

DE LA VIVENCIA A LA EXPERIENCIA

László Tengelyi
Universidad de Wuppertal

Como la historia de la ciencia y de la filosofía muestran, una corriente de pensamiento productivo, incluso creador, puede ser temporalmente rechazada por intereses nuevos y poderosos, y no obstante resurgir después bajo una forma renovada y en plena gloria. Tal fue el caso de la fenomenología en nuestra época: durante los años sesenta y setenta retrocedió ante el estructuralismo y el post-estructuralismo, pero sólo para recuperar, en las últimas décadas y sobre todo en Francia, su empuje y vivacidad enteros. Sin embargo, es verdad que al mismo tiempo la fenomenología se ha visto sometida a una transformación profunda que le ha marcado con un nuevo cuño.

No es conveniente emprender aquí el relato de dicha transformación. La tarea que en esta ocasión me propongo llevar a cabo es diferente: todo mi propósito consiste en poner en evidencia las posibilidades, o, para hablar más modestamente, algunas posibilidades del pensamiento que han sido abiertas gracias a la renovación de la fenomenología. Esta tarea impone a las siguientes consideraciones su carácter particular: en lugar de referirse a otros, hay que hablar esta vez en nombre propio. Así pues, me esforzaré por presentar las principales convicciones a que me he visto llevado por el estudio de la nueva fenomenología en Francia. Aludiré en muchas ocasiones a Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty y Lévinas, y a veces a pensadores contemporáneos. Las ideas que de ellos tomo serán ya bien conocidas, ya casi desconocidas; empero, todas deben insertarse en una línea de pensamiento que se inspira en los esfuerzos contemporáneos por volver a fundar y trabajar la fenomenología.

El punto de partida de esta línea de pensamiento está marcado por una tesis que se puede formular haciendo referencia a una bien conocida proposición de Hegel: “Según mi manera de ver”, nos dice en el Prefacio a la *Fenomenología del Espíritu*, “todo depende de este punto esencial: aprehender y

expresar la Verdad, no como sustancia, sino también y precisamente como sujeto”.¹ De manera similar se puede sostener que, hoy en día, en la fenomenología todo depende de este punto esencial: aprehender y expresar la experiencia, no como *vivencia*, sino también como *prueba*. Recurriendo a términos alemanes con frecuencia utilizados en la fenomenología, se podría decir simplemente que se trata de concebir la *Erlebnis* al mismo tiempo como *Erfahrung*. Hay en efecto una diferencia fundamental entre ambas expresiones: mientras que, desde las *Investigaciones lógicas* de Husserl, la *Erlebnis*, la “vivencia”, no es más que una palabra para designar la conciencia, el término *Erfahrung* indica —ya en el último Husserl y todavía más claramente en Heidegger y Gadamer— un acontecimiento que la conciencia padece y sufre, en vez de constituirlo. No se habla de *Erfahrung* sino cuando se trata de una experiencia que da a comprender algo nuevo. En este sentido la experiencia es un acontecimiento que precede y sorprende a la conciencia. Con razón dice Gadamer: “Toda experiencia que merezca su nombre ‘frustra una expectativa’”.² Por eso puede emplearse aquí la palabra “prueba”. En efecto, la experiencia —en el sentido de *Erfahrung*— se manifiesta frecuentemente en el momento de una desilusión apta para refutar anticipaciones preconcebidas, subvertir opiniones arraigadas, quebrantar convicciones previas y contrariar propósitos premeditados. Por consiguiente, la experiencia se da como un acontecimiento que se produce, para hablar como Hegel, “a espaldas de la conciencia”.³

Nos inspiramos aquí, como puede verse, en Heidegger y en Gadamer, quienes a su vez se apoyan en Hegel. Empero, si bien aceptamos esta herencia, a decir verdad no nos alejamos de la fenomenología husserliana. Se trata en efecto de ideas que pueden desempeñar un papel preponderante también en una fenomenología que proviene más bien de Husserl que de Heidegger o Gadamer.

