

¿Nueva fenomenología o Refundación de la Fenomenología?. Una presentación materialista.

Alberto Hidalgo Tuñón

Universidad de Oviedo. Director del curso La fenomenología arquitectónica de Marc Richir

Resumen:

Dentro de los intentos por proporcionar una lectura materialista de la fenomenología de Husserl (Banfi, Bloch, Desanti, Kosik, Paci, Sartre, Tran Duc Thao, etc.) se examina el realizado entre nosotros por Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, que en su recorrido actual se basa en los desarrollos de la arquitectónica de Marc Richir. El artículo desarrolla la idea de que la nueva fenomenología de Richir en sus puntos centrales (el fenómeno como *clignotement*, la reducción hiperbólica, etc.) lleva adelante la superación metacrítica sugerida en su día por la concienzuda lectura hegeliana que Adorno hizo de las obras que Husserl publicó en vida. Al recuperar el planteamiento dialéctico de Adorno, los desarrollos del materialismo filosófico de Gustavo Bueno se iluminan en su propia génesis desde una nueva perspectiva que permite entender mejor la reciente polémica entre el materialismo filosófico y el materialismo fenomenológico acerca del papel del *Ego transcendental*. ■

Abstract:

Within the attempts to provide a materialist reading of the phenomenology of Husserl (Banfi, Bloch, Desanti, Kosik, Paci, Sartre, Tran Duc Thao, etc.) discusses the done among us by Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, based actually on developments in the Architectonic Philosophy Marc Richir's. This article develops the idea that the new phenomenology of Richir in their central points (the phenomenon as *clignotement*, reduced hyperbolic, etc.) carries out the overcome metacritique suggested in their day by reading the thorough Hegelian Adorno did Husserl works published during his lifetime. When recalling Adorno's dialectical approach, the development of philosophical materialism Gustavo Bueno light up in its own genesis from a new perspective to better understand the recent controversy between phenomenological materialism and philosophical materialism on the role of *Transcendental Ego*. ■

¿Nueva fenomenología o Refundación de la Fenomenología?. Una presentación materialista.

Alberto Hidalgo Tuñón

Universidad de Oviedo. Director del curso La fenomenología arquitectónica de Marc Richir

Dado que no soy un especialista en fenomenología ni pertenezco a ningún grupo husserliano reconocido, debo comenzar la presentación de este curso sobre una orientación muy específica de esta influyente y amplia corriente del pensamiento explicitando, más que justificando las perplejidades que encierra el interrogante del título. Porque, si hemos de hacer caso a Paul Ricoeur, quien propuso llamar fenomenólogos a todos los que se ocupan del «modo de aparecer» de no importa qué y a todos aquellos que «describen unas apariencias o unas apariciones» (*Sur la Phénoménologie*, 1953)¹, es difícil atribuir novedad a una corriente que se remontaría al siglo XVIII, y que tuvo un estallido revolucionario y romántico en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel en 1807. En este sentido todos somos fenomenólogos e incluso nuestra posición expectante ante la *aparecencia* (o *comparecencia*) de Marc Richir en este foro tiene algo de fenomenológico.

Para un profesor de *Filosofía General*, al que ningún período de la filosofía le es ajeno, como es mi caso, es una cuestión de mera erudición libresca retrotraer la fenomenología a J.H. Lambert en 1764, pero al mismo tiempo conceder los créditos de su *renovación fundamental* al uso husserliano del término, de manera que todos los demás son meros predecesores, llámense Kant, Hegel, Brentano o Stumpf, todos ellos, por cierto alemanes, o bien epígonos o sucesores. La Arquitectura de Marc Richir, una orientación muy específica dentro del movimiento fenomenológico, se autoproclama ciertamente como una refundación (o refundición). Pero, incluso tomando como origen del movimiento a las *Investigaciones Lógicas* de Husserl, ya en el siglo XX, sigue siendo cierto que la fenomenología no se presta a una sola lectura canónica, de modo que se refunda cada poco: «La fenomenología –añade el propio Ricoeur– consiste en buena parte en una historia de las herejías husserlianas. La arquitectura que señala la obra del maestro ha

¹ Las citas circunstanciales de textos y autores se harán directamente en el texto indicando título y año. Los textos, en cambio, que constituyen las fuentes de la argumentación se citan de manera completa en la bibliografía que aparece al final del artículo.

contribuido a que no se diera una ortodoxia husserliana» (*A l'école de la phénoménologie*, 1986).

Pese a esos titubeos, o precisamente por ello, la fenomenología ha dado muestras de una *mala salud de hierro* que le ha permitido llegar al siglo XXI con coraje y lozanía. Una de las manifestaciones de esa frescura intelectual que acompaña a esa tendencia que ha sobrevivido a sus enterradores (el neopositivismo lógico, el estructuralismo, la Escuela de Frankfurt o el propio Heidegger), es sin duda la propuesta de Marc Richir que será objeto de estudio en este curso. Pero si se toma como referencia la obra de Husserl *publicada en vida*, pese a que hay que reconocer una evolución interna en ella (la variación sufrida por los planteamientos del autor desde una posición de absolutismo lógico intensamente idealista en las *Investigaciones Lógicas* (1901) hasta el intento de anclar la fenomenología en el *mundo de la vida* y proporcionar una autorreflexión de la humanidad casi hegeliana, que se hace en el texto de *La crisis de las ciencias europeas* (1936), pasando por sus solemnes declaraciones de haber fundado una nueva fenomenología trascendental y genética en las *Ideen* o en las *Meditaciones Cartesianas*), es difícil pasar por alto las críticas que se le han dirigido tanto interna como externamente.

Como yo no soy inocente, ni he nacido ayer, reconozco mis prejuicios materialistas en este acercamiento. También reconozco como estudioso de la sociología del conocimiento y de la ciencia la presencia incesante de la orientación fenomenológica en lo que Thomas Luckman y Peter Berger (1965), discípulos de Alfred Schütz, denominaron con éxito «la construcción social de la realidad». Ahora bien, mi propia implantación dialéctica en el seno del materialismo filosófico hace que mi lectura de Husserl haya estado siempre filtrada por una luz crepuscular. De ahí que entre las lecturas críticas de Husserl formuladas *desde el pensamiento dialéctico*, me haya interesado en particular, la de Adorno en *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento* (1956), a la que dedicaré especial atención, no sólo por ser dialéctica, sino porque Ricardo Sánchez la ha tenido en cuenta como plataforma auxiliar para la búsqueda de una perspectiva propia, por más que la grúa principal para levantar sus tensos encofrados haya sido alquilada en los talleres del materialismo filosófico.

Y, aunque no voy a reproducir aquí todas las fundadas observaciones que Theodor Adorno había hecho en su tesis doctoral sobre la Fenomenología de

Husserl en 1924, si quiero recordar que, cuando vuelve a revisar su obra entre 1934 y 1937 en Oxford antes de partir hacia el exilio estadounidense, se da cuenta de que lo que está en juego es la «cuestión de la posibilidad y de la verdad de la teoría del conocimiento», cosa que afecta a un tema ciertamente mayor de la filosofía que va más allá de la mera disputa entre escuelas. Acudiré a Theodor Adorno en forma de *contrapunto*, no tanto porque los escritos musicales de Adorno son los únicos citados en las páginas de *Annales de Phénoménologie*, sino porque su aplicación del método dialéctico a la fenomenología pone al descubierto, en mi opinión, precisamente aquellos *puntos de oclusión* en los que la exploración husserliana se detenía por temor a traspasar los límites de la razón (o de lo publicable), colándose por los agujeros que los análisis fenomenológicos ponen al descubierto, pero que son justamente las grietas que han permitido a sus sucesores *desatascar el idealismo dogmático* y recuperar la frescura material de los fenómenos, por no decir de la «cosa».

Esta elección supone poner entre paréntesis en sentido fenomenológico otras aproximaciones materialistas (y específicamente marxistas) que en el siglo XX se han cruzado con la fenomenología a propósito no sólo del *mundo de la vida*, sino también del «proceso de la vida», la «praxis de la vida cotidiana» (Henri Lefebvre), la «existencia corpórea» (*leibliche Existenz*), el «presente personificado» (*leibhaftige Gegenwart*), por las que siento especial debilidad y a las que he dedicado alguna páginas. En particular, el rastro del seminario de Alexander Kojève en el que a propósito de la lectura de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel confluyeron tantos espíritus inquietos merecería una exégesis más detallada, no tanto por los puentes que tendió Jean Hyppolite en sus *Figures de la Pensée philosophique* (1971), cuanto por el rastro que dejó en Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty². No deja de ser una constante ese *quid pro quo* entre marxismo y fenomenología, que dio lugar en 1951 a la extravagante intervención del filósofo vietnamita Tran Duc Thao, que aparentemente quedó cancelada con *Les aventures de la dialectique* de Merleau-Ponty en 1955 para los fenomenólogos, aunque no para cierto marxismo militante. Ya antes, sin embargo, el propio Merleau-Ponty había argumentado en clave dialéctica que, si bien es cierto que la historia no camina

² La espectacular dimensión de la influencia de Merleau-Ponty se ha puesto de manifiesto con motivo del cincuenta aniversario de su muerte que se celebra este año. *Paideía. Revista de Filosofía y Didáctica Filosófica* dedica su núm 90 (Enero-Abril 2011) monográficamente a su obra. El propio Marc Richir ha enfatizado los vínculos marxistas de Merleau-Ponty en «Merleau-Ponty et Marx: un rapport vivant». *Magazine Littéraire*, núm. 324, Paris, septiembre 1994, pp. 58-9.

sobre la cabeza, tampoco piensa con los pies. La decepción de los intelectuales con el régimen soviético y, en particular, con el estalinismo, que acabará empujando a Sartre hacia el maoísmo, tiene un recorrido más sinuoso en Merleau-Ponty, que pasa por *Humanismo y terror* (1946) y *Sens et non-sens* (1948), en los que todavía apela al «proletariado» como gozne de la coexistencia. Pero la aventura de la dialéctica fenomenológica decanta la historia hacia un campo abierto, la verdad hacia una *verité à faire*, mientras la actuación se hace «directa» y el sentido se transmite desde los orígenes a la actualidad sin cesar. Claude Lefort, encargado del legado intelectual de Merleau-Ponty, y Cornelius Castoriadis, sacarán desde su revista (*Socialisme ou barbarie*, 1947) las correspondientes consecuencias políticas: antiburocráticas (en negativo) y democráticas (en positivo).

Si la *Crítica de la razón dialéctica* (1960) de Sartre transformó las categorías de la existencia por las de la praxis social, a la inversa, un ideólogo máximo del PCF francés como Jean-T Desanti quiso recorrer el mismo camino al revés en su *Phénoménologie et praxis* (1963). Aunque por razones generacionales tengo una especial curiosidad por averiguar la trastienda de los debates que estaba ocurriendo en Francia, tanto por lo que respecta a los artículos publicados en *Les Temps Modernes* (1945) de J-P. Sartre, Simone de Beauvoir y M. Merleau-Ponty (quien, por cierto, se implicó intensamente en la dirección como muestra su trabajo de editorialista político hasta su dimisión en 1953) como por lo que mira a los informes de la revista *Arguments* (1956-62), producto de las agitaciones de la izquierda parisina a raíz de las sublevaciones húngaras y de los levantamientos polacos, de la que formaron parte Kostas Axelos (quien en su *Marx, penseur de la technique* (1961), se inclina por la interpretación de Heidegger y Fink) y Edgar Morin (cuyo activismo actualista e interdisciplinar le aleja de la fenomenología tanto como le acerca a los frankfurtianos), no seguiré aquí la senda detectivesca de hurgar en el pasado político de Marc Richir que fue asistente, como es sabido, de Claude Lefort, lo que le vinculó con Marcel Gauchet, fundando ambos la revista *Textures* en 1970. Por más que ahí esté la clave para entender cómo y por qué un físico cuántico como Marc Richir se convirtió en fenomenólogo, no es esta curiosidad subjetiva la que subyace en la organización de este curso, que nunca hubiese visto la luz como simple capítulo de historia.

Por supuesto que no estaría de más conocer los inicios de su actividad filosófica, en la medida en que en la primera revista de Richir no sólo colaboran el

crítico de arte belga Max Loreau, sino el carismático Cornelius Castoriadis, quien en el coloquio de Cerisy de 1990 recuerda aquella época con ironía y precisión, considerando *Textures* un paréntesis teórico entre *Socialisme ou Barbarie* y *Libre: «Textures era otra cosa completamente, se trataba de una pequeña revista hecha por personas de Bruselas...Textures era una revista bastante densa, con textos muy difíciles, muy teóricos.... dejó de aparecer porque Richir y [Robert] Legros se enemistaron esencialmente con Gauchet y quizás con [Miguel] Abensur y Lefort –yo mismo permanecí más o menos neutro en esta historia. Finalmente nos separamos; nosotros encontramos el editor Payot e hicimos *Libre* que era una revista bastante teórica, con una orientación general –revista crítica y de reflexión crítica, pero no militante como lo era en cierta medida *S. ou B.*»³.*

Pero, al no ser este curso una iniciativa personal mía, la pregunta por el nexo entre materialismo y fenomenología debe ceñirse a la cuestión de: ¿por qué la Sociedad Asturiana de Filosofía ha decidido dedicar un curso completo a Marc Richir?⁴

Para responder a esta cuestión, hay que remontarse al año 2001. Fue entonces cuando los miembros de la Sociedad elegimos las *Investigaciones Lógicas* de Husserl como obra de referencia para inaugurar las actividades del nuevo milenio filosóficamente. La SAF invitó a Ricardo Sánchez O. de Urbina a pronunciar una conferencia conmemorativa. Lejos de entonar una oración fúnebre sobre Husserl, Ricardo Sánchez tildó a las *Investigaciones* de libro «ciego», «imposible», «circular» pero al mismo tiempo «rompedor» porque se convirtió en el «banco de pruebas» de la *actitud fenomenológica*. A partir de este libro «atípico y desnivelado» concluía Ricardo «la producción escrita, inmensa, de Husserl, se escinde en dos subconjuntos, cuidadosamente separados, 1) la *obra exotérica* (con x), intencionalmente programática en busca de una exposición suficiente, *siempre imposible* del proyecto (Las *Ideas* de 1913, *Lógica formal y trascendental* del 29, *La Crisis* del 36 y las *Meditaciones* del 39) y 2) la *obra esotérica* (con s), el de una

³ *Entrevista de Ágora Internacional a Cornelius Castoriadis* en el Coloquio de Cerisy (1990), Registrada en Vídeo y reproducida en: <http://www.agorainternational.org/es/escaiint.pdf>

⁴ La pregunta quiere ir más allá de las anécdotas, de los intereses particulares de miembros de la SAF como por ejemplo, del empeño manifiesto y entusiasta de Pelayo Pérez por invitar a Marc Richir o de la circunstancia de que Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina hubiese empatizado con sus planteamientos al revisar los inéditos de Husserl. En el artículo se destacan aspectos histórico culturales determinantes que nos obligan como sociedad a estudiar específicamente este enfoque metodológico por sus posibles aportaciones al materialismo filosófico.

extraña *vida ad intra* de una investigación obstinada que vuelve incesantemente y en espiral sobre las mismas cuestiones, llena de meandros y repeticiones», pero cuya publicación ha posibilitado la irrupción de una *fenomenología no estandarizada*, que con la edición de Marbach desde 1980 con las *investigaciones de la fantasía*, el *recuerdo* y la *imagen* (es decir la fenomenología de las «presentificaciones intuitivas», tomo XXIII) dotan a los nuevos fenomenólogos de *textos capitales que contradicen los dogmas básicos de la ortodoxia* al uso, en particular el *idealismo* y el *eidetismo*.

Esta manera de pasar página respecto a su obra anterior, *La Fenomenología de la verdad: Husserl* (1984), en la que Ricardo Sánchez valoraba positivamente el proyecto husserliano de un *análisis trascendental de la verdad científica* por su visión racional capaz de superar «la tentación irracionalista», puede interpretarse como un reconocimiento de la justeza de las críticas de Adorno en *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, críticas que, como se sabe, se referían exclusivamente sólo a la obra *exotérica*, pero a las que Ricardo Sánchez, pese a ser un buen conocedor del frankfurtiano, había tratado en su tesis doctoral con cierta displicencia, tildándole de «sociologista»⁵. En cambio, en la citada obra no sólo se percibe un mayor aprecio por la obra de Sartre y Merleau-Ponty, sino también por las del propio Tran-Duc-Thao y por la de Enzo Paci. Del italiano acepta la forma en que articula la subjetividad con la praxis. Para él la *Lebenswelt* precientífica contiene una remisión al «infinito» que sólo puede ser «reducida» a través de las elaboraciones científicas y tecnológicas en la medida en que transforman y organizan ese elemento «operatoriamente». Semejante transformación, según Ricardo Sánchez, es el «ejercicio efectivo pero ciego de sus propias efectuaciones». Pero más allá de la praxis tecnológica y científica la filosofía necesita regresar a la *Lebenswelt* precientífica. La crisis no es otra cosa que la falta de reconocimiento

⁵ La displicencia de Ricardo Sánchez resulta tanto más sorprendente cuanto para estas fechas por encargo de Jesús Aguirre, Ricardo había traducido para Taurus varias obras de Adorno, entre ellas, *Terminología Filosófica* (I, 1976; II, 1977), en la que pueden leerse numerosas alusiones positivas a la fenomenología como verdadera filosofía y una valoración de su propia metacrítica como un intento de profundizar en la reflexión de *Lógica Formal y Trascendental*: «Hay que añadir que pese a tal ausencia de identidad, pese a tal diferencia entre el valor de los enunciados lógicos y su génesis y origen psicológicos, no es posible una total separación, sino que tales procesos se remiten uno a otro. Esto significa que sin una unidad de pensamiento, sin lo que en Kant y en el Husserl tardío se llama constitución trascendental, es decir, sin la vuelta a las formas constitutivas del sujeto, no hay un en sí de los enunciados lógicos. Yo mismo he intentado radicalizar este proceso en el capítulo “Crítica del absolutismo lógico” en mi *Metacrítica de la teoría del conocimiento*, y con ello superar la representación del en sí de una lógica pura.» (p. 61)

de esa actividad subjetiva como vida anónima: «El paso del anónimo al fenómeno pasa por una exploración sistemática de la subjetividad desde sus formas primarias como corporeidad cinestésica operante hasta su forma suprema como vida espiritual operante (*fungierendes geistiges Leben*), y en eso consiste la fenomenología, que sólo de un modo muy matizado podrá ser caracterizada como una filosofía de la conciencia» (p. 154). Ricardo Sánchez apunta el materialismo desde la perspectiva gnoseológica, aunque desbordando los cierres operatorios.

