

# ¿Hay realmente algo fuera?: esbozo de una fenomenología realista

**Günter Figal.** Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Alemania)

Traducido del alemán por **Bernardo Ávalos**

Recibido 15/05/2024

## Resumen

El presente artículo pretende trazar las líneas generales de una fenomenología realista que gira alrededor del espacio entendido como aquello que posibilita la fenomenalidad de los fenómenos. Tomando como punto de partida la crítica del realismo especulativo (Meillassoux) al correlacionismo fenomenológico, intentaremos mostrar, por el contrario, que la realidad se comprende mejor si se tiene en cuenta la correlación entre el aparecer y lo que aparece. Sin embargo, para hacer justicia a la realidad, no se puede seguir sin más la concepción husserliana de esta correlación. La realidad no debe entenderse como una realidad inmanente; es necesario considerar más bien su exterioridad, esto es, su espacialidad. El espacio, sin embargo, no aparece, sino que es inaparente. En consecuencia, una fenomenología de la exterioridad, esto es, una fenomenología realista, es necesariamente una fenomenología de lo inaparente.

**Palabras clave:** fenomenología, realismo especulativo, Quentin Meillassoux, correlacionismo, espacio, exterioridad.

## Abstract

### Is there really something outside? Outline of a realist phenomenology

The following article offers an outline of a realist phenomenology that focuses on space understood as that which makes phenomena possible. Drawing on Meillassoux's critique of phenomenological correlationism, we will try to show, on the contrary, that reality is better understood if we consider the correlation between the appearing and that which appears. However, in order to do justice to reality, one cannot simply follow Husserl's conception of this correlation. Reality must not be understood as immanent; it is necessary instead to consider its exteriority, i.e., its spatiality. Space, however, does not appear, but is rather inapparent. Consequently, a phenomenology of exteriority, i.e., a realist phenomenology, is necessarily a phenomenology of the unapparent.

**Key words:** Phenomenology, Speculative realism, Quentin Meillassoux, Correlationism, Space, Exteriority.



# ¿Hay realmente algo fuera?: esbozo de una fenomenología realista<sup>1</sup>

Günter Figal<sup>2</sup>. University of Freiburg (Alemania)

Traducido del alemán por Bernardo Ávalos

Recibido 15/05/2024

## § 1. La fenomenología – ¿Un punto de contraste del realismo?

La fenomenología no es precisamente famosa por sus contribuciones al realismo filosófico. Puede servir, más bien, de punto de contraste para definir mejor el perfil del realismo filosófico. En este sentido, Quentin Meillassoux se ha vuelto en contra de la fenomenología para criticar la tesis según la cual todo ente debe ser entendido en correlación con su experiencia, ya que por esta vía lo objetivo es considerado exclusivamente en su aparecer subjetivo. Si los entes se conciben de este modo, estarían matizados por la forma en que nos referimos a ellos, ya sea perceptiva, conceptual o lingüísticamente. Según Meillassoux, esto socava su valor de realidad. En cuanto realidad subjetiva, la realidad estaría envuelta y encubierta en representaciones subjetivas, sean del tipo que sean, y, por lo tanto, no se podría hablar de una verdadera realidad —no habría nada verdaderamente externo más allá de las representaciones.

281

eikasía  
N.º 122  
Julio-agosto  
2024

<sup>1</sup> El presente artículo es la traducción del texto de Günter Figal, «*Gibt es wirklich etwas draußen? – Skizze einer realistischen Phänomenologie*», publicado originalmente en *Information Philosophie*, 1 (2016), pp. 97-121. Agradecemos al profesor Figal su gentileza al permitirnos dar a la estampa la presente traducción a cuya memoria dedicamos. [N. del T.]

<sup>2</sup> Günter Figal (Langenberg, 1949-Ulm, 2024) era profesor emérito de Filosofía de la Universidad de Friburgo cuando falleció el pasado 17 de enero. Desde el 2003 al 2015 fue presidente de la Sociedad Martin Heidegger de Alemania, puesto al que renunció tras leer los *Cuadernos negros*. Sus investigaciones se centraron en la hermenéutica, la fenomenología, la estética, la filosofía clásica alemana y la historia de la metafísica. Es considerado uno de los representantes más importantes de la hermenéutica filosófica contemporánea. Figal plantea una fenomenología hermenéutica de corte realista que entiende la objetualidad como el tema fundamental de la misma. Su obra incluye más de una veintena de libros, entre los cuales destaca su trilogía: *Gegenständlichkeit: Das Hermeneutische und die Philosophie* [Objetualidad: lo hermenéutico y la filosofía], *Erscheinungsdinge: Ästhetik als Phänomenologie* [El aparecer de las cosas: la estética como fenomenología], y *Unscheinbarkeit: Der Raum der Phänomenologie* [Lo inaparente: el espacio de la fenomenología].

