sólo hablando del Yo puro, es decir, de esa instancia en que metodológicamente no conviene hablar de fragmentación, que resiste la reducción⁴⁸, que aún no puede ser dividida en las diversas intencionalidades de nuestros yoes sucesivos en el tiempo, porque es el tiempo inmanente mismo.

*En cuanto absolutamente dado, o susceptible de ser llevado a darse en la mirada posible a priori de la reflexión fijadora, no es en modo alguno nada misterioso o aun místico. Yo me tomo como el yo puro en tanto que me tomo puramente como el que en el percibir está dirigido a lo percibido, en el conocer a lo conocido, [etc.] (...) en toda ejecución de un acto yace un rayo del estar-dirigido que no puedo describir de otra manera más que diciendo que tiene su punto de partida en el "yo", el cual evidentemente permanece ahí indiviso y numéricamente idéntico, mientras que vive en estos múltiples actos, actúa en ellos espontáneamente y en rayos siempre nuevos va a través de ellos (...)*⁴⁹

⁴³ I2. P.140

⁴⁴ I2. P.135. Es muy importante que Husserl ya desde *Ideas I* es capaz de distinguir que en la simple acción de atribuir el rol de sujeto y el rol de predicado, estamos poniendo en juego todo lo trascendental en nosotros, es decir, toda nuestra capacidad de comprender la paradoja de la constitución o de la dinámica unidad/multiplicidad (Cf. II. P.313). Se trata de la prescripción del principio de no contradicción gracias a la fenomenología, igual que del de identidad, como hemos visto, ya que precisamente al mismo tiempo y al mismo respecto, la multiplicidad y la unidad conviven indiferenciadamente.

⁴⁵ I2. P.133

⁴⁶ *Ibidem*. P.128

⁴⁷ *Ibidem*. P.295

⁴⁸ Cf. *Supra*. P.49

⁴⁹ *Ibidem*. P.133. Subrayado nuestro

De este Yo puro, cabo y rabo, cuerpo y ambiente del rayo intencional, *campo actual de la mirada y fondo oscuro*⁵⁰, depende todo lo susceptible de un sentido o validez de ser, es por ello que cabe hablar de él como de un reino total, casi como del ser mismo, como del soberano de ese reino, y de su ley a la que todo se supedita. Es unidad y multiplicidad, y todo lo que desarrollamos con ocasión de sus otras denominaciones, como ‘constitución’ o ‘trascendental’. Es en este sentido en que en general todos los miembros de una multiplicidad, sin importar al constitutum que pertenezcan, pueden ser denominados ‘co-yoes’, por cuanto siempre son abstracciones de ese sólo ámbito constitucional. De este modo es cómo para Husserl queda fundada una analogía total entre todos los fenómenos, muy semejante al modo en que para Stein y los teóricos de la creencia en el Dios bíblico en general, creen que existe una relación analógica entre él y su creación. Esta relación, esta analogía, no es una mera cuestión gnoseológica, sino que ontológica, si es que cabe hablar de una *ontología universal*⁵¹ como la que para Husserl constituiría la fenomenología si ésta llegase a ser el sistema de *fenomenología apriórica*⁵² que buscó. No es por una limitación o defecto humano -solamente, habría que decir en el caso de los creyentes- que es la analogía la manera en que conocemos tanto los fenómenos supraindividuales como infraindividuales, sino que por una necesidad constitutiva, que no podría interpretarse como una simple exigencia o característica cognitiva, axiológicamente neutra, física y biológicamente evidente, por cuanto habría que esclarecer qué sentido podría tener lo biológico, habiendo quedado desactivadas las idealizaciones positivistas y la tradición filosófica en la cual inconscientemente se cimentaban. Para decirlo en buen cristiano: así como los atributos con que esperamos conocer a Dios no serían meras metáforas, ya que estos no son ni unívocos, ni equívocos, es decir, no aciertan a decir a Dios, ni equivocan

⁵⁰ Ibídem. P.144. Aunque cabe destacar que Husserl duda entre si esta *conciencia durmiente, completamente sorda* sea un *otro modo-del-yo (ein anderer Ichmodus)* que constantemente lo acompaña o más bien sólo un estado en el que puede esencialmente caer, puesto que siempre es muy difícil para él fiarse de la oscuridad.

⁵¹ Husserl, Edmund (1988) *Las conferencias de Paris*. Ed. Cit. P.60. Husserl, Edmund (1986) *Meditaciones cartesianas*. Ed. Cit. P.229

⁵² Para Husserl, el título de ontología, como ontologías regionales, pero también como *ontología apriórica del mundo real* (Husserl, Edmund (1986) *Meditaciones cartesianas*. Ed. Cit. P.205), tiene siempre un estatus inferior a aquél que puede alcanzar la fenomenología, en la medida en que, incluso descubriendo las leyes esenciales a priori, dadas de antemano, puede quedarse sin rozar siquiera el ámbito de lo trascendental, tal como lo hemos caracterizado. Es decir, aún encontrando el conjunto acabado de las leyes esenciales del funcionamiento de la naturaleza, la sociedad, etc., si es que tal cosa existiera, teniendo esa ontología, bien podríamos quedarnos sin *la inteligibilidad filosófica, es decir, la trascendental* (Ibídem.)

absolutamente su nombre, sino que analógicos; del mismo modo, cada uno de nosotros puede atribuir predicados a otro fenómeno, en cierta medida convenientes y en cierta medida no: porque compartimos algo con él, así como la creatura tiene en sí algo de Dios.

En ambos casos, *mutatis mutandi*, la posibilidad de decir algo con sentido respecto a la alteridad, a Dios, o a un fenómeno cualquiera, viene dada por una semejanza profunda en el seno de una comunidad ontológicamente existente; por una especie de relación de engendramiento. No obstante, como sabemos, la diferencia es muy grande: La ley de constitución no es veleidosa, no mana en cada constituido la cantidad de semejanza que le place, como sí lo hace Dios, sino que se aplica a todos igual. El sentido ontológico de la analogía creador/creatura es aquél imperialismo que hemos referido por el cual Dios inculca todo, haciendo que incluso el filósofo ateo, para quienes el problema *deja de ser el ser, y pasa a ser el conocimiento*⁵³, trabaje sin saberlo, por *canales ocultos*⁵⁴ al servicio de la filosofía correcta, la filosofía cristiana: *todas las cuestiones se reducen a cuestiones acerca del ser, y todas las disciplinas filosóficas se convierten en partes de una gran ontología o metafísica [pues] Dios es quien comunica a todo ser lo que éste es (...)*⁵⁵. Dios que es -en su hijo- *el Camino, la Verdad y la Vida*⁵⁶, que no permite que seamos sino por él, ni que conozcamos sino por gracia es decir, por *lo que la criatura recibe en sí como participación del ser divino*⁵⁷, y puede incluso privarnos de esa recepción como castigo⁵⁸. Quienes escribimos este trabajo, por ejemplo, estaríamos privados de esa gracia: *no podemos creer sin la gracia. Y la gracia es la participación en la vida divina.*⁵⁹ Ahora, más acá de esta analogía, existe un nexo analógico/ontológico, de engendramiento o procreación, en la fenomenología, al margen de la religión y la mística⁶⁰.

⁵³ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III. P.615

⁵⁴ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III. PP.198-169. Así sin saberlo, Husserl buscando la rigurosidad, en su encuentro con la filosofía de Brentano, y aún antes y siempre después, no habría estado más que afectado sin saber por una atracción y casi una posesión por parte del espíritu filosófico escolástico.

⁵⁵ *Ibídem*. P.207

⁵⁶ Varios Autores. *La Sagrada Biblia*. Ed. Cit. N.T. Juan 14:6 P.82

⁵⁷ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III. P.991

⁵⁸ Cf. *Ibídem*. P.995

⁵⁹ *Ibídem*. P.638

⁶⁰ Al respecto es interesante destacar cómo la típica afirmación cristiana del misterio que constituye la voluntad divina en cuanto destinación de sus criaturas, puede leerse como parte de lo que hemos llamado imperialismo divino, puesto que no se requiere ascender hasta la unión con Dios, y ni siquiera ser creyente (!) para estar a su servicio e incluso llegar a él. El camino de la mística, de búsqueda de la unión con Dios estando aún vivos, no es descartado pero tampoco obligatorio, ni para Stein ni para su maestra, Teresa de

Se trata de captar la dinámica unidad/multiplicidad que hemos intentado mostrar hasta aquí, sin preferencias de una u otra, sin real existencia de una u otra. Podemos saber a priori que a la comprensión de dicha dinámica se ha de poder llegar a través del análisis de la constitución de cualquier fenómeno. Pues bien, para no dejar esto en el aire, ensayemos explicitar la dinámica que hemos venido rodeando y siempre mencionando a través de los dos ejemplos preferentes de Husserl: el Yo y la comunidad de Yoos.

Ejemplos, que grafican a su vez, dos momentos o yoes del propio Husserl, que ya hemos mencionado como minutos del trayecto del gran no sujeto occidental: paso del Yo a la intersubjetividad, a través de la cosa en general: *Con arreglo al orden, la primera en sí de las disciplinas filosóficas sería la egología circunscrita solipsistamente; sólo después, en ampliación, la fenomenología intersubjetiva (...)*⁶¹. Luego, como profundización, como mejora del método y clarificación del fenómeno, lo primero en jerarquía, pasa a ser la intersubjetividad⁶², de donde Husserl no volverá ya a retroceder al Yo. Estudiamos ambos momentos ejemplares, en su auge, en el segundo en que son considerados última instancia constitutiva. Es ahora que la comprensión de cada cual, el ver en qué medida el título ‘Yo puro’ o el título ‘comunidad intersubjetiva’ son o no adecuados para englobar el total de lo que vale como existente, equivale ver al ‘no’ del gran no-sujeto occidental, percibir su característica fragmentación, y con ello todo lo ‘trascendental’ del “idealismo” husserliano.

El Yo, el ámbito del YO, indica Husserl, en muchos sentidos no es el yo que creemos ser; y sin embargo, él no puede llamarlo distinto, no sólo porque carezca aún del lenguaje adecuado, ni sólo porque en la difusa legalidad absoluta y universal de la constitución *tiene que desarrollarse necesariamente la "representación" yo-persona, la apercepción de yo empírica, y tiene que seguir desarrollándose incesantemente (...)* [y] *por ende yo, si reflexiono tras un transcurso de vivencias, tras un transcurso de cogitaciones*

Jesús. Sólo se trata de una posibilidad que, como todo, dependería de la voluntad de Dios. Teresa de Jesús indica, aunque sabe que hay esposas de Dios con visiones: *Bien entiendo que no está en esto la santidad*. (Teresa de Jesús (1950) *Libro de las fundaciones*. Ed. Cit. P.31). Edith por su parte indica en carta a Ingarden que *tampoco la iglesia obliga a creer en las revelaciones privadas de los agraciados místicamente* (Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. P.806) pero que dichas experiencias no pueden ser descartadas diciendo que son sólo una *disposición enfermiza* (Ibídem) como hace su co-responsal y amigo.

⁶¹ Husserl, Edmund (1988) *Las conferencias de Paris*. Ed. Cit. P.50

⁶² Cf. Infra. P.106

*cualesquiera, tengo que encontrarme constituido como yo personal*⁶³, sino que porque el concepto, el nombre, y la universalización que comportan, son necesariamente incapaces de expresar adecuadamente este ámbito o cualquiera de sus constituidos, en cuanto tales.

A nuestro juicio, este es el motivo por el cual la fenomenología de Husserl es, como hemos visto, una hermenéutica de lo latente y lo posible, del *reino de las irrealidades*⁶⁴ (*das Reich der Unwirklichkeiten*), que precisa constantemente de lo que se ha dado a llamar actualmente como ‘experimentos mentales’⁶⁵ para indagar la actualidad y, sin ser nueva, queda por fin validada. Es a este gesto fenomenológico al que, siguiendo a Abensour, nos hemos atrevido desde el comienzo a calificar de utópico: filosofía más allá del concepto, desarrollada fuertemente tanto en Stein como Lévinas, puesto que ambos, cada uno a su modo, heredan en definitiva la parificadora dinámica unidad/multiplicidad de la constitución. Este más allá del concepto se compone en Husserl de varios aspectos (muchos de los que ya hemos revisado ampliamente, como su arremetida contra sistemas establecidos de conceptos⁶⁶, contra la tradición), todos los cuales hacen referencia a la acogida fenomenológica del cambio, del devenir tal como ha intentado ser rescatado intermitentemente a lo largo de toda la historia de la filosofía desde Heráclito:

(...) el reino de los fenómenos de la conciencia es lo que más se parece al reino del río de Heráclito. Sería, en efecto, cosa de desesperación querer proceder aquí con un método para formar conceptos y formular juicios como el que da la norma en las ciencias

⁶³ 12. P.298. *La percepción de sí mismo como percepción de sí mismo personal y el nexo de las experiencias de sí mismo reflexivas, me "enseña" que mis actos de yo puros se desenvuelven reguladamente en sus circunstancias subjetivas. Eidéticamente veo o puedo ver intelectivamente que, en conformidad con estos transcurso regulados (...) El correr de las vivencias de la conciencia pura es necesariamente un curso de desarrollo en el cual el yo puro tiene que adoptar la configuración aperceptiva del yo personal, o sea, tiene que convertirse en el núcleo de toda clase de intenciones, las cuales hallarían su acreditación o su cumplimiento en series de experiencias de la especie aludida.*

⁶⁴ Husserl, Edmund (1986) *Meditaciones cartesianas*. Ed. Cit.P.125

⁶⁵ El estudiar las ‘esencias’ no referiría a nada más sustancial que la intermitente, frágil y fenomenológica constitución. Es por ella, por su regir sobre todo, que las intuiciones que podemos obtener respecto a cualquier situación imaginara en la *libre variación* (Ibidem. *freie Variation*), en el concebir *variaciones idealmente posibles* (II. P.178, *ideal mögliche Abwandlungen*) de vivencia en experimentación “mental”, pueden ser extrapoladas y tener validez objetiva.

⁶⁶ Este es uno de los sentidos de la conversión en fenomenología, que en cuanto no tiene *realidad alguna ni concepto alguno de realidad dados de antemano, sino que extrae desde un principio sus conceptos de la originalidad del rendimiento* (*der Ursprünglichkeit der Leistung*, Husserl, Edmund (1986) *Meditaciones cartesianas*. Ed. Cit. P.228), lucha contra una *tosca ingenuidad* (Husserl, Edmund (1988) *Las conferencias de París*. Ed. Cit. P.48), y sus *conceptos primitivos* (*Urbegriffe*, Ibidem) en busca de una ingenuidad sincera, como la de un recién nacido.

objetivas. Sería una ilusión querer definir una vivencia de la conciencia como un objeto único, sobre la base de la experiencia, al modo de un objeto natural, o en suma, en la presunción ideal de una posible explicitación en elementos idénticos y aprehensibles con conceptos fijos. No sólo a consecuencia de la imperfección de nuestras facultades cognoscitivas para aprehender objetos tales, sino a priori, es seguro que las vivencias de la conciencia no tienen últimos elementos ni relaciones, que se rindan a la idea de una definición en conceptos fijos, o cuya definición aproximativa en semejantes conceptos fuese una tarea racionalmente posible.⁶⁷ El ámbito del Yo⁶⁸, reino trascendental, dinámica de la constitución, como *guste*, no permanece; tal como su unidad no tenía nada que ver con la unidad en el sentido usual, su multiplicidad no es al modo de una *multiplicidad (mannigfaltigkeit) matemática en sentido estricto* o *multiplicidad definida*⁶⁹, sino que una multiplicidad de apariciones (*Erscheinungsmannigfaltigkeit*), de fragmentos, co-yoes, *multiplicidad abierta*⁷⁰ o infinita. Luego si la filosofía sigue siendo posible, tendrá que generar nuevos esquemas de aprehensión, completamente distintos a los conceptos ordinarios⁷¹.

Estos serían *conceptos rigurosos*⁷², que logran captar esencias y realizar el *análisis intencional*⁷³, método que llegaría a analizar, a descomponer, a desmembrar y desmigajar (recordemos a Proust) la analogía establecida por la constitución entre todos los fenómenos. Se trata de un nuevo sentido de análisis, que nunca retorna, no refiere a lo antiguo, pues lo

⁶⁷ Husserl, Edmund (1986) *Meditaciones cartesianas*. Ed. Cit. P.98. Subrayado nuestro.

⁶⁸ Aunque nuestro propósito es destacar la fragmentación absoluta que concibe la fenomenología, no hemos de olvidar el privilegio de que goza el Yo puro, aún cuando Husserl oscile entre considerarlo un privilegio más o menos metodológico. Más, como hemos visto en Supra. PP.49-105, y menos, por ejemplo en I2. PP.147-148: *Mientras que los yo puros pueden recogerse originariamente y en mismidad absoluta de la dación originaria de cada cogito en el cual ejercen su función, y por ende, como los datos de la conciencia pura misma en la esfera del tiempo fenomenológico inmanente, no se prestan a una constitución mediante "multiplicidades" ni la requieren, ocurre lo inverso con el yo real y con todas las realidades.*

⁶⁹ I1. P.162. Se caracteriza ésta porque un *número finito de conceptos y proposiciones*, que en el caso dado pueden sacarse de la esencia del dominio respectivo, *definen completa y unívocamente y con necesidad puramente analítica todas las formas posibles en el dominio*, de suerte que *en principio ya no queda nada abierto* en él. Cf. I1. P.164

⁷⁰ I2. P.147

⁷¹ Tal como los entienden las diversas *teorías de la abstracción (Abstraktionstheorien)*: *Las ideas o las esencias son, pues, se dice, "conceptos" y los conceptos son "entidades psíquicas", "productos de la abstracción", y en cuanto tales desempeñan, sin duda, en nuestro pensar un gran papel. "Esencia", "idea" o "eidos" solo son ilustres nombres "filosóficos" para "secos hechos psicológicos". Nombres peligrosos por mor de sus sugerencias metafísicas.* (I1. P.55)

⁷² Husserl, Edmund (1986) *Meditaciones cartesianas*. Ed. Cit. P.98

⁷³ *Ibidem*.

analizado es una constitución, una correlación o una analogía, siempre fluyente, siempre nueva. Y asimismo, de un nuevo sentido de abstracción, una paradójica *abstracción ideativa*⁷⁴, que no va de lo particular a lo general, de lo concreto a lo abstracto, sino que nos lleva hacia lo más concreto concebible, hacia la correlación, la analogía o la curiosa síntesis de los co-yoes fenomenológicos. Se comprende ahora el alcance de la partícula ‘co-’ que puebla toda fenomenología: lo que se expresa en las fórmulas husserlianas de que toda alteridad sea constituida, correlato de consciencia, que toda vivencia tenga *correlatos noemáticos*⁷⁵ (*noematisches Korrelat*), el que exista una *correlación entre la noesis y el noema*⁷⁶ (*Korrelation von Noesis und Noema*), etc., no es otra cosa, a nuestro juicio, que la recepción por parte del Yo contemporáneo occidental del gran dilema tradicional multiplicidad/unidad: El co- mienta la reunión, el ser a una.

En el siglo XX, nuestro ‘individuo’ con una pesada historia a cuestas, vuelve a su niñez, o mejor dicho, vuelve a nacer, recibiendo la tradición en la forma paradójica de la calcinación, haciéndose cargo de su gran dilema, aquella última formalización de sí mismo a la que llega en la búsqueda por lo que sea que es: la dinámica multiplicidad/unidad. En ello encuentra una dualidad complementaria en la que, quizás, no tiene por qué decidir (posición de Husserl, en contraste con sus hijos Stein y Lévinas). Con el tiempo, otros problemas han superado su gran afán identitario⁷⁷ por el cual lo único que quería era proclamar un *nous autres*⁷⁸, y en la búsqueda angustiada de sí mismo, del control de sí y lo que lo rodea, que se soluciona fácilmente enfatizando la unidad, la verdad, a través de diversos grados de comunidad cerrada -partiendo por mí mismo y siguiendo por un grupo de pertenencia-, comienza a ver cuán importante es moralmente la fragmentación de la unidad por cuanto posibilita el cambio.

⁷⁴ Husserl, Edmund (1982) *La idea de la fenomenología*. Ed. Cit. P.98

⁷⁵ II. P.220

⁷⁶ II. P.352. Para un desarrollo más completo del significado de la partícula co- Cf. *Infra. Anexo*

⁷⁷ Recordemos que es el (no) sujeto occidental a la búsqueda de sí mismo, enfrentado a los acontecimientos históricos, el que llega a estas cuestiones, y que así para nosotros todo se trata de un problema de identidad (Cf. *Supra*. P.7), de auto-definición y auto-demarcación. Recordemos también cómo esta pregunta por la identidad va transformándose gracias a Husserl (Cf. *Supra*. PP.10-11), o al menos es gracias a él que podemos observar dicho cambio.

⁷⁸Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo II. P.497 Siguiendo a Simmel, nuestra autora ve en esta expresión el corazón de toda sociedad que se siente una, en contraste con una masa informe: *la exclusión de los otros es un elemento integrante de su sentimiento de cohesión interna*.

Al respecto, no podemos ignorar cuán presente tenía incluso Stein el asunto en estos términos, en quien -como vimos- persiste el deseo anacrónico de decidirse, pero siendo capaz, sin embargo, de intuir una filosofía de la fragmentación y del más allá del concepto (posibilitada y latente en Husserl, en los gestos revisados, y muy desarrollada en Lévinas) si bien luego la traduzca al lenguaje de los creyentes⁷⁹, que va contra todo idealismo ingenuo o escéptico que pretenda hacer del conocimiento una actividad unilateral del humano consigo mismo: solo con sus ficciones. Lo propio de la vida espiritual para Stein heredera de Husserl, ya sea joven o cristiana, es un movimiento de salida y de acogida⁸⁰ a la alteridad. Esa es la diferencia específica entre la causalidad física y la causalidad psíquica, en cuyo estudio prácticamente se desvivió. Lo vivo es claramente desde Aristóteles⁸¹, lo que tiene el principio de su movimiento en sí mismo, lo que tiene naturaleza⁸², el *primum movens*⁸³, o en palabras de Edith, lo que posee núcleo o centro, pero lo propiamente espiritual, es aquello que avoca ese movimiento hacia el exterior, no sólo por una iniciativa unilateral⁸⁴, sino que por una atracción o rechazo -una obsesión, usando ya palabras

⁷⁹ Para Husserl Cf. Supra. Nota P.110, P.109. Edith Stein, por su parte, haciendo gala de un optimismo, nuevamente, más allá de la fenomenología, aunque en todo caso recuperando un rasgo de dicho método que nos importa mucho -su apertura hermenéutica, su disposición al estudio de ámbitos no convencionales y a la obtención de resultados incluso inefables-, proclama la filosofía como aquella actividad que puede y debe sobrepasar los límites de la experiencia natural, hacia el reino de lo sobrenatural, y que por lo tanto, debe responder por ello con un pensamiento más allá del pensamiento humano, que se aventure a hablar de la trascendencia, de Dios, él mismo sin necesidad de darse un concepto de sí mismo -no como nosotros que buscamos sin cesar nuestra identidad-, ni de dar a los demás dicho concepto (*si hay un ser infinito éste no necesita concepto alguno de ser para el conocimiento del ente*. Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III. Nota. P.117). En este sentido, constituye también una fenomenología más allá del concepto, pero con la garantía, evidentemente de Dios, y así nos indica: *La razón se convertiría en irracionalidad si se obstinara en permanecer en las cosas que no puede ella descubrir por su propia luz y en cerrar los ojos ante una luz superior (...) lo que la revelación nos comunica no es simplemente algo incomprendible, sino un significado comprensible que no puede ser percibido ni probado por hechos naturales; no puede ser "comprendido" (es decir que no puede ser agotado conceptualmente), ya que esto es algo inconmensurable e inagotable que cada vez nos hace conocer de sí mismo lo que quiere; pero en sí mismo es transparente y para nosotros lo es en la medida en que nosotros recibimos la luz, y es fundamento para un nuevo entendimiento de los hechos naturales que, precisamente, se revelan como hechos que no son únicamente naturales.* (Ibídem. P.633)

⁸⁰ Cf. Tercera parte de este capítulo.

