

Facticidad existencial y archi-facticidad trascendental. Fenomenología trascendental y hermenéutica de la facticidad a la luz de las expresiones ocasionales

Pablo Posada Varela

Bergische Universität Wuppertal. Université de Paris La Sorbonne

pabloposadavarela@gmail.com.

<https://paris-sorbonne.academia.edu/PabloPosadaVarela>

Sumario:

Introducción

I. Contenido significado y contenido notificado. Las significaciones y el significar

II. Las expresiones ocasionales y la vacilación de la significación

III. Función señalativa y cumplimiento

IV. La radicalización heideggeriana de la función señalativa: hacia la indicación formal hermenéutica

V. La opción husserliana: deshumanización y radicalización de la reducción. Hacia una indicación formal arquitectónica

Conclusión: sobre el desvelo arquitectónico de la fenomenología trascendental

Introducción

Con este trabajo completamos suerte de tetralogía de artículos¹ sobre temas muy parejos. A lo largo de estos cuatro trabajos hemos intentado desentrañar las relaciones entre el Husserl maduro y el joven Heidegger (el de los cursos de Friburgo de la 1ª época y, más adelante, el de los cursos de Marburgo) en punto a la cuestión del significado y a ciertos fundamentos de la fenomenología. Creemos que las divergencias de estos primeros años concentran claves que permiten comprender la inevitable disrupción entre la fenomenología trascendental madura y la hermenéutica de la facticidad. Zambullirse de nuevo en esa época permite no tanto comprender en qué consiste cada opción sino, antes bien, ahondar en la matriz de la disrupción entre ambas, la necesidad de su destino disruptivo y disparejo y en aquello que las convierte en opciones irreconciliables. En otras palabras: ¿qué compromisos de fondo hacen que la hermenéutica de la facticidad deje de ser fenomenología trascendental e incluso, en el último Heidegger, fenomenología en absoluto? Y ¿qué fidelidades

¹ Los tres anteriores, que el presente completa, son: POSADA VARELA, Pablo [Vida fáctica y significado. La teoría del significado del primer Heidegger a la luz del curso Fenomenología de la intuición y de la expresión \(GA 59\)](#), pp. 9-36. in *Eikasía* n°63 [¿Consonancia o distancia? La confrontación Husserl-Heidegger en torno al a priori de correlación fenomenológico](#), pp. 23-52. in *Eikasía* n°64. [Indexicalidad y archifacticidad. El problema de las expresiones ocasionales como lugar de disrupción entre fenomenología trascendental y hermenéutica de la facticidad](#), pp.67-82. in *Eikasía* n°68.

infrangibles obran en la fenomenología trascendental husserliana para, frente a la presión de brillantísimos discípulos, no haberse inclinado hacia nuevas formas de pensar? ¿Por qué, para la fenomenología, haberlo hecho hubiera supuesto, necesariamente, dejar de ser fenomenología trascendental?

Si los primeros trabajos de la tetralogía se detenían en los conceptos primigenios que irían alumbrando la hermenéutica de la facticidad heideggeriana, esta cuarta entrega pretende tematizar el sentido de la disrupción convocando, como lo hiciéramos antes de modo algo incidental, la decisiva cuestión del método. Partiendo de ese ámbito crucial, auténtico parteaguas entre Husserl y Heidegger, que delimitan las expresiones con significado vacilante (según la conceptualización de *Investigaciones Lógicas*), desembocaremos en la cuestión – ya tratada en los anteriores trabajos citados – del *a priori* de correlación – y, por último, en el problema del método y de la reducción fenomenológica, dándole aquí, por vez primera, explícita y sostenida voz a Husserl (a veces por boca de Fink; por permitir éste una mejor traductibilidad entre Husserl y Heidegger al conocer muy bien el pensamiento de ambos).

I. Contenido significado y contenido notificado. Las significaciones y el significar

Sabemos que las expresiones con significado vacilante prestan un flanco perfecto a la crítica, un flanco desprovisto que el joven Heidegger no desaprovechará. En él insertará su cuña disruptiva. Efectivamente, terminábamos la anterior entrega de esta tetralogía apuntando cómo el joven Heidegger, lector de *Investigaciones Lógicas*, acechaba, como es natural, aquellos casos en los que el contenido de notificación y el significado se solapasen o, al menos, guardasen cierta relación, no se disparasen en sentidos opuestos, siendo el uno enteramente ajeno al otro.

Efectivamente, bien sabemos – y el propio Husserl lo reconocerá en el § 24 – que las célebres “distinciones fundamentales” de la *Primera Investigación Lógica* habían sido ganadas a lomos de dóciles expresiones enunciativas (que apuntan, precisamente, a las expresiones de teorías científicas). Con todo y con ello, hay una irreductible facticidad del expresar y ésta no siempre es ocasión contingente y espuria. En algunos casos de expresión puede resultar del todo esencial, al punto de convertirse en paso obligado para dirimir y fijar una referencia. De algunos de esos casos tratará el capítulo 3°.

Abordemos pues el caso de las expresiones con significado vacilante con ojos heideggerianos. No podemos negar que hay expresiones a las que acontece tener ciertos signos cuyo significado – y no sólo acontecimiento “notificante” – refiere al propio vivir, al propio expresar. Imaginemos, por caso, expresiones en las que hago una referencia explícita a mi vivencia: “Yo me represento esto”, “yo deseo esto otro”. En cierto sentido hay un fenómeno de recubrimiento entre el contenido notificado y el contenido nombrado. En todo caso, son expresiones cuyo significado, aun siendo, como es, ideal, ha de tener en cuenta la facticidad de la notificación, la contingencia del expresar, la existencialidad de la que nace el significar y a la que, irremediamente, vuelve. Las expresiones que disponen esta incómoda confluencia entre significación y notificación, que enredan la etérea idealidad de la significación en la masiva facticidad de la notificación, se saldan con un significado vacilante. Ahora bien ¿podemos sostener sin contradicción que el significado mismo es vacilante? ¿cómo puede ser vacilante aquella “entidad” cuya identidad ideal se esforzó Husserl por aislar, despejar y cotejar? Lo cierto es que Husserl no volverá, ni siquiera en las expresiones con significado vacilante, sobre lo ya ganado. No abrigará la más remota intención de dilapidar tan altos y esforzados réditos. Pero ¿cómo salvar entonces esta aporía?