No es difícil confirmar las sospechas de Meillassoux. El propio fundador de la fenomenología moderna, Husserl, define como subjetiva la correlación entre la referencia a algo y aquello a lo que nos referimos. Esto ocurre en uno de los pocos lugares de su obra en los que se encuentra una definición de fenómeno, y se trata, si se sigue a Jean-Luc Marion, de una definición canónica. Como señala Husserl, «la “palabra fenómeno” es ambigua debido a la correlación esencial entre el aparecer y lo que aparece». Ahora bien, aun cuando «la palabra griega *φαινόμενον* significa propiamente ‘lo que aparece’, [...] se utiliza preferentemente para designar el aparecer mismo, el fenómeno subjetivo (si está permitido usar esta expresión que puede inducir a malentendidos si se la toma en un tosco sentido psicológico)» (Husserl, 2012: 49).

Esta definición, que se encuentra en una lección de 1907, es, en efecto, canónica. Se anticipa a la concepción de los fenómenos desarrollada por Husserl en *Ideas I* en la medida en que adscribe los fenómenos al «ser inmanente» de la conciencia pura que, como señala Husserl citando a Descartes, «no necesita de otra cosa para existir» (Husserl, 1962: 113). Esto no significa, sin embargo, que los fenómenos sean representaciones mentales sin ninguna realidad. Para Husserl, los fenómenos no son procesos mentales empíricamente constatables; suponer esto significaría caer precisamente en el grave error psicológico que tanto critica. Los fenómenos, como los entiende Husserl, son más bien el aparecer «inmanente» de algo real, en el caso de que no se trate de meras ideas o sueños. En cuanto aparecer de algo real, los fenómenos son, a su vez, ‘trascendentes’ en su inmanencia. Como insiste Husserl en las *Meditaciones cartesianas*, «la trascendencia es en toda forma un sentido de realidad que se constituye dentro del *ego*» (Husserl, 1996: 141). De este modo, para Husserl, la realidad de lo trascendente es, efectivamente, una realidad subjetiva en el sentido que señala Meillassoux.

Las objeciones de Meillassoux a la fenomenología, sin embargo, no deben tomarse a la ligera; las reflexiones de Husserl, tal y como han sido esbozadas, son plausibles en al menos un punto: una realidad entendida como trascendencia solo tiene sentido en la medida en que es experimentada, y esta experiencia se puede entender perfectamente, siguiendo a Husserl, como una experiencia ‘constituyente’ de realidad. Para poder saber qué es la realidad, debe estar presente tanto en su significado para la experiencia como en la experiencia misma. Ahora bien, y en lo que a esto se refiere,

Meillassoux da en el clavo, resulta problemático reducir la trascendencia a su significado subjetivo y, de este modo, a algo inmanente. Una trascendencia inmanente no es en absoluto una trascendencia, y lo mismo vale para la realidad si es trascendente. Una verdadera realidad no se confunde con la subjetividad de su experiencia.

Darle la razón a Meillassoux en este punto no implica, claro está, aceptar, a su vez, las consecuencias que extrae de su crítica a la concepción fenomenológica de la realidad. Incluso si se está de acuerdo en que la idea de una trascendencia inmanente, es decir, de una realidad exclusivamente subjetiva, es problemática, puede ponerse en duda que la idea de un «Gran Afuera» [*Grand Dehors*] (Meillassoux, 2006: 21), de una realidad real, como la que sostiene Meillassoux, tenga algún sentido. ¿Cómo se puede entender algo real externo sin ningún correlato ‘subjetivo’? ¿Qué se supone que sea una realidad sin «aparecer subjetivo» en el sentido de Husserl? Los ejemplos de Meillassoux, como el comienzo del universo o la formación de la tierra, eluden, en efecto, la experiencia y, por lo tanto, la «correlación esencial entre el aparecer y lo que aparece». Sin embargo, precisamente por esta razón solo pueden estar presentes mediante sus representaciones. De este modo, están aún más matizados por las posibilidades de referencia que las realidades percibidas. Por ejemplo, ya que solo se puede hablar del comienzo del universo sin contar con un respaldo directo en la experiencia, el comienzo del universo solo puede estar presente de un modo indirecto y, sobre todo, por medio de las diversas formas que hay de hablar de él —en la física teórica o en el mito.