⁸¹ Aristóteles (2007) *Metafísica*. Ed. Cit. Libro V. IV. P.152

⁸² «Naturaleza», en el sentido amplio comprensivo del cosmos, es esencialmente algo que brota de sí mismo y en virtud de sí mismo. Conrad-Martius, Hedwig (1958) *El tiempo*. Madrid: Revista de Occidente. P.255

⁸³ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo II. P.792

⁸⁴ El significado y el lugar en fenomenología de *unilateralidad* (Husserl, Edmund (1986) *Meditaciones cartesianas*. Ed. Cit. P.55. *Einseitigkeit*) resulta muy importante para nosotros, por cuanto nos interesan todas las funciones trascendentales que tienen que ver con la reunión de co-yoes en los diversos ámbitos, y en general lo que pudo y puede llegar a ser una fenomenología de la asociación (Cf. Supra. P.55). Esta idea, la

levinasianas- causada por lo otro: “Caer bajo los sentidos” - aquí se puede entender: existía fuera antes de que cayera bajo los sentidos, y continuará existiendo cuando me separo o me alejo tanto que ya no pueden alcanzar mis sentidos. Puedo esforzarme por la percepción, y puedo alejarme de ella, pero yo no puedo llamar la cosa a la existencia o destruirla.⁸⁵ Lo espiritual sale de sí, y sale rompiendo: no tenemos ya un puro acontecer causal, que siempre es un realizarse pasivo, sino una intervención del “yo” libremente activo en los transcursores causales. Pues bien, esta intervención, que rompe la cadena del acontecer, se extiende más allá del ámbito de la vida interior.⁸⁶ Si bien para Edith esta ruptura nunca es , ningún cambio puede serlo⁸⁷, pues sólo Dios rompe y crea de la nada⁸⁸, se hace visible cómo la fenomenología tuerce los movimientos del no sujeto occidental en la dirección opuesta del conservadurismo, el solipsismo y el egoísmo, relevando la importancia de la alteridad, el cambio, y la fragmentación, en circunstancias que todas esas características, como sabemos, son igualmente intermitentes que mismidad, reposo y

idea de una de-limitación de las amplias posibilidades colectoras y plurirradiales de la conciencia, tiene para Husserl en general un sentido negativo, si bien la concentración del *rayo atencional* (I1. P.223, *attentionaler Strahl* / Supra. P.96) sea inevitable y constante, los primeros acercamientos a las cosas se realicen siempre en mera *recepción unirradial* (I2. P.54. *einstrahlige Rezeption*), y a toda constitución plurirradial pertenezca la posibilidad esencial de ser unificada (I1. P.286, *vielstrahlige Konstitution*). La unidad, la concentración, la colección está siempre presente en Husserl, pero lo que nos importa es la valorización que a veces hace de la dinámica multiplicidad/unidad en cuestión. Así, él caracteriza como unilateral, por ejemplo, la actitud de quien aún no se ha convertido a la fenomenología, manteniendo una actitud natural, ingenua o imperfecta (Cf. Husserl, Edmund (1986) *Meditaciones cartesianas*. Ed. Cit. PP.113-217 / Supra. P.27). *Imperfección quiere decir aquí, por regla general, falta de integridad, unilateralidad, relativa oscuridad e indistinción en la auténtica presencia de las cosas o hechos objetivos, en suma, contaminación de la experiencia por componentes constituidos de presunciones y coasunciones no confirmadas* (Husserl, Edmund (1986) *Meditaciones cartesianas*. Ed. Cit. P.55). Pero asimismo, es una *comprensión unilateral* (I2. P.240, *einseitiges Hineinverstehen*) la del fenomenólogo que no indaga en la constitución más acá del Ego, aquél que se queda con la Egología y cree que no debe *haber ninguna intracomprensión (Einverständnis) con los otros. Pero ésta es justamente la cuestión. La socialidad se constituye mediante los actos específicamente sociales, comunicativos* (Ibidem). Ser fenomenólogo implicaría en este sentido *poder llegar a omnilateralidad* (Husserl, Edmund (1986) *Meditaciones cartesianas*. Ed. Cit. P.217, *Allseitigkeit*). Stein, como sabemos, se desentiende de estas enseñanzas fenomenológicas al sucumbir a la idea de Dios. Desde entonces los hombres estamos condenados a *cierta unilateralidad* (Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III. P.519), a la *limitación de la fuerza que no permite ningún desarrollo omnilateral* (Ibidem) a nadie que no sea Dios.

⁸⁵ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III. P.496

⁸⁶ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo II. P.796

⁸⁷ Recordemos la taxonomía del cambio de Stein, y sus consecuencias cuasi o ante-políticas. Cf. Supra. P.70

⁸⁸ *La creación humana es esencialmente diferente de la divina porque nunca es un producto de la nada ergo, si logramos renovarnos absolutamente, ruptura total, somos iguales a Dios.* Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III. P.361

reunión en la dinámica constitutiva que revela la ciencia de *las actualidades y potencialidades en las cuales se constituyen objetos como unidades de sentido*⁸⁹.

Es evidente que el paso necesita ensayo, maduración, pero en Stein encontramos ya un listado de signos a medio dibujar, que abundan y apenas alcanzamos a entrever con estas páginas. Stein, precisamente al hablar del segundo de nuestros ejemplos para ilustrar la constitución (la intersubjetividad), da muestras de haber recibido, a pesar de las apariencias, todas las enseñanzas husserlianas. Ya hemos visto que su vida en general nos habla del rigor y la radicalidad, de la búsqueda de un cambio vital total, que destacamos como propios de la fenomenología. Hemos visto también cómo, más en detalle, su filosofía es una reivindicación de la libertad como ruptura, de la liberación y la novedad, si bien el hombre pierda con los años para Stein la titularidad de la misma en manos de Dios: *El amor consiste en que caminemos según sus mandatos*.⁹⁰ Stein, cede a la unidad dado el cansancio por cierta aversión al infinito, pero no podemos dejar de destacar sus muchos valores, sobre todo cifrados en su idea bien heredada de comunidad de yoes humanos. Ésta comunidad se establece, en periodo fenomenológico, sin una totalidad previa a las partes, en la simple conexión a través de los lazos de empatía, que nunca acaban de reducirnos, ni a mí ni al prójimo, completamente. Se trata de un mero conectar, pero que es a la vez un vivir lo que vive el otro, un co-vivenciar sus vivencias que, *no originariamente y no como propias, son «con», exactamente en el modo de la empatía. Se vive con la mano ajena*⁹¹, y *con toda mano de otra condición*⁹², en un *transferirse dentro de lo otro*⁹³, en un «analogizar»⁹⁴, que no unifica más que en el sentido de unidad fenomenológica y de analogía constitutiva que hemos intentado transmitir en esta exposición, y que es base de toda la científicidad que podemos alcanzar.

El mismo mundo no se representa ahora meramente así y después de otra manera, sino de las dos maneras al mismo tiempo. Y se representa distinto no sólo dependiendo del respectivo punto de vista, sino también dependiendo de la condición del observador. Con ello, la apariencia del mundo se muestra como dependiente de la conciencia individual,

⁸⁹ Husserl, Edmund (1988) *Las conferencias de Paris*. Ed. Cit. P.25

⁹⁰ Varios Autores. *La sagrada biblia* (1967) Ed. Cit. 2ª carta a San Juan: 6. P.204

⁹¹ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo II. P.139

⁹² *Ibidem*. P.140. Cf. *Infra*. nota al pie, P.131

⁹³ *Ibidem*. P.139

⁹⁴ *Ibidem*. P.140

*pero el mundo que aparece -que permanece el mismo como quiera y a quien quiera que se le aparece- se muestra como independiente de la conciencia. Encerrado en los límites de mi individualidad no podría salir del «mundo tal como se me aparece» (...) Pero tan pronto como traspaso aquellos límites con ayuda de la empatía y llego a una segunda y tercera apariencia del mismo mundo con independencia de mi percepción, queda acreditada aquella posibilidad. Así deviene la empatía, como fundamento de la experiencia intersubjetiva, condición de posibilidad de un conocimiento del mundo externo existente, tal como es expuesto por Husserl (...)»⁹⁵. El mundo, tal como un humano, cosa, comunidad, o cualquier alteridad constituida, se presenta fragmentado en distintos voes al mismo tiempo, y es esfuerzo de la conciencia convertirlos en mismidad. Dicho esfuerzo depende de que esa conciencia a su vez sea un fragmento, que no sea un *solus ipse*, sino que pueda compararse, compartirse, conectarse, esencialmente con otros fragmentos, más allá del mero contagio, hasta formar cierta especie de conciencia colectiva, un gran sujeto, un ‘nosotros’, cierto tipo de unidad*

*Con que la alegría del individuo se haya enriquecido con la del otro o haya enriquecido la del otro y que en todos se trate de la ‘misma’ vivencia (según el contenido), todavía no se ha alcanzado todavía el ser uno. Sólo se puede hablar de ser uno cuando el mismo sentimiento individual vive en todos y el ‘nosotros’ es vivenciado como su sujeto. Pero este ser uno no significa una disolución de los sujetos singulares.»⁹⁶ Hasta aquí, todo estrictamente husserliano, no obstante, Stein comienza a enfatizar la unidad, en un medio teórico que no lo permite, sin llegar todavía al sistema de pensamiento religioso que sí hace inteligible un énfasis de la unidad. Los resultados políticos surgidos son gravísimos, aunque por suerte de corto aliento. Stein exagera la ausencia de división entre prójimos hasta concebir la comunidad como organismo biológico, arriesgando una *medicalización del poder*⁹⁷ que propicia relaciones de dominación a través de una serie de dinámicas de*

⁹⁵ *Ibíd.* PP. 145-146. Subrayado nuestro.

⁹⁶ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. Nota 17 b, P.939. Se ve en esta cita en qué sentido se puede hablar de sentimiento o de emoción respecto a la conciencia trascendental de unidad. Se dibuja así una filosofía trascendental como filosofía de la emoción, en el mismo sentido en el que se podría llamar a la fenomenología filosofía de la fe, de la convicción, o de la evidencia. Todos nombres, que matizan una nominación general que nos parece muy adecuada para la nueva filosofía que, a nuestro juicio, hace décadas se lleva a cabo por esta fracción del (no) sujeto occidental a la cual nos dedicamos: la filosofía de la emoción.

⁹⁷ Abensour, M. (2007) *Para una filosofía política crítica*. Barcelona: Anthropos. P.136. Al respecto son remarcables las siguientes afirmaciones de Stein:

satisfacción personal en el auto-sometimiento, en las que lamentablemente ahora no podemos ahondar. No obstante, la solución a estos potenciales problemas, en el sentido en que pueden llevar a Stein a abogar por una política de violencia e imposición de un pueblo sobre otro, a nuestro juicio y a pesar de las apariencias, viene de Dios. Es la idea de Dios la que da el sustento unitario que el ánimo de nuestra autora siempre necesita para vivir tranquila, con lo cual la idea fenomenológica de fragmentación logra sobrevivir. Gracias a Dios, Stein logra ver, al menos en lo que nos parece una fantasía religiosa, la necesidad de la variedad de los pueblos, las personas, las costumbres, los fragmentos.

Muy joven, en carta a Ingarden comentando el libro que él le había regalado ('Los campesinos' de Wladyslaw Reymont) indica: *Para mí tiene un encanto especial el hecho de que toda la aldea sea concebida y presentada como una unidad orgánica. Por ello los lugares donde se dice algo del 'alma del pueblo' son los que más alegría me han proporcionado.* Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. P.556

También nos interesa al respecto su visión de la Iglesia y el Estado, y en general de toda Comunidad como organismo vivo, dependiente siempre de sus células, de sus co-yoes componentes, aún antes de contar con la analogía creador/creatura. Vemos esta idea en una Stein muy temprana que cree, por ejemplo, que el Estado puede prohibir ciertas cosas, puede ser paternalista, pero siempre en atención al pueblo al que se debe, a su alma, compuesta por cada una de las almas particulares: *Pero la personalidad propia, que constituye el fondo de todo desarrollo personal, y que fija límites precisos a sus variaciones, no puede prescribirse ni prohibirse. Esta personalidad se despliega en diferenciaciones incesantemente nuevas.* Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo II. P.604 Vemos así cómo el núcleo de la personalidad, los límites que establece, pueden servir malamente a la falta de cambio, al determinismo, y buenamente, a la protección del individuo respecto a la interferencia estatal.

Esto se mantiene en la época cristiana. Si bien las jerarquías son ahora inevitables puesto que todo se subsume a Dios, algo de su antiguo pensamiento paritario, que reenvía de la unidad a cada una de las células, logra ser conservado gracias a San Pablo y su énfasis del cuerpo de Cristo como desmigajado, para quien la visión de la Iglesia, más allá de su ordenamiento concreto, es la del Cristo, "cabeza y cuerpo vivo". *Esto quiere decir que la Iglesia no es una "institución" arbitraria, artificial, configurada desde fuera, sino un todo vivo. De manera análoga a lo que pasa en general en el Estado (...)* Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III. P.1004. *Ahora bien, nosotros no nos consumimos como simples células, sino que podemos tomar conciencia de nuestra relación con el todo, de que pertenecemos y someternos libremente. Cuanto más viva y poderosa es esta conciencia en un pueblo, tanto más se configura en Estado, y esta configuración es una organización. Estado es un pueblo consciente de sí mismo, que disciplina sus funciones. Dado que, a mi parecer, el fortalecimiento de la conciencia de sí está unido con una ascendente tendencia de desarrollo, por eso contemplo la organización como una señal de fuerza interior (...)* Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. P.569

Podemos ver cómo Stein siempre vivió en el riesgoso punto en el cual nos sentimos enormemente encantados por la unidad, por su protección, por su comodidad (y así llega a concebir como maravillosas y heroicas las historias de los estados más cruentos que podemos recordar, como Esparta, Roma y el nuevo Reich alemán - Ibídem), y a la vez comprendemos lo necesario de la protección de la integridad, la vida individual y la fragmentación. Lo importante de destacar es cómo siempre buscó entregarse a una megalomanía comunitaria que paradójicamente a la vez la camuflara, la perdiera, la deshiciera, y le diera el mayor significado. Así, muy joven nos dice: *hoy ha terminado mi vida individual y todo lo que soy pertenece al Estado; si sobrevivo a la guerra, otra vez deseo tomar mi vida como un nuevo regalo. Esto no fue el producto de un estado de excitación nerviosa, sino que hasta el día de hoy sigue vivo en mí, y me causa un dolor continuo porque no he encontrado el lugar adecuado donde actuar en este sentido.* Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. P.570 (Cf. P.75; aquí se comprueba que su sentimiento de entrega no depende de Dios)

Ya el hombre singular no está en condiciones de desplegar todas las posibilidades en su vida (...) Pertenece a la esencia del hombre ser un miembro particular y realizarse en la “humanidad” como un todo, con todas las posibilidades fundamentadas en ello; en la humanidad en la que los particulares son “miembro a miembro”. Cada uno debe encarnar la “naturaleza humana universal” para poder ser miembro de este todo. Pero esta naturaleza no es más que un marco que debe ser llenado por la variedad de las esencias individuales (...) ⁹⁸ si se trata de comprender a la humanidad en cuanto totalidad que nos rodea y nos sostiene, es importante la experiencia común que, a pesar de toda diversidad, nos une a los hombres de todos los tiempo y de todos los horizontes, así como el enriquecimiento y el complemento que podemos experimentar por este contacto con la humanidad diferente a la nuestra. ⁹⁹ (...) Esta experiencia fragmentaria, a menudo mal interpretada (nota de Stein N°909: De aquí los puntos de vista limitados del nacionalismo, del internacionalismo, etc.) o enteramente incomprendida recibe un fundamento sólido y una clarificación de sentido por la doctrina de la creación y de la redención, que se remonta al origen de todos los hombres en un antepasado y sitúa el fin del desarrollo entero de la humanidad en la comunión bajo la sola cabeza divina y humana, en un solo “cuerpo místico” de Jesucristo. ¹⁰⁰

De este modo, haciendo eco aún de las enseñanzas husserlianas, Stein encuentra su anhelada unidad en Dios y en el curioso nexo que tiene ese creador con sus creaturas. *Se trata de una unión de amor: Dios es el amor y la participación en el amor. Dios es la plenitud del amor.* ¹⁰¹ Así, el eco husserliano va incluso más allá de la superviviente idea de fragmento, sino que en cierto modo, en la idea de unidad. En efecto, tematizando precisamente la analogía que nos ocupa general que nos ocupa aquí, la analogía general establecida por la constitución, particularmente a la proporcionalidad o equivalencia existente entre los actos dóxicos y los no-dóxicos, o, para decirlo de modo más simple, entre las posiciones teóricas y las posiciones consideradas usualmente, desde un esquema dualista, no teóricas, sino que del sentimiento o la voluntad, aparece ante Husserl el amor, como la mejor manera de ejemplificar la plurirradialidad, la capacidad trascendental de un

⁹⁸ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III PP.1092-1093

⁹⁹ *Ibidem*. P.1095

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ *Ibidem*. P.1091

acto de constituir una mismidad a partir de su referencia a varios yoes, sin disolverlos en ese acto. Pero no se trata del amor de los amantes, sino del curioso amor del engendramiento, de la fecundidad, de la madre o el padre por los hijos:

Hay indudablemente tal cosa como una alegría colectiva, un agradarse colectivo, un querer colectivo, etc. O como suelo expresarlo, hay junto al "y" dóxico (el lógico) también un "y" axiológico y práctico. Lo mismo pasa con el "o" y todas las síntesis de este orden. Por ejemplo: la madre que mira amorosamente al grupo de sus hijos abraza en un acto de amor a cada hijo aisladamente y a todos juntos. La unidad de un acto colectivo de amor no es un amor y una representación colectiva además, aunque ésta corresponda al amor como base necesaria. El amar mismo es colectivo, es tan plurirradial como la representación "subyacente" y los eventuales juicios plurales. Podemos hablar literalmente de un amor plural, exactamente en el sentido en que hablamos de una representación o de un juicio plural.¹⁰² No es poco lo que podría ahondarse en la pluralidad de los juicios llamados 'lógicos' para aclarar esto, pero lo que importa es ver la analogía trascendental que establece la constitución entre todo fragmento o yoes, en los más diversos ámbitos.

Así podemos pasar (gracias a un baile del pensamiento que es mucho que una metáfora, pues responde a una relación mucho más que una analogía ordinaria) de hablar acerca de los juicios del entendimiento, a los de la emoción; de una percepción de los sentidos corporales, a una *Valicepción*¹⁰³, o de los sentidos prácticos o axiológicos; de una reflexión acerca del yo puro, a una reflexión acerca del yo corporal¹⁰⁴; de una consideración acerca del cuerpo propio a una acerca de la tierra, como suelos de referencia más originales en cada caso y dependiendo de la lejanía del punto de vista¹⁰⁵; y fundamentalmente, de un

¹⁰² II. P.290. Subrayados nuestros.

¹⁰³ *La más primigenia constitución de valor se ejecuta en la emoción como aquel abandono disfrutante preteórico (en el sentido amplio de la palabra) del sujeto-yo sensible, para el cual ya desde hace décadas he usado en clase la expresión valicepción.[Nota al pie: Como en el original, construyo la expresión "valicepción" (en alemán "Wertnehmung") en analogía con "percepción" (en alemán "Wahrnehmung"). Esta remite a un "tomar (recibir, acoger) lo verdadero"; aquélla quiere remitir a un "tomar (recibir, acoger) lo valioso (o el valor)".] La expresión designa, pues, dentro de la esfera del sentimiento, un análogo de la percepción, la cual representa en la esfera dóxica el primigenio estar (captante) del yo cabe el objeto mismo. Así, en la esfera emotiva, aquel sentir en el cual el yo vive en la conciencia el estar cabe el objeto 'mismo' sintiendo, y esto es precisamente lo que se quiere decir al hablar de disfrute. I2. P.39 Cf. Infra. Anexo.*

¹⁰⁴ *La estructura de los actos que irradian del centro-yo, o el yo mismo, es una forma que encuentra una analogía en la centralización de todos los fenómenos sensibles en la referencia al cuerpo. I2. P.142*

¹⁰⁵ (...) se establece ya una determinada relatividad del reposo y del movimiento. Pues necesariamente es relativo un movimiento del que se tiene experiencia en relación con un «cuerpo físico que sirve de suelo», que


análisis del individuo a un análisis de la comunidad¹⁰⁶. Ahora, por qué esta analogía, ya total, ya lo más real que podemos llegar a concebir con sentido en Husserl, cobra en Stein y en Lévinas la forma del amor (para nada preferente en Husserl), y el nombre de Dios, es algo que no podremos aquí aclarar del todo, si bien es muy relevante respecto a nuestra tesis general: existe una vinculación entre los diversos Husserl, las diversas Stein y los diversos Lévinas, que los transfigura en un solo (no) sujeto occidental, del cual se sienten parte y al cual teorizan en cuanto tal y vinculado gracias al ‘amor’. Al respecto podemos sólo aventurar una hipótesis, y es que el amor puede ser la manera adecuada para calificar la curiosa síntesis por la cual los diversos co-yoes se unifican, precisamente porque entre ellos y la unidad que conforman existe una relación de engendramiento, de fecundidad.


Es esta relación la que en cada caso, tanto en Stein como en Lévinas, permite hablar de Dios como amor y como un tercero, que correlaciona los co-yoes, aunque es preciso aclarar los muy diversos sentidos que tiene dicho amor y dicho tercero en cada caso. Por su parte, en Stein no nos encontramos con mucho más que con el tradicional problema de ‘el tercer hombre’¹⁰⁷ (τρίτος ἄνθρωπος), ciertamente porque ella jamás logró evadirse de un esquema totalitario de pensamiento, en el que todos los fragmentos constituyentes debían ser reunidos necesariamente por una totalidad previa. En efecto, la correlación de los elementos de dos órdenes diversos, puede realizarse sólo por una relación íntima entre ambos, es decir, si uno se encuentra al interior del otro. Un ejemplo de esto es el proceso por el cual realizamos cualquier definición corriente, a través de la delimitación progresiva de un conjunto cada vez más preciso de características al interior de un gran género. Dependiendo del punto de vista, esto puede entender como una de-limitación, o como una abstracción, y ciertamente para realizarlo llevamos a cabo operaciones en los dos sentidos. Lo importante de destacar es que la relación de lo definido respecto a lo cual resulta

es experimentado en reposo y que se identifica con mi propio cuerpo físico. (...) El cuerpo físico que sirve de suelo en un sentido relativo, sin embargo, reposa de un modo relativo o se mueve de un modo relativo en relación con el suelo de la Tierra. Husserl, Edmund (2006) *La tierra no se mueve*. Madrid: Complutense. PP.20-21


¹⁰⁶ *El nivel fundamental es, desde luego, el de "mi" ego en la esfera primordial de lo que es por esencia suyo propio. Pertenecen a este lugar la constitución de la conciencia interna del tiempo y Toda la teoría fenomenológica de la asociación; y cuanto encuentra mi ego primordial en exposición intuitiva originaria de sí mismo, se transfiere sin más, y por motivos esenciales, a Todo otro ego.* Husserl, Edmund (1986) *Meditaciones cartesianas*. Ed. Cit. P.210

¹⁰⁷ Aristóteles (2007) *Metafísica*. Ed. Cit. Libro VII, 13. P.229. Libro XI, 1, P.299, etc.

definido o delimitado, es una relación íntima, de contención: el conjunto de referencias progresivamente excluidas de lo definido, son su continente: 

Por el contrario, si los dos órdenes se encuentran por completo, sustancialmente separados, sin una íntima relación, es preciso un tercer orden o conjunto que los englobe a ambos, una totalidad preexistente: *Las especies concretas nos llegan individualizadas en las cosas materiales. Ante todo estamos aquí en el terreno del devenir, del paso del no-ser al ser, ante la conexión enigmática de la idea y de la materia (...) En encuentro y la unión de ambas exige un tercero: el espíritu creador.*¹⁰⁸ 

Este es uno de los sentidos del nombre de ‘Dios’ en Stein y quizás el principal en relación con Lévinas, pues estos autores co-forman un momento del (no) sujeto occidental en que reviven antiguos problemas de una metafísica debatida entre cosmologías de la continuidad y la atomización, decidiendo de manera muy diversa. Para Stein, está claro: existe Dios, quien como creador amoroso engendra todo fragmento, y permite así *la unión en el reino, que no conoce fronteras ni limitaciones, ni separación ni distancia.*¹⁰⁹ Con esto, el creador -uno realmente, múltiple virtualmente- *presente en toda acción de las criaturas*¹¹⁰, funda la analogía que hemos señalado¹¹¹, es la verdad y la vida, el único que conoce y ama propiamente, y el único que habla con nombres propios, en *el sentido pleno del término, que expresa la esencia más íntima de aquel que lo recibe y le revela el misterio de su ser escondido en Dios*¹¹², pues, *a decir verdad, la lengua humana no posee verdaderos nombres propios*¹¹³.