Del vietnamita Tran Duc Thao acepta Ricardo Sánchez las críticas a la «operación husserliana de constituir los otros egos trascendentales a partir de la región primordial del *solus ipse*» (p. 167). La rebaja de los egos trascendentales al nivel de la constitución de las cosas, donde se produce la transformación de la naturaleza es vista por Ricardo Sánchez como una desgracia del «verdadero proceso de la vida», mientras muchos fenomenólogos se sienten decepcionados, porque la constitución de la conciencia se esfuma como realidad tras las impresiones. Por todas las precauciones que despliega, pero sobre todo por su insistencia en entender el yo trascendental como un nosotros (*Wirheit*) parece obvio que en 1984 Ricardo Sánchez acudía al materialismo para insistir con Alfred Schütz y Aron Gurwitsch «en los aspectos sociales de la *Lebenswelt*» para entender y resolver los problemas gnoseológicos. Pero también para subrayar la historicidad como liberación del anonimato mediante la autoobjetivación de la subjetividad trascendental: «La historia es el tiempo de la génesis constitutiva» (p. 170). Justamente por esta obvia inclinación sociológica resulta todavía más sorprendente la exclusión de las críticas de Adorno como mero «sociologismo» (p. 170). Es posible, no obstante, que Ricardo Sánchez considerase obsoletas las críticas de Adorno por no haber tenido en cuenta la edición crítica de *La crisis de las ciencias europeas*, que data de 1954, pero este argumento puramente doxográfico, que podría haber tenido sentido, en el acto burocrático de defensa de la tesis doctoral, carece de fuerza filosófica.

2. Crítica de la *Metacrítica*.

En efecto, el autor de *la tesis gnoseológica sobre la fenomenología de la verdad de Husserl*, que Gustavo Bueno había prologado elogiosamente en 1984, comienza haciendo en el punto 1.5.2. una síntesis apretada, pero exacta, de algunas de las críticas de Adorno a la fenomenología: «La fenomenología de Husserl es una filosofía que pretende ser ciencia, ... tiene como objeto la búsqueda de un

principio absoluto inmediato..., ignora la categoría hegeliana de la *mediación*, y le resulta imposible la crítica a la *cosificación* científica». Con este párrafo se señalan las semejanzas y diferencias fundamentales entre Hegel y Husserl, que para Adorno no son baladíes, pues afectan al sentido mismo de la *prima philosophía*, que la fenomenología intenta restaurar y a su método: la *reducción*. El hegeliano Adorno considera que la dialéctica, en tanto que crítica negativa, destruye tanto la *apariencia sin fisuras de lo natural* como la *metafísica del Ser*. Por eso Husserl impugna el análisis dialéctico y la negatividad de Hegel. Muchos fenomenólogos suelen citar al respecto las consignas de «¡a las cosas mismas!» y «¡nosotros somos los verdaderos positivistas!», confirmando con ello las discrepancias de método fenomenológico con la dialéctica. Marc Richir y Ricardo Sánchez ciertamente no entran en ese saco.

Por su parte, en su «Introducción» a la *Metacrítica*, cita Adorno con más precisión al propio Husserl de las *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* (pp. 59 y 94), donde éste estigmatiza explícitamente a Hegel por su doctrina de «lamediatez de toda inmediatez», porque sería un *contrasentido lógico* incompatible con el impulso hacia la «reducción» y porque su escepticismo con respecto a la elección de un primero absoluto «precipita esa filosofía en un abismo sin fondo». Nada extraño hay, así pues, en que Adorno devuelva el ataque y, sin dejarse intimidar, reproche a Husserl que de tanto insistir en la inmediatez del «fenómeno» desiste del verdadero trabajo con los conceptos «suspendiendo el pensamiento en medio del pensar», entregándose a una «infructuosa crítica trascendente» ejercida «desde arriba»: «En las investigaciones trascendentales que sustituyen en él al sistema — diagnóstica Adorno, siguiendo a Marcuse — se interrumpe el pensamiento. Se detiene ante las determinaciones singulares, y la concreción felizmente reconquistada no se debe a un más, sino a un menos de la filosofía. Los sucesores de Husserl sólo piensan aún a fin de despotenciar el pensamiento y para canonizar un dogma, no obstante, obligatorio. Si la cumplimentación crítica de los motivos cuajados en la fenomenología, descubre los agujeros de ésta, los que tapa en vano pasando de un concepto a otro, en cierto sentido la fenomenología desea esos agujeros en su fase final ontológica: de sus irracionalidades involuntarias extrae provecho su intención que en lo más íntimo es irracionalista. De ahí que hable la jerga de la autenticidad (*Eigentlichkeit*)... Esto crea *la ilusión de la presencia física de lo primero*, que no es físico ni está presente» (1956, pp. 48-9).

Es un tópico de las exposiciones estandarizadas de la Fenomenología encontrar no sólo la capacidad de trabajo de Husserl, sino su extraordinaria penetración en los análisis y la máxima agudeza mental que emplea en revocar el criticismo kantiano. Así entienden los escolásticos y partidarios de la *philosophia perennis* a este discípulo de Brentano, cuya «nueva filosofía» han elevado al rango de «fuente clásica». Lejos del tópico, sin embargo, Adorno señala que mientras las ontologías de Aristóteles y de Santo Tomás pretendían cubrir la *omnitudo realitatis*, la de Husserl es *formalista, administrativa* y «se comporta como si se encontrara dentro de una casa de vidrio, de paredes impenetrables, pero transparentes, y divisara la *verdad* afuera, como estrellas fijas inasibles, como palabras a cuya santidad uno se acerca demasiado *con sólo preguntar qué significan*. Pero *todo lo que tiene contenido real, la vida de los conceptos, se los arroja desdeñosamente a las diversas ciencias* como la historia, la sociología y la psicología, a las cuales tampoco beneficia una tal emancipación respecto de la filosofía. La filosofía sólo debe ser entonces lo que se ocupa de lo *decididamente indiferente*, y *su dignidad se acrecienta con la indiferencia* de la palabra suprema que lo abarca todo y, por ello, nada. La nueva ontología retorna, arrepentida, al comienzo de la lógica hegeliana y se extingue en la *identidad abstracta* con la que comenzara todo el juego» (1956, p. 49). La brillantez de las críticas de Adorno no se agotan, sin embargo, en su lenguaje metafórico, pues apuntan al *sentido ideológico* de los argumentos de Husserl que desembocan necesariamente en un *idealismo trascendental*. Y es que la objeción metodológica es demasiado formal para la dialéctica que no acata el *dogma analítico que diferencia entre método y cosa*. El método fenomenológico de la *reducción* produce según Adorno una *cosificación* de los conceptos. Su pretensión de alcanzar la esencia a través de la *mera descripción* de los significados como si la *intuición eidética* pudiese conectar directamente el acto subjetivo de conocer con una realidad incommoviblemente firme es el prototipo de la *concreción aparente*. La dialéctica debe ejercer su crítica desintegrando las apariencias, poniendo de manifiesto las *operaciones de síntesis* que median en la producción de lo concreto y las relaciones sociales que lo constituyen desde atrás.

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina nos recuerda que la crítica de Adorno a la escisión entre *método* y *objeto* que practica la filosofía científica de Husserl «significa que se plantea los problemas de acuerdo con el aparato establecido. El método científico es un reflejo de la organización social, y el conocimiento que logra, pretendiendo objetividad, se hace extraordinariamente subjetivo.... Husserl pre-

tende superar la positividad científica, *rechazando el psicologismo, el naturalismo y el historicismo*, mediante un auténtico positivismo que quiere captar las cosas mismas en una *intuición originaria*. Pero de este modo entra en el juego de la ciencia y sus limitaciones. Aún más, un intento filosófico que consiste en una *pseudociencia* que no puede ser más que *mera ideología* y, en el caso, de la fenomenología se trata de la ideología de una burguesía decadente en actitud defensiva y a la búsqueda obsesiva de seguridad, cuyo reflejo es la reducción, la *epojé*» (1984, p. 70). Por cierto, los términos «pseudociencia» y «mera ideología», adelantamos, son diagnósticos demasiado burdos que Adorno nunca utiliza literalmente

No obstante, a continuación sí reproduce Ricardo Sánchez los argumentos de Adorno en el capítulo I, titulado «crítica al absolutismo lógico» (1956, I pp. 57-114), una doctrina que constituye, según él, un prototipo de la *reducción* del mundo natural al estricto estado de cosas de la *cosificación*. Siguiendo los pasos de Max Horkheimer en su análisis sobre el *intuicionismo de Bergson y su metafísica del tiempo*, compara Adorno su intento de superación del pensamiento conceptual-clasificador mediante una *intuición visual-inmediata* de lo vivo con las virtualidades de la *intuición eidética husserliana*. Más allá de las diferencias, estos dos pensadores judíos plantean el problema de la *intuición eidética o espiritual* como un resultado del *flujo de la conciencia que constriñen a la razón a reflexionar sobre sí misma*: «Las intuiciones compenetradas de conceptos y de fórmulas ordenadoras ganan en derechos cuanto más se expande y se endurece la existencia socializada y organizada. Pero esos actos no constituyen una fuente de conocimientos absoluta, separada del pensamiento discursivo por un *abismo ontológico*, (remacha Adorno). Por cierto que aparecen repentinamente, involuntariamente a veces —los artistas saben que también es posible comandarlos—, quebrando la compacta concatenación del procedimiento deductivo. Pero no por ello han llovido del cielo: así sólo se lo representan los positivistas a quienes no estaban lejanos los orígenes de Bergson, así como los de Husserl» (1956, p. 63) Es cierto que Husserl aventaja a Bergson en que es más académico e intenta superar a la ciencia *radicalizando* sus exigencias. Así somete a las ciencias a la jurisdicción de la filosofía, pero reconociéndolas como *ideal del conocimiento*. La prueba es su repudio del pensamiento dialéctico y su temor a ser acusado de complicidad con la negatividad y el relativismo. Al proclamar a la lógica como ciencia normativa convierte a la concatenación con los fundamentos en el *criterio de cientificidad* y fetichiza

la división del trabajo científico jerarquizándolo. La prioridad jerárquica de las ciencias deductivas zanja el conflicto entre Facultades y sólo permite ser trascendido por la conciencia pura inmanente a la que se remite toda objetividad «Esta paradoja es la clave de toda la fenomenología (concluye Adorno). La objetivización científica resulta transferida a la fundamentación de la objetividad y de la ciencia. El filósofo trascendental Husserl que suscribe toda la crítica positivista al idealismo postkantiano, no se atreve a equiparar, con Fichte, la ciencia a lo absoluto. Pero no quiere hacer concesión alguna en cuanto a la primacía. Por ello debe suspenderse primeramente la caza idealista de lo trascendental e interrumpir la exclusión de la trascendencia. Lo trascendental se sustituye por un ideal del conocimiento que, pese a toda la “reducción”, ha sido extraído de las ciencias empíricamente existentes» (1956, p. 71).

Remedo con detalle los argumentos gnoseológicos de Adorno que insisten en las *contradicciones* en los que incurre Husserl en su obra publicada porque a Ricardo S. Ortiz de Urbina parece molestarle la «requisitoria adorniana» por no «reparar en el esfuerzo enormemente válido de Husserl de caracterizar y defender *la verdad lógica*, y desde ella buscar una conciliación de racionalismo y empirismo» (1984, p.72) Ahora bien, lo que le reprocha Adorno a Husserl gnoseológicamente es que esa conciliación entre racionalismo y empirismo siga los pasos de Kant, tanto respecto a la pregunta que no va más allá del «*cómo es posible la ciencia*», estigmatizando todo otro interrogante como especulación infundada, como «en la doctrina del sujeto trascendental que tendría prioridad sobre el empírico». Es cierto que Adorno no busca, como Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, *exponer* simplemente las doctrinas de Husserl sobre «la lógica como depositaria de la verdad» hasta deducir la tesis de que «*la identidad es la clave de la idealidad*», pero no puede decirse que su exposición de las doctrinas del fenomenólogo no se ajuste a la literalidad de los textos ni que sus interpretaciones gnoseológicas sean falsas. La diferencia fundamental es que Adorno le aprieta las tuercas al *idealismo trascendental* para descubrir la *petitio principii* de sus descripciones, porque Husserl *supone la objetividad e idealidad de la lógica* que deben ser demostradas por la crítica filosófica, sin molestarse en explicar *el hecho histórico de la evolución científica*. Eso no significa que Adorno no haya advertido los tuitos, rodeos, avances y retrocesos del fenomenólogo ni valorado sus esfuerzos. Cuando denuncia la *cosificación* de que se hace reo en su crítica al psicologismo no hace otra cosa que poner en entredicho una tesis que en su literalidad consti-

tuye el principal problema de la idea de verdad por su aspecto precrítico, tesis de las *Investigaciones* que el propio Ricardo Sánchez discute con profusión a causa de la pluralidad de interpretaciones que suscita (Tugendhat, Quentin Lauer, Stephan Strasser, etc): «La cosa se confirma por sí misma manifestándose bajo aspectos diversos sin cesar de ser una sola y la misma cosa» (Cfer. 1984, p. 98 y ss). Lo que Adorno le reprocha a Husserl no es que fundamente la lógica en la identidad, sino que *no aflore en él duda alguna acerca del principio de identidad* en su formulación estática. También le reconoce autoridad por haber descrito las antinomias en las que desemboca el psicologismo, sólo que al desarrollar las interpretaciones posibles de su lógica absoluta pone al descubierto la *dialéctica subyacente*: «La lógica no es un ser, sino un proceso que no puede reducirse a un polo de “subjetividad” ni a otro de “objetividad”. La autocrítica de la lógica tiene como consecuencia la dialéctica» (1956, p. 97).

No es distinta la manera de proceder del *materialismo formalista* de Gustavo Bueno cuando explica la generalidad y prioridad de la lógica formal en virtud de la simplicidad de los propios signos tipográficos materiales y el propio principio de la identidad a partir de la *neutralización operatoria* de signos y fórmulas contradictorias. En *Ensayos Materialistas*, por otro lado, la fenomenología de Husserl aparece como modelo de *implantación gnóstica* de la filosofía enfrentada por tanto a las filosofías materialistas cuya implantación política estaría bien representada por el freudomarxista Adorno. Por eso resulta más sorprendente aún que el ataque de Adorno a Husserl quede desahuciado por Ricardo Sánchez mediante el simple reproche de ser «sociologismo, una nueva forma de psicologismo». Pero ni el sociologismo es una forma de psicologismo colectivo, ni se gana nada defendiendo a Husserl de su idealismo o negando su *horror intellectualis a la facticidad* contingente que pone al descubierto de manera reiterativa en todas las versiones de las *Investigaciones Lógicas* entre 1901 y 1922.

En realidad, el propio Ricardo Sánchez reconoce que Husserl *se contradice* cuando abomina de la lógica dialéctica de Hegel, mientras *in actu exercito* intenta superar la contradicción entre sujeto/objeto y entre génesis/estructura. Más aún, mientras salva la fenomenología como «actitud» filosófica siempre insatisfecha, debe reconocer su parálisis estática en los mismos puntos que señala Adorno: las categorías de «presencia», «descripción», «inmediatez» o el concepto de *Lebenswelt*, logos estético que es el mejor ejemplo de «concepciones no dialécticas, y de

dificultades no resueltas sino remitidas a regresiones *in infinitum*» (1984, p. 49). De modo que, aparte de echarle en cara el sociologismo imputable al *materialismo histórico*, el único argumento gnoseológico que Ricardo Sánchez levanta contra la requisitoria de Adorno consiste en reprocharle que «*parece ignorar* que Husserl trató de *pensar en la tercera fase* de su filosofía, en su *lógica trascendental*, conjuntamente la validez y la génesis de la lógica, o en todo caso que piense que esta regresión a la subjetividad es una nueva ciencia con un *objeto residual* que no hace sino duplicar subrepticamente a las propias ciencias positivas. Así por ejemplo el paralelismo entre fenomenología trascendental y psicología que Husserl mismo subraya con desafío» (*ibid.* p. 71). Pero ni hay *ignorantia elenchi*, ni Adorno olvida que el *regressus* que emprende Husserl, lejos de terminar en ciencia, se revoca a sí mismo. En cuanto al ejemplo del paralelismo entre una ciencia (la psicología) y una filosofía (la psicología) no cabe interpretarla «según la ocasión», como síntoma de «psicologismo» una veces y como «ironía del sistema» otras. Si fuese este el caso, el serio, riguroso y sistemático Husserl no se diferenciaría del asistemático, desconcertante y anfibológico Nietzsche.