## § 2. La exterioridad de la realidad

Si esto es así, una comprensión fenomenológica de la realidad resulta atractiva de nuevo; pareciera que la realidad se comprende mejor filosóficamente si se tiene en cuenta la correlación entre el aparecer y lo que aparece, entre la referencia y aquello a lo que nos referimos. Sin embargo, para hacer justicia a la realidad, no se puede seguir sin más la concepción de Husserl de esta correlación, tal y como aparece en la definición ‘canónica’ de los fenómenos. Por el contrario, la realidad en cuanto tal no se

debe entender como una realidad inmanente; es necesario considerar más bien su exterioridad.

El propio Husserl da algunos pasos en esta dirección, como cuando señala en *Ideas I* que el mundo como realidad está «siempre ahí» (Husserl, 1963: 69), es decir, incluso si se considera en la inmanencia de la conciencia pura. En la contemplación fenomenológica no se niega la realidad, ni siquiera se pone en duda, solo se «pone entre paréntesis»; esto significa que deja de ser considerada en su familiaridad y evidencia y, de este modo, deja de ser objeto de interés práctico o científico. Dicha puesta entre paréntesis de la realidad, que Husserl llama también *ἐποχή*, no es ni siquiera una reducción de la realidad trascendente a su aparecer subjetivo y, en este sentido, inmanente. Ya en su lección de 1907, y en contraposición a su definición ‘canónica’ de los fenómenos, Husserl hace el descubrimiento, asombroso y desconcertante para él mismo, de que los actos de conciencia albergan «toda clase de trascendencias» (Husserl, 2012: 49). Se debe tratar de trascendencias que no han sido domesticadas como «inmanentes», ¿pues de qué otro modo podrían ser asombrosas y enigmáticas?

Como ejemplo de este tipo de trascendencias, Husserl describe la diferencia entre un sonido y su respectiva experiencia auditiva (*ibidem*). En efecto, la experiencia auditiva se distingue del sonido escuchado, en primer lugar, por el hecho de que en ella solo está presente una parte del sonido, a saber, la parte que se escucha actualmente, mientras que el sonido en cuanto tal es idéntico a la duración total del sonido. La experiencia auditiva y el sonido escuchado se diferencian, además, porque en la experiencia auditiva permanece presente lo que en realidad ya no está presente, esto es, el sonido en la medida en que ya ha pasado; dicho en la terminología de Husserl, las retenciones del sonido también están presentes. Podría añadirse, además, que, a diferencia del sonido en cuanto tal, la experiencia auditiva se encuentra determinada también por la atención de la persona que tiene dicha experiencia, así como por sus posibilidades perceptivas, sus asociaciones y sus posibilidades para comprender lo que escucha. Y, finalmente, la experiencia, es decir, el aparecer subjetivo de algo como un sonido, solo es posible porque el sonido real no se agota en su experiencia. Aquello que experimentamos es el sonido en su realidad; de lo contrario, lo vivenciado [*das Erlebte*] no sería una experiencia, sino una mera

representación, fantasía o alucinación. La experiencia vive de la diferencia entre la aparición y lo que aparece; gracias a ella la aparición adquiere su efectividad [*Wirklichkeit*] y lo que aparece su realidad.

Husserl no se limitó a considerar de un modo superficial la diferencia entre el aparecer y lo que aparece. La desarrolló de forma detallada en *Ideas I* y la fijó terminológicamente como la diferencia entre 'noesis' y 'noema'. Sin embargo, Husserl siguió estando convencido, como lo expresa en la lección de 1907, de que esta diferencia pertenece al ámbito de lo verdaderamente dado, es decir: al ámbito de la auténtica inmanencia de la conciencia pura (*ib.*).