¹⁰⁸ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III PP. 318-319. El problema del tercer hombre, es el del continuo tan necesario para Stein: si se plantean sustancias separadas, dos hombres, tendrá que existir una tercera que sea solución de continuidad, y si aquella es sustancialmente otra, a su vez, necesitará un sistema mayor al que pertenecer. El discontinuismo es inconcebible para algunos, y así Aristóteles explica que no se trata de sustancias separadas, sino sólo en cierto sentido. Resulta extraño que Stein conociendo la doctrina de los Trascendentales muy bien, continúe las divisiones sustanciales, sin aceptar a Aristóteles. Quizás sólo habla de modo inexacto. En cualquier caso, ni Stein ni Aristóteles convienen al pensamiento nuevo del Autobiógrafo occidental que vuelve a concebir una especie de atomismo, en el que sí que todo está separado, sin tercero, aunque en Lévinas esa figura perviva en el formato explícito que revisaremos. 

¹⁰⁹ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III P.1368

¹¹⁰ *Ibíd.* P.1006

¹¹¹ Cf. *Supra*. ‘La analogía’, P.101. Aunque no olvidemos que desde antes de llegar a Dios, Stein tiene una versión fenomenológica de la analogía que sienta, por ejemplo, la correlación individuo/comunidad, y dicta: *el espíritu de la comunidad es mudable, puede renovarse y transformarse a partir del alma de los individuos que se integran en la vida comunitaria.* (Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo II. P.484)

¹¹² Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III. P.1090

¹¹³ *Ibíd.* *Nuestro lenguaje es imperfecto porque nuestro conocimiento de la esencia es muy imperfecto.* *Ibíd.* P.688. (...) *la esencia general es precisamente lo comunicable que puede realizarse en una pluralidad*

Sólo Él une cosas a ideas para que veamos definiciones. Él es el verbo, sólo su palabra actúa. *No existe ningún “sentido” que no tenga en el “Logos” su patria eterna.*¹¹⁴ Él es la efectividad de la idea. *Una idea aparece a primera vista como algo no vivo, inerte e inactivo: la idea del hombre, tomada en sí, no puede crear ningún hombre*¹¹⁵. Luego, hace falta el tercer y último ser en el cual todas las esencias o *quid* -que no son *una cosa rígida o fija, sino una cosa que fluye y cambia constantemente*¹¹⁶-encuentran su base: el continuo por el cual toda división y devenir es mera comedia.

No obstante, con los creyentes todo siempre es más complejo, y siempre escapan a nuestra comprensión, porque aún teniendo muy claro este punto, hay que acotar para ser justos con sus testimonios, que Dios, siendo el tercer y último hombre, la posibilidad del concepto y la unión de lo aparentemente discontinuo, es a la vez para el dogma algo distinto de una totalidad. El gran misterio Dios crea sin restarse ni dividirse, pero a la vez dando un ser distinto al suyo, creando algo (*aliquid*), que no es nada (es un *non-nihil*¹¹⁷) y no es él (es un *aliud quid*¹¹⁸ respecto de Dios) a la vez. Pero Dios es todo el Ser. Luego, Dios crea efectiva y substancialmente una alteridad, genera una pluralidad respecto a sí mismo que es más que mera performance, pero en una relación fundada en su ser totalidad una y única. Estas afirmaciones, por completo inconsistentes, son y deben ser para los propios cristianos, incomprensibles racionalmente, y sólo abarcables por quien trasciende gracias a la graciosa fe¹¹⁹: *las cosas creadas no están en Dios como las partes en el todo, y el ser real de las cosas no es el ser divino, sino su propio ser.*¹²⁰ Dios es uno y múltiple, y esto en un sentido completamente no fenomenológico. Un creyente espera de nosotros que creamos que hay un ser que es uno, y a la vez tres¹²¹, y a la vez todos los seres actuales y

de cosas particulares. Ibidem. P.690 Cf. Supra. Nota al pie N°80, P.111, sobre su filosofía más allá del concepto.

¹¹⁴ Ibidem. PP.1033-1034

¹¹⁵ Ibidem. P.319. La propia Stein hace aquí, en nota al pie n°56, el nexo con Platón. Desde Platón se habría fraguado la solución al problema del tercer hombre a través de la idea de lo bueno, que con Agustín lograría quedar solucionado a través del amor de Dios.

¹¹⁶ Ibidem. P.691

¹¹⁷ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III. P.890

¹¹⁸ Ibidem.

¹¹⁹ Cf. Supra. Nota al pie N°80, P.111, sobre Stein como filósofa más allá del concepto.

¹²⁰ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III. P.721

¹²¹ Si bien en este punto la iglesia siempre se debatió, en general los rebeldes exterminados fueron quienes no aceptaban el conjunto contradictorio de uno y múltiple en Dios y buscaban racionalizarlo, por cuanto se consideraba una arrogancia no ceder al misterio. Lo que Stein presenta al respecto es una versión oficial,

posibles, y a la vez, no es ninguno, y esto, realmente. Siendo honestos, no podemos ilustrar ese sentido de ‘lo real’ autónomamente, sin ayuda de Husserl o de otra teoría.

Quisiera decir que esperan que creamos en Dios, como creemos en los movimientos de estas manos, en ese rostro que me mira, en esa vida que corre, pero personalmente, si bien suponemos que la creencia está por ahí, en alguno de nuestros yoes, la palabra ‘real’ se pone tímida cuando va a salir de nuestras bocas, y no somos capaces si quiera de imaginar qué es lo que espera un creyente, ya sea en Dios o cualquier realidad metafísica, que hagamos con sus ideas aparte de este estudio prácticamente literario. Como sea, Stein religiosa, intenta mostrar que la verdadera racionalidad es aquella que se acepta incapacitada para comprender, sino es con la ayuda de Dios¹²², porque él creó todo, es el gran padre que por fecundidad es y no es sus hijos, y -aunque no atinemos a su esencia diciendo esto-, no se puede decir otra cosa que crea en razón de una voluntad amorosa (esto lo decimos en analogía con nosotros). Se comprende ahora cómo esta fracción del no sujeto occidental llega a la concepción de un *amor ilimitado*¹²³, que tiene por objeto *la pluralidad de las criaturas*¹²⁴ y por ende a toda la humanidad, a través de una fundamentación religiosa de la idea fenomenológica de unificación de la fragmentación.

Pero ¿Es que es este el único medio para llegar a esa concepción del amor? Aunque creemos que no, con Stein y Lévinas no podemos responder; haría falta examinar un caso más claramente distinto, un ateo que percibiera la atomización, como hay varios, pero esto queda pendiente. Al menos hemos rastreado en una fracción creyente del (no) sujeto, el cómo de la unificación de los co-yoes, y un pensamiento, que aunque sometido a la tiranía

según la cual asume el misterio de la trinidad: que lo que en las tres personas *se nos muestra separadamente es uno en Dios.* ‘uno e inmutable siempre ‘Él mismo’ (Ibídem, p.651), que *no se puede decir nada de una persona que no convenga a las otras. Cuando distinguimos “cualidades” (atributos) en la unidad indivisible de Dios y cuando atribuimos particularmente (apropiamos) unas a tal persona, otras a otra, son tentativas destinadas a hacer comprensible lo que es incomprensible.* (Ibídem. P.1009) Para nosotros el misterio no es sólo ese, sino en general cómo puede un continuista, quien cree en la esencia y que *las esencialidades no se dejan dividir* (Ibídem. P.677), pensar la alteridad, porque Dios no sólo es tres personas, como hemos dicho, sino que todos y cada uno de sus hijos, vivos y muertos, mortales e inmortales, naturales y artificiales. Todo en un sentido es él, y en un sentido no. Dios es el todo analógico: *La naturaleza, aunque creada y dada por Dios, separa de Dios (aunque no en el sentido de que el mal separa de Dios, y, por lo tanto, la naturaleza caída está separada de Dios): la “cosa natural” es lo que está puesto fuera de Dios.* (Ibídem. P.991)

¹²² Aquí se ve, si bien no haya división drástica, el gran cambio causado por Dios en Stein: El alma ya no depende de *llevar en sí mismo el centro de gravedad de su propio ser* (Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo II. P.483), sino que de tenerlo Dios, quien está en nosotros, sólo compleja y misteriosamente.

¹²³ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. P.1034

¹²⁴ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III. P.291

de Dios, puede no olvidar los principios de una filosofía social, aunque sea en la incompatibilidad, en la curiosa forma del misterio.

Así, Stein elabora sus curiosos argumentos respecto a lo uno y múltiple de Dios, y respecto al amor al prójimo: *La más cierta señal que hay de que amamos a Dios es el amor del prójimo*¹²⁵, ya lo decía Dios en el mandato: *“amarás a tu prójimo como a ti mismo”*. *Tal precepto vale sin condiciones ni restricciones. El “prójimo” no es aquel con quien “simpatizo”*. *Es todo hombre que se acerca a mí, sin excepción*¹²⁶. Ahora, nos resta, si bien sin salir de la religiosidad, ver cómo el lazo del amor no tiene por qué ser heroico, megalómano y sacrificial como en Stein¹²⁷. Puede haber filosofía social, religiosa y fenomenología en general, por supuesto, sin martirio: Lévinas, co-yo que baila en el mismo escenario que Stein (la fenomenología de los co-yoes), pero que tiene ocasión de compartir con una variedad mucho mayor de bailarines, y de presenciar las escenas más atroces de las cuales el autobiógrafo tenga memoria, se acerca a una filosofía sin heroísmo, que no tiene por qué dejar de ver la clave de la reunión de lo múltiple en algo así como un engendramiento o una *fecundidad*¹²⁸, ni siquiera en Dios, pero que sí tiene que lograr dejar la preocupación por el tiempo, por la muerte y la finitud, la idea falta y el miedo, siendo capaz de remontarse hasta *un amor más fuerte que la muerte*¹²⁹.

¹²⁵ *Ibíd.* P.1034

¹²⁶ *Ibíd.* PP.1034-1035

¹²⁷ Stein, como hemos visto, no necesita la religión para inmolarse (Cf. *Supra*. Nota al pie, P.116), pero con la idea de Dios estas tendencias infantiles, toman otro carácter, un nivel de convicción nuevo; es esto a lo que no tenemos acceso. Se trata de una vivencia distinta, cuyo valor supera a un mero vicio psicológico, a una mera megalomanía. Tras toda su madurez, Stein no descubre, como nos parecería natural, el valor de lo múltiple, del cambio, sino que refuerza y recrudece su deseo de eternidad y de fijeza. Continuamente e incluso en su testamento, hace patente este deseo y su convicción en su destino sagrado: Cf. Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. P.291 (*Estamos en el mundo para servir a la humanidad*); Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III. P.566 (*confío en que el Señor ha aceptado mi vida por todos*)

¹²⁸ Lévinas, Emmanuel (2002) *Totalidad e Infinito*. Ed. Cit. P.44

¹²⁹ *Ibíd.*

Segunda parte.

Muerte del (os) Otro (s) que soy.

Por lo tanto, un fenómeno no es una unidad 'sustancial', no tiene ninguna 'propiedad real', no sabe de partes reales, de alteración real, ni de causalidad (...) Atribuir una naturaleza a los fenómenos, investigar sus componentes reales, sus nexos causales es un puro absurdo, como si se inquiriera sobre las propiedades causales, los nexos, etc., de los números. Es el absurdo de naturalizar algo cuya esencia excluye el ser como naturaleza.¹³⁰

Nuestro autobiógrafo, entrando en sí gracias a la fenomenología como si a través de una cánula que le atravesara, pasando por los objetos, hasta arribar a lo que cada uno de nuestros autores han llamado 'amor', accede con ello no sólo a nuevos y enormes problemas, sino que a un optimismo de nuevo cuño, diferente de la típica intrepidez que rodea las empresas científicas, puesto que tendría por motivo el origen de todo motivo regional que haya dado alegrías en la filosofía o la ciencia positiva. Ya no le interesa, en algún sentido, lo real, sino que las condiciones de esa realidad. Su deseo de realidad lo lleva a darse cuenta de las paradójicas dinámicas, en que en el exceso de pretensión de realidad, en la confianza excesiva del positivismo, perdía el frágil sentido de dicha realidad: tiene que retrotraerse más acá de sus elucubraciones. Sólo Edith -y algunas de las Edith posteriores a su llegada a Dios en todo caso-, acaban por resituar sus esperanzas más allá, pero al menos Husserl, muchas de las Stein y Lévinas, conservan en sí el 'optimismo fenomenológico', optimismo fundante de una nueva metafísica que retoma su señorío tras siglos de perderlo, precisamente en ese retrotraerse a una instancia -no definitivamente, sino que cada vez más- original. El no sujeto se apercibe del valor del infinito, ya no le teme: comprende el valor de la promesa, de lo progresivo, y la masacre que tiende a producir lo definitivo. Entra en una fase de neurosis terapéutica, esforzándose por abandonar su pasado psicótico de verdades e identidades fijas.

¹³⁰ Husserl, Edmund (1981) *La filosofía como ciencia estricta*. Ed. Cit. P.36

Así llega al optimismo fenomenológico, que no se acobarda ante *las cuestiones "supremas y últimas"*¹³¹, en cuanto hayan *de poder tener posible sentido para nosotros*¹³². Ésta es la metafísica no ingenua, pues no se ha quedado mirando el ombligo, ni absorbida en el objeto, sino que ha hecho todo el trayecto que hemos intentado graficar, hasta *el ser primero en sí, que precede a Toda objetividad mundanal y la soporta*¹³³: *la intersubjetividad trascendental (die transzendente Intersubjektivität), el Todo de las mónadas, que se asocia en comunidad en distintas formas.*¹³⁴ El fenomenólogo se encontraría gracias a la percepción de la constitución, cuya última expresión sería la intersubjetividad o la asociación de co-yoes humanos, con el motivo¹³⁵ más antiguo y universal de todos, el origen de los mismos, pero un origen que no revela una estructura fija, sino que se muestra como legalidad secreta, por investigar, por elaborar siempre mejor.

La dignidad teórica es devuelta a lo que Husserl llama *los problemas ético-religiosos*¹³⁶, si bien gracias al reencuentro con un ámbito que generalmente comporta la menor *dignidad fenomenológica*¹³⁷, es decir, con el trasfondo intersubjetivo en el que vivimos constantemente, pero en diversos grados de mención que difieren de una vida activa preferente, con el máximo de atención que otorgamos cada vez a lo que está en el centro de nuestra mira. Se trata, no de un reanimar una intersubjetividad que yace muerta al fondo de los problemas¹³⁸, como su constitutora y causa, causa fija que hallaríamos fosilizada bajo tierra como arqueólogos, sino que de ser y sentirnos capaces de indagar un fenómeno siempre vivo y actuante, gracias al cual somos siempre *compañero*¹³⁹ (*Genosse*) de otro -en un sentido de comunidad sintética tan particular como el que hemos recién indagado en la parte anterior- en alguna de las muchas colectividades que podemos conformar, partiendo por aquella que somos nosotros mismos; así como de revalorizar el

¹³¹ Husserl, Edmund (1986) *Meditaciones cartesianas*. Ed. Cit. P.230 También, aunque no exactamente igual en Husserl, Edmund (1988) *Las conferencias de París*. Ed. Cit. P.51

¹³² Husserl, Edmund (1986) *Meditaciones cartesianas*. Ed. Cit. P.230 También, aunque no exactamente igual en Husserl, Edmund (1988) *Las conferencias de París*. Ed. Cit. P.51

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ Cf. Significado fenomenológico de Motivación. Supra. P.31. Nota N°130

¹³⁶ Husserl, Edmund (1986) *Meditaciones cartesianas*. Ed. Cit. P.230.

¹³⁷ I2. P.42. Término que Husserl utiliza para calificar lo preferido por la atención.

¹³⁸ Cf. Supra. P.22. Nos interesa constantemente prevenir el riesgo de ver la fenomenología como una filosofía del espíritu, de fantasmas, de lo irreal en sentido banal, y sacar a relucir los motivos de la fantasmática de Husserl. Cf. Infra. P.141

¹³⁹ I2. PP.111-240-242-244-275-292

fenómeno y el estudio de toda suerte de inactualidad o de latencia, que *no es una nada o la vacía potencialidad de la variación de los fenómenos en los de la actualidad-del-yo, sino un momento de su estructura*¹⁴⁰.

Este impulso de la fenomenología husserliana, si bien basta para engendrar métodos rupturistas que penetren sin miedo en la tradición para desarmarla, así como para dotar a estos nuevos métodos de la convicción necesaria para continuar sus caminos a través de los fenómenos más mudos, inactuales y menos examinados, puesto que *pese a toda la oscuridad y toda la evasividad que pertenecen al carácter propio de tales trechos, podemos captar intelectivamente las más generales peculiaridades esenciales apuntadas*¹⁴¹, precisa, evidentemente, de que el filósofo receptor de dicho impulso le proyecte lejos y detone todas las secuelas que la fenomenología puede tener. Así es, nos parece, cómo con Lévinas, en contraste con Stein -es decir, con un filósofo que padece la catástrofe del siglo XX en carne propia-, la fenomenología comienza a mostrar su verdadero rostro.

Si bien Lévinas hace consciente como tales multitud de enseñanzas husserlianas, como el descubrir un nuevo dominio concediendo *a la sensibilidad un lugar primordial en la constitución*¹⁴², el extender de modo riguroso y lejos del misticismo, la idea de *que ciertas nociones formales no son plenamente inteligibles más que en un acontecimiento concreto, que parece aún más irracional que ellas, pero en el que se piensan verdaderamente*¹⁴³, el insinuar así *la idea de una intencionalidad original, no teórica, de la vida afectiva y activa del alma*¹⁴⁴, todos gestos que apuntan a dar cuenta de la novedad de lo que el método fenomenológico hace aparecer ante nuestros ojos, de los horizontes, de lo latente; a pesar de desarrollar conscientemente todo ello, nos parece que sobre todo Lévinas despliega el aspecto incendiario de la filosofía de Husserl¹⁴⁵. Este es el gesto previo, la combustión, la destrucción que permite despejar el campo de lo latente:

¹⁴⁰ I2. P.136.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² Lévinas. Emmanuel (2005) *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: síntesis. P.172

¹⁴³ Lévinas, Emmanuel (2001) *Entre nosotros*. Valencia: Pre-textos. P.144

¹⁴⁴ *Ibidem*. P.170

¹⁴⁵ Esto lo distingue con claridad, creemos, recién Miguel Abensour, para quien Husserl recata *las voces reducidas al silencio rechazadas por el saber petrificado del mundo* (Abensour, M. (2007) *Para una filosofía política crítica*. Ed. Cit. P.286), precisamente con ocasión del análisis de Lévinas. Nuestra lectura ciertamente es una profundización de la lectura abensouriana, pues si bien antes habíamos distinguido los principales rasgos en cuestión, no veíamos cómo podía ello expresarse, y era así de simple: la fenomenología husserliana es revolucionaria.

*La noción, apresada bajo la mirada directa del pensamiento que la define, se revela sin embargo ya implantada, a espaldas de este pensamiento ingenuo, en horizontes insospechados por este pensamiento; estos horizontes le prestan su sentido: he aquí la enseñanza esencial de Husserl. ¡Qué importa si en la fenomenología husserliana, tomada al pie de la letra, estos horizontes insospechados se interpretan, a su vez, como pensamientos que señalan objetos! Lo que cuenta es la idea del desbordamiento del pensamiento objetivante por una experiencia olvidada de la cual vive. La fragmentación de la estructura formal del pensamiento (...)*¹⁴⁶

Los horizontes insospechados que comienzan a hacerse ostensibles, son en cada caso diversos: por ejemplo, en el aspecto gnoseológico, la idea de horizonte; en la estructura personal individual, la receptividad, pasibilidad o sensibilidad; y en la estructura social, el encuentro interhumano. Desde Husserl surge una ‘filosofía social’ con un sentido completamente nuevo, que se engendra lejos de ordenamientos o reivindicaciones de la política contingente, precisamente en relación con el co-existir, como miembros de una unidad o una *comunidad global producida por la simpatía*¹⁴⁷. En efecto, toda la fenomenología levinasiana, puede considerarse fruto de haber visto en lo ético, en lo interhumano, el corazón de la filosofía, y aunque, como hemos visto, Stein igualmente lo vislumbró, no pudo filosofar al respecto. Esto dadas innumerables variables, entre ellas el carácter que hemos inevitablemente simplificado, y el aislamiento y la ignorancia relativa, en que vivió respecto a las cosas atroces que acontecían en esos años. Es más, a juicio de su amigo Ingarden, habría sido precisamente la capacidad de Stein de comprender las metas de la fenomenología, casi más que Husserl, la causa de que ella insistiera en estudiar el tema de la empatía, antes que el de la constitución unipersonal, muchas décadas antes de que el propio Husserl entendiera la relevancia del asunto: *Porque en ella el interés por la fundamentación, por obtener una base para las ciencias del espíritu estaba muy vivo. Y pensaba también que la empatía era la vía para la clarificación del fundamento teórico el saber, no sólo del hombre, sino también de la comunidad humana.*¹⁴⁸

¹⁴⁶ Lévinas, Emmanuel (2002) *Totalidad e Infinito*. Ed. Cit. P.54

¹⁴⁷ Husserl, Edmund (1976) *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Paris : Gallimard. P.291: *communauté globale produite par la sympathie*.

¹⁴⁸ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo I. P.65 palabras de Ingarden citadas por el introductor.

La fenomenología en su radicalidad busca el sustrato último del saber, aquél que soporta los demás, pero hace falta un arrojo encarnizado para soportar las dificultades que su estudio presenta. No osaremos juzgar que Lévinas era más valiente que Stein, ni mucho menos queremos decir que en general creer en Dios sea una cobardía (con lo cual todo nuestro trabajo sería una vana comedia, teniendo de antemano la respuesta a la punzante cuestión que nos anima y que versa sobre la capacidad de creer de los otros, nuestra falta de creencia, los fundamentos de nuestra convivencia, y la estructura del fenómeno de la creencia en general del cual participamos siempre en múltiples maneras). Pero al menos diremos esto: Lévinas percibe su llegada y proclama haber arribado al sustrato original mentado por la fenomenología, y, contrario a Stein, sabe ningún nombre tradicional da la talla para invocarlo, ni aún siquiera el de ‘Dios’. Todo el lenguaje ha de ser reformado, y si no abandonamos los nombres, habrá que transformar completamente su significado, quizás incluso perpetuamente, dada la falta de constancia e identidad, el incesante flujo al que el autobiógrafo fenomenólogo por fin se resigna.