Sostendrá Husserl que la vacilación no se da en los significados mismos sino en el significar. Ahora bien, este “significar” no tiene la densidad ejecutiva del “movimiento originario de la vida misma” que mentábamos en los citados trabajos anteriores y que constituía la piedra de toque de la teoría de la significación en Heidegger. Aquí, el “significar”, dicho en infinitivo, corresponde a un movimiento sin meollo propio que sólo se sostiene por ser vacilación entre significaciones ideales pero *a cuya altura* – la que me las presentaría como ideales y me permitiría su entera vislumbre – *no estoy*. Veremos, con todo, que la fenomenología trascendental concebirá el movimiento de reducción como, precisamente, aquel movimiento que trastoca este último aserto precisando que a dicha altura puede uno *en principio* estar. Estar *de iure*, si bien no *de facto*. Así y todo, hay como una cierta archifacticidad de esa posibilidad *de iure como posibilidad* pues lo cierto es que, de todas todas, a la altura – y retracción – requeridas soy sólo *yo* quien puede – o pudiere – estarlo. Y lo cierto es que hay – sostendrán Husserl y el primer Fink – un movimiento en el que yo me pongo del todo a estar a esa altura o, mejor dicho, soy arrastrado a ello. ¿Arrastrado adónde? ¿Puesto a qué altura? No tanto a la altura de mi facticidad en no sé qué ejecución imposible, sino a la altura de la posibilidad de *visibilidad* de esa facticidad. Todo estriba, aquí, en hacer las adecuadas distinciones arquitectónicas. Señaladamente, en insistir

en la limpieza de la diferencia entre yo trascendental y yo fenomenologizante. El movimiento mentado por el que nos elevamos, en la proto-facticidad de un *de iure*, a la *visibilidad* no ejecutiva (sino fenomenologizante) de la facticidad no es otro que el movimiento “inhumano” y supra-hermenéutico – o, si se quiere, pre-hermenéutico o para-hermenéutico – de la reducción fenomenológica como, precisamente, reducción *trascendental*.

II. Las expresiones ocasionales y la vacilación de la significación

Antes de llegar a la cuestión de la reducción, y acaso volver a confrontarla con la heideggeriana hermenéutica de la facticidad en sus más recónditos supuestos, nos ayudará, precisamente para arrojar luz sobre esa decisiva cuestión de fondo, examinar el problema de la expresión y de la significación, con especial atención a las expresiones ocasionales y con significado vacilante.

Dicho con entera generalidad, Heidegger persigue la irrupción de una facticidad articulable, hermeneutizable, como alternativa de efabilidad a la sola idealidad; otro modo, en suma, del significado, acaso más atento al significar. Busca Heidegger algo así como un ritmo de la facticidad que nada tenga nada de un contenido, que ni siquiera sea ora este ora el otro, sino que sea un *puro ritmo*. Pero ¿y si ocurriera lo estrictamente contrario? En rigor, y bien mirado, que haya un recubrimiento no quiere decir que desaparezca la idealidad de lo nombrado sino, más profundamente, que lo nombrado nombra una idealidad en la que la referencia a mi propia vivencia está contenida *desde un lugar otro y para un sujeto otro* que *aquél a quien se le notifica* esa vivencia. Aunque haya un recubrimiento, lo recubierto *no se ve de la misma manera* ni desde el mismo sitio.

Parece claro que lo que más interesó a Heidegger fue el tratamiento general del tipo de expresiones con significado vacilante que Husserl denomina “expresiones ocasionales”, y que trata en el § 26. Estas incluyen a las precedentes en una definición general según la cual “son ocasionales aquellas expresiones que tienen una referencia nominativa al contenido momentáneo de la notificación”. Precisamente por ello la significación de esas expresiones cambia según los casos.

Volviendo a la cuestión del recubrimiento entre contenido de notificación y contenido de nominación, cumple señalar que si bien se trata del mismo contenido, la diferencia habrá de verse en que la nominación accede a su contenido (a su referencia) por *significación*, y que esa significación puede ser la de una expresión fija, mientras que la notificación accede al contenido notificado por medio de una asociación entre facticidades. Así, parece que este último acceso está dentro de las posibilidades de la vida fáctica. Sin embargo, en tanto que nominado o significado, parece que el *yo* que soy *yo* no puede estar a la altura del modo de acceso que pide su propio contenido en tanto que nominado o significado por una significación: mi *yo* fáctico no puede encarnar esa relación de significación fundamentalmente porque tendría que salir de sí mismo, des-serse, dado que él mismo es su propio contenido nominado, es referencia de una significación, y para ello tendría que dejar de ser él mismo, o dejarse estar en el mundo desde otro mundo, para así recortarse nominativamente.

Toda la cuestión se juega, en definitiva, en si este último movimiento que atisbamos puede o no pensarse como una vulgar autoobjetivación o si no pertenece ello a lo que se pensará como el movimiento – y digo bien el movimiento y no el logro – de la reflexión trascendental. No en vano nos dice Fink que la reflexión trascendental no es equiparable con ningún otro tipo de reflexión. Contrariamente a las reflexiones naturales (las que se hacen en el interior de la actitud natural), en la reflexión trascendental, el *yo* que reflexiona se mueve a lo largo de una esencial escisión de ser respecto del *yo* reflexionado, tal como leemos en el siguiente texto de la *VI Meditación Cartesiana* de Eugen Fink:

“El tematizar psicológico es tan psíquico en su ser como lo es aquello que tematiza, ambos tienen una misma *naturaleza de ser*. La referencia de la psicología a sí misma consiste precisamente en el hecho de que el ejercicio de la psicología es también un acontecimiento psíquico. Acaso podría decirse, en un sentido análogo, que el quehacer fenomenologizante es un ser trascendental por cuanto trascendental es asimismo el ser que tematiza. Y, sin embargo, aquí, el caso *completamente distinto* al de la psicología. En la ejecución de la reducción fenomenológica no sólo se “*descubre*” y se inaugura el ser trascendental, sino que éste se extiende a un ser trascendental [i.e. el *yo* fenomenologizante] que, como tal, *no es en absoluto homogéneo en punto a su naturaleza de ser* respecto del ser abierto por la reducción. En otras palabras, la ejecución de la reducción fenomenológica permite que se abra un *abismo* en el campo

de la subjetividad trascendental, instituye una *escisión del ser trascendental* en dos secciones heterogéneas.”²

Volvamos a las expresiones ocasionales. Sabemos que contienen términos que hacen que la referencia objetiva tenga que volver sobre el aquí y el ahora del decir, es decir, sobre elementos propios del contenido notificativo. Como expresiones significativas *tales*, es decir, fijadas (fijadas, precisamente, en una expresión, oral, escrita, pensada, imaginada, recordada), y habida cuenta de la movilidad de la vida fáctica, éstas parecen estar vendidas a un cambio continuo en su significación. Contra esta plétora de idealidades significativas desfilando al albur de los sucesivos tiempos y lugares que asumen las referencias de los significantes “ahora” o “aquí” (por no hablar de otros deícticos), la “fenomenología de lo inaparente” hacia la que Heidegger se dirige ensaya captar la movilidad de ese cambiar entendiéndola de un modo distinto. ¿Cómo? Sencillamente discutiendo que la movilidad originaria haya de buscarse *en* la plétora de diferencias entre significaciones varias, y dirigiendo más bien nuestra mirada hacia una movilidad matricial del significar activo, conjugado, por lo pronto, en infinitivo.