El hecho de que Husserl piense así no se debe, claro está, a un dogmatismo cartesiano. La razón se encuentra más bien en la definición 'canónica' de los fenómenos, específicamente en la convicción de Husserl de que solo esta definición puede servir como fundamento de la fenomenología. Los fenómenos, si se sigue a Husserl, deben ser subjetivos porque solo así pueden ser entendidos en su diferencia con la realidad, tal y como se experimenta en la «actitud natural» no-fenomenológica. Solo en el aparecer subjetivo se puede experimentar algo de un modo distinto al estar-referido cotidiano que se encuentra determinado por el interés en las cosas y en su realidad, es decir, por el hecho de que las cosas están ahí y pueden ser reconocidas, utilizadas, transformadas o producidas. Mientras que en la «actitud natural» uno se aproxima a las cosas de un modo comprensivo y aprehensivo, en el aparecer subjetivo las cosas solo están presentes de modo indirecto, precisamente como apareciendo en el aparecer. El aparecer subjetivo, y este es el punto clave, también es reflexivo; es decir, se puede transformar, tal y como Husserl entiende esta reflexibilidad, en el correlato de un acto de conciencia.

En la reflexión, por lo tanto, la conciencia no trata directamente con las cosas sino consigo misma; en lugar de interesarse por las cosas, puede describir y esclarecer el aparecer de las cosas mediante la descripción de los actos de conciencia que se refieren a dichas cosas. Este esclarecimiento descriptivo es, si se sigue a Husserl, la fenomenología.

La delimitación de la fenomenología con respecto a la actitud natural trazada por Husserl debería resultar evidente. Solo si la fenomenología es por principio diferente de la experiencia práctica o científica, puede reclamar una pretensión especial en lo

que refiere al esclarecimiento del mundo y de su experiencia. Además, existen muchas razones para defender la tesis de que esta pretensión de esclarecimiento es esencialmente reflexiva. Incluso en contextos no filosóficos y, en este sentido, no fenomenológicos se entiende la importancia particular de la experiencia reflexiva y de aquello que se experimenta reflexivamente; cuando reflexionamos no solo experimentamos algo, sino que intentamos esclarecer el modo en que algo permite la experiencia y el modo en que podría ser su experiencia.

### § 3. La fenomenología como reflexión espacial

Esto no significa, sin embargo, que al reflexionar uno se aparte de la realidad y dirija la mirada solo al aparecer subjetivo o inmanente. Examinado más de cerca, la reflexión no es un meta-conocimiento, sino que se trata más bien de un cambio en el propio conocimiento. Por ejemplo, cuando uno reflexiona sobre el intento de realizar algo, no transforma este intento en un meta-correlato del conocimiento, sino que lo considera y examina como una posibilidad entre otras. Por ejemplo, uno considera cómo se podría hacer de otra manera aquello que quiere hacer.

En la reflexión entendida de este modo se medita [*sich besinnt*] sobre lo posible. Se trata de una meditación sobre lo que se puede hacer y sobre lo que puede ser, mediante la cual lo que se hace y lo que es fáctico se inscribe también en el horizonte de posibilidades y, en este sentido, se considera como posibilidad.

Una interpretación fenomenológica de la concepción de la reflexión aquí esbozada nos permitirá entender el carácter reflexivo de la fenomenología de un modo diferente a Husserl. Siguiendo la definición 'canónica' de los fenómenos de Husserl, la contemplación fenomenológica puede entenderse como una reflexión de la correlación entre el aparecer y lo que aparece. En la medida en que ambos términos son reflexionados, se manifiestan en su posibilidad mutuamente entrelazada. Sin embargo, a diferencia de Husserl, la correlación ya no se reduciría al aparecer subjetivo o inmanente, sino que se puede entender como trascendente en esencia y, precisamente por esto, como una verdadera correlación en la que el aparecer subjetivo es igual de fundamental que lo que aparece como real. La tarea propia de la fenomenología es así

la reflexión de esta correlación verdadera y verdaderamente fenomenológica en su trascendencia esencial. Junto con la realidad trascendente de aquello que aparece, la verdadera realidad, la realidad real y no solo inmanente, es un tema fenomenológico de carácter originario. Ahora bien, la verdadera realidad no es simplemente la realidad tal como es para el estar-referido propio de la 'actitud natural' que se encuentra guiado por intereses; se considera más bien como realidad en la posibilidad de su trascendencia en la medida en que es reflexionada fenomenológicamente.

El modo en que se lleva a cabo esta reflexión fenomenológica de la trascendencia se puede deducir del propio concepto de trascendencia. En el sentido de Husserl, trascendencia es sinónimo de exterioridad, y exterioridad es un concepto espacial. En consecuencia, la fenomenología es esencialmente reflexión del espacio, de modo que la espacialidad no es un tema fenomenológico más entre otros, sino más bien aquello que hace posible la fenomenología misma. En la medida en que la correlación entre la aparición y lo que aparece, entre noesis y noema, es espacial en cuanto tal, lo que hace posible la reflexión fenomenológica es el espacio.