No obstante, esta resignación o declaración de impotencia¹⁴⁹ respecto a la alteridad y el devenir, no es al modo de un creyente, una declaración de carencia, de infinitud y defecto respecto a un creador perfecto, sino todo lo contrario: somos seres plenos, pero así mismo los demás seres, toda alteridad, y todos dependemos mutuamente, sin poder uno domeñar a otro. Este retroceso desde una auto-posición de señorío sobre las cosas y las personas, complementaria y necesitada de la sumisión a un poder mayor, al de Dios (tal como el subordinado necesita de su amo y del poder que él le confiere, para dominar a los que se encuentran por debajo de él, dependiendo así de toda la jerarquía; forma muy común de servidumbre voluntaria que poco tiene de ingenua), retroceso hacia una instancia más original, permite a Lévinas heredar el optimismo fenomenológico del cual hablamos, ya que surge de la confianza que da sentirse anclado en las arenas movedizas de tal “sustrato”: dado el espanto que vive, alcanza el punto en que no hay filosofía personal o inmanente que baste, aún cuando visualice la importancia de lo interhumano y sin importar que verse sobre la persona ‘hombre’ o sobre la persona ‘Dios’. Hace falta reivindicar la alteridad saliendo del continuo de la filosofía personal hacia trascendencias que no pueden jerarquizarse, a un

¹⁴⁹ Toda la filosofía tradicional puede verse como una del control, de la demarcación exagerada, y la nueva, o la que en todo caso es proyecta y quede quizás siempre por venir, como de la impotencia. Cf. *Infra*. P.137

sistema de incomparables, ‘personas’, átomos, inconmensurables, siempre plural, que se leen, se ven y se huelen, pero no se reducen entre sí ni son la comedia de una totalidad preexistente. El co- de los co-yoes mienta la correlación: unión y separación a la vez.

El sentido de todo nuestro discurso consiste en afirmar no que el otro escapa siempre al saber, sino que no tiene ningún sentido hablar aquí de conocimiento o ignorancia, porque la justicia, la trascendencia por excelencia y la condición del saber no es de ninguna manera, como se pretende, una noesis correlativa de un noema.¹⁵⁰

De este modo, la fenomenología alcanzaría con él a trabajar teóricamente en una respuesta por la buscada instancia originaria de todos los problemas a los cuales los humanos podríamos avocarnos con sentido. Poco importa ya si este origen al que llegamos es etéreo o abisal como el vacío, si es inconstante o inenarrable, si no se resigna a la estabilidad de los nombres ni a la petrificación de las idealizaciones y los conceptos, si no cuenta con tercer hombre definitivo que lo garantice; en la medida en que no está más allá de nosotros, sino que *más acá*¹⁵¹, antes de que ese ‘nosotros’ o el Yo se configuren como tales, en la medida en que de algún modo puede resultar inteligible y comunicable pues lo vivimos a diario, la filosofía no debe, y por un deber moral en el más fuerte de los sentidos, dedicarse a otra cosa. Así, el humano tendría una obligación enorme, pero a la vez una nueva esperanza, puesto que se trata de un fenómeno accesible en algunos muchos modos: *tiene en sus manos el remedio para sus males y los remedios son anteriores a los males.*¹⁵²

Se comprende, entonces, que continuemos cometiendo horribles injusticias con nuestros análisis. Y es que ¿cómo podríamos hacer de este ejercicio literario, filosófico y vital, de esta búsqueda de comprensión de los demás dentro y fuera de nosotros, de nuestra atomización y nuestro lazo, sin perder de las teorías que revisamos la mayor parte? Es la misma situación en que nos encontramos precisamente, con otra persona. Cada uno de nuestros autores es un otro para nosotros. Cada una de sus tendencias, configuradas en una nueva personalidad, es a su vez un nuevo otro, y podemos suponer sin temor a

¹⁵⁰ Lévinas, Emmanuel (2002) *Totalidad e Infinito*. Ed. Cit. P.112

¹⁵¹ ‘Más acá’ que (estando aún en el lenguaje tradicional -puesto que a nuestro juicio hemos de dejar atrás la dualidad entre el más allá y el más acá), concentra en su ambigüedad toda la cuestión: se trata de un remontarse que no sea saber -en términos levinasianos-, que sea ‘más allá’ del concepto, pero que sin embargo, se remonte más acá, hasta la circunstancia pre-original y pre-discursiva que da sentido a todo constitutum. Todo quedará más claro en nuestro último capítulo.

¹⁵² Lévinas, Emmanuel (2002) *Totalidad e Infinito*. Ed. Cit. P.165

equivocarnos, como con cualquier persona, que al momento de destacar uno de sus rasgos, uno de sus movimientos, hemos dejado sin mencionar casi toda su danza. Pues bien, sólo podemos ser sinceros en confesar estos problemas, en hacer las advertencias pertinentes, e intentar dar cuenta aunque sea de esa mínima porción de ellos que ha dejado una siempre vaga y siempre infiel impresión en nosotros, de ese recuerdo¹⁵³ de un encuentro al que siempre llegamos tarde.

El lenguaje que poseemos sólo nos dificulta las cosas. Calificar nuestro relato de necesariamente ‘infidel’, por ejemplo, responde aún a ideas tradicionales consumidas en el fuego, ya que, en efecto, aquí no hay fidelidad posible, no hay autenticidad a la cual responder. Y sin embargo, existe ‘algo’, así sea insustancial e inconstante, que no podemos falsear, desamparar o dejar afónico. Si somos quienes no tienen sobre sí los ojos de una moral ni de un Dios ¿ante quién sentimos esta frecuente vergüenza, esta constante obligación? Así sea fragmentados, hay una relativa unidad en nosotros y en los demás: yo me avergüenzo ante ti. A pesar de toda la fragmentación, hay polos personales entre los que transita la acción comunicativa. La relación intersubjetiva consta de fenómenos susceptibles de ser expresados por un lenguaje de pronombres personales sustantivos relacionados por un padecimiento verbal. Hemos entonces, de dedicar estas últimas páginas al análisis de la forma precisa en que acontecen las relaciones en esta instancia fenomenológicamente originaria del encuentro interhumano, al cómo de la relación de los co-yoes humanos, dentro y fuera de lo que suele llamarse un ‘yo’, con lo cual, si bien no esperamos solucionarlos, quedaran algo desarrollados en su planteamiento los mayores problemas que a nuestro juicio se presentan en el intento de vivir con estas ideas.

¹⁵³ Es remarcable para nosotros, aunque no podamos trabajarlo bien aquí, desde cada una de las fenomenologías de nuestros tres autores, el hecho de que el encuentro con un co-yo, dentro o fuera de nosotros, es siempre una vivencia pasada, no existe simultaneidad, ni siquiera hablando en términos meramente físico-positivos. Ya la luz para llegar a nuestra retina desde la superficie ajena tarda una fracción de tiempo que nos aleja de la fidelidad, de la simultaneidad y la fusión. Siempre hay separación, siempre hay otro en el más fuerte de los sentidos. Respecto a los yoes internos, si es que cabe hablar así, podemos, siguiendo con el lenguaje y esquema de pensamiento de las ciencias positivas, imaginarnos cuánto tarda un impulso eléctrico en viajar de una neurona a otra, para producir las sinapsis que aquella clase de científicos piensa son intermediarias en nuestra apercepción. Por lo tanto, el otro siempre se vive como un pasado y así el estudio de las formas de dación del recuerdo es a su respecto muy importante. Sin esperar que se comprenda, pues no hemos alcanzado el punto de exposición que le da claridad, queremos compartir estas palabras levinasianas al respecto: *Anterior posteriormente, la separación no es «conocida» así, se produce así. El recuerdo es precisamente la realización de esta estructura ontológica. Ola de marea que vuelve acariciando la playa más acá del punto del cual ha partido, espasmo del tiempo que condiciona la recordación.* Lévinas, Emmanuel (2002) *Totalidad e Infinito*. Ed. Cit. P.187

En efecto, estos asuntos no son cuestiones que para nosotros se hayan revelado con la fenomenología, sino que vienen anunciándose, pesando y reclamando su lugar en nuestras decisiones más cotidianas, por todo el tiempo que consigue apresar nuestra memoria. Los englobaremos en dos títulos: Suicidio y responsabilidad. No obstante, estos asuntos nos comprometen por completo, no es en la forma de un problema propio que nos llegan, sino en general como problemas ajenos. Con el primero, por ejemplo, ocurre precisamente como cuando hablamos de Dios: hablamos en una impropiedad y distancia gigantes, casi vergonzosas, no sólo porque se trata de experiencias que no se tienen, o que se vivencian en un modo muy próximo a la irrealidad, sino que porque nosotros no las vivimos en absoluto, ni siquiera en ese modo curioso modo: poco nos importa el suicidio propio, así como poco nos importa creer. Nos hemos sentido próximos tanto a uno como a otro, pero tan remotamente como quien apenas concibe la idea de que vivamos una realidad virtual creada por un gran ordenador. Quizás dentro de dos días nos hallemos tan desesperados que no veamos más salida que la cornisa de un edificio o los altos muros de una iglesia. Nos tiene sin cuidado si esta noche Dios o la Muerte vienen a buscarnos. Más bien éstas son cuestiones que nos punzan, nos obligan y nos duelen como vivencias ajenas, siempre como las oraciones que otro dice todas las noches, como el salto que otro dio.

Ahora bien, las condiciones en que queda estos asuntos, si no hacemos oídos sordos a toda la teoría de los co-yoes que hemos desarrollado aquí, son muy problemáticas, en primer lugar, puesto que si en Husserl y Stein la diferencia entre yo y el *otro hombre*¹⁵⁴ era precisamente que su vivencia era por mí experimentada como no originaria, como distinta a la mía que sí era vivida originariamente¹⁵⁵, nosotros tendremos que decir que, estando cada uno de nosotros tan fragmentados como la comunidad de yoes de la cual somos partes: nuestras vivencias personales no son originales, sino que también co-originales. Ciertamente, respecto a nuestras vivencias vivimos en grados mayores de originariedad que respecto a las ajenas. La radicalización de la teoría de los co-yoes, o más bien, el simple

¹⁵⁴ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo II. P.522

¹⁵⁵ Cf. Supra. P.114. El yo se relaciona por empatía, no por fusión: *ya en el primer encuentro con un hombre (...) se siente tocado por él interiormente. (...) se puede sentir "semejanza", "parentesco", pero no deja reconducir a una igual común consistencia y por eso no se deja medir.* (Ibíd. P.521) Yo y otro viven una relación inconmensurable, de ahí que escape a lo conceptual ordinario. Cf. Nota al pie. N°80. P.111

hecho de que la dejemos funcionar sin limitarla metodológicamente¹⁵⁶, sin preocuparnos por darnos un constituyente como instancia unitaria última, nos deja carentes de una experiencia absolutamente originaria. Por ejemplo, ciertamente vivimos una alegría por el trabajo que estamos haciendo y que está llegando a su fin de manera más originaria que la de otra persona, pero a la vez vivimos de modo más originario la alegría por el punto que acabamos de terminar de resolver, que por lo que aparece como proyecto o como vaga argumentación, y esto no tiene que ver con una ley que dictase que toda vivencia futura es menos originaria que una presente. Más bien, al contrario, además de que aquello no tiene fenomenológicamente mucho sentido, puesto que el proceso de constitución depende de todos sus horizontes temporales, sin priorización de ninguno, nosotros vivimos con la mayor fuerza posible y ahora aquella alegría del yo futuro, esa alegría por el momento virtual que pensamos llegaremos a sentir cuando este escrito quede liberado para ser leído por otros. En cualquier caso, lo importante es que existe una gradualidad de originariedad.

Luego, la identidad queda reducida casi a una mero *flatus vocis*, por cuanto cuantitativamente, estamos fragmentados, y cualitativamente, no tenemos una propiedad o sustancialidad fija, tal como podría ser la originariedad o la autenticidad. Somos uno, como hemos visto, sólo en un sentido muy particular. La identidad personal, tal como la identidad de la cosa, queda reducida a una esporádica coincidencia de variables. Si reflexiono, veré a veces que en un punto coinciden todos los cogito, las habitualidades y las tomas de posición: he ahí Yo, el cual permanecerá mientras pueda mantener *sujeta una toma de posición actual interna, la reconozca y la asuma como la mía en actos repetidos*.¹⁵⁷ El yo depende así, como toda unidad, por una parte, de un esfuerzo trascendental, de una retención, de una repetición que en su repetir niega la unidad que pretende establecer (porque si la unidad fija preexistiera ¿qué necesidad habría de repetirla?), de una sujeción (sujetar, apresar, sostener nuestras habitualidades para sentir que somos sujetos), y de otra parte, de una coincidencia de flujos sobre los que se efectúe dicha actividad unificadora.

Del mismo modo, la cosa unitaria real y posible depende de una acción trascendental que configure su *naturaleza (como síntesis total de lo que ella es; ella: lo idéntico) por el hecho de ser el punto de unión de series causales en el interior de una*

¹⁵⁶ Cf. Supra. PP.49-105

¹⁵⁷ I2. P.150

naturaleza total y única.¹⁵⁸ *Nuestro error es creer que las cosas se presentan tal como son en realidad, los nombres tales como están escritos, las personas tal la fotografía y la psicología dan de ellas una noción inmóvil. Pero, de hecho, eso no es en absoluto lo que percibimos habitualmente. Vemos, oímos, concebimos el mundo totalmente al revés. Repetimos un nombre tal como lo hemos oído hasta que la experiencia rectifique nuestro error, lo que no siempre ocurre.*¹⁵⁹ Luego, si en este camino fenomenológico hacia la constitución, hacia *ciertas síntesis últimas; pero a síntesis que son previas a toda tesis*¹⁶⁰, resultamos tan ajenos a nosotros mismos, como lo es cualquier otro yo que se encuentra en otro punto del espacio, que tuvo otro nacimiento y tendrá otra muerte orgánica ¿qué sentido tiene remarcar que el problema de la fe y del suicidio se nos presentan como experiencias ajenas, si toda experiencia es en algún sentido ajena y sólo relativamente original? En qué condiciones queda la lucha contra la tradición, la incineración a la que llama la fenomenología: ¿no es acaso la imposición de uno de mis yoes internos, de los presentes y los prometidos, los futuros, sobre los pasados? ¿No resulta esto un caso más de imposición inter(intra)subjetiva? Y radicalizando ¿no es acaso el suicidio, el triunfo devastador de un yo fugaz sobre infinitos yoes pasados, actuales y posibles?

Con estas ideas, se trastornan nuestros axiomas prácticos más básicos, la base misma de la responsabilidad: si no hay unidad sustancial, y luego no hay sujeto, no sólo queda por preguntar quién es el que unifica, quien realiza las acciones trascendentales dóxicas y pre-dóxicas, tendientes a concebir como tales las diversas unidades fenoménicas, sino, sobre todo, quién, por ejemplo, siente la vergüenza cuando ha hecho algo ridículo. Si a la vez el sujeto es un fenómeno, un constituido ¿en qué condiciones queda la ética? Esto es lo que nos parece apresar de mejor manera con el nombre de (no) sujeto: nombre que espera no petrificar lo que mienta, que traiciona la usual vocación del nombre y la generalidad, que quiere responder por un “in”dividuo que no constituye sino que es

¹⁵⁸ Husserl, Edmund (1981) *La filosofía como ciencia estricta*. Ed. Cit. P.33

¹⁵⁹ *Notre tort est de croire que les choses se présentent habituellement telles qu'elles sont en réalité, les noms tels qu'ils sont écrits, les gens tels que la photographie et la psychologie donnent d'eux une notion immobile. En fait ce n'est pas du tout cela que nous percevons d'habitude. Nous voyons, nous entendons, nous concevons le monde tout de travers. Nous répétons un nom tel que nous l'avons entendu jusqu'à ce que l'expérience ait rectifié notre erreur, ce qui n'arrive pas toujours.* Proust, Marcel (1925) *Albertine Disparue*. Ed. Cit. P.194

¹⁶⁰ I2 P.51

constituido y está ahí para ser descompuesto y explicado. Sin embargo, esto no está siquiera cerca de solucionar los problemas que nos han traído hasta aquí.

Sólo hemos conseguido con ello dar una expresión más adecuada del modo de darse de las personas y las cosas. Sin embargo, este mismo (no) sujeto, es el sujeto de las oraciones, el que protagoniza y hace su autobiografía, quien tiene en cada caso el lugar unificador, el que sufre, se avergüenza, etc., y en dicho actuar, en dicha direccionalidad recta hacia el exterior, se vuelve un ser de cierto modo unitario. Pero, he aquí que hay que invertir la perspectiva, pues a juicio de Lévinas, la dirección de este actuar recto, es desde el exterior, es la alteridad que le llega y golpea, pero no como pensaría un objetivista que llega el fantasma del objeto a la luminosidad del sujeto. Con ello mentaríamos una nueva servidumbre, la del sujeto a la alteridad. Por el contrario, Lévinas ha heredado de Husserl la prescripción de ese pensar: no hay sujeto que someter a la alteridad, ni alteridad que domine al sujeto. Son órdenes diversos de cosas, y más bien la subjetividad, si es que ha de haber alguna, se encuentra en el cruce o en la imbricación de uno y múltiple, de identidad y alteridad, de Mismo y Otro: *La subjetividad es el Otro-en-el-Mismo*¹⁶¹ (*l'Autre-dans-le-Même*¹⁶²). Mi prójimo no es el Otro, ni yo soy el Mismo, y es una responsabilidad ética aclarar el sentido de lo Uno y lo múltiple en lo que respecta a nuestra (no) subjetividad.

A ello nos avocamos aquí, entre todas las dificultades, sobre todo lingüísticas, por cuanto debemos continuar en un lenguaje manoseado por siglos, porque todo salto depende del paradójico rechazo del suelo: apoyarse primero, para desprenderse después. Pero además, existen dificultades más allá de lo lingüístico, propias del fenómeno intermitente que enrostramos, puesto que el imperativo ético de dar cuenta de nuestra fragmentación, de nuestra falta de verdad fija, de YO, disuelve, como hemos insinuado, al titular de “mi” responsabilidad en mis yoes. ¿Por los deseos y acciones de cuál de mis co-yoes debo responder? ¿Todos mis co-yoes internos deben responder por las acciones de todos los demás o por el contrario, la responsabilidad acaba desfondada? Estas cuestiones no pueden ser resueltas de manera general, ya que refieren a opciones absolutamente personales. Y he aquí que las rodeamos de la mano de Lévinas.

¹⁶¹ Lévinas, Emmanuel (1987) *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme. P.72.

¹⁶² Lévinas, Emmanuel (1978) *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Ed. Cit. P.46

Tercera parte.

Más acá de la muerte ¡hasta la anarquía!

*El suicidio es trágico, porque la muerte no soluciona los problemas que el nacimiento ha provocado, impotente para humillar los valores de la tierra.*¹⁶³

*(...) y los desarraigó Yahvé de su tierra con ira*¹⁶⁴

Llegamos en nuestro camino a un complejo punto, donde ciertamente innumerables amenazas y prejuicios usuales acerca de la fenomenología husserliana se desvanecen (como el dogmatismo, el solipsismo, la búsqueda de una verdad o un origen fijos, la acusación de que las vivencias ajenas son para el yo mera apariencia, como cualquier fenómeno físico o psíquico, en relación a una vida propia que viviría auténticamente, etc.), pero dejan a su paso una serie de problemas abiertos, como si sólo quedáramos en disposición de las piezas de un rompecabezas, sin el marco, sin dibujos sobre ellas, sin guía para su ensamble. Si bien es cierto que esta persona que observo delante de mí, se encuentra a una distancia y a una cercanía relativas y, digamos, objetivas, en las que yo no estoy respecto a mí misma, puesto que yo -la que sea de las yoes que se quiera considerar como 'yo'- estoy respecto a mí -el aspecto de mí que se quiera considerar como subordinado a esa yo-, en el mismo sitio 'objetivo', el grado de originariedad de mis vivencias, de las de una u otra yo en mí -por ejemplo, de una rememoración, una espera, una fantasía, una percepción táctil, etc.-, no es más que eso, siempre un grado, una *variación*¹⁶⁵, un cambio constante, respecto a lo que puede ser considerado, idealmente, como parámetro de originariedad.

¹⁶³ Lévinas, Emmanuel (2002) *Totalidad e Infinito*. Ed. Cit. P.164

¹⁶⁴ Varios Autores. *La Sagrada Biblia*. Ed. Cit. Antiguo Testamento. Deuteronomio 29:28 P.159

¹⁶⁵ Recordar que el sentido fenomenológico de esta palabra no es otro que el de devenir, el intento por nominar de la dinámica constitutiva, no la identidad del fenómeno, sino lo que hay en él de río heraclíteo. Cf. Supra. Nota N°65, P.109. Hemos intentado mostrar que esta variación, alteración, cambio, etc., es constante, si bien existe una diferencia entre la variación en la cosa que aparece como alterándose, y la de aquella que aparece como inalterada. Así, dentro de la alteración constante y general de todo lo constituido, podemos hablar relativamente de algo que no se altera, por ejemplo: *Es por ello apropiado diferenciar entre determinación temporal (la duración de la cosa) y nota real que, como tal, llena la duración, se dilata sobre la duración. Precisamente por ello, a priori, toda nota de una cosa es necesariamente, a lo largo de su duración, o continuamente cambiante respecto de su contenido, o no cambiante, siendo admisibles, en el primer caso, saltos discretos singulares. La cosa se "altera" (Das Ding "ändert" sich) si el llenado temporal*

Si algo hemos mostrado, es que, al igual que todo constituido, al igual, por ejemplo, que el objeto con sus co-yoes actuales y posibles, con sus escorzos y sus *transformaciones "operativas"*¹⁶⁶ ('operative' *Umformungen*), yo no permanezco, si bien, en cierto sentido fenomenológico sí lo hago¹⁶⁷, merced de complejos procesos de consciencia. Así por ejemplo, la unificación trascendental de la multiplicidad de apariciones espacio-temporales de un objeto físico para forjarlo en objeto duradero, fúndanse en una *protoimpresión*¹⁶⁸, en un ahora, que hace la veces de presencia, de sustancia, de anclaje al cambio. Pero no hay que olvidar que esta 'sustancia' es, al igual que el tiempo que constituye, diversa del tiempo constituido o fenomenal: un ahora tras el ahora constituido.

Seamos majaderos: no es la sustancia de la cosa ni la realidad de sus características, sino que de su sentido, de su validez: *es sustancia pre-empírica, prefenomenal. Esta substancia es lo idéntico (...)* *Lo idéntico es la esencia en su individuación, esencia que se conserva en la corriente en su carácter de continua comunidad.*¹⁶⁹ Luego, esta sustancia o unidad fenomenológica, es a su vez constituida, pura multiplicidad: el ahora a su vez se modifica constantemente, o mejor dicho, desaparece, quedando como ahora pasado, con su continuo constante de retención y de protención, dando paso a infinitos nuevos ahora, que se van 'escorzando' a su vez¹⁷⁰. No se escorza sólo cada ahora actual, sino que a su vez, cada uno de los ahora-escorzos, actuales e inactuales, en sus propias líneas intencionales ¿Cómo puede comprenderse que lo constituyente sea a su vez constituido? Este es el gran problema que, en virtud de la analogía total constitutiva, cuele hasta nuestra moralidad: ¿quién es el titular de la responsabilidad -preguntábamos-, quién realiza la acción y posee propiedades, si la primera instancia que podemos ver es también constituida, desmigada en co-yoes, si soy pura alteridad? Que todo sea constituido ¿supone un primer constituyente? Como hemos visto, *una salida fácil en tales situaciones consiste en retrotraerse de*

de su duración es cambiante, continuamente o a saltos; la cosa permanece inalterada si ése no es el caso. II. P.57.