1. La experiencia como emergencia de un sentido nuevo

Para comprender la significación de un intento por concebir la experiencia como un acontecimiento de prueba, podemos referirnos al § 55 del primer

tomo de *Ideas* de Husserl. Aquí leemos: “*Todas las unidades reales son unidades de sentido*”.⁴ No resulta exagerado decir que esta proposición indica el resultado último de la reducción fenomenológica. La fenomenología no considera el mundo como una totalidad de estados de cosas o de hechos totalmente establecidos, sino, por el contrario, como un conjunto de formaciones de sentido enteramente móviles. Aunque el concepto de fenómeno no cesa de cambiar a lo largo de la historia secular del movimiento fenomenológico, casi todos los fenomenólogos están de acuerdo en que el fenómeno es una formación de sentido o, para hablar como Husserl, una *Sinneseinheit*, una “unidad de sentido”. Sin embargo, Husserl añade en el § 55 de *Ideas* I: “Las unidades de sentido presuponen una conciencia donadora de sentido [...]”.⁵ Desde hace tiempo se considera esta proposición como sujeto de controversia, incluso como inadecuada. Ella coloca la reducción fenomenológica bajo una luz enteramente distinta que la primera proposición citada: al mismo tiempo hace aparecer la reducción —o reconducción— de los estados de cosas o hechos totalmente establecidos a formaciones de sentido móviles, como una reducción del mundo a la conciencia que presuntamente le da su sentido.

Se trata del giro de la fenomenología husserliana hacia un subjetivismo e idealismo que las más de las veces ha sido considerado como poco aceptable. Incluso entre los discípulos y partidarios de Husserl este giro provocaba confusión. Ello resultaba tanto más desconcertante cuanto que estaba lejos de deducirse como una consecuencia natural de las premisas de la marcha fenomenológica. Sucesores competentes de Husserl como Jan Patočka en Praga, Ludwig Landgrebe en Colonia o Klaus Held en Wuppertal descubrieron pronto tendencias inversas en la obra de su maestro. Especialmente el concepto de mundo se prestaba a ser punto de apoyo para dichas tentativas. Yo considero la fenomenología de la experiencia —en el sentido de un acontecimiento de prueba—, que a mi vez quisiera desarrollar, como una posible continuación de estas tendencias, las cuales se bosquejan ya en Husserl mismo.

Aquí me concentro en una sola dificultad que, me parece, debe ser considerada y remontada a partir de sí misma. Tal dificultad puede formularse de la siguiente manera: ¿Se puede rechazar la primera proposición extraída de *Ideas* I de Husserl (“Las unidades de sentido presuponen una *conciencia donadora de sentido* [...]”), sin abandonar la primera proposición citada, según la cual “To-

das las unidades reales son ‘unidades de sentido’”? En otros términos, ¿puede reducirse el mundo a formaciones de sentido, sin que estas formaciones de sentido deban ser reducidas a una conciencia donadora de sentido?

No sin razón vinculaba Husserl entre sí las proposiciones mencionadas. Para él era inconcebible que una formación de sentido pudiera emerger en el mundo sin ser portada por una vivencia intencional. ¿Pero acaso una vivencia intencional es algo distinto de una relación de la conciencia con el mundo? Por eso toda formación de sentido en el mundo pareciera presuponer una conciencia donadora de sentido.

No obstante, la situación cambia tan pronto como se trata de comprender la vivencia al mismo tiempo como un acontecimiento de prueba. Es verdad, ciertamente, que no hay formaciones de sentido en el mundo que no sean portadas por vivencias intencionales. Sin embargo, si estas vivencias son captadas y comprendidas a la vez como experiencias en el sentido de pruebas, se vuelve claro que todas las formaciones de sentido en el mundo contienen en sí mismas momentos que no se dejan deducir desde una conciencia donadora de sentido, pues una experiencia en el sentido de un acontecimiento de prueba no se reduce en su totalidad a una conciencia tal. Más bien esa experiencia se funda, al menos en parte, sobre un proceso de formación de sentido que se sustrae a la empresa de la conciencia donadora de sentido.