Es verdad que el argumento general de los franckfurtianos consiste en afirmar que las relaciones lógicas no cristalizan sólo a partir del *polo objetivo* bajo la coerción de las relaciones de las cosas, sino que requiere al mismo tiempo las *necesidades y tendencias históricas* de las conciencias pensantes, que se co-determinan mutuamente, y en este sentido parecería que nada tendrían que objetar a la preferencia de Husserl por los *juicios apofánticos*, ni por llevar el pensamiento hasta el límite de la contradicción. Pero para ellos «la universalidad de los pensamientos, tal como la desarrolla la lógica discursiva, el dominio en la esfera del concepto se yergue sobre el fundamento del dominio en la realidad» (*Dialektik der Aufklärung*, 1947: 25) que la lógica se limita a reflejar, mientras para Husserl «la objetividad de las formaciones lógicas» se legitiman en función de la *idealidad abstracta* del «objeto en general». Y es precisamente esa *idealidad* y esa *irrealidad* las que critica Adorno, yendo más allá de la mera operación de *socio-análisis* que le atribuye Ricardo Sánchez. ¿O es que Ricardo Sánchez entiende que la idealidad y la irrealidad de las formaciones lógicas es la única tesis verdadera, ontológicamente hablando, acerca de su naturaleza? Porque, si este es el caso, entonces la crítica resultante es prácticamente equivalente al «dominio» de la crítica como perfección autoatribuida: los juicios apofánticos se autojustifican en el plano trascendental sin referencia alguna, sólo en virtud de su coherencia interna. Ahora

bien, el nudo gordiano de la crítica de Adorno es mostrar que tal irrelidad negativamente postulada como contrafigura de la libre imaginación, remite en última (o primera) instancia a la historicidad real del proceso de constitución de los propios contenidos gnoseológicos. Volveremos más adelante sobre este punto crucial, porque, si no me equivoco, es uno de los parte-aguas que rompen las interpretaciones de Husserl. Por ejemplo, el ya mencionado Tran-Duc-Thao concilia a Husserl con el materialismo histórico por su análisis del fragmento sobre El origen de la geometría que, según él, intenta fundar «la verdad geométrica sobre la praxis humana». De donde se deduce, de seguir esta senda, que Adorno no ve tan clara, quizá por no haber tomado en cuenta *La crisis* del 36, que «la explicitación fenomenológica se orientaba así hacia la determinación de las condiciones reales en que se engendra la verdad» (*Materialismo histórico y fenomenología*, 1951, pp. 220-21)

Una lectura atenta de los capítulos II («especie e intuición», pp. 115-55) y III («acerca de la dialéctica de los conceptos gnoseológicos») de la *Metacrítica*, en efecto, bastaría para ilustrar que Adorno *si tomó en cuenta las rectificaciones de Husserl en su lógica trascendental* y valoró, además, sus esfuerzos críticos que el condujeron hasta el umbral de la «dialéctica». Sólo que su repaso de las explicaciones de que «la intencionalidad no es nada aislado, y sólo puede considerársela en la unidad sintética que vincula teológicamente todas las pulsaciones individuales de vida psíquica en la referencia unitaria a los elementos objetivos, o más bien, en la doble polarización de *polo-yo* y *polo-objeto*» (FTL, p. 232), le lleva a constatar una nueva contradicción: la que se da entre la *visión funcionalista* de la Escuela de Marburgo y el dogma del «dato originario». La *Dialéctica negativa* no resulta tan complaciente como la dialéctica positiva de Tran-Duc-Thao, pues aunque acepta que Husserl se aproxima al problema de la historicidad, no cree que la estrategia trascendentalista sirva para traspasar el umbral de la teoría del conocimiento tradicional. Para Adorno la visión de Husserl sigue siendo estática y el problema de la historicidad que afectaba a esas síntesis ni siquiera habría sido planteada en la esfera trascendental, de modo que el intento de conciliar la génesis y la validez del conocimiento, al no ser tematizado fenomenológicamente, habría quedaba anclada en la esfera de la intramundanía como les ocurría a los planteamientos positivistas. Como veremos, es un mérito de Marc Richir haber descubierto en este punto la sutil inversión que la fenomenología opera en el papel que el Genio Maligno de Descartes, reavivando la duda en la fundamentación

de la matemática como categoría ejemplar.

Para Adorno, en cambio, la aspiración de la fenomenología de librarse de toda teoría para quedarse con la pura «datidad» (en el sentido «positivista», que reclama) no se cumple porque el concepto de *datum* es confuso, ya que comprende tanto los factores sensoriales de la vida de la conciencia como los factores que poseen una función simbólica. Haría falta una arquitectónica capaz de disociar ambos registros, que Husserl confunde más que funde. Pero bajo el primado de la intencionalidad se esfuma la diferencia de ésta con respecto a lo no-intencional. De este modo, concluye Adorno, «el concepto husserliano de intencionalidad es total, pero no critica la diferencia entre sensación e intencionalidad como tal, y ello pesa del modo más gravoso sobre su concepción del factor material. Se origina un *quid pro quo* entre sensación y percepción, gracias al cual la certeza inmediata, tomado en préstamo a la impresión sensorial, se coliga con la objetividad supuesta en la concepción husserliana de la intencionalidad» (1956, p. 189).

El fantasma del saber inmediato no puede ocultar en última instancia el escándalo de idealismo, que sigue alimentando la paradoja kantiana de la estética trascendental, según la cual el yo constituye las cosas aplicando categorías intelectuales a lo sensible, pero sin *hacerse consciente* de esa mediación intelectual. Tal es el trasfondo de la crítica adorniana que hasta aquí reproduzco. Por muy ingenioso que sea el método fenomenológico, sigue preso del teorema kantiano de la intuición pura, que anula la facticidad de lo dado en la mera posibilidad de ser-dado, porque cuando lo fáctico se disuelve en la determinación esencial ontológicamente pura del ser-fáctico, o bien se derrumba la separación entre las verdades de razón y las verdades de hecho (como en la *mathesis universalis* de Leibniz), o bien se admite un círculo vicioso en el conocimiento, instaurado por el nexo funcional entre los actos cognitivos *contingentes* y los significados universales *necesarios*, que se hacen mutuamente dependientes. Es el sueño del soñador que sueña que está despierto: «El sujeto se autoenaltece al atribuir autoridad absoluta a su producto. Lo que se presenta como una superación del idealismo, sólo impulsa, como si se burlara de la reconciliación de sujeto y objeto, hacia la irracionalidad, el poder de disposición de un pensamiento autoritario: el pensar pierde el derecho crítico sobre lo pensado » (1956, p. 174)

3. Los problemas del Ego trascendental como detonante.

Pero la tesis de que una lectura más profunda de la *Metacrítica* de Adorno conduce a una rectificación, renovación o refundición de la fenomenología se sigue, sobre todo, directamente de una lectura del capítulo IV, significativamente titulado «La esencia y el yo puro» (1956: pp.231-86), capítulo escrito, según la crítica textual, en el año 56 con el suficiente distanciamiento como para que la requisitoria que aparece en ciertos tramos del texto de Adorno ceda el paso a sublimes momentos elegiacos de reconocimiento de la grandeza trágica de su pensamiento contra los intentos de ningunearlo por parte de «la discusión académica oficial en Alemania», sea desde las filas del cientifismo filosófico (Schlick y el neopositivismo lógico o el neorealismo) que le tildan de *metafísico* y *místico*, desde las filas de sus herederos ontológicos, antropológicos y existenciales (Heidegger y Scheler), que le consideran un *formalista* sin reconocer hasta que punto le deben no sólo el método, sino también los *contenidos de las vivencias* que depredan a su favor, o desde las filas neokantianas de Marburgo (por ejemplo cuando Natorp reduce las diferencias con Kant introducidas en las *Ideen* a una cuestión de matiz). Contra todo eso Adorno reconoce que «Husserl jugó tan de buena fe el juego de la “discusión” con sus colegas», «tuvo en cuenta a cada uno de ellos en cuanto “investigador” y a la función de las ciencias, amenazadas incluso “radicalmente” según su opinión», «es tan superior a sus adeptos», que se puede aprender «igualmente mucho, tanto de la tentativa como del fracaso» (p. 235). El hecho de que Adorno vea a Husserl contextualmente, como un hijo de su tiempo, no le impide valorar «la medida de su rango filosófico», «la intransigencia del pensamiento que lleva al absurdo su propia tentativa de desquiciar el idealismo de la época a partir de sus premisas, pero sin tocarlas». Interesa en este punto destacar, sobre todo, la lectura que hace Adorno de las *Meditaciones Cartesianas*, que cita con profusión, en particular el párrafo 44 sobre la «reducción de la experiencia trascendental a la esfera de la singularidad», porque en ella al reconocer la *corporeidad constitutiva del ego trascendental*, Husserl toca cinestésicamente «con las manos» las paradojas que el materialismo filosófico mismo enfrenta cuando de la mano de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina se decide a denunciar el *Ego Trascendental* como una «ilusión trascendental de una facticidad insobornable» (Ricardo Sánchez, 2005). Y este es el segundo motivo que subyace

en la decisión de la SAF de organizar este curso sobre la arquitectónica de Marc Richir, pues obliga a tomar en serio las relaciones ontológicas entre el *segundo género de materialidad* (M2) y el *Ego Trascendental* (como límite de la confluencia de la crítica y la constitución), por un lado, y por otro a vindicar la *importancia gnoseológica del momento fenomenológico* en la construcción del conocimiento y de la ciencia misma.

Dice Husserl al respecto en las *Meditaciones* que «entre los cuerpos de esta naturaleza singularmente aprehendidos sólo hallo como única cosa de destacar mi cuerpo, es decir, como el único que *no es un cuerpo físico sino justamente un cuerpo humano*, el único objeto *dentro de mi historia universal abstracta* al que, de acuerdo con la experiencia, le atribuyo campos sensoriales, aunque en diversos modos de pertenencia (campo de la sensación táctil, campo del calor y del frío, etc.), el único en el que domino y en el que gobierno en particular en cada uno de sus órganos. Percibo tactando cinestésicamente con las manos, viendo al mismo tiempo con los ojos, etc., y en todo momento puedo percibir así, de modo que están sometidas a mi “yo puedo”; además, poniendo en juego estas sinestesias, puedo embestir, empujar, etc. y con ello obrar corporalmente de manera inmediata, y luego mediata...» (1936, p. 128). La lectura que hace Adorno cae por su peso, ya que la atribución de sensaciones a los órganos sensoriales implica un inevitable *υστερον προτερον*, pues supone derivar *a posteriori* la materia prima del conocimiento a partir de los órganos sensoriales, que, como tales no pueden pertenecer a ningún sujeto trascendental, que se proclame puro. El Kant de la *estética trascendental* se resignaba al *quid pro quo* entre *constituens* y *constitutum* mediante el sortilegio de las *formas a priori de la sensibilidad* que no eran ya intuiciones, pero la fenomenología acude a esa expresión híbrida y monstruosa de «intuición eidética», ya criticada por Adorno, sólo para mantener la ficción de la inmanencia y la operatividad de la «intencionalidad». El encaje de bolillos alcanza aquí su cenit, lo que explica el éxito de ese paradójico complejo de pensamiento y lenguaje mediante el cual ciertos conceptos extraídos de la experiencia resultan revestidos, mediante su *trasplante* o trasposición al ámbito eidético puro, de una dignidad arcaica que seduce a quienes están cansados de abstracción. Sobre este uso del lenguaje en las *Ideen* ironiza Adorno al constatar el parentesco formalista entre lo que Husserl llama *ego trascendental* y Heidegger *Dasein* o *existencia*: «No es gratuito que expresiones tales como “proyecto”, “autenticidad”,

“autointerpretación” sea, en ambos, palabras predilectas.; la formación de una teoría se llama ocasionalmente en Husserl “trabajo de evacuación”, como si se tratase de la santificada obra manual cotidiana; la síntesis trascendental no se menciona por su honesta locución extranjera habitual, sino que se traduce por la artesanal “interioridad de la realización” (*Innerlichkeit des Leistens*);... En las reflexiones preferidas de Husserl sobre la peste universal en la que se extingue la humanidad sin que amenace el menor peligro al residuo fenomenológico, al yo puro, quizá sea lícito sospechar los arquetipos de ese nihilismo a la par misantrópico e inconsecuente del primer Heidegger, quien argumentaba sobre el ser-para-la-muerte y la nada anulante». (1956, p. 234)

En la segunda mitad del siglo XX la superación del idealismo estático que reconocía las críticas dialécticas por motivos similares a los expuestos por Adorno había sido asumida por muchos fenomenólogos, sobre todo franceses, que habían asimilado con fruición las *Meditaciones Cartesianas*. Baste aquí recordar a Jean Paul Sartre, cuando en *La trascendencia del Ego* (1938) distinguía bergsonianamente entre la conciencia como «flujo absoluto espontáneo, refractario a la intuición y al pensamiento» y, en cuanto tal, *pura espontaneidad impersonal*, del «ego», cuya función es más bien práctica y se constituye como una especie de *simulacro mediante la que la conciencia se representa a sí misma* para enmascarar su absoluta y fluida trascendencia. En tanto que simulacro ontológico el «ego» sufre el mismo destino ontológico de las cosas del mundo que se co-constituyen a la par. Ahora bien, desde esta perspectiva es meridianamente exacto lo que Maurice Merleau-Ponty dice en *La fenomenología de la percepción* (1945, pp.13-4) acerca de la *reducción fenomenológica*, cuya mejor definición para él es la que diera Eugen Fink en términos de un «*asombro* ante el mundo». Merleau-Ponty niega que lo trascendental de Husserl sea el mismo de Kant porque en la deducción trascendental se utiliza nuestra relación con el mundo como motor de la misma, haciendo así que el mundo sea inmanente al sujeto. En Husserl, en cambio, el sujeto trasciende al mundo y por eso se asombra de su surgimiento inmotivado. No hay nada extraño en que Adorno insista tanto en que la inevitabilidad del mundo convenza al principio inmanentista de su propia falsedad. Precisamente en eso consiste la mayor enseñanza de la reducción fenomenológica, según Merleau-Ponty, en la imposibilidad de una reducción completa: «Si fuésemos un espíritu absoluto, la reducción no sería problemática. Pero por estar en el mundo, porque incluso nuestras reflexiones se ubican en el flujo temporal que intentan

captar (porque, como dice Husserl, *sich einströmen*), no hay ningún pensamiento que abarque todo nuestro pensamiento. El filósofo, dicen los trabajos inéditos es un perpetuo principiante. Eso significa que no toma nada por sentado de cuanto los hombres o los sabios creen saber. Significa también que la filosofía es una experiencia renovada de su propio comienzo, que consiste toda ella en describir ese comienzo y, finalmente, que la reflexión radical es consciencia de su propia dependencia respecto de una vida refleja que es su situación inicial, constante y final. Lejos de ser, como se ha creído, la fórmula de una filosofía idealista, la reducción fenomenológica es la de una filosofía existencial: el “*In-der-Welt-Sein*” de Heidegger no aparece sino sobre la trasfondo de la reducción fenomenológica»

En realidad, Adorno no ignora esa influencia subterránea del bergsonismo en Husserl cuando señala que las intuiciones quedan fuera del control del yo, al proceder del flujo externo del mundo, si bien apunta simultáneamente al *mundo social* que está por detrás y que es lo que motiva la acusación de sociologismo por parte de Ricardo Sánchez: «La repentinidad de la intuición se mide en la *resistencia contra el control social que quisiera hacer salir al pensamiento de sus escondrijos*. Las denominadas ocurrencias no son tan irracionales ni tan rapsódicas como lo suponen el cientificismo y, con él, Bergson: *en ellas explota el saber inconsciente*, no totalmente obediente a los mecanismos de control, horadando el muro de los juicios convencionalizados y “más adecuados a la realidad”. Como no participan en el trabajo manipulativo del conocimiento guiado por el yo, sino que recuerdan de una manera pasiva y espontánea aquellos elementos que significan una mera irritación para el pensamiento ordenador, son, de hecho, “extrañas al yo” (*ichfremd*). Pero todo cuanto se halla obrando en el conocimiento racional penetra también en ellas, sedimentado y vuelto a recordar, para volverse, por un instante, contra el aparato cuya sombra no logra saltar el pensamiento solo. La discontinuidad de la intuición rinde honores a la continuidad falsificada por la organización: sólo los conocimientos que *relampaguean súbitamente*, se hallan saturados de recuerdo y de miradas anticipatorias, mientras que los oficialmente “vinculados” caen fuera del tiempo, privados de recuerdo, precisamente como tales» (1956, p. 63). Puesto que en las intuiciones, la *ratio* recuerda aquello que ha olvidado, el análisis del también judío Theodor W. Adorno, acaba vindicando el territorio del *inconsciente* de Freud como sede de la racionalidad, un planteamiento que, como veremos, entronca con la arquitectónica de Richir cuando rebasa el nivel de las instituciones simbólicas en dirección al esquematismo.

Ahora bien, el mundo social de Adorno es el mundo histórico en la interpretación del *materialismo histórico*, cosa que parece molestar a Ricardo Sánchez. Sin embargo, el *materialismo filosófico* puesto en el trance de tener que optar entre el *ontologismo presentista*, sea en la forma actualista de la *philosophia perennis* o en la más platónica de la participación, por un lado, y el *evolucionismo*, sea o no progresista, reconoce que hay cambios históricos, transformaciones en las condiciones materiales de existencia de las colectividades humanas, crecimiento científico, mutaciones demográficas, *anábasis* y *catábasis* que marcan recorridos, tiempos y catástrofes, *cuyo sentido puede construirse y reconstruirse epocalmente*. Y en este sentido *no puede refutar como mero sociologismo* la apreciación adorniana de que la tentativa fenomenológica de Husserl «indica que la autoconciencia burguesa avanzada ya no puede contentarse con el fetichismo de los conceptos deducidos en los que se refleja para un observador, el mundo de las mercancías. Debería aprehender la cosa misma. Pero ésta no es un “hecho”. El que Husserl exija con urgencia la categoría de la *esencia* no surge sólo de la tendencia a la restauración romántica de la tradición escolástica: no sólo el pensamiento quiere ponerse al resguardo del *factum* de la esencia, sino que la esencia opone al *factum*, en cuanto mera aparición cuya validez se pone en duda, se pone en ΕΠΟΧΗ, para tornar conscientes las leyes subyacentes. Pero el fracaso atestigua objetivamente lo que ningún pensador burgués posterior a Hegel habría testimoniado ya de por sí: *la necesidad de la propia apariencia*. Contra toda intención originaria y a partir de si misma, la filosofía de Husserl produce todas las categorías de la apariencia subjetiva contra las cuales había sido movilizada... La obra del realista platónico se revela como destructiva» (1956, pp. 235-6).