¹⁶⁶ II. P.177

¹⁶⁷ Como toda cosa, por ejemplo, lo tocado: *Pero en el sentido del tacto se mantiene firme la identidad de la cosa y además también la referencia de las "imágenes" visuales a la misma cosa; se mantiene, así sea de manera alterada, la coordinación de los (wenn auch in veränderter Weise, die Zusammenordnung der Sinne) sentidos (de otro modo tendría yo quizá manchas de color en el campo de la sensación, pero no apariciones de cosa): es siempre la misma cosa que palpo y veo.* II. P.101

¹⁶⁸ Husserl, Edmund (1959) *Fenomenología de la consciencial del tiempo inmanente*. Ed. Cit. P.76

¹⁶⁹ *Ibidem*. P.190

¹⁷⁰ *Ibidem*.P.77

*inmediato filosóficamente a la intervención creadora de Dios*¹⁷¹. Al menos debemos consignar la respuesta husserliana, aunque su mecanismo no nos parezca aún demasiado comprensible ni, luego, admisible: la corriente de consciencia constituyente, se constituye a sí misma, se hace aprehensible, aparece como unidad para sí misma, y esta *autoaparición de la corriente no necesita una segunda corriente*¹⁷².

*Se constituye en la corriente de la conciencia la unidad de la corriente misma*¹⁷³, según la usual dinámica de la constitución: existe una nueva co-relación unidad/multiplicidad, una nueva multiplicación de la unidad, aún de la que debía ser la más indivisa, así fuera relativa e idealmente hablando. Pero se trata de una división discreta, sólo en dos: el río de consciencia “unitario” (en todo caso lo más unitario que puede concebirse) se divide básicamente (puesto que de facto se divide innumerables veces, por ejemplo, al recordar un sonido, hay una intencionalidad hacia lo recordado, otra a la presentificación actual del recuerdo, y cada una de ellas con retenciones y protenciones) entre *intencionalidad transversal*¹⁷⁴ e *intencionalidad lateral*¹⁷⁵. En la primera, el yo se dirigiría al objeto, constituyendo el *tiempo inmanente, un tiempo objetivo, auténtico, en el cual existe una duración y el cambio de algo durable*¹⁷⁶, de algo que se muestra como simultaneidad de una multiplicidad de co-yoes, y en la segunda a la *presimultaneidad misma*¹⁷⁷, con lo cual constituye una *temporalidad prefenomenal, preinmanente*¹⁷⁸, es decir una temporalidad de lo que *no tiene ningún tiempo, no está en el tiempo*¹⁷⁹. Así, la consciencia constituye *una unidad en el fluir*¹⁸⁰, en coincidencia consigo misma¹⁸¹.

*Lo constituyente y lo constituido coinciden y, sin embargo, no pueden coincidir, claro está, en todo respecto.*¹⁸² Hasta ahí Husserl. Lo importante de rescatar es la idea de la autoaparición, la autoposición, y, en definitiva, la autosuficiencia de lo constituyente, así se

¹⁷¹ Conrad-Martius, Hedwig (1958) *El tiempo*. Ed. Cit. P.250

¹⁷² Husserl, Edmund (1959) *Fenomenología de la consciencial del tiempo inmanente*. Ed. Cit. P.133

¹⁷³ *Ibidem*. P.131

¹⁷⁴ *Ibidem*. P.131

¹⁷⁵ *Ibidem*. P.130. P.131

¹⁷⁶ *Ibidem*. P.132

¹⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ *Ibidem*. P.190

¹⁸⁰ *Ibidem*. P.132

¹⁸¹ *Ibidem*. P.132

¹⁸² *Ibidem*. P.133

descuartice, se atomice al punto. Sabemos que nos encontramos en un ámbito donde la conceptualización es compleja, teóricamente imposible y que exige, al menos, resignificaciones, abandonos, incendios y renovaciones varias y continuas. No obstante, también trabajamos desde autores que confían curiosamente en que vale la pena, la vergüenza, el tiempo, el extravío, y el esfuerzo, tematizar estas cosas. Este optimismo, que ya hemos revisado a propósito de diversas paradas de nuestro recorrido, proviene a nuestro juicio sobre todo de esta auto-referencia absoluta de lo que sea que constituye el mundo, las cosas, las personas, etc. Lo que sea que somos, vida, conciencia, como quiera llamárselo, no requiere de nada anterior o superior a sí mismo para nacer y para mantenerse. Desaparecen los miedos, los vértigos y las decepciones que surgen cuando nos comparamos imaginariamente con seres infinitamente más capaces y completos. Desaparece nuestra sensación de finitud, puesto que, sin parámetro de comparación, pierde sentido, y surge la necesidad de hablar de infinito, justamente en cuanto sin límite, demarcación o medida.¹⁸³

Esta autosuficiencia, se comprende, no es la de un sujeto psicofísico que reniega y finge no enterarse de la dependencia evidente que tiene respecto a las circunstancias y las cosas, sino de lo que sea lo que hemos llamado aquí '(no) sujeto', es decir, el constitutor fragmentado que somos en cada caso nosotros, pero también una comunidad intersubjetiva, con todos los constituidos o las alteridades implicados en él. Luego, sin la sensación de finitud, sin el vértigo, con la consciencia de tareas y deberes que si bien desbordan la vida personal y quizás el conjunto de las de todos, no refieren a realidad alguna más allá de nosotros ¿cuál es la necesidad de postular un primer principio, un primer constitutor? ¿De qué hablará la filosofía ahora? La preocupación por el tiempo propio, por nuestra desaparición fáctica, por la muerte orgánica, preocupación miope y egoísta, es siempre

¹⁸³ Cf. Supra. P.128. La filosofía por venir puede ser una filosofía también de la impotencia y del descontrol en este sentido, no sólo porque la necesidad de identidad y de controlar nosotros a toda alteridad nos llevara a la metafísica de la presencia que en su fase actual el (no) sujeto busca superar, sino que también porque se comprende que esa necesidad de control, de autocontrol se complementa con el situar a Dios sobre nosotros, con el ser controlados a nuestra vez. Se trataría de prevenir el descontrol, al precio que sea, incluso cediendo el control del reino a Dios. Así, la nueva filosofía puede ser una filosofía del descontrol, de nosotros dejar ir, y de dejarnos ir a nosotros mismos de las manos de Dios: crítica al contento con lo calculable, que ya se ve claramente en toda la descomposición husserliana de las ciencias en la básica e infecciosa -aunque inevitable- actividad de la formalización idealizante. Contra el vértigo de lo imprevisible, se generó un mundo de la total determinación, *un mundo de cuerpos real y cerrado en sí* (Husserl, Edmund. (1991) *La crisis Ed. Cit.* P.62), hecho no sólo de necesidades físicas, sino que también económicas y éticas. Así, el énfasis en lo excesivo, desmedido, descentrado, centrípeto, etc., encuentra su razón de ser en una crítica a todo un modelo de pensamiento, que afecta a toda la tradición de la cual nos sentimos parte.

inútil -puesto que no nos aleja ni un centímetro del fin- e introduce esa muerte definitiva, aunque sea virtualmente, en el medio de la vida, de una vida que mientras dure, no se topará con nada semejante a aquella muerte, si bien se encuentra constituida de innumerables fragmentos separados por abismos absolutos, mortales, en el sentido en que Proust nos lo contaba. Pero los sentidos de aquellas dos muertes son a tal punto distintos, que ni siquiera merecerían llevar el mismo nombre. La nueva filosofía, la filosofía que hiciese eco de los hallazgos fenomenológicos y de su aplicación a la identidad como fenómeno general, deviniendo en la teoría de los co-yoes , aquí esbozada, con su amplio campo de problemas, siendo una filosofía de lo irrecuperable -de lo que en cada caso se fragmenta y desaparece para dar paso a un nuevo momento, que incluso en las maneras que tenemos de mantención, en el recuerdo, en la repetición, etc., lo que en cada caso se hace presente es una novedad, distinta de lo que intentamos mantener, recordar, repetir¹⁸⁴-, no es una filosofía de la muerte fáctica, de la última destrucción. De ella no podríamos hablar -lo cual no hemos hecho ni haremos- más que por una empatía curiosa, semejante a la que nos llegaría a permitir a hablar, de quienes creen que han visto a dios en una *visio beatífica*¹⁸⁵.

Dicha empatía, es por completo diferente de la que nos conecta y permite hablar de un creyente en Dios, como sí lo hemos hecho, puesto que su creencia, si bien es diversa de las que nosotros experimentamos, tiene por objeto una alteridad con la cual el creyente no experimenta una unión viva y total, que crea real. Así, podemos hablar del suicida por cuanto ha tenido una serie de intencionalidades dirigidas a la muerte orgánica, sin creerse efectivamente muerto, tales como las que nosotros dirigimos a cualquier otro fenómeno o incluso a la muerte definitiva, si bien las nuestras son en un grado diferentes, porque finalmente, o hasta la actualidad, no la hemos visto como la mejor solución a nada. En contraste con todas estas experiencias de empatía, siempre en algún grado comprendidas, compartidas, y en algún grado a su vez, impropias, incomprensibles, la vivencia de Dios o la de la muerte no podemos referirla de modo alguno, no porque a ello no demos ningún

¹⁸⁴ Un ejemplo didáctico para comprender esto es el mero hecho de enumerar, de asignar un número, o de realizar una cuenta. En cada caso para llegar a la cifra hemos hecho un proceso, digamos constitutivo distinto, y así, cada vez que decimos de algo que es 'doble' por ejemplo, esa numeración constituye un nuevo evento, una novedad absoluta que en cada caso es diversa, todas las cuales, reales y posibles, se distinguen a su vez del número como tal: *Estas representaciones numéricas (Zahlvorstellungen) son ahora éstas, y, aunque las forme una segunda vez iguales, estas últimas son otras.* II. P.55

¹⁸⁵ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III. P.182

crédito, sino porque sale de la estructura de la creencia, de la convicción -estructura que compartimos con los creyentes o los suicidas, sólo que referida a objetos diversos-, hacia una estructura para nosotros incomprensible de una vivencia de lo no vivo, vida en Dios, en la muerte o quietud absoluta. Por el contrario, lo irrecuperable, insustancial, fragmentado y esporádicamente unificado, aquello que tendrá que ser desde ahora el objeto de la filosofía - a pesar de las apariencias etimológicas- no mienta una instancia previa de presencia, sustancia, o quietud absoluta: lo irrecuperable no refiere a una incapacidad de recuperar lo que ya estuvo, ni lo insustancial a una sustancia, etc., a pesar de las confusiones a las que nos lleva aquel lenguaje que parece aún mentar lo que en absoluto está siendo dicho.

Esto ocurre en general en fenomenología, desde que es la ciencia que habla de fenómenos, apariencias, que desde un esquema tradicional de pensamiento que intente reenviar a un original, serán interpretados como rastros muertos de un ser en sí, trascendente en sentido ontológico. Si bien hemos dejado claro que aquello no es así, el asunto reaparece ahora que intentamos mostrar la filosofía de Lévinas, pensador de lo múltiple que intenta transmutar la tradición, sobre todo por cuanto ésta fue un pensamiento que sin darse cuenta renegó de la vida y de lo humano. En efecto, al intentar reenviar de la palabra a la sustancia, del concepto a Dios, de lo finito del humano a lo infinito teórico (no al infinito como deseo, que ese infinito sí rompería con la ontología corriente) de lo sobrehumano, la tradición no sólo no acoge las características de la vida siempre mudable y del devenir, sino que las combate, las intenta eliminar. Es una tradición siempre violenta, que propaga la muerte, en este sentido. Si no se lee el quiebre de la fenomenología husserliana respecto de aquella tradición, toda su filosofía de las apariencias y de la mera opinión, de los fantasmas y las formas de dación, parecerá ser filosofía de lo imperfecto, de lo fantasmioso y de lo muerto, por cuanto lo real y vivo, sería el Ser original y a veces divino que sostendría dicha apariencia, y del cual la fenomenología deja de preocuparse.

Por el contrario, si bien el fantasma (*das Phantom*) es utilizado también para explicar por contraste aquello que es más originario o 'real' (y así por ejemplo, el autor acota, en su trascendental idealismo, que *la cosa no es un mero fantasma*¹⁸⁶ -*bloßes Phantom*-, o habla de *fantasma vacío*¹⁸⁷, en oposición a las notas reales de cosa), para

¹⁸⁶ I2. P.73

¹⁸⁷ I2. P.66

Husserl corresponde a un producto más de la vida constituyente. No sólo son fantasmas las variaciones de fantasía, sino que la aparición espacial como tal, y en general el *esquema sensible*¹⁸⁸ (*sinnliches Schema*): *el fantasma está originalmente dado*¹⁸⁹, aunque sea en un menor grado con respecto a otras daciones, aunque sean *meros cuerpos fantasmales*¹⁹⁰ (*bloßen Phantomleibern*), y siempre hayamos de suponer que un fantasma es fantasma de cosa¹⁹¹ (Dingphantom). El fantasma no es un espejismo visual, un muerto vivo, una vivencia defectuosa. Ciertamente existe *un puro fantasma espacial visual*¹⁹² (*ein pures visuelles räumliches Phantom*), pero también un *fantasma espacial* (*Raumphantom*) de *sonido tonales*¹⁹³; existen *fantasmas normales*¹⁹⁴ y la *alteración de fantasmas*¹⁹⁵ (*Phantomveränderung*), como en toda vivencia.

No es una vivencia alterada, un original defectuoso: la apariencia es una forma de la vida de consciencia, cierta configuración vida/muerte que vive, como todo otro co-yo, y bien que con un estatus distinto del de la cosa, es una alteridad constituida y viva. Si se va a desear continuar hablando de apariencia y de fantasmas, habrá que resignificar dichas palabras por completo, así como hubo que resignificar la analogía y la imagen¹⁹⁶. La fenomenología arrebató las palabras al esquema teológico de pensamiento, y las inscribe en el sistema constitutivo, si bien precisa de un desarrollo más allá de Husserl. El poder pasa de las manos de Dios a las manos, no del humano, sino que de lo vivo. Y si bien se abre aquí un problema imposible de tratar ahora, desde aquí podemos comenzar a desarrollar innumerables puntos en los que la fenomenología abre las posibilidades de una filosofía de lo animal, de lo animado, y más allá de lo humano, e incluso de lo biológico.¹⁹⁷

¹⁸⁸ I2. P.67

¹⁸⁹ *Ibidem*.

¹⁹⁰ I2. P.130

¹⁹¹ Husserl, Edmund (1986) *Meditaciones cartesianas*. Ed. Cit. P.213

¹⁹² I2. P.51

¹⁹³ *Ibidem*.

¹⁹⁴ I2. P.104

¹⁹⁵ I2. P.71

¹⁹⁶ Cf. *Supra*. P.102. Entonces pudimos observar cómo la idea de la percepción como receptora de meras imágenes o meros fantasmas dependía de un esquema de pensamiento teológico según Husserl, ahora vemos el real significado de aquellas afirmaciones.

¹⁹⁷ Si bien, con Husserl, no hay que exagerar, y siempre será el humano el parámetro, no obstante no lo sea más de lo que lo que una vivencia actual respecto a una inactual, por ejemplo, y eso es muy poco decir. En todo caso, no podemos dejar de decirlo: *A la problemática de las anomalías pertenece también el problema de la animalidad y sus escalas de animales "superiores e inferiores". Hablando en términos de constitución, el hombre es respecto del animal el caso normal, así como yo mismo soy, en sentido constitutivo, la norma*

Con todos estos movimientos, el autobiógrafo occidental comienza a hablar en boca de Lévinas y de muchos otros, declarándose en contra de la muerte, del Ser y lo permanente. Llega a darse la idea de sí mismo: un escritor que no debe nada a nadie, que no tiene verdad ni determinaciones, que es libre y por eso responsable en el sentido que revisaremos, que habla sin confesarse, porque no tiene la idea de *verdad debida, de una deuda, en realidad, que habría que satisfacer*¹⁹⁸. No obstante esto *no significa que se abandone o que se desdeñe la categoría de la verdad*¹⁹⁹, sino que se la relativiza, circunscribiéndola al interior de una esfera más amplia que podríamos denominar junto a Jean-Luc Nancy, y, como ya sabemos, también desde Husserl, la del Sentido, en la cual desear una puntuación severa de verdad pura, acaba siempre en una *privación de sentido*.²⁰⁰ Ya no es admisible definir -si no es sólo formalmente- el devenir como una determinación mecánica pura donde la libertad humana es pura ilusión, pues el propósito cardinal es mantener la libertad y ausencia de fundamento en pos del cual ésta pueda ser violada.

El propósito de la filosofía es ahora un gran contra *el odio del otro hombre*²⁰¹ (*haine de l'autre homme*²⁰²), es rescatar la instancia del encuentro entre dos personas, el encuentro más ordinario, como manifestación de una instancia pre-teorética, que funda y antecede todo lo que se pretendía tradicionalmente absoluto: la totalidad. *La idea de totalidad y la idea de lo Infinito difieren precisamente en esto: la primera es puramente teorética, la otra es moral. La libertad que puede tener vergüenza de sí misma funda la verdad (y así la verdad no se deduce de la verdad*²⁰³. Así es como esta filosofía no es un relativismo, ni pierde todo lo que ha sido hasta ahora elaborado, sino que intenta devolverle, igual que la fenomenología husserliana, su sentido olvidado: *la relación ética, opuesta a la filosofía primera de la identificación de la libertad y del poder, no está contra la verdad*²⁰⁴. Aparece la necesidad de un nuevo pensamiento que se descubre a su vez como siendo practicado

originaria para todos los hombres. Los animales, por esencia, están constituidos para mí como "variaciones" anómalas de mi humanidad, aunque haya luego que separar también en ellos normalidad y anomalía. Siempre vuelve a tratarse de modificaciones intencionales, que se acreditan como tales en la estructura misma de su sentido. (Husserl, Edmund (1986) *Meditaciones cartesianas*. Ed. Cit. PP.191-192)

¹⁹⁸ Derrida, Jacques. (2008) *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Ed. Cit. P.37

¹⁹⁹ Nancy, Jean-Luc. (2003) *El sentido del mundo*. Ed. Cit. P. 29

²⁰⁰ *Ibíd.* P.77

²⁰¹ Lévinas, Emmanuel (1987) *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Ed. Cit. Dedicatoria. P. Sin n°

²⁰² Lévinas, Emmanuel (1978) *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Ed. Cit. Dedicatoria. P. Sin n°

²⁰³ Lévinas, Emmanuel (2002) *Totalidad e Infinito*. Ed. Cit. P.106

²⁰⁴ *Ibíd.* P.71

hace tiempo, porque fue gracias a él, a los antecedentes de esta toma de consciencia de valor de la fragmentación, que el autobiógrafo pudo darse la idea de sí mismo. La filosofía adquiere entonces una nueva misión y *no están llamados a cumplir esa misión aquellos que sitúan la meta en lo finito, aquellos que quieren tener su propio sistema y poseerlo oportunamente para poder vivir de acuerdo a él.*²⁰⁵ Sin embargo, no debemos exceder el entusiasmo, viendo que no podemos considerarnos poseídos ni al servicio del (no) sujeto occidental, ni de nada más allá de nosotros, ni siquiera al servicio de nosotros mismos (¿pues cómo saber quién es ‘nosotros’?), ni aún siquiera de los otros (esto, hablando más acá de Lévinas). El nuevo pensamiento, ya lo hemos dicho, no es el virtuosismo del filósofo consciente de los males y vicios que el vulgo no advierte: no es una humanodicea.

Así, la fenomenología de lo irrecuperable, de lo fragmentado y por ello en cada caso nuevo, renovado, renacido, nos trae a las difíciles paradojas antes aludidas de la responsabilidad y el suicidio, pues, incluso cuando ha abandonado los dilemas realistas e idealistas, auto-restringiéndose al dominio de la convicción gracias a Husserl, se toma en serio la fragmentación, que no será ya de *un ser en movimiento ordenándose bajo una ley universal*²⁰⁶ -si bien nosotros sabemos que tampoco era así para Husserl, pero es sobre esa caricatura de Husserl y de la tradición que Lévinas está distinguiéndose-, sino de una *multiplicidad de sensibles*²⁰⁷, es decir, de átomos pre-discursivos, pre-ontológicos, con lo cual adquiere por fin el devenir *el valor de una idea radicalmente opuesta a la idea de ser*²⁰⁸. Con esto, los co-yoes dejan de deber su identidad a su ubicación en la totalidad ontológica de la cual forman parte, *al tiempo, el ser definido, es decir, idéntico por su lugar en el todo, el ser natural*²⁰⁹ y la adquieren por alguna otra razón. La explicación de esta identidad en Lévinas cambia de forma con los años. Si bien podemos saber si su pensamiento de la alteridad estaba puesto ya en marcha, ya en otro lenguaje, cuando en su juventud (alrededor de sus 29 años) indica que la existencia es un *absoluto que se afirma sin referirse a nada distinto*²¹⁰, podemos suponer, dada nuestra lectura de Husserl, que al menos estuvo posibilitado por éste, pues como vimos, es gracias a la falta de referencia

²⁰⁵ Husserl, Edmund (1981) *La filosofía como ciencia estricta*. Ed. Cit. P.68

²⁰⁶ Lévinas, Emmanuel (2002) *Totalidad e Infinito*. Ed. Cit. P.83

²⁰⁷ *Ibidem*.

²⁰⁸ *Ibidem*.

²⁰⁹ *Ibidem*. P.252

²¹⁰ Lévinas, Emmanuel (1999) *De la evasión*. Madrid: Arena. P.82

fenomenológica a una totalidad o deidad ontológica que se valoriza la alteridad, por cuanto dicho esquema hace de las cosas meros nómenos inalcanzables, y de su saber un misterio.

Gracias a la auto-referencia podemos ir a las cosas mismas, podemos comprenderlas en su alteridad y sus características. No obstante, Lévinas con el tiempo, manteniendo dicha auto-referencia de la existencia, va más atrás en su constitución, señalando que dicha auto-referencia se debe, no en cada caso a cada uno, sino que siempre primeramente a otro hombre. Luego, no hay referencia a una totalidad anterior, ni al Ser, ni a Dios, ni a la Muerte definitiva, entendidos en sentido tradicional, con lo cual somos plenos y absolutos, a la vez que fragmentados, y cada uno de nuestros fragmentos igualmente separados y plenos, pero conseguimos identidad, una subjetividad gracias a la llegada del otro hombre, que llega siempre sin que podamos preverlo porque llega antes de que constituyamos un mundo o un yo que prevea, siempre de sorpresa, de golpe, y desde un no-lugar, a mi no-lugar, para que nos encontremos en la proximidad de un no-lugar común (*non-lieu*²¹¹).

El Otro es quien al llegar, en ese mismo instante -que al punto es otro- crea, como Dios crea sus creaturas, al receptor. Ni él ni yo somos más que fragmentos antes de este encuentro ético que establece las condiciones de todo: relaciones fuera del espacio y del tiempo, fuera de lo que para Lévinas es la geometría de la tierra o de la fenomenalidad, fuera del mundo, desde lo alto y hacia lo alto. *El otro puede impugnar mi posesión porque me aborda, no desde fuera, sino desde lo alto*²¹², como si cayera con el peso de toda la humanidad sobre mí, en la más completa rectitud, *rectitud extrema del rostro del prójimo que desgarrar las formas plásticas del fenómeno. Rectitud de una exposición indefensa*²¹³, *la rectitud que me apunta*²¹⁴ (*la droiture qui me vise*²¹⁵). Rectitud del Mismo saliendo de sí para acoger, del otro arribando y de su relación, *la relación con ese otro hombre, una relación en toda su rectitud*²¹⁶. Rectitud del sujeto que sale de su lugar bajo el sol, su

²¹¹ Lévinas, Emmanuel (1978) *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Ed. Cit. PP.131-172-183-216-228-282. U-topía de lo humano, como le llama Lévinas, que es precisamente lo que quisiéramos comenzar a esclarecer, intentar comprender, con esta exposición del (no) sujeto occidental.