Así, cuando, por ejemplo, prestamos atención a aquellas expresiones que contienen pronombres personales, advertimos claramente que estas expresiones se oponen, o parecen oponerse, a las expresiones objetivas. Son objetivas aquellas expresiones cuya comprensión no requiere tener en cuenta la persona que se manifiesta y las circunstancias de su manifestación. Podemos caracterizar en este punto lo esencial de la confrontación entre Heidegger y la fenomenología trascendental en lo que en los tres trabajos antes citados habíamos caracterizado como una *confrontación sobre el sentido de la confrontación*, o también como una confrontación arquitectónica. A decir verdad, ambas partes sostienen que la oposición entre expresiones esencialmente ocasionales y expresiones objetivas no es una oposición verdadera. Los fenómenos de la una se dejan reducir al modo en que la otra funciona.

Pongamos un ejemplo extremo, cargando la mano sobre las “distinciones fundamentales” desentrañadas por el propio Husserl en la *Primera Investigación Fenomenológica*. Sabemos que la expresión “ $2+2=4$ ” tiene un significado, pero ese significado, a ojos de Heidegger, no manifiesta nada esencial sobre la *esencia del significar*,

² FINK, Eugen. VI Cartesianische Meditation. : Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34). Dordrecht ; Boston : Kluwer Academic Publishers, 1988. p.22. Traducción al español a nuestro cargo.

sobre su meollo, sobre la matriz facticial de las significaciones. Sí, en cambio, a lo más, el (hecho de) *expresar* $2+2=4$ en tanto que acto en una vida concreta, sumido en una biografía que anticipa, en la figura de la muerte, su propia finitud. Evidentemente, para Heidegger, las expresiones interesantes son las que contienen en sí mismas referencia al modo en que ese expresar vive inobjetivamente su sentido. Pero claro está que lo interesante de un expresar, así acuse la característica genérica de la ocasionalidad, o así se trata de una expresión con sentido objetiva, es su *acontecimiento* en una vida. Sabemos, por los trabajos anteriores, que la perspectiva heideggeriana no se detiene en el contenido de lo significado, en el *Gehaltssinn* sino que dirige su interés hacia el *Vollzugssinn*, hacia el sentido de ejecución, que es, por lo demás, la dimensión más inaparente, más recubierta. Las expresiones esencialmente ocasionales tienen el enorme interés de que *ya desde dentro de su significado* nos obligan, por así decirlo, a atender a ese sentido de ejecución y, desde ahí, a incoar, para encontrar su sentido, un principio de hermenéutica de la facticidad.

El proceso de comprensión de un significado ocasional puede, por la banalidad de algunos de sus casos, esconder su naturaleza de proceso, y darse con una engañosa inmediatez. Existe, efectivamente, toda una procesualidad de la plenificación, e incluso la imposibilidad de una plenificación completa a pesar de que, a la manera del círculo hermenéutico, necesite ésta, necesariamente, ser anticipada. La *verdad* –heideggerianamente hablando– ha de buscarse más bien en la *orientación* de la plenificación o, mejor dicho, en la recta comprensión de la indicación de plenificación que contiene la expresión.

Husserl, en cambio – así procedería la crítica que desde el punto de vista heideggeriano cupiera hacerle – precisamente al no pensar el carácter esencial del movimiento, nos dice que la expresión subjetiva va unida a un “grupo de significaciones”. Resuelve y canjea la inconmensurabilidad esquemática de un puro movimiento en un ramillete de identidades significativas. De ese modo, alumbrando como un ámbito de posibilidades – ópticamente interpretadas, por cierto – previamente recortadas y que aguardan su concreta plenificación. La expresión subjetiva contiene un modo formal y continuamente válido de orientar la plenificación que en cada caso concreto vale y preexiste. Esa orientación la surte una para del sentido de los signos que inducen ocasionalidad. Acudamos a esta larga cita de la *3ª Investigación Lógica*:

“Por otra parte, decimos que una expresión es esencialmente subjetiva y ocasional o -más brevemente- esencialmente ocasional, cuando le pertenece un grupo

conceptualmente unitario de posibles significaciones, de tal suerte que le es esencial el orientar su significación actual, en cada caso, por la ocasión y por la persona que habla y la situación de ésta. Sólo considerando las efectivas circunstancias de la manifestación, puede constituirse para el oyente una significación determinada entre las significaciones conexionadas. En la representación de dichas circunstancias y su relación regulada con la expresión misma han de residir, pues (puesto que la comprensión se produce siempre en relaciones normales), para cada cual puntos de apoyo suficientemente sólidos, que sean capaces de empujar al oyente hacia la significación mentada en el caso dado”³.

Esta manera de la plenificación se da en aquellas expresiones que, por ejemplo, contienen pronombres personales. Hay pues ciertos signos que trastocan decisivamente el expresar de tal modo que el sentido sólo puede hallar plenificación en referencia a la facticidad de su acontecimiento. Efectivamente, estas expresiones, para aspirar a plenificarse, deben obligatoriamente contener una pre-orientación de su sentido. La *formalidad* de esta pre-orientación es lo que permite significar *aun en la no rigidez* del contexto fáctico al que continuamente están haciendo referencia. Veamos más de cerca el citado aspecto.

III. Función señalativa y cumplimiento

Así, esa parte del significado de un pronombre personal que no es su significado completo es su *función señalativa*, la del yo reza: “palabra con la cual el que habla se designa a sí mismo”. Esta función señalativa *señala hacia* un modo de tomar las palabras, es decir, indica, como si de un metalógico *significar el significar* se tratara, un modo de referencia a la facticidad. Sólo en la facticidad se cumple la entera significación, y se cumple precisamente en el hallazgo, *nunca completo*, que procura el seguimiento de la dirección de acceso a cumplimiento indicada por el sentido del pronombre *en su parte indicativa*. Esta parte del significado es, de suyo, una parte necesariamente indigente y que aguarda plenificación. La función significativa es el remedio, relativamente universalizable, de esa indigencia, precisamente en virtud de su carácter metalógico. Así pues, el tipo de signos que ahora nos ocupan poseen una parte universalísima y constante que es su lado indicativo, algo así como el *sentido del sentido*. Sólo así puede el signo indicativo hallar el camino de su comprensión. El lado indicativo del signo “yo” es contenido universalísimo y máximamente abstracto, pero sólo por ello puede la expresión ponerse cada vez en camino hacia lo máximamente concreto