Estas consideraciones ilustran por qué es de capital importancia comprender la experiencia como una prueba padecida por la conciencia: este intento abre una vía para cuestionar el subjetivismo y el idealismo de la fenomenología husserliana, y muestra que su carácter inevitable no es más que una apariencia.

Es sorprendente pero cierto que esta vía no permaneció inaccesible para Husserl mismo. Se puede por el contrario afirmar que él fue el primero en descubrirla, incluso en adentrarse en ella sin seguirla hasta el fin. Pero Husserl no avizoró esta vía desde un principio. Durante mucho tiempo había limitado sus estudios fenomenológicos a la idea de un análisis estructural y estático de las vivencias. No fue sino más tarde que llegó a la idea de un análisis genético. Sin embargo, no sorprende ver que solamente el pasaje del análisis estático al análisis genético abrió a Husserl la posibilidad de advertir el carácter de prueba en la experiencia. Un análisis estático no alcanza la experiencia como acon-

tecimiento de prueba, pues la experiencia en el sentido de prueba es una experiencia que da a comprender algo nuevo; ahora bien, un análisis estructural y estático no se presta a tomar en cuenta la génesis de la novedad. La producción de novedades no puede ser comprendida de una manera adecuada y satisfactoria más que en una fenomenología genética que, según Husserl, tiene como tarea elucidar la “historia de la conciencia”.⁶

En sus análisis genéticos Husserl se esfuerza por devolver a la génesis de lo nuevo todo el peso que le conviene en la vida de la conciencia. Por eso Husserl subraya que toda percepción nueva enriquece el conocimiento de su objeto, incluso si no siempre lo altera. La percepción nueva conduce por tanto al menos a una “determinación más precisa” (*Näherbestimmung*) de lo conocido.

Esta noción tiene consecuencias para la fenomenología, en la medida en que arroja una luz enteramente nueva sobre varios ámbitos. Entre las regiones que son iluminadas se puede enumerar el análisis del tiempo, la noción de la realidad, la idea del inconsciente fenomenológico, la interpretación del lenguaje como expresión de la experiencia y la teoría de la intersubjetividad. Por consiguiente casi toda la fenomenología se ve sometida a una transformación. Para sostener esta afirmación trataré de desarrollar los corolarios más importantes que se siguen de la tesis inicial formulada anteriormente.

2. La prueba de la experiencia y la conciencia del tiempo

Después de la aparición de los célebres *Manuscritos de Bernau* de 1917-18 no cabe duda que Husserl se vio conducido de la fenomenología estática a la fenomenología dinámica sobre todo por sus análisis del tiempo. La indagación sobre la génesis del sentido llevó a Husserl a examinar con más detenimiento la emergencia de lo nuevo.

Son bien conocidos los análisis anteriores que Husserl dedicó al problema del tiempo. Estos fueron recopilados por Edith Stein y publicados por Martin Heidegger bajo el título *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Ahí se establece una relación estrecha y no obstante conflictiva entre la conciencia del tiempo y la impresión originaria que está sometida en la conciencia interna del tiempo a toda una serie de modificaciones temporales sin

por eso alterar su tenor. En un texto que se publicó como uno de los *Anexos* a las *Lecciones*, pero que data en realidad de 1916 (y por consiguiente muy próximo al período de los *Manuscritos de Bernau*), Husserl caracteriza la impresión originaria como “el comienzo absoluto”, la “fuente originaria”, e incluso como la “génesis espontánea”, “generación originaria”, hasta “creación originaria”. Husserl la describe como “el producto originario”, “lo ‘nuevo’” (*das ‘Neue’*), lo que ha llegado a ser de una manera ajena a la conciencia (*bewusstseinsfremd Gewordenes*), lo que “es recibido”, en oposición a la “espontaneidad propia de la conciencia”, la cual, como Husserl añade, “no hace más que incrementar, desarrollar el producto originario, pero no crea nada ‘nuevo’”.⁷ En efecto, lo que esta espontaneidad propia de la conciencia produce no es más que la modificación continua de la impresión originaria, la cual es “aquello a partir de lo cual se produce continuamente todo lo demás”, pero que “en sí misma no es producida” (de esta manera): por eso debe decirse que “la conciencia no es nada sin impresión”.⁸