Respecto a la obra publicada de Husserl no creo que Adorno exagere ni un ápice, pues hay que reconocer la tozudez con que convirtió al *idealismo* en la *última ratio* de su sistema. Más discutible es la profecía adorniana de que el anclaje en la «subjetividad trascendental» hipoteque el futuro de los continuadores de la fenomenología. Una cosa es que el tiempo obedezca a la termodinámica de los procesos irreversibles y otra muy distinta que no haya operaciones reversibles. La situación es la misma que la que se planteó al término de la conferencia seminal de Ricardo Sánchez sobre las *Investigaciones Lógicas* en 2001, cuando G. Bueno objetó que el artilugio de la televisión había arruinado por obsoletos todos los análisis de Husserl sobre la apercepción perceptiva. Recuerdo que la respuesta de

Ricardo Sánchez no fue refutar el *brutal historicismo* de que hizo gala el maestro, sino apelar a las *operaciones*, tanto categoriales (*artísticas*) como *gnoseológicas*, que si son reversibles, transponibles y traspasibles: «En los nuevos contextos tecnológicos si bien ocurre que en la *dimensión horizontal* de la percepción sí que se produce un *descentramiento* desde el presente impresional y sus retenciones y protenciones vivas a la *presencia* ampliada de las retenciones y protenciones vacías, en cambio, en la *dimensión vertical* hay sistemáticamente una transposición del registro de la *fantasía* al registro de la *imagen*, con la "deformación coherente" consiguiente, cosa que no ocurre en los contextos artísticos (independientemente de la cuestión de la utilización de las últimas tecnologías por el arte contemporáneo como *material* de trabajo), como puede comprobarse p.e. en el sistemático rebajamiento al nivel de la imagen en las adaptaciones de obras literarias al cine. Pero la fenomenología da perfecta cuenta de ambas situaciones. Luego difícilmente se le puede reprochar el estar condicionada a una situación pretecnológica» (2003, p. 17).

Obsérvese en este punto el uso del término «descentramiento» a nivel de percepción del que da cuenta la fenomenología. La diferencia con respecto al materialismo de Adorno es que lo que se descentra según los franckfurtianos es *el pensamiento* y la categoría de la «mediación» no es más que un ejercicio permanente por corregir tal descentramiento. Dejando de lado la *tectónica de registros* a la que ya apela Ricardo Sánchez en la conferencia de 2001 y que obliga, como tercer motivo, a estudiar con más detalle la *arquitectónica* de Marc Richir en este curso, quiero insistir en la relevancia de los *diagnósticos histórico culturales de Adorno* para penetrar en el fondo gnoseológico de la obra de Husserl. Porque la supuesta renovación o refundación de la fenomenología consiste en *prescindir* del *idealismo* y el *eidetismo* que Husserl se empeñó en defender en su obra publicada contra sus propios desarrollos inéditos y, paralelamente, en rescatar éstos junto con la fenomenología genética como complementos para reinterpretar materialistamente los minuciosos desarrollos y anacolutos que estenografió, pero no llegó a publicar en vida. Adorno no hace lo segundo, pero el hecho mismo de que los libros publicados por Husserl en vida pretendan ser «políticamente correctos» no hace más que confirmar sus diagnósticos como constataciones epocales. El valor de este diagnóstico reside precisamente en constatar la existencia de ese abismo infranqueable (*χωρισμος* platónico) entre las intenciones o pretensiones y las realizaciones o efectuaciones del maestro. Adorno no cree, en efecto, aunque haya ignorado lo que Husserl dice

en *La crisis...*, que su vindicación tardía de «las implicaciones genéticas de sentido» resuelvan el problema, porque sigue negando que haya verdad en la historia contra todo relativismo. De manera específica contra el marxismo, lo único que Husserl admite es que hay historia en la verdad, pero no que la verdad esté en función del conocimiento histórico, temporal.

Y es en ese punto en el que el abandono mismo del *Ego trascendental* como último fetiche idealista fue anticipado también por Adorno como condición imprescindible para rescatar sus desarrollos más valiosos: «Con Husserl, el *espíritu objetivo* de la burguesía se dispone a preguntar cómo puede ser aún posible el idealismo sin ideología. Pero esta pregunta recibe una respuesta negativa, objetivamente, por parte de las “cosas”. Ello dicta a Husserl el curso dialéctico del movimiento de su pensamiento. El análisis empírico del dato inmediato conduce siempre a consecuencias racionalísticas como el análisis del ser absoluto de las proposiciones lógicas en cuanto unidades ideales. Pero el *ser-en-sí* del mismo resulta mediado únicamente por una “conciencia pura”, que según la doctrina de Husserl se halla preordenada a todo ente. Con ello, la fenomenología desemboca en la posición fundamental de la *subjetividad trascendental*, o, como se llama en el último Husserl, del *eidos ego*. Pero es el origen y el título legal justamente de ese *fetiche del concepto* que querría disolver la mirada que asume sin prejuicios, dirigida hacia las “cosas mismas”, y define al mismo idealismo contra el cual se volviera la tendencia histórica de la tentativa de evasión. La definición hegeliana del movimiento dialéctico del pensamiento como un movimiento circular se comprueba irónicamente en Husserl. La fenomenología se revoca a sí misma» (1956, p. 238). De acuerdo con este circularismo: son las cosas mismas las que como *esencias* nos obligan a *centrar el sujeto* y, al *concentrarse*, en sí mismo se convierte en *ego idealista*.

Pese a mantener el diagnóstico general de Husserl como pensador burgués Adorno reconoce en las *Meditaciones Cartesianas* «elementos de avance» no sólo respecto a Descartes, Kant o Hegel, sino en relación a sus contemporáneos: «el elemento dinámico del conocimiento, la síntesis» (1956, p. 264), la perspectiva genética, el reconocimiento de la historicidad, etc. A este respecto, no suena precisamente a requisitoria decir que «Husserl fue el único filósofo de las escuelas alemanas de su época que defendiera el derecho crítico de la razón, sin deducir de él la pretensión de deducir el mundo a partir del concepto, de

“aprehenderlo” totalmente. Justamente el énfasis con el que distingue la razón pura y sus objetivaciones del ser “mundano” permite que el abandono permanezca abierto y no transfigurado. Los hallazgos empíricos no son condenados desde la altura de las ideas... Por cierto que el pensamiento de Husserl registra pasivamente fracturas y contradicciones de su objeto... Incluso en su ámbito propio, la fenomenología conserva una proclividad al fragmento que comparte con los eruditos del tipo de Dilthey y Max Weber. Alinea “investigaciones”, análisis realizados sin homogeneizarlos cómodamente e incluso sin nivelar sólo inconsistencias resultantes de los estudios singulares» (*Ibid.*). Para el *antisistemático* Adorno resulta, así pues, un *avance* esta falta de conclusión que atenaza a Husserl por la sencilla razón de que para él «el todo es lo no verdadero», de forma que cuando lee que «la revelación de la génesis del sentido de los juicios significa, hablando con mayor precisión, lo mismo que el desenvolvimiento de los elementos del sentido, ... implicando...una especie de historicidad; que en ellos el significado remite por grados de retorno al sentido originario y a la intencionalidad noemática relativa» estalla de alegría y elogia de tal modo la fundamentación de la identidad objetiva a partir de la síntesis subjetiva que concluye así: «Husserl sólo necesitaría franquear la puerta abierta para hallar que la “historicidad interna” que intuyera no es una historia meramente interna» (*Ibid.* p. 266). Adorno acabó de redactar este texto en 1953 y renunció explícitamente a la «integralidad». Si hubiese leído *La crisis de las ciencias europeas*, que apareció en 1954 (*Huss.* VI) es muy probable que hubiese topado muchos más «elementos de avanzada»

La fuerza explosiva de los análisis singulares de Husserl que hacen estallar muchos fetiches idealistas no puede, sin embargo, reventar el bastión ideal de la filosofía husserliana, que, según Adorno, es «el ideal de seguridad absoluta según el modelo de la propiedad privada» (p. 269) y que se expresa en las *reducciones* de todas las vivencias en la inmanencia de la conciencia filosófica. El bastión de la *egología* se convierte mediante la *εποχή*, en una suerte de «xenofobia trascendental» (*C'est moi et ma culture qui formons ici la sphère promordiale par rapport à toute culture étrangère*). La seguridad última a la que apunta el movimiento conceptual de la fenomenología es la del *ego eidos*, la subjetividad esencial del *ego transcendental*, que en su unidad ideal es

lo que, según Adorno está impidiendo la derogación del idealismo. En realidad, la fenomenología de las *Meditaciones Cartesianas* acaba en una desoladora confesión de solipsismo monadológico: «La εποχη —cita Adorno en francés — es el método universal y radical mediante el cual *me aprehendo como yo puro*, con la vida de la conciencia pura que me es propia, vida en la cual y por la cual el mundo objetivo entero *existe* para mi, justamente *tal como existe para mi*» (p. 278). Si ahora añadimos el carácter eidético del *ego transcendental*, esto es, del *eidos ego* como garantía de unidad, no hay más remedio que reconocer con Adorno que «El idealismo no es simplemente la no-verdad. Es la verdad en su no-verdad. La apariencia idealista es tan necesaria en su origen como en su caducidad. El que la conciencia asuma una forma monadológica; el que al individuo el saber de si mismo le parezca más inmediato y más cierto que el mismo saber de todos los demás, es la verdadera apariencia de un mundo falso, en el que los hombres son recíprocamente inciertos y extraños, y en el que cada cual se halla sólo en relación inmediata con sus intereses particulares, en los que no obstante se realizan, a su vez, leyes universales, “esenciales”; tal como el *eidos transcendental* de Husserl se realiza en la mónada» (pp. 286-7) Es este el elemento retrógrado infranqueable que Ricardo Sánchez no se atrevió a remover en 1984.

En suma, sin pretenderlo, al criticar a Husserl en sus propios textos, Adorno anticipó los derroteros que por los que avanzaría la refundación de la fenomenología en los años 80 del siglo pasado: «El nombre de la fenomenología deriva de que tiene que ver con “fenómenos”: con las “cosas mismas” trans-subjetivas, que sólo aparecen como subjetivas. Ello implica la contradicción particular del pensamiento de Husserl. En su lucha contra los fetiches del concepto es total y absolutamente fetichista, porque las “cosas mismas” con las que se topa son siempre y renovadamente meras imágenes convencionales de funciones de la conciencia, “trabajo incorporado”» (1956, p. 240)

4. La evolución hacia el materialismo fenomenológico desde el corazón de las nieblas de M2.

Al final de su *Fenomenología de la verdad: Husserl* de 1984, puede leerse con meridiana claridad cómo Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, apoyándose en Sartre vindica el *ego transcendental* como el *ejercicio gnoseológico constituyente*

del mundo de los otros egos y de los objetos: «La doctrina del ego trascendental desplaza el problema de la verdad de la dimensión objetiva a la dimensión constitutiva o productiva, y la decisión de proceder con absoluto desinterés abre la esfera práctica del interés moral» (1984.p. 163). ¿Qué le había pasado al catedrático emérito de la Universidad de Valladolid para que 15 años más tarde cambiase tan radicalmente de opinión, declarando la inanidad gnoseológica o al menos la superfluidad del ego trascendental? ¿Se ha vaciado la praxis o se ha desplomado el impulso moral? ¿Qué consecuencias tiene para el materialismo filosófico que hasta ahora le había proporcionado la maquinaria conceptual para perseguir la fenomenología de la verdad? Ciertamente que en 1984, Ricardo Sánchez critica ya sin piedad con Alfred Schütz, Tran-Duc-Thao, Biemel o Derrida la modalidad del *ego absoluto solipsista* (no social) y a-histórico, pero «el ego trascendental no es principio absoluto, sino la justificación absoluta de la verdad de las cosas *en el ejercicio de su constitución*» (p.167). Para él, la reducción trascendental no arroja, como para Adorno, meros residuos idealistas, sino que «recupera la *Lebenswelt*, desvela el *anonimato* de la vida trascendental, y al hacerlo aparecen dos sentidos teleológicos, el devenir de la humanidad y la humanización del mundo» (p. 170). Ahora bien, justamente ese es el problema: si «la vida trascendental, absoluta, está siempre en ejercicio, pero en pleno anonimato», ningún ego trascendental puede tener la última palabra y la fenomenología se pierde en el problema de la *génesis constitutiva*, nunca alcanzable, salvo negativamente (como Adorno y Bueno atestiguaban a su manera).

Pues bien, como muchos recordarán al final de la conferencia de 2001 sobre las *Investigaciones Lógicas* Ortiz de Urbina sentenciaba proféticamente: «La hora de la fenomenología ha sonado». En principio, la recuperación o la refundación de la fenomenología podría hacerse internamente a partir de las tradiciones fenomenológicas (de Scheler a Patocka pasando por Eugen Fink o de Sartre a Derrida pasando por Ricoeur, Merleau-Ponty, Levinas o Henry, etc). Así deberíamos leer su texto: «Recordemos la originalidad de los análisis sobre la *síntesis pasivas* de 1966, los textos sobre la *intersubjetividad* de 1973, sobre *cosa y espacio* de 1973, sobre las *representaciones intuitivas de fantasía, imagen y recuerdo* de 1980, sobre la *teoría de la significación* de 1986, los textos complementarios a la *Krisis* de 1993.... En general, podríamos decir que el conocimiento de estas minuciosas investigaciones (el *Kleingeld*) nos ofrece finalmente la filosofía implícita... y, en consecuencia, se puede apreciar el desplome de algunas tesis básicas, prejuici-

cios arraigados del propio Husserl que, aún resultando de hecho incompatibles con su trabajo de campo, siempre se negó a revisar. Fundamentalmente tres: *el idealismo larvado* de la fenomenología (no tanto el explícito de la reducción), ligado al monismo de la *teleología racional* que siempre supuso unificaba las diferentes *Stiftungen*: unificación regulativa de la fenomenología nunca puesta en cuestión. El supuesto de una *estructura universal de la conciencia ligado a un modo universal de temporalización en el presente vivo y originario*. Y el privilegio teórico asignado siempre a la percepción frente a otros registros arquitectónicos» [Ricardo Sánchez (2003) p. 16]

Pero Ricardo Sánchez en su «rescate» de multitud de componentes del idealismo fenomenológico (que ahora se rectifican) para las arcas del materialismo gnoseológico había utilizado a fondo el 1984 el materialismo de Gustavo Bueno como matriz interpretativa, en particular, la distinción entre *ejercicio* y *representación* hasta el punto de comprometer la idea misma del *Ego trascendental*, cuya única realización racional efectiva consistiría en la *practicidad misma de las operaciones manuales*. A su vez, Gustavo Bueno en su “Prólogo” a la *Fenomenología de la verdad* del 84 le recuerda que no sólo el *Ego natural de Husserl es corpóreo*, sino también su *Ego gnoseológico*, por lo que «el idealismo resulta ser necesario para el materialismo, no ya a título de un material que debe serle reintegrado, cuanto a título de un material cuya negación es conformadora del propio materialismo» (*sic*.p.12). Con ello G. Bueno deslindaba el debate *pragmático-gnoseológico* del debate *ontológico-semántico* y reducía la gnoseología a la teoría del cierre categorial a *expensas de la dialéctica de Adorno*, que había reconocido ya, a su menara, los avances de Husserl en las *Meditaciones*, pero desde la teoría del conocimiento.

Pues bien, justamente en este punto han surgido los malentendidos, que quiero comentar en la encrucijada de este curso. Es más que probable que Ricardo Sánchez haya revisado internamente su lectura de Husserl del 84, como él mismo dice, a partir de la publicación de los inéditos y de la lectura de los nuevos fenomenólogos, y que estuviese en trance de auto-corrección cuando decidió prescindir del *Ego trascendental* como una *ilusión* perturbadora que estaba impidiendo entender las nuevas corrientes en sus propios términos. No habría, según eso, intencionalidad ni premeditación alguna tendente a enmendar la ontología materialista, cuando en el 2003, respondiendo al reto de conectar los dos temas del

congreso de Murcia, *Filosofía y cuerpo*, tuvo Ricardo Sánchez Ortíz de Urbina la osadía de interpretar el *desnivel* o abismo que separaba las intervenciones profesionales y mundanas de su maestro Gustavo Bueno en función de la pregnante distinción entre *cuerpo externo* (*Leibkörper*) y *cuerpo interno* (*Leiblichkeit* o *Leib*, E₁), que estaba trabajando desde el punto de vista de la arquitectónica. Recuerdo la discusión que suscitó y el interés de muchos miembros de la SAF por entender la distinción y el trasfondo arquitectónico sobre el que se soportaba, ya que sólo vagamente recordaba la distinción entre *sujeto operatorio* y *sujeto gnoseológico*, el primero corpóreo, lógico racional el segundo, asunto que se soportaba sobre todo en la pretensión de su introductor de mantener en los límites de lo que el llamaba «materialismo gnoseológico». En realidad, el *materialismo fenomenológico* por el que estaba apostando Ricardo Sánchez, sólo se hizo evidente cuando criticó abiertamente el *simulacro ontológico* del *Ego transcendental* que, según él, estaba bloqueando también el materialismo. No es del caso repetir aquí una polémica de la que la revista *Eikasia* de la SAF ha dado cumplida cuenta. Pero no está de más advertir el paralelismo que se da entre la crítica al idealismo husserliano por parte de la fenomenología no estándar y la ejecutada por Ricardo Sánchez a propósito del *Ego transcendental*, que por su exterioridad dialéctica se parece más a la del citado Adorno. En ese recorrido, las citas a los registros arquitectónicos de la fenomenología de Marc Richir iban cobrando densidad hasta que en el último congreso de la SAF sobre el sujeto de la globalización, la presencia parpadeante de Richir se encarnó en Pablo Posada Varela, el alumno español de Marc Richir que ha tenido la gentileza de traducir a nuestro idioma algunos de los textos de cabecera de este curso, que han sido publicados por la *Revista Eikasia*, en su número 34 (revista bimestral - año VI - número 34 - Septiembre 2010- ISSN 1885-5679). A ellos nos remitimos aquí para completar la presentación de Marc Richir que haré en el epígrafe siguiente⁶.