La fenomenología es reflexión espacial y, en cuanto tal, solo puede ser reflexión del espacio. El significado de esto puede ilustrarse, en primer lugar, por medio del ejemplo que Husserl utiliza para intentar esclarecer la diferencia entre noesis y noema: el ejemplo de la diferencia entre un sonido y su experiencia auditiva. Los sonidos solo pueden ser escuchados realmente si afectan al oído; sin dicha afección no podrían oírse, solo imaginarse. Pero esta imaginación depende de la experiencia. ¿Cómo podría uno imaginarse algo como un sonido real sin haber escuchado nunca sonidos reales? Para que puedan ser experimentados, los sonidos deben estar en alguna parte; deben venir de alguna parte y, en este sentido, deben ser exteriores al sentido afectado. Asimismo, deben ser posibilitados como sonidos por medio de las condiciones espaciales del sonido. Estas condiciones son co-experimentadas cuando experimentamos un sonido; con cada sonido se experimenta también el espacio en el que suena, es decir, el espacio libre que corresponde a su sonar.

Ahora bien, si se sigue la descripción de Husserl, los sonidos no son entendidos, en primer lugar, de un modo espacial, sino más bien temporal. Los sonidos tienen una duración determinada y conllevan fases que se pueden distinguir unas de otras. En una palabra, son sucesivos y, en su sucesividad, vienen y van, por lo que solo una de

sus fases puede ser realmente escuchada. Las fases que no se escuchan realmente deben conservarse en la memoria y anticiparse en la expectativa.

Evidentemente, el carácter temporal del sonido y de la experiencia auditiva, como acaba de ser esbozado, no puede ponerse seriamente en duda. Sin embargo, este carácter temporal no se puede entender sin el espacio. Espacio y tiempo no son formas o condiciones distintas de los sonidos y de su experiencia que sean independientes entre sí y complementarias desde su singularidad. Espacio y tiempo, así como también el carácter espacial y temporal de los sonidos y de su experiencia, no tienen el mismo peso. Para que un sonido pueda durar un tiempo determinado, mensurable bajo ciertas condiciones, debe encontrarse, antes que nada, en algún lugar y un espacio libre debe permitir que suene.

Hay que insistir una vez más en que este sonido no es subjetivo; es real. Aunque uno mismo no lo experimente, otros oyentes pueden o podrían experimentarlo. Esto significa que es independiente de la propia experiencia auditiva. Lo mismo ocurre con la distinción entre las diferentes fases de la sucesión temporal de un sonido. Se trata de una sucesión real, pero su realidad no es temporal sino espacial. La distinción de las diferentes fases de un sonido solo es posible porque son exteriores las unas de las otras. Esta exterioridad no es, en principio, diferente de la de los peldaños de piedra de un jardín japonés. La diferencia estriba principalmente en que los peldaños están simplemente ahí, esperando, por así decirlo, a ser pisados uno tras otro, mientras que las fases de un sonido solo están ahí en el sonar real. Pero si un sonido contara solo con dos fases, por ejemplo, una más aguda y otra más grave, que permanecieran idénticas y se alternaran entre sí, pronto desaparecería la sucesión y predominaría la exterioridad, es decir, la espacialidad de las fases del sonido. De este modo, las fases del sonido se asimilarían a la simple existencia expectante de las piedras. Colmarían espacialmente un espacio sonoro.

Lo que vale para los sonidos también se puede mostrar, y quizá de una forma aún más clara, por medio de cosas visibles y táctiles y de edificios. El carácter espacial de las cosas y de los edificios es evidente, al igual que el carácter espacial de su experiencia. Mediante las cosas y los edificios se hace patente, además, que la correlación entre el aparecer y lo que aparece tiene un carácter espacial; la diferencia entre noesis y noema es una diferencia tanto del espacio como en el espacio. El mejor

ejemplo de esto es un edificio. Para explorar un edificio, hay que observarlo desde lejos y desde cerca, desde distintos lados, desde fuera y desde dentro. Un edificio aparece de diferentes maneras dependiendo de la perspectiva de la experiencia. Sin embargo, todas estas distintas posibilidades de aparición son las del propio edificio. Pertenecen realmente al edificio; pueden determinarse noemáticamente como posibilidades propias del edificio. El edificio ofrece esta posibilidad a quienes la pueden experimentar o la experimentan realmente, y cuando alguien percibe alguna de estas posibilidades, el edificio aparece en su experiencia.