Sólo en los *Manuscritos de Bernau* logra Husserl determinar de manera satisfactoria la relación entre la conciencia del tiempo y la impresión originaria. El nuevo enfoque es resultado de un intento por interpretar el presente como el cumplimiento continuo de las anticipaciones espontáneas de la conciencia (que Husserl desde hacía tiempo denominaba “protenciones”). No se puede oponer esta concepción del presente a la doctrina previa de la impresión originaria. Husserl siempre insiste en que “no hay ahora en el tiempo orientado inmanentemente sin la impresión hilética originaria”.⁹ Lo inédito aquí consiste en que Husserl evidencia la relación entre la impresión originaria y las expectativas de la conciencia. Husserl ve con claridad que esta relación no se reduce en cada instante al cumplimiento de las protenciones. En los *Manuscritos de Bernau* Husserl subraya que un acontecimiento “puede ‘emerger’ sin anunciarse por anticipado, es decir, sin despertar previamente una expectativa específica [...]”.¹⁰ Además resulta claro que las expectativas específicas no sólo pueden ser cumplidas, sino también *decepcionadas*. A partir de ahí no resta más que un solo paso para llegar a la constatación que Husserl formuló algunos años más tarde en sus *Análisis sobre la síntesis pasiva*: “La percepción aporta algo nuevo, y justamente en ello consiste su esencia [...] Empero es evidente [...] que lo nuevo puede golpear en el rostro a cualquier expectativa”.¹¹

Se sigue de esta observación que la emergencia de lo nuevo se debe siempre a un choque que la conciencia padece desde el exterior. Husserl tiene esto en la mira cuando evoca “lo que se forma de manera ajena a la conciencia (*bewusstseinsfremd Gewordenes*)”. No resulta difícil ver que esta concepción de la génesis de lo nuevo tiene considerables consecuencias para la determinación de la relación entre la conciencia y la realidad.

3. La experiencia como prueba de lo real

A decir verdad las consecuencias mencionadas no son todas sacadas por Husserl mismo. Se lo impidió su convicción de que hay un vínculo indisoluble entre la fenomenología y el idealismo trascendental. En un estudio titulado “El giro copernicano de Kant y el sentido del mismo en general”, Husserl formula así dicha convicción: si bien es cierto que “la existencia del mundo para mí [...] es obvia”, no es menos cierto que “esta existencia para mí”, “este ser del mundo fuera de mí”, es también y necesariamente “algo que ocurre subjetivamente en mí (*ein subjektives Vorkommen in mir*)”.¹² A primera vista esta observación parece dar lugar a una postura enteramente sostenible. Se puede en efecto afirmar que “todo lo que es para mí, lo es en virtud de mi conciencia cognoscente”.¹³ Empero no hay contradicción si se agrega que la posición de Husserl no es en realidad evidente y ni siquiera sostenible. Tal es justamente la consecuencia más notable que se puede sacar de la génesis de lo nuevo, tal como ha sido analizada por Husserl mismo. Jamás se insistirá demasiado sobre el hecho de que lo nuevo “puede golpear en el rostro a cualquier expectativa”. Si es así verdaderamente, entonces la novedad evidentemente no se reduce a la conciencia donadora de sentido. Más bien la novedad se produce “de manera ajena a la conciencia”.

Se puede considerar esta descripción de la génesis de lo nuevo como la clave para comprender la noción de una realidad que se manifiesta en la conciencia como siendo independiente de la conciencia. No es difícil evocar tentativas comparables de interpretar la noción de lo real. Se puede citar en primera instancia la proposición paradójica de Jacques Lacan, según la cual lo *real* es lo *imposible*. Se puede citar igualmente la noción lévinasiana del *presente*.