Ahora debo insistir más en el asunto de la superfluidad del *Ego transcendental* tal como lo planteó Ricardo Sánchez por primera vez en el seno de la SAF, porque cuele de rondón una terminología con la que los lectores de Gustavo Bueno no están familiarizados y porque en esta ocasión contamos con la presencia de

⁶ En particular, ver, sobre todo, de Alexander Schnel: «La refundación de la fenomenología transcendental de Mark Richir», *Eikasia*, año VI, 34 (septiembre, 2010) En francés (pp. 363-382) Traducción de Ivan Galán y Pablo Posada (pp. 383-404) y de László Tengelyi: «La formación del sentido como acontecimiento», *Ibid.* En francés (pp. 149-72). Traducción de Pelayo Pérez (pp. 173-198).

los egos empíricos que debaten. Mientras para los “ovetenses” la *Materia Ontológico General* (M) con toda su pluralidad constitutiva se ve más en continuidad con la *Natura Naturans* de Espinosa, para Ricardo Sánchez tiene *orígenes gnoseológicos críticos* como se desprende no sólo de lo dicho, sino de los análisis matemáticos que despliega para justificar su punto de vista, como si con ello pretendiese seguir la versión oficial del materialismo que entiende *la filosofía como una geometría de las ideas*. Pero hacer depender la filosofía de un sólo tratamiento categorial, aunque sea el geométrico, es justamente lo que la fenomenología no estandar quiere criticar. En realidad, el propio Husserl había planteado en *La crisis de las ciencias europeas* una cierta superación fenomenológica de la fundamentación moderna (desde Galileo) de nuestro conocimiento del mundo en términos de geometrización. Su exigencia radical de ir *más allá de las sedimentaciones* sobre las cuales se fundaba la empresa de una *matematización infinita* de la naturaleza como método para superar la actual crisis provocada por el «descuido funesto de Galileo» que no planteó ninguna *pregunta retrospectiva* (*Rückfrage*) en dirección del *archisuelo fundante* de toda vida teórica y práctica, donde se produce originariamente todo sentido, había sido diagnosticada por Ricardo Sánchez en 1984 como un *círculo*. En realidad, Husserl critica en *La crisis...* el dogma de la escisión entre «elucidación epistemológica y explicitación histórica» y trata de poner de relieve la génesis de los productos culturales y su transmisión por tradición a costa de reconocer un círculo que se ejecuta en *zig-zag*: «Nos encontramos, por consiguiente, en una especie de *círculo*. La comprensión de los comienzos sólo puede alcanzarse plenamente a partir de la ciencia dada en su forma actual y mediante una mirada retrospectiva sobre su desarrollo. Pero sin una comprensión de los comienzos este desarrollo es, en tanto *desarrollo-de-sentido*, mudo. No nos queda, pues, más que una opción: debemos pro-ceder y retro-ceder en *zig-zag*» (1936, § 9). Si Adorno hubiese leído este texto, hubiese apreciado aún más a Husserl. Pero Ricardo Sánchez, que sí lo había leído (lo que explicaría su enfado con Adorno) concluye en 1984 de una forma poco dialéctica que la solución para superar este círculo surgida en la comprensión de los orígenes no consiste en un *descentramiento*, sino en «intentar una gnoseología histórica, no historicista ni filológica, sino verdaderamente filosófica, facilitada por la situación de crisis de las ciencias “europeas”, la crisis de su *dogmatismo objetivo*. Buscar el sentido de sus orígenes es indagar el cómo de su originación, a saber, las operaciones subjetivas que a partir de una *Lebenswelt* precientífica, pero trabajada por una prácti-

ca técnica, conducen a la constitución de unas idealidades científicas, que, inevitablemente, revertirán en la *Lebenswelt*, tecnificándola»(p. 150). El circularismo es, así pues, el sugerido por el cierre categorial. Desde esta perspectiva, la crisis actual es consecuencia de esta *Versäumnis* (omisión o descuido) de los orígenes, que Ricardo Sánchez parece interpretar, no como una «necesidad empírica», ni como una «necesidad eidética», sino como «una falta filosófica de radicalidad» en los análisis gnoseológicos. Por eso la crítica filosófica mantiene la racionalidad sin descalificar las idealidades científicas. En mi opinión, sin embargo, la necesidad que obliga a Galileo a descuidar la pregunta por los orígenes de la matematización es una necesidad polémica, dialéctica, ejecutada por oposición a otras tradiciones intelectuales (el aristotelismo, el organicismo, el pensamiento mágico, etc.) que le obligaron a seguir una senda geométrica, arquemídea y platónica, sin ponerla en entredicho para no debilitarla políticamente. Desde la implantación gnóstica de Husserl resulta difícil entender este *Versäumnis* de Galileo, cosa que Adorno habría entendido a la primera de haberlo discutido.

Ahora bien, ya en el siglo XXI Ricardo Sánchez considera evidente sin más (en sentido matemático y post-estructuralista) que la filosofía materialista procede a un *descentramiento* de la realidad a partir del mundo adspicable. Sólo que en lugar de aceptar como término del *regressus* un más allá *nouménico* al estilo kantiano, que seguiría siendo la sombra del Ser, dota a la materia de una *pluralidad radical* que ya no es un trasunto teológico del *Deus sive sustancia sive natura*, sino precisamente un producto gnoseológico del *descentramiento*, lo que implica a su vez dos operaciones: (1) una *inversión* entre las ideas de Ser y Materia, y (2) el paso del monismo de la metafísica al pluralismo radical. Esta doble operación tiene como consecuencia desenmascarar la connivencia entre el *centramiento monista* y un *centramiento* “espiritualista” que reduciría el *ego trascendental* (E) (el *ejercicio mismo del análisis regresivo*) a una *subjetividad mundana*, una subjetividad “encerrada” (E₂). Ya en este sencillo planteamiento operatorio se ha producido un cambio de terminología que para muchos constituye la principal dificultad, pues, a partir de ahora, E pasa a designar al *Ego Trascendental*, E₁ al ego en el nivel de la subjetividad que se corresponde con el *cuerpo interno* (*Leib*), y E₂ al ego en el nivel de la subjetividad correspondiente al *cuerpo externo* (*Leibkörper*). Con ello Ricardo Sánchez, aunque utiliza el cierre categorial como banco de pruebas, sigue en realidad los desarrollos de Sartre y Merleau-Ponty cuando postula que la subjetividad encerrada en el ego sería incapaz de desbloquear el cierre

impuesto por la temporalidad continua (temporalidad en presente y no en fase), y acaba abrazando un *subjetivismo* muy similar al de Adorno, que en tanto reduccionismo de la subjetividad, parece anular la propia distinción con la que trata de superar el bloqueo del Ego trascendental. Se trataría de evitar que el cuerpo interno ocupe el lugar o asuma el lugar eidético del Ego trascendental.

El materialismo podría interpretarse así, de la mano del Adorno que declara que el idealismo no es la no-verdad, *sino la verdad de la no-verdad*, como suponiendo el *descentramiento doble* que le atribuye ahora Ricardo Sánchez: respecto del Ser (cuya no-verdad unitaria remite a la *materia pluralista*) y respecto del Sujeto, que es quien reconoce la verdad de la no verdad, una *verdad descentrada*. Supuesto este doble descentramiento, y denunciado todo idealismo espiritualista y subjetivista, se nos presenta todavía el Ego Trascendental (E) con una doble función, como en el 84 y en *Ensayos Materialistas*, la del «ejercicio histórico-social por el que el Mundo se constituye como tal», y la del ejercicio crítico por el que accedemos a la idea de Materia. Así, desde lo dado en tanto constituido, por *regresión crítica* o *anábasis*, suspendido el nivel manifiesto, la Materia no se abre de golpe como se abriría el cielo (o más bien el infierno puesto que el cielo lo reserva Ricardo Sánchez para el Ser), sino al término de una *escala de registros gno-seológicos* que, concomitantemente, son también *niveles de realidad*. Cancela así el problema de la inconmensurabilidad entre regiones ontológicas y «dominios científicos», que en la obra del 84 aparecía como un fuente de «irracionalidad» al entender que la reivindicación de la *Lebenswelt* para la subjetividad humana eludía la objetivación científica como «mero revestimiento de ideas (*Ideenkleid*), que la degrada y naturaliza» (1984, p. 134). Ahora, en cambio, justamente porque el término ya no es el Ser (ni siquiera el *Noúmeno* kantiano, que sigue siendo ausencia de Ser), resulta que *la arquitectónica de la escala no tiene estructura eidética alguna*. Hay entonces un hiato o salto entre registros, sin posibilidad de deducción, ni como creía Husserl, de *Urstiftung* o explicación a partir de un primer elemento o de un registro desde la estructura del nivel anterior.

Algunos miembros de la SAF en lugar de seguir este curso de reflexiones entienden que, al prescindir del *Ego trascendental*, todo el edificio ontológico del materialismo filosófico se desmoronaría como un castillo de naipes y que la compleja construcción de andamios arquitectónicos, niveles o registros articulados por Ricardo Sánchez (A/B/C/D/E) no tienen otra misión que la de apuntalar los

sillares de los géneros de materialidad en trance de ruina. No es este el lugar de hacer la enésima exégesis del pensamiento de G. Bueno, pero si se lee con atención *El papel de la filosofía en el conjunto del saber* (1970) es fácil observar que el único *ego* que se vindica para la filosofía, que *no* es un saber radical y cuyas totalizaciones *son trascendentales sólo por ser pluricategoriales*, es la «conciencia corpórea individual», que allí llama *esfera* (y que, por lo demás, promete analizar en una obra que nunca vio la luz (p.117)), pero cuyo funcionamiento académico se acomoda al modelo estoico. El Ego trascendental no aparece mencionado allí como un término del materialismo gnoseológico, sino sólo como una referencia erudita de un tipo de filosofías (la de Husserl, pero también la de Hegel o la de Anaximandro, cuya crítica es del tipo B₂ (p. 113)) que dan testimonio de la *forma misma de la totalización trascendental* designada allí como M.T. o *Materia Trascendental*, a la que se regresa incesantemente en todas las culturas (en la nuestra de Parmenides, pero también en la china del *Tao-teking*) y desde la que se progresa siempre hacia el «mundo de los fenómenos», proceso que llamó Platón «el descenso a la caverna».

Ricardo Sánchez no se aparta, así pues, ni un ápice de *El Papel* cuando llama **A** al *nivel de la materialidad trascendental*, que identifica con el *pluralismo inconsistente* de Cantor, o con la *realidad imposible* de Lacan, pues, en cualquier terminología alude al mismo *horizonte de regresión fuera del lenguaje y el sentido*, al que apuntaba Bueno como término del proceso de *anábasis*. Hay, no obstante, una cierta radicalización en el *regressus* de Ricardo Sánchez que parece comprometer todo tipo de experiencias, mientras G. Bueno quería circunscribir la Filosofía al *trabajo lingüístico*. Ahora bien, en la medida en que Bueno califica su propia estrategia de *geometrización de las Ideas* como un «constructivismo estructural» (p. 258), (una denominación más amplia, que no tiene por qué ceñirse a una sola categoría) la diferenciación y articulación de los diferentes niveles no tiene por qué producirse por razones eidéticas, sino en razón de la simple *estructura* que decanta *ajustes e incompatibilidades entre las partes* debidas a la propia «construcción estructural» (o que cristaliza en la solución coloide, para utilizar otra metáfora). Como quiera que el material de la filosofía es más complejo que el de la geometría, lo que Ricardo Sánchez designa como *registro B*, que para él es puramente “fenomenológico”, sin *Stiftung* o *institución simbólica*, sólo puede entenderse desde el materialismo filosófico como una suerte de *practicidad abierta y recurrente*, del estilo de la que G. Bueno atribuye a los estoicos en *El papel*. Hace

falta volver a leer la clasificación de los *tipos de practicidad* que aparecen en el página 70 de *El papel* para ver que el reconocimiento del *registro B* no es una innovación absoluta en el materialismo y que, antes de la sistematización de *Ensayos materialistas*, ni se necesita recurrir al *ego trascendental* para aceptar la existencia de *esquemas básicos de comportamiento moral*, que no se agotan ni remiten a la actividad intelectual. Las situaciones en las que el sujeto humano *ejercita la virtud* forman parte del propio curso del mundo y la tarea de *reesquemática en lenguaje* que realiza el filósofo en segundo grado está siempre renovada gracias a la continua producción de la realidad, que es siempre *recurrente y abierta*, según el materialismo filosófico. Es bastante notable que de los cuatro *tipos formales de practicidad* que distingue G. Bueno, el de la fenomenología husserliana está catalogado como «cerrado y recurrente», mientras el de la teoría crítica de Adorno y el marxismo se adscribe al tipo «abierto y unitario». La *practicidad cerrada unitaria* correspondería a los discursos metafísicos de los eléatas y los neoplatónicos, según esta clasificación.

En línea con esta clasificación que alerta *contra la hipostatización de lo cerrado y esférico*, la mejor ilustración de que quienes se aferran al fetiche ontológico del *Ego trascendental* incurren en lo que Adorno llamaba «cosificación» es precisamente la pretensión de instalarlo como límite del mundo en una suerte de membrana protectora de la inmanencia del mundo o de hiato separador entre los registros A/B. Como se sabe, Gustavo Bueno defendió la filosofía académica en *El papel* como «un verdadero análisis de la conciencia social en proceso» o como una suerte de «Psicoanálisis lógico de la conciencia mundana» (p. 250), cuyos esquemas de experiencia sistematizan, sin recurrir para ello a ningún *Eidos Ego*. Por más que el proceso circular que va desde las experiencias reales a la *Materia Trascendental* (M.T) y desde ésta a las *formas de lo real* demande un ego que asocia a una «conciencia corpórea individual» (p. 117) de índole práctica, prudencial y eminentemente *económica*, producto de complejos procesos sociales e históricos, no exige, en cambio, un *saber absoluto radical y trascendental* que ejecute un *registro transversal* capaz de totalizar todos los géneros de materialidad. Es cierto que en los *Ensayos Materialistas* y con carácter «programático» (1972, p. 406), es decir, para cumplir el objetivo de recuperar la filosofía idealista y espiritualista (o muchos de sus componentes) para el materialismo, G. Bueno después de forzar la relación entre el *Ego trascendental* de Kant y la *Materia* como mediador en el *regressus* de la inmersión del Mundo en la *Materia* ontológico

general, reconoce paladinamente que «el Segundo Género de Materialidad desempeña, la función de eslabón entre la Ontología general y la Ontología especial» (p. 85). Así aparece el problema de la dualidad constitutiva del Ego, como *Ego trascendental* y como *ego corpóreo* segundo-genérico. Al hacerlo así, está siguiendo consciente o inconscientemente al Husserl de las *Meditaciones Cartesianas*: «Cada cual de nosotros, en cuanto cartesianamente meditante, fue reconducido por el método de la reducción fenomenológica a su *ego* trascendental, y naturalmente a un *ego* que, con su contenido concreto-monádico en cada caso, es este *ego fáctico*, el uno y único *ego* absoluto» (*Meditaciones Cartesianas* y *Conferencias de París*: 1936, p.103)

No voy a repetir aquí la exégesis de la génesis del concepto de Ego Trascendental en G. Bueno a propósito de su polémica con el estructuralismo en los años 60, que he explicado a partir de mis apuntes de clase en sendos artículos (*Eikasía*, nº 20 y 21). Pero si quiero llamar la atención sobre la diferencia que se da entre *El papel de la filosofía* (texto escrito en el 68), que, además de ser un libro seminal, ofrece *un variadísimo caleidoscopio de enfoques*, y, por otro lado, *Ensayos Materialistas*, concluido en 1972, que, pese al nombre (ensayo), se ofrece como un *sistema filosófico omni-comprensivo*, incurriendo en todos los anatemas y requisitorias que Adorno había lanzado contra la fenomenología trascendental de Husserl. Los rastros de este cambio siguen vivos en ambos textos para cualquier lector que quiera prestarle *toda* su atención. Así en el último fogonazo de *El papel* referido a la filosofía escatológica (III, G, pp. 280-310), en el que vindica líricamente como alternativa histórica realizada a los estoicos, a la *Humanitas* y a los *derechos humanos* (¡Qué tiempos!), está presente *la intención dialéctica de oponerse al modelo de la teoría crítica* que ciertamente niega el «saber absoluto, pero usando su contrafigura; a saber, la Filosofía como ignorancia, como movimiento crítico indefinido» (p.293). Cita a este respecto al Marcuse de *Filosofía y teoría crítica*: «Cuando la verdad no es realizable dentro del orden social existente, la teoría crítica tiene frente a éste último el carácter de mera utopía» (p.294), pero también en alemán al propio Adorno de *Dialéctica Negativa*: «Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Wirklichkeitin versaümt ward» («La filosofía que antaño pareció superada, sigue viva porque se dejó pasar el momento de su realización» p. 295). En cambio, en *Ensayos Materialistas*, aunque al igual que Adorno pretende seguir apelando a la *praxis* y a la *razón* como criterios paramétricos, ya no usa a los estoicos como

único modelo inmanente, sino que acude también directamente a Hegel como contrafigura emparentándolo con Husserl, porque ambos comparten el *espíritu de sistema*. G. Bueno que cree haber resuelto los problemas de la dialéctica con la tesis del *materialismo formalista*, una solución original que es el gozne de su sistema («La ausencia de contradicción (consistencia) es precisamente la *representación* de una contradicción (o conjunto de contradicciones) *ejercida* o realizada», p. 380) enjuicia ahora a Husserl a propósito de la dialéctica en los siguientes términos: «Husserl repite el proyecto kantiano de una *lógica trascendental* con las siguientes modificaciones esenciales: 1ª Inclusión explícita de la *estética* (*logos estético* como parte esencial de la *Weltlogik*: “Conclusión” de *F.u.T.L.*). 2ª Postposición de la dialéctica y polarización de la lógica trascendental hacia la Analítica (si bien en un sentido más amplio, que prefigura la “arqueología del Saber” de Foucault, o la *lógica mundana*, tal como la entiende Tran-Duc-Thao en su *Fenomenología y materialismo histórico*).- Nosotros presuponemos el entendimiento de la *lógica trascendental* como lógica dialéctica, porque dialéctico es el ejercicio (*lógica utens*) de la misma lógica socialmente desarrollada (y que es el plano desde el cual puede recibir significado lógico las “coordinaciones de acciones” de Piaget), y que está en las fuentes mismas de la lógica formal» (p. 381, nota 150). ¿Cual es la diferencia de este diagnóstico con el de Adorno en la *Metacrítica*?