³ Hua XIX/1, 87. Transcribo la traducción de José Gaos y Manuel G. Morente.

sin peligro de predeterminarlo, hallándolo como aquello que en cada caso es, sin perjuicio de la especificidad de cada situación. Me permito citar dos pasajes casi seguidos de este 3^{er} capítulo de la *1^a Investigación* que resultarán aquí muy aclaratorios y facilitarán la exposición posterior:

“Pero la representación conceptual así instigada no es la significación de la palabra “yo”. Si lo fuera podríamos sustituirla simplemente por: “el que habla y se designa a sí mismo”. Es notorio, empero, que tal sustitución conduciría no sólo a expresiones desusadas, sino a expresiones de significación distinta. Por ejemplo, si en vez de “yo estoy contento” dijéramos: “el que habla y se designa a sí mismo está contento”. La *función significativa* general de la palabra “yo” consiste en designar al que habla; pero el concepto con el cual expresamos esta función no es el concepto que inmediata y propiamente constituye su significación.”⁴

“Habremos de conceder que aquí están superpuestas en forma peculiar dos significaciones. Una de ellas, referente a la función general, está unida a la palabra de tal suerte que en el representar actual puede verificarse (*vollziehen*) una función señalativa; ésta, por su parte, viene a favorecer la otra representación, la representación singular, y da a conocer su objeto al mismo tiempo en el modo de la subsunción, como lo mentado *hic et nunc*. A la primera significación podemos darle, pues, el nombre de *indicativa*; a la segunda el de *indicada*.”⁵

Estas citas dejan caer algo que, bien pensado, está en flagrante contradicción con la diferencia hacia la que antes apuntábamos más arriba. Decíamos que si bien había un recubrimiento entre el contenido de la notificación y el contenido de la nominación, en otro sentido no lo había, pues el *modo de acceso* al contenido de la nominación era el significado, y ello de tal modo que el sujeto fáctico que yo era sí que podía tocar con lo notificado por medio de la facticidad de la propia notificación. Sin embargo, no podía elevarse a la relación intencional según un significado que lo hallaba a él mismo como referencia. En otras palabras, nada podía hacer consigo para instanciar una *especie* de significación en la que la materia intencional fuese el concreto vivir *en lo que de individual tiene*. Eso mismo, en una suerte de extraña contradicción performativo, habría quedado ya *siempre de antemano* eidetizado en la especie de significación. Ese significar tendría que ser un significar que no lo fuera en absoluto, que en absoluto aconteciera, luego un significar, una relación intencional,

⁴ Hua XIX/1, 88

⁵ Hua XIX/1, 89

invivable, o peor aún, una especie de relación intencional cuya condición de cumplimiento sería la muerte o desaparición de quien le presta instancia concreta en una materia intencional.

En este punto, en cambio, hemos dicho que “yo” tenía algo así como un significado indicativo que era como el *(meta-)sentido del sentido*, una suerte de indicación sobre el modo de mentar la referencia, un movimiento hacia la recta significación de la referencia. Pues bien, yo creo que, en sentido riguroso, nada hay de eso. Yo diría que la función significativa de un pronombre es más bien el modo de dirigir la *comprensión de lo notificado* o, mejor, la *identificación* de lo notificado en su facticidad.

En cambio, estar a la altura de la significación requiere *no tanto hacer un movimiento que vaya hacia la facticidad* cuanto mirar la situación fáctica congelada en un contenido ideal. Ahora bien, es claro que el contenido notificado llega *esencialmente antes*⁶ que su versión en términos de idealidad. Y, sin embargo, no hay realmente una confrontación entre ambas, sino el esfuerzo, genuinamente arquitectónico, por una no confrontación, es decir, todo lo más, una metra-confrontación relativa al flanco por el que se ha de superar lo que no es sino confrontación aparente, para así llegar a un adecuado deslindamiento arquitectónico.

El § 27 de la *1ª Investigación* nos brinda ocasión de leer con anteojos heideggerianos algunos propósitos de Husserl. Sólo después traeremos a colación la extraña solución del propio Husserl; solución que, en gran medida, ya hemos esbozado, siquiera nominalmente, adelantando los elementos que nos permitirán, asimismo, invocar la cuestión, decisiva, de la reducción fenomenológica y de la diferencia entre yo trascendental y yo fenomenologizante.

En el citado § 27 considera Husserl otra serie de expresiones vacilantes. En primer lugar las expresiones entitemáticas, donde encontramos un ejemplo que nos permitirá evocar los resultados que Heidegger ganaba en el *Kriegsnotsemester* de 1919, discutidos en los trabajos ya citados⁷ y que ya preparaban el sentido y posibilidad de una lectura heideggeriana del capítulo 3º de la *1ª Investigación Lógica*.

Antes de ello, conviene que traigamos a la memoria los momentos en los que, a lo largo de los citados (ver nota 1) cuatro trabajos anteriores, y al principio de este mismo, más hemos heideggerianamente reasumido la temática husserliana de la expresión. Fue cuando se trató de hacer una interpretación más radicalmente “fenomenológica” (siempre en el sentido

⁶ *Exactamente el mismo* “antes” con el que Heidegger le dice a la actitud trascendental: “mi estar pre-teórico en el mundo es más originario *porque* ha sido ‘antes’”.

⁷ Ver la nota 1 del presente trabajo.

de Heidegger, claro está) del movimiento del mostrar, aquel movimiento en el que los signos funcionan como señales, como signos indicativos. Con todo, la proximidad del párrafo anterior con los temas de la hermenéutica de la indicación formal había hecho que no sintiéramos la necesidad de modificar demasiado su sentido, de incidir aún más en una posible reasunción heideggeriana de esas temáticas husserlianas. Para saber de qué manera abordar “heideggerianizando” el siguiente caso de expresiones vacilantes, bien podríamos indicar de qué modo *se habría cursado* una lectura heideggeriana en el caso que nos ha ocupado en el párrafo anterior.

IV. La radicalización heideggeriana de la función señalativa: hacia la indicación formal hermenéutica

¿Qué aspecto tendría pues la radicalización heideggeriana del fenómeno de las expresiones esencialmente ocasionales? Pues bien, la diferencia fundamental con Husserl radicaría en un modo especial de darle peso a una palabra del título del párrafo. Se tratará de pensar en su densidad lo *esencial* de lo ocasional, ese *esencialmente* con el que se califica a las expresiones ocasionales. Lo esencial de lo ocasional habría de entenderse, más bien, como lo *esenciante* de lo ocasional, lo *esenciante* de la ocasionalidad. Esa consideración es precisamente aquella que hemos de transponer a la función significativa de los signos que de las expresiones hacen expresiones esencialmente ocasionales.