En efecto, Lévinas concibe el presente como lo real que “*precede y sorprende lo posible*”.¹⁴ Estas dos tentativas son bien conocidas. En cambio es menos conocido que Proust, él también describe la realidad como algo que “no tiene ninguna relación con las posibilidades, no más que una cuchillada que recibimos con los ligeros movimientos de las nubes encima de nuestras cabezas”.¹⁵

La idea común de todas estas tentativas es simple: la realidad de lo real se manifiesta siempre por medio de la emergencia de un sentido nuevo o de un nuevo punto de vista, pues lo real valida su carácter de realidad poniendo en jaque las posibilidades presuntas. El *sentido* mismo de lo real consiste, conforme al testimonio de la experiencia, en esta imprevisibilidad.

Esta interpretación de la noción de una realidad que es independiente de la conciencia supera la alternativa tradicional entre idealismo y realismo. De ninguna manera consiste en suponer, más allá de la conciencia, un *en sí* puro y simple. Consiste más bien en mostrar cómo la realidad manifiesta *para la conciencia misma* su *independencia respecto de la conciencia*. Por eso esta interpretación es capaz de transformar el concepto del en-sí. En lo sucesivo este concepto asume para nosotros, como en alguna ocasión en el idealismo alemán, la significación de un proceso que se juega, para hablar como Hegel en la Introducción a la *Fenomenología del Espíritu*, “a espaldas de la conciencia”. Esta frase indica o recela un concepto muy notable del en-sí. En el idealismo alemán este concepto se inserta en el marco de lo que se denomina, no solamente en Hegel, sino también en Fichte y en el joven Schelling, “la historia de la conciencia”.¹⁶ Se trata de una historia que incluye, en todos estos pensadores, un momento del *inconsciente*. Sin embargo debe decirse que la idea del inconsciente permanece opaca en todo el idealismo alemán.

Sólo la fenomenología husserliana permite entrever una historia de la conciencia en la cual el papel de un momento del inconsciente se torna más claro.

4. El inconsciente fenomenológico

Hay que mencionar aquí las consideraciones, a decir verdad más bien las tentativas que son consagradas al problema del inconsciente fenomenológico en los *Análisis sobre la síntesis pasiva*. En el marco de estas contribuciones a la

elaboración de una fenomenología genética, Husserl entiende por inconsciente el “fondo de la memoria [*Gedächtnisuntergrund*]”¹⁷ y el “reino del olvido [*Reich der Vergessenheit*]”.¹⁸ Husserl lo interpreta como una *reserva*, en la cual formaciones de sentido olvidadas se sedimentan, para ser “despertadas” por acontecimientos nuevos. Ciertamente la idea husserliana de un “reino del olvido” no tiene mucho que ver con el concepto freudiano del inconsciente. Lejos de ser un simple “sistema de sedimentos”,¹⁹ el inconsciente freudiano es más bien un *centro de fuerzas* que opone una resistencia a la terapia y que participa de manera activa en el mecanismo de olvido. Por eso Freud afirma expresamente haber obtenido su concepto del inconsciente a partir de la “doctrina del olvido”.²⁰ Husserl por el contrario se vio conducido a su concepto del inconsciente particularmente por su interés en un “despertar” de las formaciones de sentido “dormidas”.

No obstante, si se mira de cerca el asunto, resulta claro que esta diferencia no excluye puntos de contacto entre los dos intentos por captar el inconsciente. De manera similar a Freud, Husserl se plantea la cuestión de saber si no hay “contra-potencias inhibitoras y debilitantes conforme a su naturaleza”, que impidan al sentido sedimentado movilizarse nuevamente. La fenomenología se ve así confrontada con una tarea que, a pesar de todas las diferencias manifiestas, la aproxima al psicoanálisis. En efecto, el problema abordado por Husserl exige descubrir el proceso de una formación de sentido en el inconsciente y explicar por qué un sentido latente, pero enteramente efectivo, no llega a ser accesible para la conciencia más que bajo una especie deformada y alterada. Además Husserl describe de manera similar a Freud las contra-potencias que, según aquél, deforman y alteran el sentido sedimentado en el recuerdo, incluso cuando habla de “transposición” o de “sobreposición” (“*Überschiebung*”) en vez de “desplazamiento” (“*Verschiebung*”), y de “interpenetración” (“*Durchdringung*”) en vez de “condensación” (“*Verdichtung*”).