Esta experiencia también podría ser diferente de lo que es y nunca podrá colmar todas las posibilidades de aparición del edificio en el parecer subjetivo. Asimismo, el edificio estará siempre matizado por las posibilidades de experiencia, las capacidades y las preferencias de la persona que lo experimenta. Sin embargo, el propio edificio no está matizado de este modo. Otras personas con diferentes posibilidades, capacidades y preferencias noéticas lo experimentarán de forma distinta. Aun así, nadie diría que aquello que experimenta es otro edificio. Se trata del mismo edificio experimentado por muchas personas.

#### § 4. La espacialidad de la fenomenalidad

Siguiendo estas consideraciones se puede establecer también el modo en que los correlatos de la experiencia determinada noemáticamente deben ser entendidos en su realidad trascendente. Esta realidad no es un hecho; no puede ser determinada simplemente por medio de proposiciones. La realidad trascendente es más bien un ensamble de posibilidades, algunas de las cuales se actualizan en una experiencia dada, mientras que otras, a menudo incontables, permanecen latentes —como, por ejemplo, los lados que uno no ha visto de un edificio. Sin embargo, ellas son reales como posibilidades. Son posibilidades reales, por ejemplo, de un edificio, que no se pueden reducir, en cuanto tales, a sus experiencias, del mismo modo en el que las reglas de un juego no se pueden reducir a las actividades y experiencias de los jugadores. Son posibilidades del aparecer subjetivo solo de un modo secundario, precisamente porque el aparecer subjetivo depende de ellas —como las jugadas de los jugadores dependen de las reglas del juego. Por ejemplo, solo porque un edificio es

accesible de un modo determinado, puede experimentarse en dicha accesibilidad. O para decirlo en términos fenomenológicos: algo puede aparecer subjetivamente de un modo determinado como un edificio solo porque se muestra a sí mismo y determina el aparecer subjetivo mediante dicho mostrarse. Las posibilidades reales de un edificio de mostrarse a sí mismo guían su experiencia; son las posibilidades que posibilitan la experiencia subjetiva. Ahora bien, la experiencia subjetiva no está determinada en todos sus aspectos por su correlato, es decir, por lo que se muestra o aparece. La experiencia subjetiva tiene también, por su lado, sus propias determinaciones. En este sentido, por ejemplo, podría estar limitada por una miopía; podría no estar a la altura de la sutileza arquitectónica de un edificio; y podría estar matizada por presuposiciones y prejuicios. Sin embargo, en la medida en que el aparecer subjetivo es siempre la experiencia de algo, es su correlato lo que hace posible dicha experiencia.

Este carácter posibilitador debería ser examinado con mayor detenimiento. ¿Cómo está determinada exactamente la experiencia por su correlato? ¿Qué relación existe entre los dos términos de la correlación fenomenológica, noesis y noema? Para responder a estas preguntas, resultaría útil retomar el ejemplo del edificio. La experiencia de un edificio es, en efecto, la experiencia de una estructura espacial, y es precisamente esta estructura la que hace posible la experiencia desde una perspectiva específica y la que la determina objetivamente. Las habitaciones grandes y luminosas, con techos altos y ventanas amplias, no se pueden experimentar como estrechas y oscuras; un edificio con muchas habitaciones y largos pasillos requiere un esfuerzo experiencial diferente al de una cabaña de una sola habitación; es más difícil orientarse en un edificio laberíntico que en uno cuya estructura se manifiesta a primera vista.

Lo que se experimenta en cada uno de estos ejemplos es un edificio en su espacialidad o, lo que es lo mismo, el espacio del edificio. Los edificios son espacio construido y esto significa a su vez: espacio que se puede experimentar junto con el edificio en su materialidad, en su carácter abierto o cerrado. La experiencia del espacio es, en cuanto tal, espacial. Cuando experimentamos un espacio, nos encontramos sujetos a sus condiciones espaciales y esto solo es posible, a su vez, porque nosotros mismos, como seres vivos corporales, estamos determinados espacialmente de diversas maneras. Al estar de pie y tener la posibilidad de girar la cabeza, estirar los brazos, caminar o correr, mirar hacia abajo o hacia arriba, nos encontramos

predispuestos de diversas maneras a determinaciones espaciales de carácter objetivo. Por lo general, estas predisposiciones no son rígidas, como si cada uno de nuestros movimientos fuese guiado, sino que permiten un ensamble de distintas actividades y pasividades. Son determinaciones del espacio libre [*des freien Raums*] que brindan un espacio libre [*Freiraum*]; de este modo, otorgan libertad espacial, así como también libertad para experimentar.