Con esto quiere decirse que la *exageración* heideggeriana del fenómeno de la *función señalativa* de dichos signos hubiera ido en la dirección de la *esencial ocasionalidad*, o de lo *esencial* de la ocasionalidad de lo significado. Dicho de otro modo, Heidegger no habría considerado del todo pleno y satisfactorio el modo de funcionar ese significado universal de los signos, de los pronombres por ejemplo. La auténtica función señalativa, si es auténticamente fenomenológica, no ha de orientar hacia una *cosa*, hacia un *ente* que está ahí, sino hacia la ejecutividad de un vivir. Orientar entonces ese género de plenificación de acto a acto que trata de ver el vivir desde dentro, sorprenderlo en su movimiento. Las indicaciones propias de los pronombres personales y que se ofrecen como su significado indicativo son aún cosificantes, es decir, topan con algo óntico, con un significado indicado que es *cosa*.

De hecho, considerado el asunto a fondo, el problema no es tanto *cuál sea* el significado indicativo, o si se trata de un significado indicativo erróneo, sino más bien *que* el fenómeno de la función de indicación todavía se mueve en el modelo de plenificación

estructurado en términos de acto-contenido. La indicación hacia un yo concreto no es esencialmente falsa. Sí lo es el modo de *dejar caer* la indicación sobre un ente que, por lo demás, tiene la propiedad de ser ontológico, es decir, de ser yo en la precisa medida en que existe – transitivamente – mundo, en que está inserto en la facticidad de la ocasión no de un modo pasivo, como quien está sencillamente ahí esperando que caiga sobre sí una identificación cosificante, sino como alguien que está siendo con la ocasión, existiendo en ella y existiéndola, abriéndola en su movimiento.

Precisamente por eso mismo, los sentidos indicativos no han de ser matizados en su contenido, sino en la *forma* del sentido indicado que buscan. Lo propio de un sujeto es hallar su comprensión no tanto en un sentido plenificado cuanto en un modo de dar sentido, de hacerse, para él, la significatividad. La propia *estructura de la plenificación* se modifica si cargamos las tintas sobre lo *esencial* de la ocasionalidad. Comprendemos entonces aquella sugerencia de que los existenciaros – las “categorías de la vida fáctica” en la primerísima fenomenología de Heidegger – hacen las veces de una función señalativa que orienta la “plenificación”, pero que la orienta no hacia un contenido sino hacia la co-ejecución del acto originario de existir.

Se adivina entonces de qué forma nos es dado “heideggerianizar” sobre las expresiones vacilantes de tipo entitemático como “hay pasteles”. Que la significación es variable, parece esconderlo la simplicidad de su forma y, sin embargo, es clara si la comparamos con “hay cuerpos regulares”. Nadie dice “hay pasteles” como quien enuncia una proposición general sobre un estado de cosas en el mundo. Menos aún el yo concreto que en un momento dado se pronuncia diciendo “Llueve [el *Es regnet*, ejemplo relativamente recurrente]”. “Hay pasteles” expresa un sentido que sólo es comprensible para el sujeto que aquí y ahora lo profiere, es decir, un sentido que se sostiene a través de la significatividad que tiene, o con la que es tenido en el ser por el sujeto que lo profiere.

“Hay pasteles para mí” enuncia que el haber pasteles aquí para mí me toca y concierne especialmente. Esa manera de tocarme o concernirme algo la llama Heidegger *Bekümmerng*⁸, y es la especificación de una modalidad fundamental del vivir el mundo. Evidentemente, se habrá reconocido un ancestro de lo que será la *Sorge* en *Ser y Tiempo*. La plenificación de estas expresiones ha de entenderse no como la *identificación* de los pasteles

⁸ cf. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58).

que hay, sino como la reconducción al modo de ejecución que los hace haberlos y que ello sea pertinente para mí – o no, pues la *Bekümmerung* puede declinarse en negativo –; en nuestro otro ejemplo, reconducción a lo que hace que el acontecimiento de la lluvia *me sea* pertinente.

Lo indicativo a este respecto es la forma en la que el *Es* de “*es regnet*” se vuelve ese espacio quiásmico en el que la lluvia como acontecimiento mundanea para mí, o el modo en el que el *ahí* que encuentra los pasteles es el modo más concreto de sostener su significatividad, de tal modo que *es realmente ese ahí el que es sujeto*: más bien habría que decir “y (*ibi*) ha pasteles para mí”. El y (*ibi*) en el que esos pasteles me son y yo los hago ser. La vacilación en la significación no sólo ha de dejar trasparecer algo así como la catástrofe de un cambio de la fijeza, sino más bien *la fijeza ontológica de un cambiar* que no sólo no me aparta de identidades, sino que *me da a mí mismo*, en ese movimiento de renovación, mi identidad, me la da en un modo de cambiar que es la raíz originaria de la vida.

V. La opción husserliana: deshumanización y radicalización de la reducción. Hacia una indicación formal arquitectónica

Husserl se resiste, a todas luces, a ese desleimiento de la idealidad en la densidad de un movimiento de vacilación presuntamente matricial de toda significación. Así, sostendrá Husserl, en un tipo de exageración que toma en el sentido opuesto a la hermenéutica de la facticidad, a la ciencia originaria de la vida en y para sí misma, que todo aquello a lo que se accede por medio del significado indicativo (de tal modo que, permaneciendo éste en su formalidad, accede uno, de vez en vez, a tal o cual cosa) resulta accesible *cada vez de una vez* a través de una virtual expresión objetiva, es decir, de una expresión fija, y no por aproximaciones hermenéuticas que, cerrando su espiral, buscan tocar con la facticidad, aquilatando el ámbito de la notificación.

Vistas las cosas desde la posición de Husserl, el sujeto que está inserto en la facticidad vive las expresiones esencialmente ocasionales como el escorzo progresivo del significado, como su no completa plenificación, o incluso como su cambio completo, de una entidad a otra, al albur de la movilidad de la propia facticidad. Así, puede el sujeto alimentar la ilusión de creerse la instancia que desde su quehacer vital decide sobre la significación, cuando, mirado desde *otro punto de vista*, lo que se da aparece como una vacilación del significar

entre significaciones ideales cuya sentido requiere la altura de un significar que nuestra intencionalidad encarnada, el *ser de lo intencional*⁹, no puede rendir.