Aparte de estos puntos de contacto, la tentativa husserliana de tematizar el inconsciente en fenomenología es también importante por otra razón: ella pone en evidencia que la relación de la conciencia con la realidad es mediatizada por procesos que tienen lugar inconscientemente. Una consecuencia de ello es la tesis, propuesta por Husserl en *Ideas I*, según la cual la realidad es estrictamente relativa a la conciencia. La idea de una formación de sentido en el

inconsciente nos alienta a forjar la hipótesis de que la correlación husserliana entre la conciencia y la realidad no es más que la imagen estática, y por consiguiente incompleta, de un proceso genético que, al menos en parte, permanece latente.

Por lo demás, el pasaje del análisis estático a un punto de vista genético hace posible la comprensión de otras observaciones que son aptas para cuestionar esta correlación.

5. La idea como movilización de sentido

Si nos proponemos como tarea mostrar una formación de sentido espontánea que no se deje reducir a una donación de sentido por parte de la conciencia intencional, podemos tomar como punto de partida una experiencia bien conocida. Se trata de la experiencia de que *una idea nos viene a la mente*. Como muestra esta experiencia, tal idea se sustrae de nuestro dominio. Viene, como dice Nietzsche, cuando *ella* quiere, no cuando *nosotros* queremos. Justo en el momento en que nos viene a la mente, tal “idea” no es una idea en el sentido pleno de la palabra: es más bien, si se asume literalmente, un *golpe en la cabeza*. Al igual que un choque desde el exterior, una idea que nos viene a la mente está desprovista de sentido en sí misma. Sin embargo ella suscita, incluso engendra un sentido: *da a comprender*. Es verdad que no es evidente lo que ella da a comprender; esto debe ser descubierto, iluminado, manifestado. Asimismo es importante observar que tal idea no se deduce de un cambio de estructura o de constelación en el pensamiento. Más bien de manera inversa, puede inducir un cambio de estructura o de constelación. Una idea nueva nos viene a la mente por medio de una *irrupción* en la vida intencional de nuestra conciencia. Ahora bien, lo que tal idea provoca en la conciencia no es un producto de la casualidad, sino un efecto de sentido. La idea que nos viene a la mente da lugar a la formación espontánea de un sentido nuevo: por eso puede caracterizarse como una movilización de sentido (“*Sinnregung*”). Podemos añadir que una movilización de sentido no se reduce a una donación de sentido por parte de la conciencia intencional: por el contrario, ella hace nacer una nueva formación de sentido. Se puede incluso afirmar algo más: una idea que nos viene a la

mente se manifiesta como movilización de sentido sólo en el medio —o en el intersticio— de diferentes donaciones de sentido. Por eso tal idea puede ser considerada como un *momento interintencional de una formación de sentido espontánea* que se verifica en el inconsciente antes de venir a la conciencia.

Estas consideraciones aclaran el sentido de la expresión hegeliana “a espaldas de la conciencia”. Tan pronto como aparecen movilizaciones de sentido interintencionales, el equilibrio noético-noemático se rompe, al menos por un instante. De un solo golpe se anuncian, en el lado noemático, formaciones de sentido borrosas y múltiples que desbordan las nóesis. Estas formaciones de sentido constituyen un excedente de mención (*Mehrmeinung*) en relación con lo actualmente mencionado. Ellas constituyen por tanto un sobrante que va más allá de la estructura de correlación noético-noemática. Por eso mismo la génesis de las movilizaciones de sentido interintencionales se vincula con un *eclipse de la conciencia*. Pero no se trata más que de un desorden instantáneo que, como un desafío aceptado, incita a la conciencia a restablecer el equilibrio noético-noemático.