### § 5. ¿Cómo debe entenderse el espacio en cuanto tal?

El espacio, por ejemplo, el espacio de un edificio, es así aquello a lo que se puede atribuir la posibilidad de la experiencia de los edificios y, en este sentido, de su realidad. Ahora bien, dado que las cosas y los seres vivos son igualmente espaciales, también se pueden experimentar de modo espacial. Sin embargo, el carácter posibilitador del espacio es particularmente evidente en los edificios —quizá aún más que en el caso de las cosas y de los seres vivos. Aunque los edificios puedan ser vistos como cosas, cosas extraordinariamente grandes, no se muestran normalmente como cosas. No es su carácter objetual lo que los convierte en edificios, sino el hecho de que podamos entrar y estar en ellos —es decir, su carácter espacial. Las cosas y los seres vivos son espaciales, pero los edificios, vale la pena repetirlo, son espacio construido. Los edificios tienen aspectos noemáticos en la medida en que son como cosas, sin embargo, en cuanto espacio construido no se confunden con ellos; más bien, permiten la manifestación del propio carácter posibilitante del espacio. Los edificios acogen, circundan y delimitan seres vivos, entre ellos personas, y cosas. Por lo tanto, con los edificios se experimenta también tanto la posibilidad misma de experimentar como la posibilidad de aquello que se puede experimentar. En este sentido, con y en los edificios se hace patente que ambos lados de la correlación fenomenológica, noesis y noema, están unidos espacialmente y en el espacio. La correlación fenomenológica es, en cuanto tal, espacio y, de igual modo, la fenomenalidad, en su interacción entre noesis y noema, también es espacial en cuanto tal. El espacio posibilita los fenómenos y con ellos la fenomenología.

Esto debería haber quedado claro, sobre todo, mediante el ejemplo de los edificios. Sin embargo, podría surgir la pregunta acerca de cómo debe entenderse el espacio y de cómo puede describirse con mayor precisión el significado fenoménico del espacio como posibilidad de la fenomenalidad y de la fenomenología. No es fácil responder a esta pregunta; es prácticamente imposible hacerlo de forma breve y sucinta. Con el fin de dar una respuesta suficientemente precisa, habría que aclarar cómo se puede definir conceptualmente lo que se denomina 'espacio'. Para ello, a su vez, lo primero que habría que aclarar es que 'espacio' no es originariamente una palabra que designa el 'espacio sin más'. Si se examina más de cerca, puede verse que lo que en alemán se llama 'espacio' [*Raum*] se denomina de forma muy distinta en otros idiomas. Por ejemplo, la palabra correspondiente en inglés *space* tiene un significado completamente distinto; procede del latín *spatium*, entre-espacio [*Zwischenraum*], mientras que *Raum* significa más bien espacio libre —el espacio que otorga espacio a algo o a alguien.

La diversidad de términos para referirse al espacio tiene consecuencias filosóficas; no existe una definición terminológica homogénea del espacio. Mientras que, de Aristóteles a Heidegger, todos hablan básicamente de lo mismo cuando se refieren al tiempo, las discusiones sobre aquello que se puede denominar 'espacio' son sumamente heterogéneas. El pasaje sobre la *χώρα* del *Timeo* de Platón no trata de lo mismo que el pasaje sobre el *τόπος* de la *Física* de Aristóteles. El vacío (*τὸ κενόν*) es fundamental para Demócrito y Laozi, mientras que Descartes y Aristóteles sostienen que pensar sobre el vacío carece de sentido. Para Descartes, así como para Husserl, lo que se denomina 'espacio' es esencialmente extensión, *extensio*. Si se tienen en cuenta los diversos aspectos de la distancia, como los órdenes espaciales y las posibilidades de orientación, resulta fácil ver que lo que se denomina 'espacio' es extraordinariamente complejo y exige una discusión amplia y detallada.