Son obvios en todas estas citas los problemas asociados al uso del término *trascendental* como ya he analizado en un artículo anterior. Pero por lo que hace a la evolución de Ricardo Sánchez también es obvia su personal asimilación de los desarrollos ahora citados de G. Bueno, incluidas sus *fobias* y *filias*. En particular, cuando se concibe el *Ego Trascendental* como la cúpula o la cúspide del mundo fenoménico constituido por la suma de los géneros de materialidad corre el peligro de ser tomado como un elemento ornamental, superfluo, excedentario, lo que, a no dudarlo merecería la despiadada crítica adorniana de haber convertido la *unidad formal del mundo* en la *forma misma de la subjetividad trascendental*, una forma vacía cosificada y fetichizada. Pero si, siguiendo los recovecos de la *dialéctica negativa*, se aplica al problema de la constitución del sujeto la batería dialéctica que se desprende de la inconmensurabilidad de los géneros de materialidad, entonces hace su aparición el *Inconsciente como categoría ontológica*, cosa que reconoce el propio G. Bueno en *Ensayos materialistas* (p. 406 y ss), mientras Ricardo Sánchez aprovecha con sagacidad para conectar esta asimilación de las categorías simbólicas del psicoanálisis con la experiencia eidética que constituye

por sí un registro *transversal*, en tanto puede ser reaplicado a todos los niveles, con excepción del nivel B. En ningún caso, sin embargo, los niveles que discrimina Ricardo Sánchez constituyen una armadura de contención para que los géneros de materialidad se cohesionen *a la fuerza* (por presión externa) o no se desparamen y centrifugen, sino todo contrario, es la inconmensurabilidad constitutiva de las estructuras categoriales del mundo la que permite el reconocimiento de las *estructuras inconscientes* que se abren por un lado al nivel A de la *pluralidad infinita*, mientras por otro autorizan el paso de un nivel a otro *por transposición*, lo que implica el *salto de un hiato o corte* de un nivel a otro, cuyos contenidos presentan lo que supone una *deformación coherente* (o una *anamorfosis* en sentido material). Lo que se consigue, por tanto, prescindiendo de que el *Ego trascendental* ocupe la posición privilegiada (y elitista) que tiene en los *Ensayos Materialistas* es evitar el espejismo del fundamento absoluto de la *prima philosophia*, la superchería de que hay transposición de un primer elemento, el *eidós ego* de Husserl, que Adorno critica porque implicaría una *Urstiftung* inexplicable. En realidad, si no fuese por la obsesión de Gustavo Bueno por apartar de la filosofía materialista el cáliz de la antropología estructuralista, el mero reconocimiento de que todos los *egos* nos hallamos inmersos en estructuras suprasubjetivas (relaciones materiales de existencia, económicas, sociales, de parentesco, pero también «fenómenos» que ocurren «por encima de nuestras voluntades») el materialismo filosófico hace tiempo que se habría librado del calvario del *Ego trascendental*.

Según un célebre quiasmo de Gustavo Bueno habilitado para criticar el *ego individual sustancializado* que el empirismo y la filosofía analítica del lenguaje *ejercitan* subrepticamente mientras demonizan su *representación*: «se diría que, más que reformar la subjetividad de su entendimiento, reforman el entendimiento de su subjetividad» (p. 196). El uso recurrente del dualismo *ejercicio/representación* para criticar dialécticamente las representaciones «egológicas» (el Ego como espíritu, como sustancia, etc.) hasta regresar o progresar a la instauración del *Ego como fenómeno* conduce a G. Bueno a entender la «conciencia materialista» como un proceso recurrente esencialmente práctico que en 1972 apostaba por el «socialismo filosófico, racional y no místico» como «forma efectiva histórico universal» donde se configura *mi libertad*. Ricardo Sánchez, aplica también recurrentemente la dialéctica al *proceso de disociación* de los distintos niveles gnoseológicos de regresar a los fenómenos, descubriendo entre ellos hiatos o abismos que se salvan por trasposición de un registro a otro. Así el *hiato A/B* no se salva con el

relleno de un *Ego transcendental*, sino mediante la transposición *materia/sentido*. Pero el territorio del nivel B, que tantos esfuerzos de elucidación cuesta, se metamorfosea permanentemente de tal modo que el *sentido*, al carecer de referencias eidéticas, sólo ofrece *aparencias* fenomenológicas. De ahí que la *trasposición de nivel B/C* salva el hiato con un circense salto entre lo *fenomenológico* y lo *simbólico*. Se sigue también en consecuencia que el Ego Trascendental, lejos de ser un *primum ontológico*, es un mero resultado eidético *in medias res*, producido en el estrato C de forma sintética a partir de esquemas fenoménicos y meta-experiencias categoriales.

Ahora bien, una vez llegados al plano eidético, no hay peligro alguno en contemplar de acuerdo con la historia de la filosofía que lo que aparece es la figura del *Cogito* cartesiano o del *pienso* kantiano. Desde una perspectiva materialista, la crítica de Adorno tematiza bien la situación en términos geométricos: «La *estructura* transcendental se encuentra igualmente en peligro tanto en el *vértice* como en la *base*: en el vértice, porque sigue estando en relación con *el factum* hasta tanto se reduce a mera identidad; en la base porque, privada de la referencia a “contenidos”, no puede ser conducida a una “experiencia” transcendental de cualquier índole. No bien la teoría de Husserl apunta finalmente a esos contenidos, confiesa sin rodeos su contingencia» (1956, p. 283). Me parece que en este punto llegamos a una situación que permite entender la fascinación que ejerció siempre sobre los miembros de la SAF, la famosa distinción entre *cuerpo interno* (*Leib*) y *cuerpo externo* (*Leibkörper*). Husserl introdujo en efecto el concepto de «a priori contingente» y lo aplicó a la subjetividad transcendental, generando una retahíla de paradojas que Ricardo Sánchez analiza mediante el hiato que se da entre los niveles C/D, el nivel C traduce el vértice de la identidad, mientras el nivel D estabiliza una base «posicional». Es el salto entre cuerpo interno/cuerpo externo, del que todos tenemos experiencias o vivencias cotidianas. Ahora bien, en la tectónica de estratos geológicamente sedimentados las trasposiciones anamórficas están a la orden del día, pues en el nivel D reposan las fantasías en las que anida la *afectividad* del cuerpo externo. Haciendo caso a Husserl el hiato D/E es el salto *irrealidad ficticia/realidad efectiva*, que a duras penas ha podido librarse de la dictadura de la percepción. Pese a que estos territorios les parecen a los fenomenólogos mejor consolidados y no suelen plantear conflictos al saltar de lo meramente *objetivo* a lo *actual*, para los materialistas las cosas de la $\omega\lambda\eta$ no están tan cla-

ras. Mientras para Ricardo Sánchez o para Marc Richir la *imaginación es i-realidad*, así como la *fantasía* es lo heterogéneo a la realidad, para Adorno ni el uso del término fantasía es exacto, ni la espontaneidad y la actividad subjetivas pueden librarse de las síntesis originarias que plantea la dialéctica, ni mucho menos del compromiso del ejercicio.

Sin que quepa dudar, Ricardo Sánchez acierta a discriminar los estratos que se apilan en la *experiencia de vivencia* con suficiente finura intelectual como para permitir una relectura propia de los inéditos de Husserl. Para ello, su estratificación no necesita, en absoluto perturbar la *estructura trimembre* de la ontología especial materialista, pero no por ello está obligado a consolidarla, porque su visión de los estratos es *horizontal* como las sedimentaciones de Husserl. Ahora bien, Ricardo Sánchez sugiere una *representación vertical* de los géneros de materialidad, concediendo a M2 el privilegio de la centralidad respecto a los otros dos, y la fortaleza que le confiere su troncalidad. Ambos rasgos proceden del propio texto de los *Ensayos Materialistas* y constituye uno de los tópicos de discusión interna. No en vano, desde el principio, una de las críticas más inocuas a la descripción que hace G. Bueno de M2 o *segundo género de materialidad*, es que parecía un cajón de sastre en el que se metía todo lo que sobra en M1 y en M3, desde un dolor de muelas hasta el Estado (El propio Vidal Peña así lo manifestaba en 1972). Pero el materialismo filosófico no gastó mucho esfuerzo en esta crítica, porque puso todo su empeño en defender la autonomía e inconmensurabilidad de M3 para que no se lo confundiese con el Mundo 3 de Popper. Esta objeción caía en saco roto, porque el frente materialista-marxista de la época concedía (con otra terminología, claro está) prioridad absoluta (tanto genética como ontológica) a M2 y, sobre todo, obligaba a subrayar *su urdimbre antropológica y colectiva*, social, lo que es lo mismo que no distinguir ontológicamente lo psicológico de lo social, o las ceremonias de las instituciones, pues como había recordado Lucien Goldmann «la consciencia colectiva sólo existe en las consciencias individuales, pero no es la suma de éstas» (1955, p. 29)..

En realidad, en esta indiferenciación del núcleo duro de M2 reside su enorme fuerza de atracción y cohesión, porque en él se alberga la *clave de la subjetividad*. No en la cúspide, sino en el centro, en el corazón de las tinieblas, es donde se alberga el *reactor nuclear* que pone en funcionamiento el universo filosófico. Dentro de este mundo, la fenomenología como método se hace forzosamente materia-

lista cuando intenta penetrar en ese fondo interno de carne, sangre, afectos, pasiones, representaciones, imágenes, fantasías e instituciones simbólicas amalgamadas orgánicamente en M2. Por esta senda avanza Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, llevando un bisturí en la mano, la lámpara de minero en la cabeza, amén de una suerte de espectógrafo de masas para detectar diferencias gnoseológicas, de modo que cuando comenzó a aplicar cortes para disociar niveles y componentes, empezamos a tener que aceptar en serio las complejidades del género, pero, sobre todo, a reparar en las profundas dificultades asociadas a las técnicas de la reducción fenomenológica. En particular, la distinción entre cuerpo *externo* (*Leibkörper*) y cuerpo *interno* (*Leiblichkeit* o *Leib*, E₁) fue saludada con sorpresa y curiosidad, pues sajava el corazón mismo del materialismo segundogenérico en su núcleo más sensible, el que había concentrado durante más de dos mil años los esfuerzos por restañar la falsa escisión entre cuerpo y alma, espíritu y materia. Lo curioso de esta nueva dicotomía, sin embargo, es que no dañaba la unidad *vertical* de M2, sino que la desnivelaba *horizontalmente* introduciendo dinámicas desconocidas, pues los cortes que separaban dos niveles rompían justamente por aquello que ambos tienen en común: el *esquematismo* que se escinde entre A y B; el *sentido* que se discrimina entre *lo intencional* en C y *lo no intencional* en B y así sucesivamente. Pero lo más arduo, y a la vez más familiar, era reconocer el hiato entre el nivel C y el nivel D, en los que se habían concentrado una cantidad ingente de filosofemas concernientes a la subjetividad (sensación, percepción, imaginación, memoria, fantasía, etc.) pues las *anábasis* o incluso las *μεταβασις εις άλλο γενος* se concentraban en los hiatos como si de agujeros negros se tratara.

Llegado a este punto de complicación la pregunta por la naturaleza de la investigación de Ricardo Sánchez se hace inevitable. Adorno planteaba que las cuestiones levantadas por Husserl y la fenomenología concernían a la *teoría del conocimiento*, pero su requisitoria sociológica concernía no sólo a la historia, sino también a la ontología. Ricardo Sánchez asegura, en cambio, que su investigación se mantiene en el terreno de la gnoseología, que su materialismo fenomenológico es, antes que nada, gnoseológico, para no incurrir en la mera fabulación precrítica del mundo natural, pero, al mismo tiempo, asume que la diferencia ontológica concierne al hiato *entre ejercicio y representación*: «Husserl no negó — reconoce Adorno por su parte— que “ejercicio y asociación” suministren factores

esenciales y no meramente accidentales de toda cumplimentación lógica. Pero entonces resulta menos separable que nunca del pensamiento. Trata(r) de derivar el ejercicio y la asociación de la legitimidad “impresa” de la forma lógica, sin ni siquiera plantear el interrogante sobre el que luego recaerá todo el énfasis, de cómo algo puramente lógico puede ser la causa de algo psíquicamente fáctico», es escamotear la cuestión ontológica. Y en este punto, me parece, irrumpe la propuesta de Marc Richir sobre la «experiencia de pensar», una hipérbole que retrotrae el problema de la *reducción fenomenológica más allá de la duda que sobre las matemáticas instauró la hipótesis del Genio Maligno de Descartes*, pero que, por eso mismo, compromete a M3 como género de materialidad en un debate que el materialismo filosófico creía haber zanjado, al interpretar la filosofía moderna desde las tradiciones medievales precedentes como una suerte de *inversión teológica*. Todo ello obliga a replantear el escenario ontológicamente, y no sólo gno-seológicamente, en cuyo plano pretende mantenerse asépticamente Ricardo Sánchez, que parece seguir en este punto la senda argumental del Husserl de *La crisis...*, cuando atribuye a Galileo el *fatal descuido* de haber olvidado el fundamento del *sentido* de la ciencia natural, incurriendo en la ingenuidad filosófica de anclar la racionalidad del mundo en un pensar «more geométrico».

5. Sobre la experiencia de pensar y la evolución de la fenomenología hacia la arquitectónica de Marc Richir.

En el último párrafo *Sobre la Metacrítica*, Adorno reconoce que Husserl vislumbra la derogación del idealismo, pero que paradójicamente el método fenomenológico fracasa al darle vida a *la ontología existencial* y a *la antropología filosófica*, sus dos primeras heterodoxias: «El que el pensamiento puro no sería lo absolutamente primero en el mundo, sino que tendría su origen en el hombre y en la existencia corpórea, se ha convertido en el lugar común de todos aquellos cuyo “anticartesianismo” quisiera no tanto analizar concretamente la relación entre conciencia y ser, cuanto difamar a la conciencia misma apelando a la dureza de lo meramente existente. Husserl les lleva ventaja en la fidelidad que, a pesar de todo, conserva frente a la razón crítica “jurisdicente”. Pero si esta razón, con su empresa de demostrar que el pensamiento es el fundamento total y absoluto del ser, se enreda en él en antinomias insolubles, al señalar esas antinomias no sólo se priva a la razón de su derecho crítico sino que también se torna evidente que no existe una condición absoluta del ser» (1956, pp. 285-6). Al haber fallecido en 1969,

Adorno no tuvo la oportunidad de hacer una cuarta visita a la fenomenología. Sin embargo, sabido es que mientras en la década de los 60 y 70, después de la *Meta-crítica* de Adorno, el movimiento experimenta un retroceso frente a la pujanza del estructuralismo y la post-modernidad, en las últimas décadas del siglo XX ha resurgido con fuerza, no sólo como resultado de las transformaciones que sufre a manos de las revisiones mencionadas por Adorno (de Scheler, de Heidegger, de Merleau-Ponty o de Levinas con sus derivas teológicas incluidas), sino, sobre todo, en virtud de la relectura o *refundación* que una pléyade de filósofos franceses hacen a partir de los textos inéditos de Husserl en esta época, que permiten «desmontar» inveterados prejuicios asentados sobre lo ya publicado en vida.