Y, con todo, comulgar con el sentido último de las verdades que ya nos hemos encontrado, en la precisa medida en que hemos comprendido lo que *ser verdad* significa, nos lleva a tener que reconocer que, en principio, la objetivación no tiene límites. Tira de nosotros una fuerza que nos llama al des-originamiento de la facticidad, o a la no co-ejecución de una identificación o solapamiento fáctico que se mueve en el ámbito de la notificación. Lo que *pone en movimiento* aquello que llamaría una suerte de *indicación formal arquitectónica* no es otra cosa que aquello que Husserl llamará en el próximo texto que abordaremos “*Schrankenlosigkeit der objektiven Vernunft*” y que se presenta como un ideal al que tendemos, pero que no podemos cumplir. ¿Porqué? En un sentido muy preciso porque estamos en el mundo, en un cruce de leyes físicas, porque no somos nosotros el origen del mundo. Pero el Husserl que así habla aún habla desde la ontología de *Investigaciones Lógicas*. El párrafo al que nos referimos es el siguiente:

“Sin duda debemos confesar que si esa posibilidad de sustitución no se convierte en sustitución real, no es por causa de las necesidades prácticas -por ejemplo sus excesivas dimensiones-, sino que es en muy gran medida irrealizable de hecho e incluso permanecerá irrealizable por siempre.

En realidad es bien claro que nuestra afirmación de que toda expresión subjetiva puede ser sustituida por una expresión objetiva no dice en el fondo otra cosa sino que *la razón objetiva no conoce límites.*”¹⁰

La forma de entender ese ideal queda trastocada cuando el individuo Husserl vive con sobresalto la noticia de la *verdad absoluta* del *a priori* de correlación. Pero la noticia que del *a priori* de correlación tiene no es la noticia *del a priori de correlación mismo*, vivido en el máximo de su concreción, concretamente apropiante, como Heidegger apuntaba por ejemplo en el *Kriegsnotsemester* de 1919 recogido en el volumen *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56/57)¹¹. Husserl se acerca de modo bien distinto a la verdad del *a priori* de correlación: antes se ofrece la noticia *anónima de su verdad* o, mejor dicho, *la noticia de su necesidad*, y

⁹ Precisa y exactamente en el sentido de Heidegger. Aquel que le reprocha a Husserl haber marrado, por ejemplo en *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24).

¹⁰ Hua XIX/1, 95

¹¹ Hemos tratado de la cuestión en nuestro trabajo: [¿Consonancia o distancia? La confrontación Husserl-Heidegger en torno al a priori de correlación fenomenológico](#), pp. 23-52. in *Eikasía* n°64.

también la confirmación fáctica de su necesidad, aunque, en este caso, según un *tipo distinto* de facticidad y que conviene delimitar arquitectónicamente de la facticidad meramente existencial: hablamos de la previa facticidad consistente en ponerse ya a pensar sobre ello, la *protofacticidad* del pensar de la facticidad, más acá de la cual no podemos retraernos, y de la cual sólo hay un escape que es vuelta. Vuelta a la facticidad pensada.

Ante la experiencia antinatural – vivida en el inicio de la investigación fenomenológica – que consiste en encontrarse a distancia de lo que para Heidegger era la expresión concreta del *a priori* de correlación, Husserl reacciona de un modo completamente distinto: precisamente ve en esta distancia de desvivimiento, o en este palidecer, *la más absoluta confirmación del a priori de correlación*; la expresión de su irrebasable verdad late en esa distancia ante el vivir originario que Heidegger quiere sellar.

Así las cosas, los modos de la inautenticidad que Heidegger recopilara en su *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (curso del semestre de verano de 1920 recogido en GA 59) quedan articulados de forma distinta. De entre los “palidecimientos”¹², el más alejado de la vida originaria y originante es – según leemos en el citado curso de Heidegger – aquel que me desvive hacia la posición teórica, es aquel que se refiere al mundo como un tener objetivante. Pues bien, el tener del fenomenologizar agrava el caso por así decirlo ya que no sólo es un simple tener, sino que es más bien un *hiper-tener*, de tal modo que ya no es pensable ese tener como un tener *en* el mundo. Me explico: en la *Sexta Meditación Cartesiana*, el yo que hace fenomenología no tiene *objetivamente* una parte del mundo, sino que *tiene hiperobjetivamente el tener mundo*.

Por eso, al modo de acceso que es la propia reducción no son aplicables aquellas decisiones teóricas que se mostraban decisivas en el proceder de la llamada “destrucción fenomenológica” tal como se expone en GA 59. Efectivamente, la destrucción fenomenológica¹³ se basaba en las siguientes convicciones: que todo sentido de referencia existe, es fáctico, que todo sentido de referencia es originariamente un determinado comportamientos en el mundo, y que toda actitud es, a su vez, un sentido de referencia. Ahora bien, no todo sentido de referencia baña en una actitud existencial que le daría acceso. Así,

¹² Palidecimiento traduce “*Verblassung*”, concepto técnico usado en GA 59 y del que nos hemos ocupado en trabajos anteriores. Cf. [Vida fáctica y significado. La teoría del significado del primer Heidegger a la luz del curso Fenomenología de la intuición y de la expresión \(GA 59\), pp. 9-36. Eikasía nº63. 2015.](#)

¹³ Cf. nuestro trabajo citado en la nota anterior.

por ejemplo, es absurdo pensar en un modo de acceso al *hipertener* de que antes hemos hablado. Sencillamente porque no hay un modo de acceso a un modo de acceso. Nada más alejado pues de la experiencia de la reducción que la convicción heideggeriana de que a todo modo de acceso se accede *en la ejecución fáctica* de ese modo de acceso.

El movimiento de la reducción trascendental consiste en reconocer la *irrenunciable originariedad del palidecimiento* que me saca del comercio a medias consciente con el mundo. Desde la reducción aparece ahora la incongruencia arquitectónica del movimiento de destrucción fenomenológica de Heidegger. Esta incongruencia arquitectónica se cifra en querer reducir ese espacio de des-vivimiento de tal modo que *conscientemente* nos retraigamos a un mínimo de distancia – de distancia de conciencia – con el mundo que, a su vez, dé razón de – y asista mínimamente a – la facticidad de este des-vivimiento¹⁴.

El problema al que se enfrenta Heidegger reside en que el filosofar, en su comienzo – i.e. cuando se pone uno a hacer filosofía – se encuentra demasiado alejado del mundo, lejos del mundo en un demasiado que es demasiada conciencia. Conscientemente hemos de disponer nuestra pérdida de conciencia, conscientemente hemos de perder la raíz de nuestro desvivimiento, ese suplemento de vigilia socrática que nos impide consonar del todo con el mundo (y a la vez asistir o levantar acta de dicha consonancia). El problema de Husserl es pues el opuesto, de puro opuestas que son las vías que ambos pensadores toman ante el proto-facto del *a priori* de correlación. Husserl se topa, en cambio, con el problema de que esa conciencia es aún demasiado poca conciencia, es decir, no está a la altura de la visibilidad y de la fenomenalidad del mundo.