²¹² Lévinas, Emmanuel (2002) *Totalidad e Infinito*. Ed. Cit. P.188

²¹³ Lévinas, Emmanuel (2001) *Entre nosotros*. Ed. Cit. P.158

²¹⁴ Lévinas, Emmanuel (2005) *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Ed. Cit. P.277

²¹⁵ Lévinas, Emmanuel (2001) *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin. P.272

²¹⁶ Lévinas, Emmanuel (1995) *De Dios que viene a la Idea*. Madrid: Caparrós. P.32

suelo²¹⁷, de la maternidad de la tierra que para Lévinas *determina toda la civilización occidental, civilización de propiedad, de explotación, de tiranía política y de guerra*²¹⁸.

No obstante, esta relación, si bien anula la violencia del Mismo, pues el Otro *detiene y paraliza mi violencia por su llamada que no hace violencia y que viene de lo alto*²¹⁹, es, como se ha dicho, en primer lugar un choque, un golpe, rápido y violento, un conflicto, una amenaza, y una amenaza mortal, aunque en el sentido opuesto a como sucede usualmente: no es el otro que me amenaza, sino que soy yo, quien despierto como subjetividad gracias al deseo, el apetito, la vergüenza, y la culpa de querer asesinarlo. Así, la unidad relativa de los co-yoes en mí y en otros, lo mismo, se logra por una tiranía antes de toda tiranía, *más allá de toda violencia, por una violencia que lo cuestiona totalmente*²²⁰. Si bien es evidente cómo este problema, dada la comprensión de la analogía constitutiva husserliana, es equivalente al problema de la socialidad intersubjetiva, por el momento nos interesa cómo resuelve Lévinas las precarias condiciones en que queda la reunión de los co-yoes que, dicese, son uno en mí. ¿Cómo es que se mantiene el mero yo como existente? Y con esto no queremos preguntar, obviamente, por el Dios o el Ser que lo sostienen en la existencia, ni tampoco por cómo se constituye una consciencia constituyente, cómo se auto-unifica (pues, ya conocemos la respuesta de Husserl, y vemos bien que en Lévinas, no existe una auto-unificación), sino que lisa y llanamente por esto: ¿cómo es que permanece con vida, sin que alguno de sus co-yoes asesinos triunfe sobre los demás, sin llegar al suicidio?

La respuesta, dada la analogía, es la misma que en el caso de la comunidad intersubjetiva: la *extravagante generosidad*²²¹ que vivimos en el encuentro con el otro, ya que, aunque *la relación con otro no es una relación idílica y armoniosa de comunión ni una empatía mediante la cual podemos ponernos en su lugar*²²², entre todos los sentimientos que componen la obsesión en que nos encontramos ambos implicados, triunfan la vergüenza y la compasión. Aunque perviva toda suerte de emociones no altruistas, a causa de las cuales existe constantemente la posibilidad de *no despertar al*

²¹⁷ Lévinas, Emmanuel (2005) *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Ed. Cit. P.244

²¹⁸ *Ibidem*. P.245

²¹⁹ Lévinas, Emmanuel (2002) *Totalidad e Infinito*. Ed. Cit. P.295

²²⁰ *Ibidem*. P.71

²²¹ Abensour, M. (2007) *Para una filosofía política crítica*. Ed. Cit. P.294. Este sería el paradigma de socialidad levinasiano, donde se limita la responsabilidad, en contraste con el hobbesiano, donde se limita la violencia, y donde, sin contrato, en el umbral de la comunidad, no hay sino caos y maltrato.

²²² Lévinas, Emmanuel (1993) *El Tiempo y el Otro*. Ed. Cit. P.116

*otro*²²³, lo primero, es esta sumisión al otro. Sin embargo, no nos interesa en este punto el pensamiento propositivo de Lévinas -o, al menos, no nos interesa tanto, ya que, por lo demás, desconfiamos de la confianza excesiva en la bondad del mandato del otro, así como del peligro de sumisión a la aparentemente buena voluntad del (no) sujeto occidental contemporáneo-, sino más bien sus rechazos, los incendios que comienza, aquello contra lo qué aplica las enseñanzas husserlianas: precisamente -si bien no es un título que él dé al asunto preferentemente- contra el suicidio.

Lévinas arremete contra infinidad de imágenes: la tierra, el suelo, la visión, la representación, la plástica, el fenómeno, la aparición, la reconciliación, el mundo, la obra, el poder, el retorno, la intencionalidad, algunas formas de gozo, algunas de amor, algunas de violencia, algunas de trascendencia, de inmanencia, de ateísmo, de libertad, de voluntad, de Dios, de tercero, etc., pero entre todas estas ideas criticadas en su ambigüedad, y por tanto, rescatadas siempre en algún grado, en algún respecto, está algo claro: va contra toda la historia de la filosofía, sin excepción, por cuanto la filosofía ha sido un saber consumado, y no ha resistido en la paciencia, en la impotencia de su deseo de alteridad.²²⁴ Así, va claramente contra todo continuismo, contra *el antiguo privilegio de la unidad que se afirma de Parménides a Spinoza y Hegel*²²⁵ (aunque también es cierta la ambigüedad respecto a todos estos autores, y en todos ellos hay momentos en que aparece lo múltiple), contra la *filosofía de la inmanencia*²²⁶, contra la *filosofía del poder, la ontología, como filosofía primera (...) filosofía de la injusticia*²²⁷, la *filosofía de la trascendencia que sitúa en otra parte la verdadera vida a la cual accedería el hombre al escaparse de aquí, en los instantes privilegiados de la elevación litúrgica, mística o al morir*²²⁸, y la *ontología heideggeriana que subordina la relación con el Otro a la relación con el ser en general*²²⁹,

²²³ Lévinas, Emmanuel (2001) *Entre nosotros*. Ed. Cit. P.143

²²⁴ El saber, como todo, es ambiguo, condenable y rescatable: Como deseo de conocer una alteridad, el ser cognoscente la supone, la afirma, la acoge, quiere dejarla ser como sea que es, sin marcarla *en modo alguno con esta relación de conocimiento* (Lévinas, Emmanuel (2002) *Totalidad e Infinito*. Ed. Cit. P.66), pero, como condenado por el mismo deseo de poseerla que hace aparecer para él la alteridad (recordemos a Proust, Cf. Supra. nota 14, P.95), llega el momento en que la conoce, la asimila, la desvanece.

²²⁵ Lévinas, Emmanuel (2002) *Totalidad e Infinito*. Ed. Cit. P.124

²²⁶ *Ibidem*. P.64

²²⁷ *Ibidem*. P.70

²²⁸ *Ibidem*. P.76

²²⁹ *Ibidem*. P.70. Al respecto, es interesante remarcar que para Stein el problema de Heidegger, respecto a quien en su autobiografía muestra una aversión que bordea en el temor (Cf. Stein, Edith (2007) *Obras*

que se nutre de un arraigo previo en el ser,²³⁰ *Filosofía de lo Neutro cuyos movimientos de ideas, tan diferentes por sus orígenes y por sus influencias, se ponen de acuerdo para anunciar el fin de la filosofía. Porque exaltan la obediencia que ningún rostro manda.*

Toda esta gran embestida se desenvuelve en puntos precisos, de los cuales uno de los más importantes es el de la muerte, precisamente como muerte propia, ya sea como suicidio o como asesinato padecido. Lévinas no critica todas las formas de muerte, como siempre es un fenómeno ambiguo²³¹, sino que critica justamente esa muerte que no existe, que jamás llega: la muerte propia que se inmiscuye en la vida de la manera más artificial a través de la preocupación egoísta por nuestro propio tiempo -tal como la que tenía Stein y

Completas. Ed. Cit. Tomo I. PP.720-722-792), es precisamente el contrario del que detecta Lévinas: éste le critica ser parte de la tradición que relega la ética en función de la neutralidad del Ser, mientras ella un antropocentrismo miope. Heidegger tendría tanta influencia, que sería capaz de que en toda una época, *a causa del énfasis exclusivo en la caducidad de la existencia, en la oscuridad que tiene delante y detrás, en la preocupación, se fomente una concepción pesimista, es más nihilista*. (Ibídem. P.555). *De lo que se trata en la metafísica es del sentido del ser como tal, no sólo del sentido del ser del hombre. Quien se salta la pregunta por el sentido del ser que reside en la comprensión misma del ser y tranquilamente “proyecta” la “comprensión del ser” humana corre peligro de vedarse a sí mismo el acceso al sentido del ser, y hasta donde yo veo Heidegger ha sucumbido a ese peligro*. (Ibídem. P.1189). Reafirma Stein su sometimiento a Dios al punto en que toda pregunta identitaria se reduce a la pregunta por Él: *todo lo finito está entre ese ser más auténtico y la nada. Porque “tan finitos somos... que... no somos capaces de llevarnos originariamente ante la nada por propia decisión y voluntad”, el hacerse patente de la nada en nuestro propio ser significa al mismo tiempo la irrupción desde este nuestro ser finito, nulo, hacia el ser infinito, puro, eterno. Y así la pregunta: “¿Por qué hay ente, y no más bien nada?”, la pregunta en la que el ser del hombre se expresa a sí mismo, se transforma en la pregunta por el fundamento eterno del ser finito*. Poco queda del poco ateísmo que tenía; no obstante, aún nos queda Lévinas, quien sí que logra llevar la fenomenología más acá de la tradición: *Podría parecer extraño que se ponga aquí en duda la verdad del pensamiento que sitúa la muerte ya en la nada ya en el ser, como si la alternativa del ser y de la nada no fuese la última. ¿Vamos a poner en duda que tertium non datur?* (Lévinas, Emmanuel (2002) *Totalidad e Infinito*. Ed. Cit. P.246) Lévinas responde: sí. Su filosofía nos evade de la más imperialista de las dualidades: el ser y la nada.

²³⁰ Ibídem. P.84

²³¹ Existe una muerte que Lévinas rescata, que no es la muerte definitiva, sino que una muerte como la que hemos mentado respecto a la fenomenología husserliana: un incendio total que permite el renacimiento. Esta muerte en general es mentada con la idea de *tiempo muerto* (Ibídem. P.291), pero no es un tiempo muerto (ruptura, separación, discontinuo) que dependiera de nuevo de un ser o totalidad previa (Ibídem. P.81), sino que aquél que refiere precisamente la u-topía, al vacío, la separación atómica donde se produce el encuentro ético levinasiano (*réurrence dans le temps mort*, Lévinas, Emmanuel (1978) *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Ed. Cit. P.172), aquél que permite la sobrevivencia, que da el paso del padre al hijo, a la fecundidad, *fecundidad de la subjetividad por la que el yo se sobrevive* (Lévinas, Emmanuel (2002) *Totalidad e Infinito*. Ed. Cit. P.261). Esta fecundidad, incomprensible si no se considera que Lévinas emplea todo su acervo iconográfico para desarrollar su filosofía más acá de la ontología, nos parece, que no es otra cosa que la dinámica por la cual quiere explicar el cambio, el movimiento y la herencia en un sistema decididamente discontinuo. Al respecto, las lecturas cosmológicas y políticas nos parecen de la mayor importancia, creemos comprenderlas y nos parecen de lo más atinado a que ha llegado alguna vez la filosofía; las lecturas religiosas, francamente nos sobrepasan: *La muerte -asfixia en la imposibilidad de lo posible- abre un pasar hacia la descendencia. La fecundidad es una relación aún personal aunque rio sea ofrecida al «yo» como una posibilidad*. (Ibídem. P.172)

que tantas veces hemos tenido nosotros-, que suplanta la verdadera preocupación: *El Otro no es inicialmente hecho, no es obstáculo, no me amenaza de muerte*²³², sino que por el contrario, me reprocha la posibilidad de que yo lo asesine, se presenta como indefenso ante mis fuerzas y mi deseo: *El rostro en su desnudez de rostro me presenta la indigencia del pobre y del extranjero*²³³. La “primera” preocupación, o más bien, la única preocupación que se da en el ámbito diacrónico, o sin tiempo, o mejor dicho con el tiempo no objetivo preciso que separa la inspiración de la expiración, *entre-temps ou contre-temps*²³⁴, no es por mi muerte, por esa quimérica muerte orgánica definitiva del yo unitario que se supone que soy, sino que por la del otro, que veo, que huelo, que palpo, que lloro, sin poder asimilar por trabajo alguno de duelo. *La voluntad está bajo el juicio de Dios cuando su miedo a la muerte, se invierte en miedo a cometer asesinato.*²³⁵

Así, el segundo, el tú, no viene solo, trae consigo al tercero, ambos declinaciones de la alteridad respecto del mismo, que, ya sabemos, está a su vez transido por alteridad y no es nada que pueda catalogarse de idéntico o continuo. Pero este tercero no es el Dios de Stein que daba el concepto, la efectividad de la idea, el tercer hombre, la síntesis totalitaria exigida por la lógica regresiva, por la dialéctica; sino que precisamente, todo lo contrario: el tercio excluido por el razonamiento, aquél que no se mide, que acosa, acusa, denuncia, sorprende, no se deja anticipar ni se deja recordar. Si se va a tener alguna “relación”, alguna medida, no será la simetría ni la simultaneidad: *es necesario medirse al infinito, es decir, desearlo*²³⁶. Si Dios va a seguir significando lo que para la tradición, entonces Lévinas es ateo, pues aboga por *una relación con el Otro que no acaba en una totalidad divina*²³⁷, a una subjetividad que no sea relativa a un infinito ontológico o teórico, sino que se conforme por recurrencia de sí mismo: por afección gracias a la alteridad, anterior a todo discurso, acto, función o constitución de la consciencia. *La recurrencia es más pasado que cualquier pasado que se pueda convertir en presente. Criatura, pero huérfana de nacimiento o atea que ignora sin duda a su Creador porque, si lo conociese, todavía asumiría su comienzo.*²³⁸

²³² Ibídem. P.106

²³³ Ibídem. P.226

²³⁴ Lévinas, Emmanuel (1978) *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Ed. Cit. P.172

²³⁵ Lévinas, Emmanuel (2002) *Totalidad e Infinito*. Ed. Cit. P.258

²³⁶ Ibídem. P.106

²³⁷ Ibídem. P.76

²³⁸ Lévinas, Emmanuel (1987) *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Ed. Cit. P.171

Esta es la nueva subjetividad levinasiana, subjetividad que no se unifica por referencia al ser, sino que por acusación del prójimo, en virtud de la trascendencia que postula Lévinas: el infinito. Nada de trascendencia ontológica, pero tampoco mucho de trascendencia fenomenológica. Con Lévinas parece, si es que efectivamente el tránsito, la regresión que él hace es posible, es algo factible, que hemos continuado el desmontaje fenomenológico, la entrada del (no) sujeto occidental en su ombligo gracias a la pregunta identitaria, que lo lleva a atravesarse por dentro, a salir de sí mismo, tras ingresar en su egotismo: de las cosas mismas, al Yo puro, del Yo a la intersubjetividad, y de la intersubjetividad, al infinito. Infinito ético, deseable, humano e inhumano nuevamente, aunque Lévinas se esfuerce en distinguir al animal incapaz de responder, puesto que el infinito es accesible para todo aquel que padece. Llegaríamos así, a otro registro de co-yoes, a otro nivel de atomización, a otra multiplicidad más antigua. No podemos creer que continuemos en los co-yoes fenomenológicos, en escorzos de la cosa, en mi co-existencia con mis yoes pasados o fantasmales en todas sus formas, etc. Los co-yoes de Lévinas son los de esta recurrencia arcaica; sin embargo, hecha la distinción, el problema del ateísmo, el suicidio y la responsabilidad, es el mismo, pues aunque sean co-yoes de un nuevo registro (co-«moi's»²³⁹ pre-históricos), sigo estando fragmentado y unido, pudiendo avergonzarme y padecer por ellos, sean o no fenomenales, compartan o no mi mismo cuerpo vivo; luego, sigo temiendo su muerte. ¿Cómo no perder la responsabilidad diluida en la falta de identidad? ¿Cómo no malentender el hecho antes del hecho de que *No soy yo, es el Otro*²⁴⁰?

En esta obsesión por otro, responsabilidad y solidaridad más antigua y *más acá*²⁴¹, como vimos, el ateísmo es necesario, exigido por la nueva trascendencia, previa a toda teoría y constitución, por el infinito, en la medida en que la creatura, el humano atomizado que se afecta y reúne por recurrencia, por substitución y padecimiento de la miseria ajena, debe ignorar el comienzo, debe ser separado, pleno, en *independencia absoluta*²⁴², sólo para luego poder entrar en relación. La relación con el Otro no ha de reducirnos ni someternos.

²³⁹ Lévinas, Emmanuel (1978) *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Ed. Cit. P.190

²⁴⁰ *Totalidad e Infinito*. Ed. Cit. P.116

²⁴¹ *más acá de la certeza objetiva* (Lévinas, Emmanuel (2002) Ed. Cit. P.51), *más acá de la razón* (Ibidem. P.157), *más acá de la inmanencia misma* (Ibidem. P.265), *en-deçà-du- Même (...) en-deçà-de-l'origine* (Lévinas, Emmanuel (1978) *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Ed. Cit. P.59)

²⁴² Lévinas, Emmanuel (2002) *Totalidad e Infinito*. Ed. Cit. P.83

*Para recibir la revelación es necesario un ser apto para este papel de interlocutor, un ser separado. El ateísmo condiciona una relación verdadera con un verdadero Dios*²⁴³.

Sin embargo, dicha subjetividad que precisa del ateísmo para re-unirse, que *vive fuera de Dios, en lo de sí*,²⁴⁴ *voluntad que equivale al ateísmo*²⁴⁵, que en la arbitrariedad, sin Dios, sin mandato, olvidando el Infinito²⁴⁶, teme poder dañar a quien está a su lado; este sujeto encerrado en casa, para poder sólo luego afectarse y dejar entrar, no participa de un ateísmo común (como siempre los términos son equívocos, y hay un sentido tradicional que se abandona), sino que de un *más allá del ateísmo*²⁴⁷, un ateísmo que refiere a la situación ética de separación, de atomización, anterior a cualquier reflexión acerca de la inexistencia de Dios, y que nos muestra que *nuestra relación con la Metafísica es un comportamiento ético y no teológico, no una tematización, aunque sea conocimiento por analogía de los atributos de Dios*.²⁴⁸ Lévinas recibe la enseñanza husserliana, va más allá de la teología y la ontología, pero a la vez continúa esa línea progresiva, hasta la instancia de lo *interhumano*²⁴⁹, no ya sólo como encuentro o colisión concreta con los yoés atómicos dentro o fuera de mí, sino que como la pasibilidad, la exterioridad no topológica, el no-lugar que (no) condiciona y que es cada vez el (no) escenario de ese encuentro. *El ser es exterioridad y la exterioridad se produce en su verdad, en un campo subjetivo, para el ser separado. La separación se cumple positivamente como interioridad de un ser que se refiere a sí y se sostiene en sí ¡Hasta el ateísmo!*²⁵⁰

Así, desde esta instancia más originaria que todo lo que haya hallado la tradición, todo puede ser ocultado, devenir egoísmo incuestionado, olvidar no sólo inicialmente sino que permanentemente el Infinito, no responder ni abrirse: lucha por la mantención de la confortable unidad, de los muros de la casa y del ateísmo. Luego, para Lévinas, habría que cuestionar, torcer el curso usual y cómodo de las cosas, y proponerse como tarea el rescatar esta in-condición ética del discurso, la vida y la filosofía habituales: *Porque el sentido de*

²⁴³ *Ibidem*. P.100

²⁴⁴ *Ibidem*. P.82

²⁴⁵ *Ibidem*. P.239. Cf. *Ibidem*. P.166

²⁴⁶ (...) *se comprende que la idea de lo Infinito que exige la separación, la exige hasta el ateísmo, tan profundamente para que la idea de lo Infinito pueda olvidarse*. (*Ibidem*. P.198)

²⁴⁷ *Ibidem*. P.111

²⁴⁸ *Ibidem*. P.101

²⁴⁹ Lévinas, Emmanuel (2001) *Entre nosotros*. Ed. Cit. PP.118 - 125.

²⁵⁰ Lévinas, Emmanuel (2002) *Totalidad e Infinito*. Ed. Cit. P.303

*todo nuestro discurso consiste en poner en duda la inextirpable convicción de toda la filosofía que afirma que el conocimiento objetivo es la última relación de la trascendencia (...) El sentido de todo nuestro discurso consiste en afirmar no que el otro escapa siempre al saber, sino que no tiene ningún sentido hablar aquí de conocimiento o ignorancia, porque la justicia, la trascendencia por excelencia y la condición del saber no es de ninguna manera, como se pretende, una noesis correlativa de un noema.*²⁵¹

Así, Lévinas, solo contra todos (gesto que nos habla siempre de lo que alguien se cree capaz de hacer), contra toda la tradición, contra los más claramente deplorables, pero también contra Husserl, plantea ciertas necesidades, proyectos filosóficos y políticos concretos: una Ética sobre una ontología; un Estado de David sobre un Estado del César (estado que limitaría la responsabilidad, y que nada garantiza, siempre provisional, en la medida en que apela a la paciencia para entender la vigilancia mutua del Otro (ética) y del tercero (justicia), la paciencia para aceptar cierta *violencia buena*²⁵², validada por ellos); un mandato que viene del *señoría del Otro*²⁵³, sobre o bajo todo *mandato del tirano*²⁵⁴. ¿No es esta búsqueda acaso una nueva arrogancia del (no) sujeto, una nueva megalomanía? ¿No es acaso paradójico el proyecto de una filosofía humilde, más acá del *drama de salvación o condenación*²⁵⁵, de la *intriga del egoísmo*²⁵⁶, de la odisea²⁵⁷ y del drama del tiempo²⁵⁸?

Esto queda a cada uno a juzgar; personalmente siempre desconfiamos, pero no hay que caer en el absurdo inmovilista que ve megalomanías en todo proyecto. Al contrario, un proyecto que no es proyecto como el levinasiano, un deseo de pura salida, de pura apertura, que no se instala, que no busca más que algo *preferible al retorno al Uno*²⁵⁹, que sólo va, que es pura transitividad a ninguna parte, a una alteridad cuya *maravilla tiene que ver con el “de otra parte” de donde viene y a donde se retira*²⁶⁰ constantemente; un “proyecto” tal, de un ‘(no)’ que no niega, sino que está entre paréntesis justamente porque afirma algo,

²⁵¹ Lévinas, Emmanuel (2002) *Totalidad e Infinito*. Ed. Cit. P.112

²⁵² Lévinas, Emmanuel (1987) *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Ed. Cit. P.95

²⁵³ Lévinas, Emmanuel (2002) *Totalidad e Infinito*. Ed. Cit. P.196

²⁵⁴ Lévinas, Emmanuel (2001) *La realidad y su sombra*. Ed. Cit. P.70

²⁵⁵ Lévinas, Emmanuel (2002) *Totalidad e Infinito*. Ed. Cit. P.102

²⁵⁶ Lévinas, Emmanuel (1987) *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Ed. Cit. P.154

²⁵⁷ Cf. Lévinas, Emmanuel (2002) *Totalidad e Infinito*. Ed. Cit. P.53

²⁵⁸ Cf. *Ibíd.* Ed. Cit. P.291

²⁵⁹ Lévinas, Emmanuel (2001) *Entre nosotros*. Ed. Cit. P.170 Subrayado nuestro

²⁶⁰ Lévinas, Emmanuel (2005) *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Ed. Cit. P.281

pero que es indeterminado e indeterminable, *futuro, nunca bastante futuro*²⁶¹, sólo él nos parece defendible y moralmente bueno, si bien sea evidente que dicho por venir siempre por venir, puede y habrá necesariamente de decantar en concretizaciones espantosas.