Ahora bien, la tesis de Adorno es que «la apariencia idealista es tan necesaria en su origen como en su caducidad. El que la conciencia asuma una forma monadológica; el que al individuo el saber de si mismo le parezca más inmediato y más cierto que el mismo saber de todos los demás, es la verdadera apariencia de un mundo falso, en el que los hombres son recíprocamente inciertos y extraños, y en el que cada cual se halla en relación inmediata con sus intereses particulares, en los que no obstante se realizan, a su vez, leyes universales, “esenciales”: tal como el εἶδος trascendental de Husserl se realiza en la mónada» (p. 286-7). Esta estrecha y cerrada solidaridad entre conciencia (*Bewusstsein*) e idealidad o *eidōs* es, según Adorno, tan inevitable para la fenomenología que no podrá superarla en el futuro sin adoptar el método dialéctico y sin abandonar la pretensión de *sistema*, que es la tentación congénita, siempre fallida, de toda teoría tradicional. Como quiera que este pesimismo de la teoría crítica no se decanta hacia el nihilismo, ni recalca en ningún existencialismo, el hegeliano Adorno se refugia en su «espíritu de contradicción organizado» para denigrar la retirada fenomenológica hacia la subjetividad o hacia lo originario, que en el fondo es lo mismo, pues «la interioridad es la prisión histórica de la humanidad prehistórica». Me parece que la crítica de Adorno acierta en lo primero y está justificada en lo último en la medida en que el retorno hacia el suelo fundante de la experiencia ante-predicativa alcanza, tanto en *Experiencia y Juicio* (1939) como en *Lógica Formal y Trascendental* (1929) hasta una capa pre-cultural y prehistórica de lo vivido, mientras en las *Meditaciones Cartesianas* (1931) remite la supuesta unidad de la historia a las síntesis efectuadas *en el interior* de la *esfera egológica pura*. Puesto que la historia que se vindica como horizonte no traspasa en ninguno de los dos casos la citada

esfera, los fragmentos inéditos del Husserl deberían aclarar, así pues, si el retorno hacia los orígenes, la famosas preguntas retroactivas (*Rückfrage*) de índole genética e histórica que aparecen en *La crisis...*, remiten a la prehistoria o conciernen sólo a los productos superiores de la razón, que son los únicos que garantizan la posibilidad de la historicidad.

Si es cierto no obstante que, más allá de la crítica de Adorno, la hora de la verdad de la fenomenología ha sonado, como dice Ricardo Sánchez, la prueba definitiva para el materialismo consistirá en que los nuevos desarrollos puedan demostrar que han superado su anclaje en la subjetividad individual, acallando no sólo las críticas aquí recogidas, sino también los principios que las inspiran de los que supuestamente se derivan los planteamientos actuales de la teoría crítica. Suele señalarse al respecto contra Adorno que en *La crisis de las Ciencias Europeas* Husserl mismo no sólo superó ya el individualismo subjetivista, sino que en el anexo sobre *Los orígenes de la geometría* fue capaz de categorizar la historia desde la fenomenología en un sentido nuevo y esencial que posibilita una *crítica de la razón histórica immune al historicismo*, pero distante de la dialéctica de los franckfurtianos⁷. No entraré ahora en este vidrioso asunto, pero las consabidas críticas de J. Habermas contra *La crisis* marran el blanco, porque, aunque la fenomenología no sea cosmología, e incluso sea cierto que fracasa al “conectar” la teoría con la práctica, la precaria extensión de los argumentos adornianos al texto que se limita a añadir los matices introducidos en *La disputa contra el positivismo en la sociología alemana* (1973), no autorizan a homologar fenomenología y positivismo. Para Habermas ciertamente la crítica de Husserl a la reducción positivista de la idea de ciencia como mera ciencia de hechos, es insuficiente porque pasa por alto la profunda conexión que mantiene la fenomenología con esta reducción cuando se contemplan ambas desde la teoría tradicional. En realidad, ambas comparten no sólo los conceptos de *teoría* (contemplación del cosmos) y de *objetividad*, sino la estrategia metacientífica descriptivista (*idéntica* es su pretensión de describir el mundo *tal como es*, al margen del contexto en que se haga). La *teoría crítica*, que practica un circularismo dialéctico, *rechaza la tesis de la ingenuidad de las ciencias*, que al tiempo que sirve a Husserl para denunciar su crisis actual como una desviación inconsciente de su sentido originario, permite

⁷ Desarrollaré este argumento con detalle en otro artículo, cuyos compases iniciales fueron objeto de la conferencia: «La encrucijada de los espejos: materialismo, fenomenología y hermenéutica a propósito de los orígenes de la geometría»

liberarlas de todo interés extrametodológico, de modo que la fenomenología alcanza un nivel crítico superior al resto de las ciencias y al positivismo con sólo regresar *al mundo de la vida (Lebenswelt)*, cuya mera contemplación desinteresa-da le permite adquirir funciones orientadoras⁸.

Como se sabe, el *circularismo de la teoría crítica* impide cualquier estabilización del proceso de conocimiento, mientras la teoría tradicional, al ser cosmología, descubría en el cosmos sus leyes universales de conducta y podía aplicarlas a la acción; la fenomenología, por su parte, según Habermas; al haber renunciado a la cosmología, carecería de tal capacidad orientadora respecto al positivismo. Contra la cerrada defensa del *desinterés* que Husserl propugna en *La crisis...*, Habermas arguye que la teoría tradicional no era orientadora por ser desinteresada, sino porque ocultaba su verdadero interés, el *interés emancipatorio*, de modo que sólo la *teoría crítica* con su doctrina de los intereses puede suplir las carencias conceptuales de la doctrina de Husserl. Ahora bien que los intereses sean inevitables, no es un dato metacrítico relevante para rescatar o no la actividad fenomenológica de sus contradicciones, en general ni, en particular, para entender y valorar su «analítica de la *epojé trascendental*», ni mucho menos para deslegitimar con argumentos hegelianos su propuesta final de una «filosofía como autorreflexión de la humanidad, como autorrealización de la razón» (§ 73). Husserl distingue en el texto complementario de *La crisis de la humanidad europea y la filosofía* el «interés práctico» al servicio de la vida, del «interés teórico», que descansa «sobre una *epojé* voluntaria respecto de toda praxis natural, incluyendo la de

⁸ «Ni la dialéctica se da por satisfecha con el concepto subjetivo de razón, ni el individuo, al que incluso Max Weber se cree obligado a recurrir en su definición de la acción social, le sirve de substrato.; precisamente en ello descansa todo solipsismo. Todo esto es explicado con detenimiento en las publicaciones filosóficas de la escuela de Frankfurt» (Adorno, 1973, p. 46). Adorno, más que a la fenomenología apela a la «fisiognómica social del fenómeno. Interpretar significa, ante todo, percibir la totalidad en los rasgos de la inmediata realidad social... Los hechos no son idénticos a ella, pero tampoco ella existe más allá de los hechos. Un conocimiento social que no empieza con la mirada fisiognómica, acabo por resultar insoportablemente empobrecido. Es típico de ésta el *souçon* contra el fenómeno como apariencia. Al conocimiento no le es lícito persistir en ella. Desarrollando las mediaciones entre el fenómeno y lo que en él se manifiesta, la interpretación se diferencia y rectifica a veces de manera radical. Un conocimiento verdaderamente humano en lugar de un obtuso registrar que no es, en realidad, sino precientífico comienza afinando el sentido idóneo para percibir aquello que irradia todo fenómeno social; de haber algo que pudiera ser definido como el órgano de la experiencia científica habría de ser precisamente él. La sociología científica establecida anula dicho sentido; de ahí su esterilidad» (*Ibid.* pp. 43-4). Adorno se refiere al *esprit de finesse* de Pascal por oposición al *esprit de géometrie*, como aclara más adelante (p. 62)

más alto grado, una epojé de toda praxis al servicio de la naturalidad en su propia vida profesional», pero añade que como tercera opción cabe aún «la síntesis de ambos intereses que se consuma en el paso de la actitud teórica a la práctica, de tal modo que la teoría (la ciencia universal) que se desarrolla en unitariedad cerrada y en epojé respecto a toda Praxis, se siente vocada (y así lo demuestra en la penetración teórica misma) a servir de un modo nuevo a la humanidad, inicialmente a la que vive en la existencia concreta y, en consecuencia, siempre también natural» (pp. 338-9). El conocimiento filosófico del mundo alienta así un nuevo talante humano comunitario y cooperativo cuya crítica mutua, enriquecedora y positiva, propaga el interés por la autocomprensión reflexiva, que asume «como un bien común la pura e incondicionada validez de la verdad» (p. 344)

Ahora bien, lo que se pone en el punto de mira de esta síntesis de la universalidad teórica y de la praxis universalmente interesada es la dilucidación retrospectiva acerca del propio *pensar*, pues tanto para Husserl como para Hegel *no hay historia natural del conocer*, ni la unidad pura de la historia se constituye a partir de las unidades empíricas finitas que se encadenan en la idea de cultura. Reiterar la célebre pregunta de Heidegger: «¿Qué significa pensar?», que en *La crisis...* lleva aparejada ya la pregunta genética, retroactiva (*Rückfrage*) sobre las sedimentaciones que las posibilitan, sean de índole gnoseológica o conciernen a la tradición, obliga a recordar la mordaz crítica de Adorno, que no reconoce al pensamiento teórico el carácter originario de *datum* primigenio que Husserl le atribuye, por la sencilla razón de que «pensar algo es determinarlo» (1956, p. 132). Para Adorno, la diferencia entre Husserl y Hegel estriba en que aquel no sólo no reconoce mediaciones, sino que, al no hacerlo, es incapaz de desenmascarar el $\tau\omicron\delta\epsilon\ \tau\iota$, máximamente abstracto, que se convierte en «cosa en sí», en último sustrato firme, respecto al cual los conceptos no son más que sombras de las esencias ideales. El colmo de la cosificación antidialéctica reside, según Adorno, en la falaz pretensión de convertir la esencia de algo ideal en su misma *ipseidad* (*Selbstheit*), en *lo individual* mismo. Por más que el retorno a lo originario consiga despojarlo de la tesis «naturalística» de su facticidad, al prescindir de la mediación conceptual que instaaura las diferencias, todo se confunde: el $\tau\omicron\delta\epsilon\ \tau\iota$ con la esencia y lo individual con su concepto. Pues bien, en este punto, como quiera que ha sido Marc Richir en *La experiencia de pensar*, (1996) quien no sólo ha dado cumplida respuesta al Heidegger de *Ser y Tiempo*, al que acusa de haber desvirtuado la fe-

nomenología y su proyecto de penetrar en las vivencias subyacentes en la *noesis* mediante el «simulacro ontológico» del *Dasein*, (y habría que referirse aquí al Seminario de Zähringen de 1973), sino que pretende desatascar definitivamente el enredo heideggeriano sobre el *Denken* originario con su noción de «institución simbólica», una nueva *metacrítica materialista* exigiría examinar el pensamiento de Richir, que es el objeto de este curso, por si la refundación de la fenomenología que promete hubiese abierto realmente horizontes inéditos, capaces de superar estas críticas adornianas.

En efecto, Richir propone refundar la fenomenología como un proceso de *fenomenalización*, que consiste en convertir la *vivencia* (*Erlebnis*) en un sentir, probar o experimentar (*Erfahrung*) lo que él llama «parpadeo fenomenológico» (*clignotement*), término destinado a rescatar todo el dinamismo que Merleau-Ponty intentaba describir como aquel aspecto «vibrante» o «tembloroso» que se da en lo que siempre se escapa en las vivencias de Husserl, aquello que los análisis no pueden determinar jamás, sino de manera provisional, porque se halla siempre en una *oscilación entre la finitud rotunda de la intuición, que es siempre ya una apercepción* (sea del tipo que sea) y la *infinitud* o inconmensurabilidad de sus implicaciones en flujo. No podemos desplegar aquí toda la riqueza encerrada en ese «parpadeo» fenomenológico, que Richir trabaja como la «expresión más simple del esquema de fenomenización» y que, viniendo de un físico que ha experimentado el centelleo de las partículas elementales no puede menos que sugerirnos metáforas conceptuales como el escintilar de una estrella o los estallidos de luz que destellan sin soporte en las subpartículas de la mecánica cuántica. Por supuesto que tal representación no da cuenta de la perspectiva propiamente fenomenológica, que, según los fenomenólogos, va más allá de cualquier ciencia o experimento hacia el *sentido* que anida en ellos. No obstante, sin prejuzgar la solución de un debate abierto por el joven Derrida al respecto, merece la pena señalar que, aunque el «parpadeo» de Richir sea un «esquema *sin arché* y *sin télos*, soportado sobre un esquematismo *an-árquico* (*sin principio*) y *a-teleológico* (*sin finalidad*)» [Richir (1996) p. 8], al renunciar así explícitamente al *arjé* y al *télos*, términos griegos que marcaron desde el principio el territorio batido por la filosofía, el belga parece que no pretende, como hacen Heidegger y el propio Husserl, convertir este descubrimiento en algo impensado (un nuevo espléndido y sorprendente territorio nuevo), que acabe con el filosofar mismo, que es la pared griega contra la que suele arriconarse a quienes flirtean con el abismo de la irracionalidad (llá-

mense *Dyonisios, Leteo*, etc.) Con ello logra salvar la objeción de Adorno de que la fenomenología en su intento de rebasar la «actitud natural» queda por debajo de la *dubitatio* cartesiana, pero no la del *quid pro quo* que le reprocha que ocurre en el proceso de exteriorización o trasposición de la *phantasia* husserliana (1956, p. 245-6). Me parece que Richir intenta eludir esta última objeción alegando que los filósofos del pasado se han tropezado con este parpadeo *an-arquico*, cuando han penetrado en el territorio de lo que Kant llamaba lo «trascendental» (por ilusorio que fuera), sólo que no habían logrado ubicarlo en su *topos arquitectónico* específico. Eso le conducirá a redefinir «el estatuto que es menester asignar a lo trascendental», pero también a postular una coalescencia inextricable entre «fenómeno» e «ilusión trascendental», que es uno de los puntos más oscuros de su interpretación.

Citaré, para no equivocarme demasiado en este trance, las propias palabras con que Richir describe sus descubrimientos y la senda que le condujo a *refundar* y *refundir* la fenomenología de Husserl: «En este sentido también, la situación que descubrimos al término de nuestras *Meditaciones* nos parece mejor definida: no se trata solamente de que el *parpadeo fenomenológico* nos abra a una “versión” completamente diferente de las clásicas de lo «primitivo», o del Uno (Uno como tal, Uno del ser, de Dios o del ego) que se descubre como la *condensación simbólica* de un *plural indefinido y originario*, en curso de la *esquemización incansable*, de fenómenos del mundo. Pero es también que nos abre, por así decir, hacia una inaudita (y a primera vista incluso fantástica) «libertad» arquitectónica, la misma que nos hizo pensar, hace cuatro años, que era posible comprender un tipo de *pensamiento completamente distinto del que se usa en el pensamiento filosófico*, el pensamiento mitológico, en el que el agenciamiento de las «coordenadas» arquitectónicas del pensamiento es totalmente distinto. Se verá aquí el resultado, al cual, sin embargo, nosotros no podemos acceder más que después de haber asido la arquitectónica de la *lengua* filosófica en sus trazos principales». Todos los términos subrayados por mí en este texto incluyen *significados nuevos* logrados a través del proceso calificado por el propio Richir como una *refundación de la fenomenología*, que es, en realidad, una *refundición* (en el sentido metalúrgico del concepto) y en el que se ha operado ya, sin mencionarla, una *deposición* (en todos sus sentidos) de las armas y bagajes del idealismo ante el materialismo así como un reconocimiento de los *derechos de la mediación* contra las pretensiones de la *inmediatez originaria*. Desde el punto de vista del materialismo filosófi-

co la negación del monismo y la asunción de un pluralismo *indefinido y originario* casa bien con el concepto de materia ontológico-general (M) o *Natura Naturans*, como término de un *regressus* que cabría identificar con el modo de operar de la reducción fenomenológica. Incluso podría postularse que el pensamiento mitológico genera discursos tan racionales como la filosofía, por lo que no habría que vincular exclusivamente el eidetismo a las filosofías estudiadas en la historia de la filosofía, siempre que se contemplen las relaciones dialécticas entre ambos sesgadas por la negatividad. Visto desde la perspectiva del materialismo de Adorno, en cambio, da la impresión de que Richir sustituye la *mediación* por el *parpadeo*, para poder superar la fijación husserliana con lo primero e inmediato que le empuja a recaer incesantemente en la metafísica del *arjé*, pero no está claro que la así ganada «libertad arquitectónica» mediante el recurso a la mitología salve el hecho dialéctico de que «lo absolutamente cierto como tal es siempre falta de libertad», es decir, la negatividad, en la que se empecina la *dialektischen Widerspruchs*. El propio Husserl de *La crisis* prefiere pensar que la innovación, al menos en el terreno científico, que se asienta siempre sobre un dominio técnico idealizado hasta el límite de la infinitud, se asienta en las *tradiciones inconscientes que operan en los pensadores*, antes que en su libertad.

Aunque Richir supera a Husserl siguiendo la senda de Heidegger (según todos sus intérpretes, pero también según sus declaraciones) antes que la de Adorno, por lo que se refiere al resultado final, entiendo yo que se produce la misma *renuncia a la pretensión husserliana de extender los dominios de la intencionalidad a todo el ámbito de las vivencias de la conciencia* y, además, por los mismos motivos dialécticos. Su crítica a la intencionalidad de Brentano y la escolástica, aunque más comedida que la de Adorno, coincide con la expresada en la *Meta-crítica*: «la extensión que Husserl confiere al concepto de intencionalidad resulta ser excesiva, e incluso, sin límites» (*cf.* el artículo «La refundación de la fenomenología» de Marc Richir entregado como material, para el curso, p.2)⁹. Pero hay más. Lo que el artículo recién mencionado pone de manifiesto es que Richir problematiza los temas husserlianos que descalifican las objeciones de Adorno («el estatuto de lo trascendental», la «estructura organizativa de las vivencias», «la aporía de la intersubjetividad», el «régimen de la temporalización», etc.) hasta tal punto que la modificación del significado de los tópicos que introducen no só-

⁹ «La refonte de la phénoménologie», *Annales de phénoménologie* n° 7/2008.- A.P.P. Amiens-janvier 2008 –pp. 199-212, (traducción y notas a cargo de Iván Galán Hompanera)

lo le obligan a aclarar el sentido de su nueva «mirada fenomenológica», sino que se ve obligado también a entender esta auténtica *fundición* de la fenomenología como *una nueva manera de entender el propio pensar*: «Lo que acontece en el pensar cuando quienquiera que sea se pone a pensar constituye, a qué dudar, un alucinante “teatro de sombras”, hecho de un tumulto de inasibles» (p. 11), concluye en un denso párrafo destinado a aclarar que hacer fenomenología no consiste en otra cosa que en «acompañar este tumulto en el curso de sus disposiciones y procedimientos múltiples e inestables». Antes, sin embargo, Richir nos había aclarado que el *pensamiento* es coextensivo con la *lengua*, que es siempre distinta del *lenguaje*: «Puesto que no nos cabe aquí la posibilidad de retomar al detalle nuestros trabajos anteriores, nos contentaremos con establecer en una breve y simple referencia en qué consiste por de pronto el lenguaje, bajo cuyo título se alberga a nuestro entender una realidad que es menester diferenciar rigurosamente de la lengua, a la cual identificamos con lo que clásicamente ha sido conocido bajo el rótulo de pensamiento» (p.8).