¿Pero – reponemos, inspirados ahora por Heidegger – cómo íbamos a estar a la altura si resulta que, irremediamente, nos vemos en el mundo? ¿cómo es posible que nos situemos más acá del mundo, o que vivamos nuestro estar en el mundo de un modo distinto a nuestro estar aquí y ahora absolutamente fácticos, absolutamente irrebasables, absolutamente rebasándonos? ¿Cómo es posible que tengamos una vista general sobre el mundo, que mentemos en una expresión objetiva aquello que identificamos fácticamente como la referencia de la expresión esencialmente ocasional?

La fenomenología trascendental reconoce que aquello que nos separa de esta posibilidad *es también eminentemente nuestro*. Ese espacio infinito del mundo que nos

¹⁴ La estructura de esa incongruencia se asemeja, por ejemplo, a la de hacer “esfuerzo” por dormirse. El gesto husserliano, en cambio, es consecuente con la ligera espita de vigilia, y entiende que la única forma de insertarse en ella consiste en exagerarla del todo. Insistir no tanto en el ser en el mundo sino en lo que nos saca del mundo, en lo que no nos deja del todo consonar con él.

rebasaba en *Investigaciones Lógicas* no es ya, a partir del descubrimiento de la necesaria verdad del *a priori* de correlación, un fenómeno que tenga su lugar arquitectónico por detrás de mí, que relativice de continuo, haciendo valer la verdad del carácter omnienglobante del universo, todo lo que yo siento o refiero (como situado en dicho universo). También el universo omnienglobante es fenómeno mío, y se constituye, precisamente, como rebasándome y *como no mío* en mi subjetividad trascendental, y mi impotencia respecto de él también es un rendimiento trascendental.

El movimiento de estar a la altura de la significación fija (la versión fija e inalcanzable de la expresión vacilante u ocasional) ha de verse ahora como el movimiento de mí respecto de mí mismo y de mi experiencia propio de la reducción, y no como un viaje a un cielo de significados diamantinos que yo no soy y nada tienen que ver conmigo. Es una tendencia que me apunta a mí, pero no en tanto que sujeto en el mundo, sino en tanto que sujeto trascendental. El movimiento abandona el mundo por la vía de la subjetividad trascendental, y se aparta de la situación de inmediatez (esa media vigilia de que hablábamos) no en la dirección de la re-mundанизación de mí mismo (rendimiento, por lo demás, propio de la subjetividad trascendental), sino en la opuesta dirección de una recuperación de la visibilidad o de la concreción de una visibilidad cuyo hilo de Ariadna encuentro en mí mismo no bien me decido a exagerar en un contramovimiento que *ya* es la raíz trascendental de la posibilidad de toda autoobjetivación mundana (como las que Heidegger critica). Ahora bien, este contra-movimiento lo incoo pero precisamente resistiendo, ahora, a toda potencial objetivación remundanzante. Así, puedo ver la ocasionalidad no ya como circundante, sino como necesariamente tenida o constituida en la subjetividad trascendental.

En suma, el movimiento desviviente de la reducción busca ganar ese tener concreto a través de una *indicación formal arquitectónica* que llama al cortocircuito de toda co-jecución (“*Mitvollziehung*” es, recordemos, el término empleado por Heidegger en los cursos de Friburgo de la primera época), a resistir a mi automundанизación y al poder de la ciega certeza que de continuo la motiva, y que quizá sea la de mi propia muerte. Hay un modo en el que yo dejo una verdad que tiene su verdad *para mí* esencialmente *por delante de mí*, un modo en el que yo me dejo rebasar por mi propia luz para no reconocerla ya como mía, una manera de retro-inscribirme en el fenómeno de una totalidad¹⁵ (de tal suerte que deja de serme

¹⁵ De una totalidad que precisamente ya no me atrevo a seguir interpretando como *fenómeno*.

fenómeno), de situarme en ella de tal manera que todo queda relativizado por dicha totalidad (en rigor por mi propio rendimiento, pero ya no reconocido como tal). Extraña ventriloquía, extraña evidencia de lo que, bien mirado, sólo es eso: mero efecto de ventriloquía. Precisamente ese es el modo de proceder de la destrucción fenomenológica heideggeriana. Genera una confusión arquitectónica que alimenta la pretensión de volver a reprimar un “ser en” transitivo, y que sofoca toda otra vía del peso de una supuesta evidencia existencial incontrovertible: estamos en el mundo, el mundo me engloba, me preexiste, y por eso me aparece, es fenómeno para mis sentidos. La inconsecuencia arquitectónica de que hablamos interpreta la luz que poseemos sobre la situación de indigencia respecto de lo originario como una expresión más de aquello que esa luz nos da a ver: la facticidad. La luz que nos hace ver la facticidad sería, ella misma, fáctica. Pero ¿cómo habría de ser de otro modo desde el momento en que ese ver *es*? La evidencia existencial es, efectivamente, masiva. Es y se ve siendo, se autoconstituye en la subjetividad trascendental como siendo-en-el-mundo.

Se adivina entonces que el deber de la fenomenología está en *reducir máximamente el Dasein a un Hiersein*¹⁶, es decir, reconducir la facticidad del mundo a su constitución en la subjetividad trascendental. La posibilidad de este movimiento viene dada por la comprensión del sinsentido embozado en querer pensar un fenómeno, por total que sea, que no *me sea*, que no valga para el sujeto concretísimo que yo soy. La reducción fenomenológica es el trastocamiento de todo encuentro mundano en *fenómeno* de mundo constituido en la subjetividad trascendental. La reducción es el movimiento que, por otra suerte de indicación formal entendida como *retracción*, aspira a la *concreción* de esa misma constitución.

Conclusión: sobre el desvelo arquitectónico de la fenomenología trascendental

Al correr de los años, Husserl pensó con más y más acuidad algo así como un exceso de la apodicticidad sobre la adecuación. Habérselas con ello nos lega uno de los desafíos que la fenomenología del futuro habrá de enfrentar. A mi parecer, parte del futuro de la fenomenología se jugará, sencillamente, en asumir las implicaciones arquitectónicas que una fidelidad a la verdad del *a priori* de correlación necesariamente arroja. Evitar toda apresurada auto-objetivación y mantener pues la fidelidad a la verdad inconcusa del *a priori* de correlación termina conduciéndonos a excavar una amplia latitud experiencial en la parte

¹⁶ Donde ese “*Hier*” no es un aquí de mundo, sino el “aquí” irrelativo del preser –meóntico– de lo trascendental.

subjetiva de ese mismo *a priori* de correlación, en aquella que, en propio, consueña con tales o cuales “objetos”, por lejanos y otros que éstos sean. Por palmario que sea el rebasamiento del “sujeto” que estos “objetos” sugieren (siendo el “mundo” el primero de ellos, el más palmario), en estricta fidelidad al *a priori* de correlación habremos de atender a la parte constituyente en que dicho rebasamiento y dicha alteridad dan noticia de sí. Hay una lejanía de horizontes de mundo a la que responde, apodícticamente, una profundidad del experimentar alejada de la orla de adecuación del presente y, con todo, apodíctica, es decir, capaz de emerger a adecuación desde la verticalidad, oscura pero indeclinable, de la génesis constituyente. El desafío de la fenomenología nos convoca a pensar esa apodicticidad no como una facticidad meramente existente, cuya aniquilación fungiese como *la* variación eidética esencial y esenciante. Sería esa, mal que bien, la opción heideggeriana, la que insiste en la preeminencia del *Dass*, del *Dasein* sobre el *Sosein*, la que hace depender toda irisación de la vida trascendental, por marginal que sea, de la *efectividad* de la facticidad, efectividad *no tanto intrínsecamente fenomenológica cuanto existencial*, efectividad sometida pues a la muerte, orlada por el no ser, y no por la infinitud del campo fenomenológico.