Por nuestra parte sólo nos resta mostrar cómo la oposición de Lévinas, la sola oposición a la tradición, sin ahondar en su política, o en su revitalización de la religión²⁶², luego, sin ahondar en su proyecto en términos positivos -si bien, hemos dejado claro que esta oposición no es negatividad, no es más que un '(no)' que abre la significación²⁶³-, es directamente una lucha por la vida y la anarquía atómica: por no dejar a la muerte *más que una concha vacía*²⁶⁴, y a la homogeneidad totalitaria del principio, descubierta infraganti en su hipocresía, en su comedia dramática de procesos históricos, de diferencias que no suponen más que *un todo preexistente*²⁶⁵, de separaciones y antítesis mediocres que pronto se reúnen en el continuo sintético, calmo e insuperable. En efecto, aunque el suicida, el mártir, el héroe, parezca realizar el máximo gesto de independencia y libertad, aunque en su *poder de mirar la muerte, parece a primera vista realizar la independencia total de la voluntad*²⁶⁶, aunque desesperado, positiva o negativamente, piense que hace un rechazo total del suelo en que está parado, que salta absolutamente, que deja toda sujeción, cae en un imperialismo semejante al del Dios de Stein (tal vez el mismo, el imperialismo en definitiva del Ser en matrimonio con la muerte): afirma la existencia de lo que quiere negar. Así, por ejemplo, al lanzarse cuesta abajo el suicida afirma definitivamente la identidad que quiere disolver²⁶⁷: *la muerte, para el candidato al suicidio y para el creyente, sigue siendo dramática.*²⁶⁸

²⁶¹ Lévinas, Emmanuel (2002) *Totalidad e Infinito*. Ed. Cit. P.265

²⁶² Rescatada por Lévinas en la medida en que es para él algo que no es para nosotros, que si así fuera bien quisiéramos inmolarnos por ella, esto es: *la excedencia posible en una sociedad de iguales, la de la gloriosa humildad, de la responsabilidad y el sacrificio, condición de la misma igualdad*. (Ibíd. P.87)

²⁶³ El (no) responde a la apertura de significación que pretende superar la ambigüedad de todos los términos que podemos usar para comunicarnos. Todos ellos pertenecen a la tradición y a la vez a la instancia interhumana; todos tienen algo de adecuado y de inadecuado, de nuevo y de viejo. De ahí que hablar de irrecuperable sea también equívoco. Cf. Supra. P.140

²⁶⁴ Lévinas, Emmanuel (1995) *De Dios que viene a la Idea*. Ed. Cit. PP. 165-166

²⁶⁵ Lévinas, Emmanuel. (1991) *Ética e infinito*. Ed. Cit. P.62

²⁶⁶ Lévinas, Emmanuel (2002) *Totalidad e Infinito*. Ed. Cit. P.243

²⁶⁷ (...) *el carácter trágico del suicidio y del sacrificio testimonio el carácter radical del amor a la vida*. (Lévinas, Emmanuel (2002) *Totalidad e Infinito*. Ed. Cit. P.168)

²⁶⁸ Ibíd. P.65

Lévinas pretende así, superar una patética falsa, el drama, la concatenación, el continuo de momentos que se exigen unos a otros, que son en definitiva parte del mismo argumento, remontándose a un *pathos* cada vez más arcaico y menos fingido, cada vez menos patético: el sufrimiento del otro, su miseria, su pobreza, no son apelativos con los que Lévinas busque condicionar a su lector, persuadir, sino que apelan a la instancia anterior a toda retórica, y todo discurso, a la desnudez más cruda y a-moral. Nos parece que no es otra cosa que radicalización, nunca continua, siempre ruptura, siempre de golpe y calcinación, de la herencia husserliana, tal como nosotros hemos leído a Husserl²⁶⁹. De ahí su optimismo: lo buscado, lo cada vez más original, la desnudez está, de hecho, cada vez, en la vida más cotidiana, siempre disponible. La Totalidad depende del Infinito (lo cual no los integra, ni los pone en el mismo orden de cosas; permanecen siempre irreconciliables), la guerra de la relación con otro hombre, la subjetividad de la acusación y el padecimiento del otro, el temor por mi muerte, del temor por la suya: *La violencia sólo puede apuntar a un rostro.*²⁷⁰ *No se produce más que en un mundo en el que puede morir por alguien y para alguien*²⁷¹, en el que puede sentirse unido al otro por un amor pero también por una angustia que *n'est pas l' existentiel « être-pour-la-mort »*²⁷².

Así, la muerte propia, orgánica, definitiva e inexperimentable, la angustia egoísta, queda referida al prójimo, *desplaza el centro de su gravedad fuera de ella para querer como Deseo y Bondad*²⁷³, y toda imposición de un yo sobre otro, todo ordenamiento, todo comienzo a un no-lugar siempre (no) presente e irrecuperable, que deja todo en meras propuestas, *que ha de entenderse más allá de lo que se dice, que ha de interpretarse*²⁷⁴, y que hace de la relación interhumana, con el amigo, con el amante, con el maestro, con nuestros aspectos, una constante conversación sin principio, sin verdad. Así nuestro estar juntos *no es una obediencia, sino una hermenéutica.*²⁷⁵: *une anarchie*²⁷⁶, *l'irréductible anarchie de la responsabilité pour autrui. Maternité, vulnérabilité, responsabilité,*

²⁶⁹ Cf. Supra. P.50

²⁷⁰ Lévinas, Emmanuel (2002) *Totalidad e Infinito*. Ed. Cit. P.238

²⁷¹ *Ibidem*. P.253

²⁷² Lévinas, Emmanuel (1978) *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Ed. Cit. P.171

²⁷³ Lévinas, Emmanuel (2002) *Totalidad e Infinito*. Ed. Cit. P.253

²⁷⁴ Lévinas, Emmanuel (2001) *Entre nosotros*. Ed. Cit. P.112

²⁷⁵ Lévinas, Emmanuel. (1991) *Ética e infinito*. Ed. Cit. P.107

²⁷⁶ Lévinas, Emmanuel (1978) *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Ed. Cit. P.257

*proximité*²⁷⁷. Todo depende de, nace y oculta, la colisión, el encuentro, la implicación, la obsesión anárquica²⁷⁸ entre dos personas como *poids atomiques*²⁷⁹ separados que caen uno sobre otro siempre desde la *Altura*²⁸⁰. Queda así hecho el intento levinasiano por hablar acerca de esta instancia previa al lenguaje, *lenguaje original, lenguaje sin palabras ni proposiciones, pura comunicación*²⁸¹, que está siempre atomizada y en un movimiento, escenario no espacial ni temporal, de las piruetas de un (no) sujeto (*atómico porque está sin reposo en sí, porque es cada vez más uno hasta el estallido, la fisión y la abertura*²⁸²) que puede desesperar en la inestabilidad de dicho ámbito, pero que sin embargo sólo en él reconoce la posibilidad de un porvenir sin guerra y sin dominación, porque el *supremo principio ético*²⁸³, el *único valor absoluto*²⁸⁴ es anárquico, y sólo por él, por un tener por principio un no-principio, puede existir una *responsabilidad total*²⁸⁵ (*une humanité indivisible*²⁸⁶) que no depende ni del Ser ni del Dios tradicional.

*Sin multiplicidad y sin discontinuidad -sin fecundidad- el Yo seguiría siendo un sujeto en el que toda aventura vendría a ser la aventura de un destino. Un ser capaz de otro destino que el suyo, es un ser fecundo. (...) El tiempo discontinuo de la fecundidad hace posible una juventud absoluta y un comenzar de nuevo, al mismo tiempo que deja al comenzar de nuevo una relación con el pasado recomenzado, en un retomo libre (...)*²⁸⁷ *La resurrección constituye el acontecimiento principal del tiempo. No hay pues continuidad en el ser. El tiempo es discontinuo. Un instante no sale de otro sin interrupción, por un éxtasis. (...) Muerte y Resurrección constituyen el tiempo. Pero tal estructura formal supone la relación del Yo con el Otro y, en su base, la fecundidad a través de lo discontinuo que constituye el tiempo.*²⁸⁸

²⁷⁷ *Ibidem*. P.122

²⁷⁸ *Ibidem*. P.174 *l'obsession est anarchique. Elle m'accuse en deçà (...)*

²⁷⁹ Lévinas, Emmanuel (2002) *Paul Celan. De l'être à l'autre*. Paris: Fata Morgana. P.13

²⁸⁰ Lévinas, Emmanuel (2002) *Totalidad e Infinito*. Ed. Cit. P.213

²⁸¹ Lévinas, Emmanuel (2005) *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Ed. Cit. P.324

²⁸² Lévinas, Emmanuel (1987) *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Ed. Cit. P.174

²⁸³ Lévinas, Emmanuel (2001) *Entre nosotros*. Ed. Cit. P.119

²⁸⁴ *Ibidem*. P.135

²⁸⁵ Lévinas, Emmanuel. (1991) *Ética e infinito*. Ed. Cit. P.93

²⁸⁶ Lévinas, Emmanuel (2002) *Paul Celan. De l'être à l'autre*. Ed. Cit. P.13

²⁸⁷ Lévinas, Emmanuel (2002) *Totalidad e Infinito*. Ed. Cit. P.289

²⁸⁸ *Ibidem*. P.291

Consideraciones finales:

Realizada nuestra investigación y expuestos sus resultados en las páginas precedentes, es conveniente finalizar con un esquema de lo obtenido en relación a nuestros objetivos iniciales, teniendo en cuenta que estos no versan sobre hipótesis que puedan ser comprobadas o refutadas, sino más bien sobre claves de lecturas posibles, que con el presente desarrollo sólo logran ser puestas en movimiento. En efecto, nuestro propósito inicial y central de filiar a Edith Stein y Emmanuel Lévinas en su calidad de herederos de la filosofía de Edmund Husserl, por cuanto a raíz de su pensamiento se convirtieron fenomenólogos críticos de la tradición y elaboradores de nuevas ideas de subjetividad y trascendencia, como procedimiento para comprender las aparentes contradicciones de la filosofía occidental contemporánea tal como las planteamos en las consideraciones preliminares, encara el hecho de que a pesar de que estas cuestiones, naturalmente, parezcan cerradas en cada caso y para cada cual, gracias a su creencia -tal como muestran las citas que preceden toda la exposición-, existe un problema, persiste aún y quizás vaya siempre a persistir: un énfasis de la unidad, siempre perjudicial, teórica y éticamente, que, con Lévinas, leemos como una de las mañosas técnicas de la “tiranía”.

Ésta, nuestra lectura, exigió desplegar diversos ejes hermenéuticos, al interior de cada uno de los cuales funcionaron hipótesis y tomas de posición diversas. Los principales, en orden de aparición y de importancia fueron los siguientes:

En primer lugar, la idea de Autobiografía. Al desarrollar esta idea de la mano de Derrida en Husserl, pudimos dar la imagen que mentamos al hablar de estas cuestiones: un gran (no) sujeto, con determinadas costumbres y danzas, de determinada, incluso con determinados límites geográficos y temporales bastante definidos -aunque amplios-, que en su fase contemporánea se hace susceptible de analizar en los términos aquí desarrollados

En segundo lugar, hubimos de mostrar nuestra visión particular de la fenomenología husserliana, en contraste con las lecturas habituales, tal como Husserl las entendió y las combatió, traduciendo el problema gnoseológico de dicha filosofía en una preocupación por la alteridad, luego, por la constitución de la alteridad.

En tercer lugar, vimos cómo en esta lectura de la fenomenología, fase contemporánea del (no) sujeto occidental, a la vez que aparecía un nuevo ámbito temático

que remecía la filosofía anterior y accedía a métodos y preocupaciones de nuevo cuño, hacía revenir antiguos problemas de una metafísica debatida entre cosmologías de la continuidad y la atomización, que enfatizan la unidad y la multiplicidad respectivamente, daba origen a innumerables fenomenologías diversas, de las cuales analizamos, por una parte, la de Stein, como exaltante de la unidad con sus respectivas novedades, y la de Lévinas por otra, como defensor de la multiplicidad, también con sus respectivas novedades.

Vimos así, cómo para ambos autores la tradición debía ser en cierta medida abandonada, sobre todo con sus antiguas ideas de trascendencia y subjetividad, no obstante, para Stein, un cierto ateísmo fenomenológico, una simplificación teórica de la idea de Dios como mero caso experimental, se eclipsase a la sombra de su creencia en el Dios cristiano, desarrollando la idea de constitución fenomenológica al amparo y dentro de los coercitivos márgenes de la fe y el misterio de ese dogma, mientras que, por su parte Lévinas, sin dejar de creer en Dios, apareciese una idea de trascendencia, que no es siquiera una idea, que desborda toda tradición conocida, que precisa, defiende y supera, en un movimiento el ateísmo, entrando en un ámbito más arcaico aún que el de la constitución fenomenológica.

Estos ejes principales fueron expuestos a través de métodos cuyos fundamentos fueron también en el transcurso del trabajo de investigación, extraídos de las prácticas y consideraciones metodológicas de la fenomenología husserliana: nos avocamos así al análisis y la interpretación de diversos simbolismos que nunca pretendimos exhaustivos, pero que al menos se presentaron en cada caso como los más importantes, evidentes o relevantes en razón de la particular lectura de Husserl que necesitábamos para armonizar a Stein y Lévinas. En cualquier caso, intentamos ir consignando los límites a los cuales debíamos someternos, siendo este un trabajo de carácter intermedio, para la obtención de un grado de Magíster, que no podía ni exigía el desarrollo más completo posible de toda la literatura existente respecto a nuestro problema, por lo cual diversas cuestiones fueron quedando pendientes, como por ejemplo las siguientes:

Un estudio acabado de las diversas épocas biográficas de nuestros autores, reflejadas en sus obras y sus cambios, que, aunque fue realizado -y aunque puede ser siempre profundizado y mejorado- no llegó a ser expuesto en detalle.

Un análisis comparativo del lugar, la ocasión y la importancia de la premisa de Dios como primer principio en las filosofías entendidas como sistemas axiomáticos¹.

O el seguimiento de la línea motivacional por la cual la fenomenología deviene filosofía de lo vivo y de la animalidad².

En general estas cuestiones mientan investigaciones que se hacen necesarias para el reforzamiento y la argumentación a favor de nuestra clave de lectura, del modo en que Stein y Lévinas son prole husserliana, pero a la vez calcinan las raíces de las que vienen, la cual consideramos, sin embargo, suficientemente expuesta y respaldada gracias al trabajo en nuestros tres autores, los cuales lograron ser mostrados como pensadores de la auto-referencia, la no-trascendencia (en sentido tradicional), y en ese sentido solidarios con cierto ateísmo y cierto anarquismo, que lograba ser, en todos los casos compatibilizado con cierto pensamiento acerca de lo trascendental desmarcado de la tradición (aunque no tan radicalmente en Stein), y en ambos casos incluso con cierta religiosidad. Asimismo, pudimos diferenciar los modos de la religiosidad tan distintos entre estos dos autores.

Con estas argumentaciones realizadas, se considera a Stein y Lévinas unificados en las figuras de Husserl. No obstante, lo que nos parece más importante como resultado de esta investigación es el esclarecimiento logrado de las condiciones de posibilidad de la idea misma de autobiografía, es decir, de las condiciones de posibilidad de la clave de lectura general en que se enmarcaron todos nuestros análisis al interior de los sistemas de pensamiento de nuestros tres autores. Estas condiciones de posibilidad se refieren a lo que hemos tendido a llamar ‘teoría fenomenológica de los co-yoes’: extrapolación o diseminación absoluta de la dinámica constitutiva multiplicidad/unidad revelada por los análisis fenomenológicos, que aplicada a la comunidad intersubjetiva posibilita la noción de autobiógrafo o (no) sujeto occidental. Sin embargo, se comprende, que una valorización mayor y un desarrollo acabado de las consecuencias teóricas, políticas y morales de dicha teoría, caen fuera del marco de la presente exposición, las que sin embargo nos hemos decidido a indicar, al menos de manera preparatoria, en un anexo.

¹ Cf. Supra. nota al pie, P.99

² Cf. Infra. P.141

Valicepción¹ de la fenomenología de los Co-yoes.

Co-yoes y anarquismo hermenéutico.

Porque si comenzáramos a acusarnos, pidiendo perdón, de todos los crímenes del pasado contra la humanidad, no quedaría ni un inocente sobre la Tierra -y por lo tanto nadie en posición de juez o de árbitro-.²

A continuación presentamos un complemento a todas las reflexiones aquí compartidas, necesario en la medida en que nuestra motivación no nos permite contentarnos con la vinculación teórica de tres autores, a la cual la investigación como tal, dado su propósito concreto (finalización de un ciclo de estudios y obtención de determinado grado académico) ha debido restringirse. Con este anexo quisiéramos así, insinuar los caminos por los cuales nos parece que esta investigación debiese continuar.

Ahora, a lo largo de estas líneas hemos querido confiar en los demás, confiar en sus vivencias para aclarar las nuestras, confiar en que quienes dicen creer en un creador absoluto de veras lo hacen y por algo más que una cobardía ante la cruda falta de sentido en la que a veces cae el mundo; en que quienes dicen amar a todas las criaturas, de veras padecen cada dolor ajeno del que son conscientes, más allá de una conmiseración egoísta con la que busquen saldar sus deudas, sus diferentes culpas y crueldades. Hemos querido creer, aunque para nosotros la creencia en Dios no tenga por objeto más que una ficción, no sólo en que *aunque un discurso aplicado a la ficción no se refiera más a la realidad cotidiana, no se encuentra por ello desprovisto de toda fuerza referencia³*, sino que también en que precisamente *por la ficción y la poesía se abren nuevas posibilidades de*

¹ Valicepción o percepción-de-valor (*Wertnehmen, Wertnehmung, o Wert-"Wahrnehmung"*) I2. PP.263-232. Término husserliano que retomamos por cuanto refleja para nosotros cómo la filosofía husserliana escapa a sus erróneas interpretaciones usuales como filosofía intelectualista. Por el contrario, Husserl indica que siempre el *objeto tiene contexturas de valor (Wertbeschaffheiten)* y es "experimentado" con ellas, *apercibido como objeto de valor*. I2. P.263

² Derrida, Jacques (2003) *El siglo y el perdón*. Buenos Aires : Ediciones de la Flor. P.15

³ Ricoeur, Paul (1990) *Fe y filosofía*. Buenos Aires: Almagesto y Docencia. P.65

*ser-en-el-mundo en el corazón mismo de la realidad cotidiana*⁴. Hemos querido dar en definitiva valor a las fantasías, propias y ajenas, y rescatar con todos los esfuerzos hermenéuticos posibles, las formas de trascendencia que pueden sobrevivir aún tras la crisis de la verdad por largo tiempo anunciada, luego ampliamente experimentada, y finalmente enrostrada de la manera más patética desde hace pocos años. Pero he aquí que dudamos, puesto que la terminología a la que hemos adherido, ahora hablando sólo desde nosotros mismos, ciertamente no nos acomoda. Nosotros preguntamos ¿qué tiene de trascendental la revelación que hace la constitución fenomenológica, la atomización de todos los fenómenos, la dinámica unidad/multiplicidad, más allá de que Husserl nos herede ese título, y Lévinas decida retomarlo y continuar su uso ahora refiriendo además una connotación religiosa -así sea de una nueva religión? Nos parece que absolutamente nada. Si bien, tanto Husserl como Lévinas resignifican el título trascendental, y cada vez más radicalmente, nos parece que ya es tiempo de dejarlo atrás; no se justifica que perviva, ni siquiera en sus nuevos formatos fenomenológicos, no ontológicos. Ha de quedar atrás, en el mismo museo en que quedó la inmanencia.

A lo largo de nuestra exposición hemos rodeado en diversas ocasiones el título “co-yoes”, y ahondado en el corazón de su significado, en la dinámica analógica mentada por la partícula co-, en la dinámica de la correlación total establecida entre todos los fenómenos, entre todo lo que se somete a la ley de la constitución, entre todo lo que está fragmentado y curiosamente, sin embargo, con la apariencia de mismidad. Pero esto limitándonos a interpretar a Husserl con su propio vocabulario. Ahora, ya es tiempo de que algunas palabras pasen, puesto que las palabras son devenir igual que quienes las producen; no son los *últimos representantes posibles de una determinación a priori de la experiencia, o como el lugar que preservara un claro del Ser*⁵, y que así mantuvieran aún en nuestros días, cuando hemos llegado por suerte y al menos a concebir *una especie de atomística generalizada*⁶, los *residuos del imperio del Uno*⁷; sino que son como pueblos y personas que *tienen su vida, su devenir, que crecen y pasan*.¹

⁴ *Ibidem*. P.66. Cf. *Supra*. P.16 y todo el trabajo hecho destacando el lugar de la imaginación en Husserl.

⁵ Badiou, Alain (1990) *Manifiesto por la filosofía*. Ed. Cit. P.40

⁶ *Ibidem*. P.37

⁷ *Ibidem*. P.39

Así, si bien aún tiene para nosotros algún sentido hablar de altura, de contigüidad, e incluso de reposo, y quizás aún de interioridad y exterioridad, no tiene ningún sentido hablar de inmanencia y trascendencia. Y esto porque para nosotros el sentido de estos términos, a nuestro juicio andamiajes de todo el pensamiento -en la medida en que éste es siempre autobiografía, diario topológico, cartografía de un recorrido, de una exploración de horizontes, de una persecución a los otros en que me fraccio o en que se fracciona la comunidad a la que creo pertenecer- es absolutamente corporal, y el cuerpo no trasciende jamás. Lo más parecido a un trascender es el salir y el entrar, pero ello se realiza respecto a una referencia que es siempre sencillamente otra, otra que yo, ni inmanente, ni trascendente, sólo ahí, contigua, conmigo, con-, como todos los co-yoes de la multiplicidad.

Nos parece que la fenomenología, entre sus enseñanzas más importantes, nos heredó la idea de la referencia de toda reflexión, de todo sistema conceptual a experiencias vivas, cotidianas, y siempre corporales, más acá del patetismo. Todo concepto refiere y responde por un "ahí" (*Da*), que no es *el carácter "ahí", "delante"*⁸ (*Charakter "da", "vorhanden"*) de las trascendencias ontológicas que nos tientan a pronunciarnos sobre su existencia o inexistencia, que no es el mundo que critica Lévinas, el cual sintetiza la alteridad y la muestra en sus formas de dación, ya reducida a la *dominación manual de las cosas del mundo de la vida*⁹, al *saber y dominio de la manu-tención*¹⁰ que asimila, sino que es la topología viva, prefenomenal, a la que dicha fenomenalidad refiere. Se trata del cuerpo vivo (*Leib*), gracias al cual las trascendencias ontológicas alcanzan la *existencia" en un segundo sentido, existencia en el espacio, existencia en el espacio-tiempo*¹¹ (*Dasein im Raume, Dasein in der Raumzeit*): *el cuerpo es "órgano" del sujeto y todas las apariciones están referidas a la corporalidad a través de los nexos de las sensaciones con ésta*¹² (...) *yo tengo todas las cosas frente a mí, todas están "allí" ---con excepción de una única, precisamente el cuerpo, que siempre está "aquí"*¹³ (*des Leibes, der immer "hier" ist*). Lévinas sabe que esta es parte de la herencia husserliana, si bien utilice una caricatura de Husserl para desarrollarse desde él.