Como quiera que esta distinción entre «lengua» (el *pensamiento* en sentido clásico) y «lenguaje» (que es el *pensar* o el *sentido haciéndose* como resultado del esquematismo fenomenológico) constituye el punto de ruptura respecto a otras interpretaciones de la fenomenología, me parece que más que apresurarnos a *identificar el pensamiento* sustantivado *con su expresión* idiomática y el *pensar* con lo que Husserl llamaba «*perzeptive Phantasie*» (Hua XXIII, texto n° 18), procede aquí citar en extenso al propio Richir, porque la peculiaridad de su «mirada fenomenológica», que él considera «radical» reside, si yo lo he entendido bien (o Pablo Posada me lo ha explicado bien), en una suerte de «hipercartesianismo» que se apalanca sobre una nueva interpretación del *Cogito*: «Este fenómeno extraño, en el cual se esquematizan las *phantasiai* “perceptivas” junto con su desajuste interno —como nada de espacio y de tiempo donde se abren los giros de sentido “con vistas” al sentido— conforma el *fenómeno de lenguaje*, es decir, lo que de forma vulgar denominamos *pensar*. Tan es así que el fenomenólogo, en virtud de la *epojé* fenomenológica hiperbólica, que supone el suspenso de toda institución simbólica —incluida la institución simbólica de la *lengua*—, se ve abocado a la situación de no tener nada que contemplar, como no sea *lo que acontece* en el pensar cuando alguien —sea éste quien fuere— hace sentido, vale decir, lo asiste (o facilita el alumbramiento) a la vez que asiste (comparece) a él; entiéndase que tomamos el término pensar en sentido extremadamente amplio,

asignándole, así como *Descartes*, toda una plenitud de significados» (pp. 10-1). En una interesante nota a pie de página, Iván Galán, traductor de este texto, subraya las resonancias mayéuticas (socráticas) de este alumbramiento de ideas que se produce al pensar, así como la *mediación* que el espíritu asistente ejercita al detonar la reflexión sobre la experiencia de la conciencia en la que consiste la fenomenología hegeliana. Sin embargo, el reconocimiento de la filiación hegeliana de la reflexión filosófica no le lleva a suscribir automáticamente la *naturaleza negativa* en la que se empeña Adorno, sin hacer pasar previamente tal reflexión por el filtro de la reducción en términos de un *contra-hecho* (*Gegenhandlung*) antes que en los de una *acción originaria* (en el sentido de la *Urtahandlung* de Fichte). En realidad, lo que trasparece operatoriamente al término de la reducción fenomenológica hiperbólica no es tanto «la resaca conceptual que la historia de la filosofía ha ido dejando en los márgenes del *Lebenswelt*» (*sic*), cuanto el orden *metacósmico del ser*, cuya prevaricación lingüística remite a la “realidad” de lo *trascendental* en un sentido que sólo es *negativo* en la medida en que «los pliegues del lenguaje natural son *a priori* insondables», de modo que nuestra vigilancia metodológica jamás podrá evitar la deformación coherente de las *concretudes trasdendentales*. Dicho de otro modo, el hecho de que la vida trascendental constituyente ocurra en un plano *metacósmico*, no sólo significa que la reducción fenomenológica richiriana desborde las categorías eidéticas de toda institución simbólica, incluida la de la lengua misma, sino que, más allá de las exigencias adonianas de acceder a la *contradicción* como emblema de la dialéctica, la *negatividad* a la que se accede aquí (nada de tiempo, nada de espacio, nada de imágenes (*Bildobjekte*), ni de objetos (*Bildsujet*) imaginados, nada de luz, nada que contemplar siquiera) es un *pensar en pasividad pura* que carece de cualquier sujeto de inherencia (nada de Yo) y limita, no ya con el solipsismo al que se veía fatalmente abocado Husserl, sino con *el límite de lo inteligible*.

No deja de ser un recurso lingüístico *in extremis* acudir al *ipse* de Ricoeur para garantizar la inteligibilidad del galimatías que resulta al término de análisis del pensar como «movimiento de sentido en busca de “sí mismo”», porque tal *ipse*, que no garantiza el *idem*, ya no es, como en Husserl, resultado de una *conversión* (*Verwandlung*) del modo-de-ser originario de la formación de sentido, ya que no hay *arjé* ni *telos*. En consecuencia, la significación evocada por el *ipse* aparece aquí *retroconvertida* en su propio *uso pasivo*, del que Richir debe hacerse consciente en tanto que implica una *re-forma* (*Nachgestalt*), cuyo objetivo no pa-

rece ser otro que el de hacer inteligible la existencia del «esquematismo fenomenológico» que debe postular para encarrilar el *encadenamiento no lineal de las phantasiai* que se produciría supuestamente «fuera del lenguaje». Sin embargo, por muchas trasposiciones que hagamos, el recurso a un lenguaje altamente conceptual como el que usa Richir resulta tan inesquivable que o bien hay *petitio principii* o bien abocamos a los usos místicos del lenguaje metafórico como el que en español se registra en la mística de un San Juan de la Cruz, del estilo de la «noche oscura del alma» o las paradojas del «vivo sin vivir en mí» de Santa Teresa de Jesús. ¿De qué otro modo puede entenderse sino la siguiente explicación del *se ipse* como «condensado no esquemático de la afectividad»? Puesto que «el lenguaje no se esquematiza pura y simplemente, sino que precisa de *alguien* que», explica Richir, cumpla la doble función de asistir mayeuticamente a su alumbramiento, por un lado, mientras, por otro lado, presencia (pasivamente) su quehacer, resulta que el *se ipse* no es otra cosa que el «carril por el que discurre» o también el «molde al que se adhieren sin desprendimiento posible» las mentadas *phantasiai*. En último análisis el *se ipse* es pura afectividad condensada, fruto, según Richir, del «sublime en función», o lo que es lo mismo, *inmemorial persistencia de una experiencia arcaica de lo sublime*, que se describe paradójica o incluso contradictoriamente como «una *intimidad absoluta* coextensiva de la *exterioridad absoluta* de un “elemento” (en el sentido presocrático del término): el elemento de lo inteligible, el cual abre a distancia, en la esquematización de lenguaje, el medio del sentido» (p. 8). Llevados de la mano de Richir, así pues, somos conducidos no a salvar la fenomenología de Husserl de las paradójicas dualidades o de los atolladeros contradictorios en los que se enreda por su empeño de determinar la materia a partir de la intencionalidad o de aunar la conciencia orientada por las «cosas mismas» con el «absolutismo lógico» o la absolutización del espíritu, sino a *profundizar más en las contradicciones hasta hacerlas estallar*. A mi entender, se trata de la estrategia típica del anarquismo terrorista. Sólo que, al proceder así, en mi opinión no sólo va más allá de Husserl y también de Adorno (que rechaza el terrorismo como nihilista), sino abre un territorio sin límites en el que se disuelve el propio pensar, ya que el Cogito hiperbólico queda suspendido en su propio proceso constituyente sin que su acto pueda acabarse, efectuarse o ejecutarse. De ahí el parpadeo intermitente del «fenomeno nada más que fenómeno». Sólo que, llegados a este punto, ocurre con la reducción hiperbólica de Richir algo similar a lo que sucede con la inmaterialización de la materia a la que nos

aboca la mecánica cuántica de Fenyman. Porque de la misma manera que en la mecánica cuántica no rige el principio de no contradicción, tampoco la semántica del lenguaje pende de ninguna semiótica, una vez liberados de toda idealidad. Y así como en la década de los 20 la mecánica cuántica provocó un debate no cancelado entre quienes vieron en el acausalismo cuántico un fracaso del intelecto humano (Exner, Schottry, Nernst o el propio N. Bohr) y quienes se aferraron al valor de la racionalidad (como Einstein, Planck, Petzoldt o W. Wien), la superación o refundición de Husserl (alineado todavía al bando de los racionalistas, como el propio Adorno, que también cita en griego) por parte de Richir puede interpretarse en clave de la reinterpretación que la mecánica cuántica sufre después de que debate acausalista quedase superado por las desigualdades de Bell.

Antes de proceder a esta reinterpretación, sin embargo, debo citar al propio Richir que pretende evitar toda especulación ateniéndose para ello al criterio de atestación, criterio que ha llamado poderosamente la atención Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, entre otras cosas, porque desde el materialismo filosófico, pese a haberle dado muchas vueltas al *argumento ontológico*, no hemos sido tan precavidos contra sus efectos perversos: «La atestación no puede consistir en la “efectuación” o “re-efectuación” (*Nachvollzung*) de los actos analizados, toda vez que nos hemos eximido tanto de la intencionalidad como de la eidética; el problema, tanto más acuciante, consistirá en hallar, entonces, el modo de evitar la pura especulación o construcción: el riesgo capital en filosofía estriba en tomar las palabras por las cosas, vale decir, en hacer funcionar de manera subrepticia el argumento ontológico» (*ibid.* p. 12)

Es en este punto argumental, justamente, en el que arranca la arquitectónica de Richir, cuyo propósito fenomenológico no es otro que el de *situar* correctamente el problema, para lo cual deberá comenzar a distinguir sutilmente entre «base», «fundamento» y «fundado», que le enredarán en los problemas típicos del *circulismo gnoseológico*, incluido el de la «tautología simbólica», que en el materialismo filosófico está catalogado más bien en términos de «dialelo antropológico». No se puede orillar al sujeto como un ingrediente molesto en el conocimiento, pero tampoco se puede «cosificar» su existencia impunemente. Richir parece compartir con Hegel u Adorno la percepción de que la verdad del conocimiento aparece en un proceso en perpetuo dinamismo, por lo que no se halla en el origen como postula Heidegger, pero tampoco se identifica con lo originado como pretende el positivismo. Ahora bien, mientras Adorno descrea de las metá-

foras rurales del suelo o fundamento último, no está nada claro que Richir haya renunciado a buscar ese suelo, aunque sea en un lugar diferente del argumento ontológico.

El otro orbe de problemas concierne a la *Sache*, a la «*coseidad*» o a lo «*cosal*» como traduce León Mames en *Sobre la metacrítica* de Adorno y que es el punto en el que Richir se la juega al intentar contactar con ella más allá de la filosofía clásica. En realidad, mientras Adorno reconoce la honradez de Husserl cuando en las *Meditaciones Cartesianas* confiesa que la pretensión científica de acceder a la patria de lo trascendental por la vía de la inmanencia mediante un «psicologismo trascendental» imposibilita «una auténtica filosofía» porque el estilo científico tradicional permanece en la «inmanencia de la conciencia», Richir duda de la validez de la respuesta habilitada por Husserl para testar la naturaleza de los «datos de la conciencia» en cuanto forman parte del mundo, a saber: que son «fenómenos de realidad». Mientras Adorno no cree que sea posible hablar de «fenómenos sin existencia», Richir pretende mantenerse en «lo nada más que fenómeno» como objeto de la fenomenología. Y esta es la cuestión. ■

Bibliografía

- Adorno, Th.W. (1956): *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Stuttgart, (reproducido en el Vol. V de los *Gesammelte Schriften*, recopilados por Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1971) En el texto se cita la traducción de León Mames para Monte Ávila Editores; Caracas, Venezuela, reproducido en Planeta –Agostini, Barcelona, 1986
- Adorno, Th. W. (1966): *Negative Dialektik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, (Traducción de José María Ripalda, Taurus-Cuadernos para el diálogo, Madrid, 1975 y de Alfredo Brotons como *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad* en Akal 66, Madrid)
- Adorno, Th. W. (1973): *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, (Traducción de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Taurus, Madrid, 1976-77)
- Adorno, Th W. : *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Fráncfort d. M., 2001. Reimpresión de la edición original de 1951, p. 292. [Trad. cast. de Joaquín Chamorro Mielke, Madrid: Akal, 2004 (Obra completa, 4)]
- Adorno, Th. W y Horkheimer, Max: (1947); *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, reed. En Fischer, Frankfurt, 1969 (traducción como *Dialéctica del Iluminismo* en Editorial Sur, Buenos Aires, y versión completa como *Dialéctica de la Ilustración* en Trotta, Madrid, 1994 y por Joaquín Chamorro Mielke en Akal 63, Madrid, 2004)

- Adorno. Th.W. y otros (1969) *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona,
- Bueno, G. (1970): *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Ciencia Nueva, Madrid
- Bueno, G. (1972): *Ensayos materialistas*, Taurus, Madrid
- Bueno, G. (1997) *España frente a Europa*, Prensa Ibérica, Barcelona
- Bueno (2004) *La vuelta a la caverna. Terrorismo, Guerra y Globalización*, Ediciones B, Barcelona,
- Bueno, G. (2009), «El puesto del Ego trascendental en el materialismo filosófico», *El Basilisco*, 2ª Época. Nº 40, p. 76
- Hegel, F. W. (1807) *La Fenomenología del Espíritu*, traducción de W. Roces para Fondo de Cultura Económica, México
- Husserl, E. (1901), *Logische Untersuchungen*, 2 Auflage, Halle, 1913, 1921, Husserliana, Tomos XVIII-XIX, Edición de Ursula Panzer, Martinus Nijhoff, La Haya, 1984, (Cito por la traducción como *Investigaciones Lógicas* de Julián Marías en revista de Occidente, Madrid, 1929)
- Husserl, E. (1950) *Cartesianische Meditationen. Pariser Vorträge*, Husserliana I, Martinus Nijhoff, La Haya (Edición francesa: *Meditations Cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Paris, 1951; hay una traducción de José Gaos para El Colegio de México, pero es más accesible la de Mario Presas en Tecnos, Madrid, 2006)
- Husserl, E. (1913-1929), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 3 Vol, Husserliana, III,IV y V, Martinus Nijhoff, La Haya, 1950-1952.
- Husserl, E. (1929), *Formale und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Halle, Reedición en Huss. Hrsg. von Paul Janssen, 1974.
- Husserl, E. (1954) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von Walter Biemel, Husserliana VI, Martinus Nijhoff, La Haya (Traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Ed. Crítica, Barcelona, 1990)
- Hyppolite, J. (1973) *Génesis y estructura de Fenomenología del espíritu*, Península, Barcelona,
- Merleau-Ponty, M. (1945) *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris (Traducción de J. Cabanes, Península, Barcelona, 1975)
- Merleau-Ponty, M, (1947): *Humanisme et Terreur: Essai sur le problème communiste*, Gallimard, Paris, Idées, nº 432, 1980, con una introducción de Claude Lefort
- Merleau-Ponty, M. (1964): *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, (Traducción Seix Barral, Barcelona)

- Lefebvre, H.
- Paci, E. (1961), *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bari
- Pérez Herranz (2009): «Del sujeto descentrado. Reflexiones en torno al materialismo fenomenológico», *Eikasía. Revista de Filosofía*, año IV, nº 23, pp.18 y ss.
- Richir, M. (1981) *Recherches phénoménologiques (I-III) – Fondation pour la Phénoménologie Transcendentale*, Ousia nº5 -Bruxelles - 278p.
- Richir, M. (1983) *Recherches phénoménologiques (IV-V) – Du Schématisme: Phénoménologie Transcendentale*, Ousia nº 9 - Bruxelles
- Richir, M. (1993) *Le Corps.- Essai sur V Intériorité*, Hatier - coll. Optiques Philosophie - Paris- octobre 1993 - 77 p.
- Richir, M. (1996) *L'expérience du penser.- Phénoménologie, Philosophie, Mythologie*, Jérôme Millón - coll. Krisis - Grenoble - 473 p
- Richir, M. (2000). *Phénoménologie en esquisses.- Nouvelles Fondations* Jérôme Millón - coll. Krisis - Grenoble - -541 p.
- Richir, M. (2004), *Phantasia, Imagination, Affectivité – Phénoménologie et Anthropologie phénoménologique*, Jérôme Millón - coll. Krisis -Grenoble - 533 p.
- Ricoeur, P. (1953) *Sur la Phénoménologie*,
- Sánchez Ortíz de Urbina, R. (1984), *La fenomenología de la verdad: Husserl*, Pentalfa, Gijón, 183 p. Prólogo de G. Bueno «La verdad de la fenomenología», pp. 7-12
- Sánchez Ortíz de Urbina, R. (2005) «Cuerpo y Materia» en *Filosofía y cuerpo. Debates en torno al pensamiento de Gustavo Bueno*, edición a cargo de P. Peñalver, F. Giménez y E. Ujaldón, Ediciones Libertarias, Madrid, pp. 21-34
- Sánchez Ortiz de Urbina, R. (2008) «¿Para qué el Ego trascendental?», *Eikasía. Revista de Filosofía*, nº 18, mayo, pp.13-32, Edición digital abierta <http://www.revistadefilosofia.com/>
- Sartre, Jean-Paul (1938), *La trascendencia del Ego*,
- Tran-Duc-Thao (1951), *Fenomenología y materialismo dialéctico*, traducción de Raúl Sciarretta, Nueva Visión, Buenos Aires, 1971