Hay, sin embargo, y es lo que hemos tratado de poner de manifiesto en esta tetralogía, otro modo de desplegar ese exceso de la apodicticidad sobre la adecuación. Y ese despliegue está inscrito en la obra del propio Husserl, del Husserl que habla de la historia, de la infinitud monadológica de la intersubjetividad trascendental. Por ponerlo de otro modo: de la dependencia de la esencia respecto de la existencia registrada en el caso, extremo pero fundamental, del eidos ego (caso registrado a la perfección por el propio Husserl), no se entraña la conclusión, perentoria e infecunda a un tiempo, de una esencia limitada, en su *Sosein*, por la facticidad. Antes bien ha de pensarse lo que de variopinto e inaudito se cela en la archifacticidad plegada de un *Dass* que sólo aparentemente se ofrece como mudo, perentorio y de una pieza.

El rebasamiento de la apodicticidad respecto de la adecuación, de la dependencia de las esencias trascendentales respecto de la archifacticidad de la vida trascendental puede inspirar un programa de investigación distinto al presidido por un ser-para-la-muerte supuestamente esencializante, o por una finitud del ser epocalmente dispensada. Efectivamente, cabe, asimismo, apostar por un programa que no es otro que el de la propia fenomenología trascendental husserliana. Ésta, en estricta fidelidad al *a priori* de correlación constituyente, cobrará la forma concreta de una fenomenología genética (y generativa) que registrará un experiencia multiestratificada. Esta multiestratificación no es sino la oculta

orografía de una archifacticidad que tiende a presentarse como apelmazada cuando naturalísticamente se la mira como *incluida* en el mundo, cuando muy sensatamente se la considera *parte* del Universo. Orografía plegada y oculta bajo una masividad existencial que, equivocada al creer tener a la nada como exclusivo disyunto, aparece como de una pieza. El fenomenologizar es precisamente ese arte de la disrupción inmanente respecto de la vida constituyente que trata de evitar esa “vista de pájaro”, que la evita tanto en su premura como en su distancia, propia de un sobrevolar excesivo, y que traduce una falsa holgura, inadvertidamente deudora de topologías conjuntistas que la fenomenología trascendental busca, precisamente, rebasar.

¿Qué aspecto presentará, una vez empezamos a desplegarla, la orografía otrora doblada y apelmazada bajo el peso de una archifacticidad trascendental señera y casi exclusivamente presentada como *existente*? Como hemos visto en el caso de las expresiones ocasionales, advertimos que la archifacticidad trascendental está transida de travesías incumplidas, de indeterminaciones concretas que, a partir de cierta profundidad, no nos requieren ya en lo que de mortales somos, sino en lo que de vivos vivimos por el hecho de vivir cabe lo infinito y lo absoluto. Descubrimos entonces, imbuido todo en la frescura de lo nuevo, cómo la parte experiencial del *a priori* de correlación que ciertamente somos, se ve requerida – ensartada y ensalmada – por concreciones trascendentales cuyo vórtice dispensa y efunde *enteramente al margen* de nuestro proyecto y tiempo de vida, de nuestras decisiones, trazadas en la exclusiva cuadrícula de nuestra sola finitud, a escala de instantes a altura de muerte propia. Al margen de todo ello se hacen y deshacen cosas profundas y esenciales que *somos*, y que tienen algo de salvífico y salvaje.

Es importante insistir en que esa declinación husserliana – i.e. trascendental fenomenológica (y en cierto modo anti-hermenéutica) – de la archifacticidad trascendental no sólo le hace justicia, desde la profundidad del vivir, a la multiplicidad de lo otro (del “objeto” de nuestra experiencia), sino que también incide en alejar ese vivir trascendental de toda proto-naturalización tendente a pensarla como incluida en el mundo, siquiera bajo la forma de un existencial verse arrojados en él. Salir de ese pensamiento de la inclusión – por líquido que sea el “ser-en”, por “transitivo” que se repite el “ser-en-el-mundo – nos conmina a pensar una experiencia trascendental abierta al infinito y donde el rebasamiento de la apodicticidad sobre la adecuación se muestra, precisamente, como *indefinido*, nunca fijado de una vez por todas, sencillamente porque esa apodicticidad no es tanto la que linda con el no

ser, cuanto la que frisa con un infinito que atravesamos de puntillas, sin que, en la franja más profunda de nuestra experiencia, de nuestra vida trascendental, nuestro yo fenomenologizante pueda irle en los alcances a nuestro yo trascendental, al modo en que éste se ve arrebatado cabe tales o cuales concreciones, pero sin que tampoco quepa estatuir un perímetro definitivo para lo vivido en adecuación, para los sentidos y vivencias que pueden acceder, sin resto, a plena conciencia. Sin lo apodíctico – por no adecuado que sea – lo adecuado flotaría como una suerte de fantasma transparente, sin genuino anclaje, pero sin que ese “sin” pase a ser considerado, sin solución de continuidad, sin mayor examen, como pura nada. Hay, si se quiere, toda una sutil espectralidad del “no estar” de lo apodíctico-no adecuado. Precisamente por ello, dicho anclaje dista mucho de asemejarse al de una facticidad no fenomenológica, a la manera de un puro *Dass* inaparente. Como habíamos señalado en anteriores trabajo, dicho anclaje no es sino el pliegue, disimulado en la masividad del *Dass*, de toda una plétora de sentidos virtuales, incumplidos, y que forman, a la vez, el horizonte y basamento de la conciencia actual.

BIBLIOGRAFÍA

- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*
Zur Bestimmung der Philosophie (GA 56/57)
Grundprobleme der Phänomenologie (GA 58)
Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (GA 59)
Die Grundprobleme der Phänomenologie (GA 24)
Phänomenologie des religiösen Lebens (GA 60)
- HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen (Hua, XIX/1)*
- FINK, E. *VI Cartesianische Meditation (HUDO, I)*