⁸ I1. P.70

⁹ Lévinas, Emmanuel (2001) *Entre nosotros*. Ed. Cit. P.153

¹⁰ *Ibidem*. P.157

¹¹ I2. P.177

¹² I2. P.208

¹³ I2. PP.198-199

Y es precisamente el ámbito que señala esta enseñanza -que Husserl mismo no pudo alcanzar puesto que para él el remontarse llegó sólo hasta la dinámica constitutiva- el que logra ser relevado por Lévinas. Ámbito interhumano, pre-histórico, y para este autor en particular ético-religioso. Así ya desde los movimientos corporales más básicos que podemos aprender la dimensión a-dimensional del Otro, pero no del cuerpo simplificado, no del cuerpo que se libera de la culpa y de la espiritualidad, no la simplificación médico-biológica del cuerpo, que no es capaz de concebir ideas de trascendencia. Ese cuerpo produce el efecto contrario, produce violencia, egoísmo y desvalorización del otro. Igual que el mundo fenoménico, es una simplificación que se vale de un aspecto de lo contingente, lo aísla, y lo hace pasar por toda la realidad. No es un proceso muy distinto del que Husserl criticara a las ciencias positivas de ir dejando paulatinamente la referencia a lo concreto que da sentido a sus abstracciones.

Así, por este otro cuerpo, visible para esta otra filosofía, podríamos generar los conceptos que, siempre impotentes, pudieran responder mejor por esa instancia pre-lógica. He ahí el optimismo, el mismo de Husserl, el mismo de Stein: lo más original, lo más valioso, es captable en la vida más ordinaria, está disponible para todos. La fenomenología vuelve así a ser política y a heredar lineamientos políticos. En el caso de Lévinas, lo interhumano puede ser captado en la cotidianidad, tras todos los intentos de dominar y apoderarse del otro, *por el mero humano erguido desde abajo hacia lo alto comprometido en el sentido de la altura. No se trata de la ilusión empírica, sino de la producción ontológica y del testimonio imborrable. El «yo puedo» procede de esta altura.*¹⁴

El cuerpo vivo, tiene referencias, pero tanto ellas como aquél se mueven, sin cesar, como los planetas en el universo que se expande, y nosotros sobre uno de ellos; y respecto a esas referencias que puedo ir más lento o más rápido, acorde o discorde a su movimiento, y así, sentir que me muevo o no, que entro o que salgo, que subo o que bajo o que rodeo, pero lo cierto, es que siempre estamos en movimiento y en la exterioridad de uno respecto a otro. Somos realidades atómicas, co-yoes, *discontinuidades no dialectizables*¹⁵, y somos humanos y moralmente justos, en la medida en que respondemos por esa atomización, en

¹⁴ Lévinas, Emmanuel (2002) *Totalidad e Infinito*. Ed. Cit. P.136

¹⁵ Derrida, Jacques. (1982) *Coreografías*. Entrevista a Jacques Derrida por Christie McDonald. P. 4 Traducción de Felipe Kong A. en .pdf aún no publicada; el año indicado entre paréntesis corresponde a la publicación original en inglés en *Diacritics*, Vol. 12, The Johns Hopkins University Press, pp.66-76.

que no la ocultamos ni la asimilamos. Esta es nuestra opinión, al margen de todos nuestros autores, tras recibirlos y rechazarlos. Tras escuchar el sentido de la localidad, que intuimos desde siempre en todos nuestros movimientos.

Y este sentido local mentado por la fenomenología de Husserl, ni siquiera se le escapó a Stein, para quien ni en la máxima empatía era posible eliminar el vacío divisor entre los yoes, el co- de la coexistencia y del *covivenciar*¹⁶, el «cabe»¹⁷ de nuestra proximidad, el «cuasi»¹⁸ de nuestra empatía:

*Todos nosotros sentimos «el mismo» sentimiento. ¿Han caído aquí los límites que separan a un yo de otros? ¿Se ha liberado de su carácter monádico? ¡Desde luego que no! (...) Lo que ellos sienten lo tengo ahora evidente ante mí, cobra cuerpo y vida en mi sentir, y desde el «yo» y el «tú» se erige el «nosotros» como un sujeto de grado superior. (...) Pero «yo» y «tú» y «él» permanecen conservados en el «nosotros», ningún «yo», sino un «nosotros», es el sujeto del sentí una.*¹⁹

*La diferenciabilidad de los individuos se daría sólo por el “aquí” y el “allí”.*²⁰

La partícula co- en la filosofía husserliana se acercaba cada vez a la localidad atómica, no fenomenal, u-tópica del cuerpo vivo. Dicho co- no mentaba sino un conjuntamente, un a la vez, pero no fusionado, que mantenía siempre la distancia entre el aquí y el allá, entre el esto y lo otro, entre lo relacionado, entre lo múltiple. Diseminadas en toda la fenomenología de Husserl, están las semillas de fenomenologías posibles del discontinuo y del átomo, cosmológicamente múltiple, y políticamente utópico, anárquico. Ya fuera en las partículas germanas *zusammen-* y *mit-* (*co-captación*²¹ -*Miterfassung-*, *co-vivenciar*²² -*Miterleben-*, *co-hombres*²³ -*Mitmenschen-*, *co-animales*²⁴ -*Mit-Animalien-*, *ser-con*²⁵ -*Mit-sein-* etc.), ya fuera en su latinización *ko-* (*coexistencia*²⁶ -*Koexistenz-*,

¹⁶ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo II. P.94

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*. P.95

²⁰ Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Ed. Cit. Tomo III. P.262

²¹ *I2*. P.245

²² *I2*. P.322

²³ *I2*. P.146

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Husserl, Edmund (1986) *Meditaciones cartesianas*. Ed. Cit. P.208

²⁶ *Ibidem*. P.194. Coexistencia de mi yo y el yo ajeno.

*copresencia*²⁷ -*Kompräsenz*-, *colección*²⁸ -*Kollektion*- y *coleccionar*²⁹ -*Kolligieren*-, *comunicar* y conglomerados de comunicar de muchos sujetos -*kommunizierender Verband*- o incluso en la *composibilidad*³⁰ -*Kompossibilitat*- en cuanto lo trascendentalmente posible pueda compatibilizarse con la realidad, con existir en un *universo composable*³¹ -*kompossibles Universum*-, etc.), la multiplicidad, toda una tradición atómica siempre acallada (se comprende, dadas sus secuelas políticas que obviamente no sólo vemos nosotros³²) Consideramos esta corporalidad, esta localidad del pensamiento, o mejor dicho, de la circunstancia viva, cotidiana, que antecede a las diversas formas sistemáticas de pensamiento con que se la ha intentado apresar, el desarrollo principal de Husserl fuera de sí mismo, su principal fecundidad, ya no hablando en términos metodológicos (términos en los cuales es más bien la explosión y la destrucción del pasado), sino temáticos.

Para él toda relación con la alteridad es una relación local, como vimos, ya en el análisis temprano de la actitud natural. Todo lo realista del pensamiento husserliano, todo lo trascendental de su idealismo radica en que hay un ‘ahí’ del objeto y un ‘ahí’ del cuerpo vivo, y en fin, un ‘ahí’ de todo lo constituido, si bien no es un ahí simple, pues se trata de la unidad que se constituye gracias a los horizontes intencionales. Desde esa localización trascendental, en sentido fenomenológico, se puede avanzar hacia el no-lugar, la u-topía en sentido levinasiano. Así es como nosotros recibimos la herencia husserliana, la cual si bien no podemos ni queremos evadir, comprendemos rompiendo con ella, tal como lo hicieran Stein y Lévinas, en un sentido nuevo de comprender, un comprender casi irracional que entiende las aporías y las contradicciones sin desarmarlas, sin reabsorberlas. Aprendemos de Husserl la teoría de los co-yoes, y gracias a ella, remontándonos sobre nuestro aprender, vemos que no tiene por qué ser un repetir, un replicar, sino que ha de desmigajar al propio

²⁷ I2. PP.206-207 Modo empático en que se me hacen presentes los movimientos corporales ajenos gracias a la co-dación.

²⁸ I2. P.47 En relación a las síntesis colectivas o colectoras (II. P.285, *kolligierende Synthesen*) en el ámbito categorial.

²⁹ Husserl, Edmund (1986) *Meditaciones cartesianas*. Ed. Cit. P.134. II. P.289

³⁰ Husserl, Edmund (1986) *Meditaciones cartesianas*. Ed. Cit. P.131

³¹ *Ibidem*. P.131

³² La filosofía atomista, fruto de un intento de conciliar el Ser inmóvil y continuo de Parménides, con la cosmogonía fragmentaria de Anaxímenes, con el objetivo de *explicar el mundo sensible sin abjurar las exigencias de una ontología racional*³², tiene siempre un fuerte componente oriental (también fuerte en Lévinas gracias a sus convicciones hebreas), y es siempre relegado por la filosofía o la política dominantes: primero por los helenos, luego por los cristianos (Cf. Hitchens, Christopher (2009) *Dios no existe*. Barcelona: Random House Mondadori. P.33), llegando Leibniz, y Husserl mediante, hasta nuestros días.

Husserl en sus co-yoes, para interpretarlo sin principios o esquemas hermenéuticos previos que fueran a reducir alguna de sus tendencias a la dominante: anarquismo constitutivo, que lleva a un anarquismo hermenéutico, que permite que personas como Lévinas, con sus condiciones, lleguen a un anarquismo en un sentido completamente nuevo, que apenas nos parece empezar a vislumbrar.

Así oímos nosotros. Oímos igual que Stein y Lévinas la convocatoria o el mandato de un mentor contradictorio como Husserl: hay que recibir la herencia, hay que reelaborarla y hay que a partir de ella eliminar nuestras ingenuidades, pero a la vez hay que incendiarlo todo, hay que hacerlo todo desaparecer, también a nosotros, los fenomenólogos de principio de siglo, que, como todos, no veremos verdad absoluta alguna, sino que debemos ser corregidos por nuestros co-yoes futuros, y en ello confiamos. Pero *¿Qué es heredar cuando la herencia incluye un mandato a la vez doble y contradictorio?*³³ Se ve como esta pregunta equivale en el ámbito de la comunidad intersubjetiva, por una analogía más allá de la analogía, a nuestro más grave problema planteado en el ámbito de lo intrasubjetivo, tal como lo hicimos en la última parte de nuestro texto: *¿Cómo puede existir responsabilidad de un (no) sujeto, de un sujeto insustancial y fragmentado que responde a diversas tendencias como a diversos amos? ¿A cuál de todos se ha de ser fiel? ¿Cómo ser fiel a Husserl y a su precepto de doble vínculo que nos manda a acoger y a destruir? La respuesta es en ambos casos la misma: hacer ambas cosas, escuchar y corregir, sin medida, sin predeterminación, en cada caso como nos parezca que está bien hecho. Sólo de ese azar, de esa falta de orden, podremos ser propiamente responsables.*

Es sólo en la confianza de esa corrección futura, de esa herejía garantizada, que el optimismo fenomenológico del que tanto hablamos puede funcionar. Nada se hubiese atrevido a decir Husserl, ni nada nos atreveríamos a afirmar con convicción en el día a día, si no confiáramos en que nuestro próximo sólo es eso, un cercano: no se encuentra en nuestro mismo lugar, no tiene nuestras mismas vivencias exactamente, y en cierto grado no nos comprende, y es justamente por ello que va a saber transformar y hacer explotar nuestras afirmaciones, quizás para que, con algo de suerte, así nos acerquemos juntos un poco más al ideal de humanidad que queremos. El de Husserl es así *un mandato que es*

³³ Derrida, Jacques (2003) *El siglo y el perdón*. Ed. Cit. P.15

*preciso reorientar, interpretar activamente, performativamente, pero en la noche, como si debiéramos siempre entonces, sin norma ni criterio preestablecidos, reinventar la memoria.*³⁴ Para nosotros, sólo tras esta lectura de Husserl que lamentablemente no hemos podido ver más difundida, es claro entonces cómo la fenomenología llama a un anarquismo hermenéutico en todo ámbito, y específicamente a una filosofía que rompe la economía usual del mandamiento: el mandamiento es que el pasado que manda debe incinerarse.

En este punto es donde nos alejamos de la recepción de Husserl que finalmente hicieron tanto Stein como Lévinas, y nos parece ver aquí el motivo probable por el cual quizás nunca arribaremos al reino de la creencia, puesto que nos parece, igual que a Derrida, que *desde el momento en que interviene un tercero se puede a lo sumo hablar de amnistía, de reconciliación, de reparación, etc.* Desde el momento en que existe un tercero que juzga, un tercero en cuyo teatro el primero y el segundo son sólo una comedia, un tercero que permite la neutralidad, la conceptualización, la imparcialidad, que unifica como totalidad, se pierde a nuestro juicio la relación intersubjetiva, que es siempre sólo entre dos, entre dos átomos que chocan y se enfrentan, que pueden colisionar de manera grupal, pero que experimentan el contacto de cada átomo de manera aislada. Derrida indica que el perdón, y con él, toda relación moral, es en principio entre dos, entre el culpable y la víctima³⁵, es una relación siempre particular³⁶, siempre nueva, donde no existe ni debe existir -por el único mandato moral al que nos parece que hay que oír- la tipificación ni la normalización del tercero.

Luego ¿en qué condiciones quedamos nosotros, los que percibimos al gran (no) sujeto occidental como algo más que una mera fantasía, que nos sentimos continuadores de sus movimientos, como poseídos por su fantasma? ¿Es que acaso heredaremos la inmensa cruz de todos los crímenes y las malas interpretaciones que ha cometido? Pues no. Es por eso que a lo largo de todo este trabajo nos hemos esforzado por indicar, aunque no haya sitio aquí para argumentar claramente a favor de ello, que las simbologías puestas en juego

³⁴ *Ibídem.*

³⁵ *Cf. Ibídem. P.22*

³⁶ De nuevo es la literatura, la que nos puede ayudar a comprender estas cosas: *Por mucho que destaquemos el valor de la comprensión, por mucho que nos esforcemos en renunciar a nuestra identidad mientras leemos, jamás podremos comprender totalmente, ni renunciar totalmente, ya que siempre hay un demonio que murmura «Odio, amo», y no podemos acallarlo. Y, debido precisamente a que amamos y odiamos, nuestra relación con los poetas y los novelistas es tan íntima que la presencia de otra persona nos parece intolerable.* (Woolf, Virginia (1977) *La torre inclinada*. Barcelona: Lumen. P.59)

en la fenomenología husserliana y, luego, en esta porción del autobiógrafo occidental, son anteriores a occidente, más antiguas que el cristianismo, y más antiguas aún que el helenismo. Podemos ser jueces y juzgados, podemos sentir vergüenza, arrepentirnos, y a la vez intentar reparar y exigir explicaciones de esta tradición, porque estamos a la vez dentro y fuera de este (no) sujeto: somos sólo co-yoes en él, no elementos fusionados a un malentendido cuerpo orgánico, e intentamos prestar oído al contradictorio mandamiento husserliano, pero para que esta -a nuestro juicio- hermosa idea de la autobiografía, no se transforme en una caza de brujas donde no quede títere con cabeza, para que el exceso de humanidad, de compasión y de culpabilidad no se vuelva en contra del hombre, para que éste no sea un *proceso de cristianización que ya no necesita de la iglesia cristiana*³⁷, donde la muerte del hombre y la muerte de Dios denuncian el mismo crimen.

Si bien somos responsables de toda una tradición, de un conjunto de hombres y existe algo así como los crímenes imprescriptibles contra la humanidad, esta responsabilidad y humanismo hiperbólicos no han de anular al hombre. No han de tornarse en *la tragedia del humanismo*³⁸, en un *humanismo inhumano*³⁹. Nuestro humanismo está tan lejos del materialismo, como de la religión, del egoísmo como de la trascendencia incuso en las formas en que la hemos logrado rescatar de Husserl, Stein y Lévinas. Tan lejos de creer que toda religiosidad y toda trascendencia niega al hombre, como de creer que la trascendencia, la alteridad que da sentido a la responsabilidad humana es la trascendencia de Dios. Nuestro humanismo es un existencialismo tal como el que plantea Sartre⁴⁰, con algunos matices, enriquecimientos y radicalizaciones que sólo han sido posibles tras todos estos graves años: el (no) sujeto no es algo definido, sino algo

³⁷ Derrida, Jacques (2003) *El siglo y el perdón*. Ed. Cit. P.11

³⁸ Maritain, Jacques. Maritain, Jacques (1996) *Humanismo integral*. Ed. Cit. P.38 Si bien este autor utiliza estos para nosotros ahora convenientes títulos, para llamar a aquél humanismo miope que se queda en la afirmación de las condiciones económicas, y que piensa que toda afirmación de trascendencia o rastro de religiosidad, niega al hombre. Con él, diremos ciertamente que no toda trascendencia es contraria al humanismo que buscamos, y que por el contrario, el humanismo para nosotros depende de la relación trascendental con el otro hombre, y en general de la vivencia trascendental de la inconcialibilidad e insintetizabilidad de los co-yoes en los diversos ámbitos, con su mera unificación esporádica y anárquica en unidad fenomenológica. Y contra él, muy, pero muy en contra de él y de todos los creyentes, diremos que esa trascendencia no tiene el nombre ni las características de Dios. Esta vez hablando estrictamente con nuestras bocas, no con las de Lévinas, ni las de Stein ni las de Husserl.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Cf. Sartre, Jean-Paul (1972) *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Huáscar.

fragmentado, por definir, y nunca de manera fija. Existe, en relaciones intersubjetivas, siempre coyunturales, sin el amparo de un tercero, sin la fácil coacción de una esencia.

Se trata de mantenerse en la enseñanza de la separación de los co-yoes, de que la unidad sea siempre fenomenológica y no reduzca ni intro-yecte la multiplicidad que reúne, multiplicidad, atomización, previa y moralmente más valiosa. Se trata de no asumir la alteridad ni hacer trabajo de duelo alguno, de ser meros intérpretes de la misma, en la ausencia de principio. Es en este sentido particular en que hablamos de a-teísmo y de anarquismo; en este sentido que podemos decir: *La religión desempeña el papel filosófico de la nostalgia; la filosofía, el de la futurización*⁴¹, y poner así a combatir a *los monoteísmos de ayer contra el ateísmo del mañana*⁴², en coro con un autor que, igual que nuestros fenomenólogos, es presa de un optimismo casi desquiciado, pues considera también que se puede filosofar más allá -o más acá- del pasado y que, así, *el continente monoteísta no es insumergible*⁴³. Y es que, en efecto ¿qué clase de filosofía seríamos capaces de hacer si nos abrumáramos por el peso de la tradición? ¿Qué haríamos sin promesa? ¿Qué esperanza restaría aún si no nos supiéramos capaces de romper con la más coherente, fuerte, y larga costumbre? Tendemos a creer, dado el mero hecho de que existan personas dedicada a empresas tan utópicas -en sentido corriente- como la filosofía, y tan u-tópicas -en sentido específico-, como este tipo de filosofías, que algunos de dichos emprendimientos sean capaces de sobreponerse a la sofocación del pasado, en la existencia de esa instancia prelingüística, que vivimos diariamente y por la cual seríamos capaces de responder, previa a toda la tradición de la presencia, el lugar y el hogar, que tantas fuerzas da a los fenomenólogos y que nos permitiría romper con todo.

⁴¹ Onfray, Michel. (2006) *Tratado de ateología*. Baires: de la flor. P.64

⁴² *Ibíd.*

⁴³ *Ibíd.*

Referencias Bibliográficas.

Husserl.

- Husserl, Edmund (1959) *Fenomenología de la consciencia del tiempo inmanente*. Buenos Aires: Nova.
- Husserl, Edmund (1962) *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Vol. I. México: FCE.
- Husserl, Edmund (1997) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: UNAM.
- Husserl, Edmund (1992) *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Paidós.
- Husserl, Edmund (1976) *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Paris: Gallimard.
- Husserl, Edmund (1991) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica.
- Husserl, Edmund (1988) *Las conferencias de Paris*. México: UNAM.
- Husserl, Edmund (1981) *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova.
- Husserl, Edmund (1981) *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova.
- Husserl, Edmund (1982) *La idea de la fenomenología*. México-Madrid-Buenos Aires: FCE.
- Husserl, Edmund (1989) *La terre ne se meut pas*. Paris: Editions de minuit.
- Husserl, Edmund (2006) *La tierra no se mueve*. Madrid: Complutense.
- Husserl, Edmund (1986) *Meditaciones cartesianas*. México: FCE.

Stein.

- Stein, Edith (2007) *Obras Completas*. Burgos: Monte Carmelo. Tomos I, II y III.

Lévinas.

- Lévinas, Emmanuel (1978) *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Paris: Livre de poche.

- Lévinas, Emmanuel (1995) *De Dios que viene a la Idea*. Madrid: Caparrós.
- Lévinas, Emmanuel (1999) *De la evasión*. Madrid: Arena.
- Lévinas, Emmanuel (1987) *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- Lévinas, Emmanuel (2005) *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: síntesis.
- Lévinas, Emmanuel (2001) *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Lévinas, Emmanuel (2001) *Entre nosotros*. Valencia: Pre-textos.
- Lévinas, Emmanuel (2001) *La realidad y su sombra*. Madrid: Trotta.
- Lévinas, Emmanuel (2002) *Paul Celan. De l'être à l'autre*. Paris: Fata Morgana.
- Lévinas, Emmanuel (2002) *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme.

General.

- Abensour, M. (2007) *Para una filosofía política crítica*. Barcelona: Anthropos.
- Aristóteles (2007) *Metafísica*. Madrid: Espasa Calpe.
- Badiou, Alain (1990) *Manifiesto por la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Conrad-Martius, Hedwig (1958) *El tiempo*. Madrid: Revista de Occidente.
- Derrida, Jacques. (1982) *Coreografías*. Entrevista a Jacques Derrida por C. McDonald.
Traducción de Felipe Kong A. en .pdf aún no publicada; el año indicado entre paréntesis corresponde a la publicación original en inglés en *Diacritics*, Vol. 12, The Johns Hopkins University Press, pp.66-76.
- Derrida, Jacques. (2008) *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta.
- Derrida, Jacques (2003) *El siglo y el perdón*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Derrida, Jacques (2011) *La bestia y el soberano*. Buenos Aires: Manantial. Vol. II
- Derrida, Jacques (1995) *La voz y el fenómeno*. Valencia: PRE-TEXTOS.

- Derrida, Jacques y Roudinesco, Élizabéth (2003) *Y mañana qué...* Buenos Aires: FCE.
- Descartes, René (2006) *Discurso del método y meditaciones metafísicas*. Madrid: Espasa Calpe.
- Eliade, Mircea (1989). *Imágenes y símbolos*. Madrid: Taurus.
- Hitchens, Christopher (2009) *Dios no existe*. Barcelona: Random House Mondadori.
- Kirk, Raven y Schofield (1987) *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.
- Maritain, Jacques (1996) *Humanismo integral*. Buenos Aires: Lohlé-Lumen.
- Misch, Georg (1931) *Lebensphilosophie und Phänomenologie-Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Leipzig/Berlin: B. G. Teubner.
- Nancy, Jean-Luc (2003) *El sentido del Mundo*. Buenos Aires: La Marca.
- Onfray, Michel. (2006) *Tratado de ateología*. Baires: de la flor.
- Ortega y Gasset, José (1980) *El hombre y la Gente*. Madrid: Revista de occidente.
- Proulx, Monique (2004) *Le cœur est un muscle involontaire*. Québec : du Boréal.
- Proust, Marcel (1925) *Albertine Disparue*. Paris: Gallimard.
- Ricoeur, Paul (1990) *Fe y filosofía*. Buenos Aires: Almagesto y Docencia.
- Sartre, Jean-Paul (1972) *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Huáscar.
- Teresa de Jesús (1950) *Libro de las fundaciones*. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- Varios Autores. *La sagrada biblia* (1967) Chicago: La prensa católica.
- Woolf, Virginia (1977) *La torre inclinada*. Barcelona: Lumen.

Recursos electrónicos:

Diccionario Husserl del Círculo Latinoamericano De Fenomenología:

- Diccionario Husserl online: <http://www.clafen.org/diccionariohusserl/es/>