Ahora bien, una vía más corta podría y debería bastar aquí. Esta consiste en retomar una vez más las tres características espaciales que se introdujeron en el marco de la discusión sobre el sonido y su experiencia. Los sonidos, para recordarlo, deben estar en alguna parte; deben tener un sitio, al igual que todo lo que tiene lugar [*stattfindet*] en algún momento dado —algo tiene o ha tenido un lugar [*eine Statt*] en la medida en que ocurre. Además, el sonar de los sonidos debe ser posibilitado; los sonidos necesitan un espacio libre para manifestarse. Finalmente, los sonidos deben ser

distintos de los sentidos de los seres vivos que afectan y, para poder ser perceptibles como sonidos, deben ser también distintos entre sí. Deben estar separados sonoramente los unos de los otros, y solo pueden estarlo en la medida en que se encuentran separados exteriormente unos de otros. Lugar, espacio libre y exterioridad son así características espaciales de las que no se puede prescindir si no se quiere renunciar a la posibilidad de describir los sonidos como fenómenos, es decir, como algo que aparece. Lo mismo vale para la descripción de la audición. Escuchamos algo en un lugar determinado y, dependiendo del modo en que dicho lugar se relacione con el de lo que se escucha, el sonido se escuchará lejos o cerca, bajo o fuerte y abrumador. Además, la experiencia auditiva debe ser posibilitada por medio de un espacio libre; necesita espacios acústicamente adecuados que la habiliten. Y por último, como ya se ha señalado, la experiencia auditiva debe encontrarse fuera de los sonidos experimentados y, de este modo, estar ella misma, en cuanto tal, en la exterioridad.

Estas observaciones se pueden generalizar si se vinculan con la correlación fenomenológica. Aquello que se denomina 'correlación' está determinado por las características espaciales de lugar, espacio libre y exterioridad.

Estas características posibilitan concreciones descriptibles de un modo fenoménico y fenomenológico de aquello que se puede definir formalmente como el aparecer noético y lo que aparece noemáticamente. El aparecer y lo que aparece solo son posibles en la medida en que son posibilitados espacialmente. Incluso si esto es así, cabría preguntarse cómo se puede describir la posibilitación de lo fenoménico de un modo más preciso y, por tanto, fenomenológico. Una descripción en el sentido indicado solo es posible si el espacio pertenece esencialmente a la fenomenalidad de lo fenoménico y no es tan solo una más de sus determinaciones; si este fuera el caso, los fenómenos mismos no serían espaciales. Ahora bien, a partir de las características espaciales introducidas se puede mostrar que los fenómenos en cuanto tal son espaciales. Lugar, espacio libre y exterioridad son, cada uno a su modo, inaparentes. Por lo general, no se presta atención al lugar de algo, sino más bien a aquello que se encuentra en un lugar. Asimismo, no se experimenta el espacio libre de algo que es externo, sino que se experimenta algo en su espacio libre y exterioridad. El espacio, en

cualquiera de las características mencionadas, no es experimentado de un modo directo, sino únicamente junto con algo que es espacial.

Algo espacial se experimenta, por el contrario, como algo que aparece junto con el espacio en su inapariencia. El espacio entre dos cosas se experimenta también junto con ellas, por lo que, por su parte, en cuanto cosas particulares, son el fenómeno que son con el espacio que hay entre ellas. Esto se podría generalizar sosteniendo que lo fenoménico, entendido como el juego entre el aparecer y lo que aparece, va acompañado, por principio, de lo inaparente. La fenomenología es entonces fenomenología de lo inaparente en un doble sentido: en el sentido de que en toda descripción de fenómenos hay tratar con lo inaparente, y en el sentido de que la descripción misma es, a su vez, posibilitada por lo inaparente.

## § 6. El carácter realista de la fenomenología

Para concluir, retomemos la pregunta acerca de la realidad y del carácter realista de la fenomenología. Como se ha mostrado, la realidad no pertenece a la inmanencia de la conciencia pura como «carácter del ser», como sostiene Husserl. La realidad es externa, pero no se encuentra fuera de una conciencia que estaría, por su lado, 'dentro'. No hay un 'interior' mental desde el que uno pudiera referirse a las cosas del modo en que uno se refiere a algo 'ahí fuera' desde un edificio a través de una ventana. Referencia y realidad están ambas 'fuera'. El aparecer subjetivo y lo que aparece objetivamente son posibilidades del espacio.

## Bibliografía

- Husserl, E. (2012), *La idea de la fenomenología* (trad. J. A. Escudero). Barcelona, Herder.  
Husserl, E. (1996), *Meditaciones cartesianas* (trad. J. Gaos). México, D. F., FCE.  
Husserl, E. (1962), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (trad. J. Gaos). México, D. F., FCE.  
Meillassoux, Q. (2006), *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris, Seuil.