La idea de una movilización de sentido nos hace comprender cómo cada experiencia, que como tal es el lugar de emergencia de un sentido nuevo, puede ser considerada como un reencuentro y un contacto con una realidad independiente de la conciencia. Al mismo tiempo, la noción de un eclipse noético-noemático puede servir para ahondar en el concepto fenomenológico del inconsciente.

Empero el concepto de una movilización de sentido no es la última palabra de nuestro análisis. Sería prematuro terminar nuestras consideraciones con un resumen sobre este punto. Nos falta aún volver sobre un problema fundamental, a saber, si una formación de sentido espontánea no deriva de una donación de sentido por parte de la conciencia intencional, no por ello resulta evidente cómo puede haber un sentido que emerja por sí mismo y se forme espontáneamente, sin que se deduzca de una actividad donadora de sentido, es decir, sin presuponer la conciencia. ¿*Un sentido sin conciencia* no es estrictamente imposible, un patente hierro de madera? He ahí la dificultad con la cual batallamos desde el principio de nuestras consideraciones. Se nos podría objetar que en lugar de afrontarla no hemos hecho sino eludirla mediante el recurso a la idea

de una formación de sentido espontánea. ¿Qué podemos responder a esta objeción?

6. La experiencia y la expresión

Ante todo una respuesta negativa: si el concepto de una formación de sentido espontáneo adolece de una cierta oscuridad, se debe al hecho de que, en esta noción, el uso de la palabra “sentido” se restringe a las expresiones del lenguaje. Husserl distinguía ya el sentido de la significación lingüística, pues tenía en mente también un sentido de percepción (o perceptual) e incluso un sentido de experiencia (o experiencial). Este uso de la palabra fue adoptado durante mucho tiempo por los discípulos y sucesores de Husserl; en fenomenología se ha vuelto habitual emplear la palabra “sentido” en esta acepción amplia. La duda se suscita cuando el sentido experiencial se distingue no solamente de la significación lingüística, sino además se desliga de la conciencia intencional. Husserl mismo no va tan lejos. Pero nosotros, que consideramos un sentido emergente por sí mismo y que se forma espontáneamente, nos vemos confrontados a una dificultad casi irremontable.

Gracias al último Merleau-Ponty y a sus sucesores, sobre todo a Marc Richir, encontramos una salida de esta perplejidad. La idea principal de estos pensadores, en la cual nos apoyamos, puede ser resumida como sigue:

Necesariamente se intenta expresar, de una manera u otra, la experiencia que se tiene de alguna cosa. Pues de no ser así no se puede rendir cuenta de su sentido, el cual contiene algo nuevo, inesperado e imprevisible. Pero en lo que concierne a la expresión de una experiencia se tiene una experiencia completamente particular. Se trata de una verdadera prueba: para captar el contenido propio y con frecuencia inédito de su experiencia, para encontrar, incluso forjar una expresión fiel de la misma, uno se ve obligado a luchar contra las significaciones del lenguaje ya hechas, recibidas, instituidas, disponibles. A menudo el resultado de esta lucha sorprende a aquel mismo que habla. Esta búsqueda de una expresión certera o al menos conveniente es un fenómeno muy instructivo, pues nos muestra cómo nuestra experiencia nos ofrece y prescribe lo que *tenemos que decir*.

Esta observación se presta a definir la significación amplia de la palabra “sentido”. Se puede afirmar que el sentido experiencial no es sino lo que *hay que decir* en cada ocasión. Es lo que conduce a quien habla a buscar una expresión apropiada para su experiencia. Es incluso lo que le proporciona el criterio para decidir si ha encontrado lo que había buscado.

6.1. *Hacia una fenomenología del lenguaje*

Esta interpretación de un sentido experiencial nos pone en buen camino. Nos muestra cómo remontar la dificultad que se nos ha interpuesto. La clave del enigma consiste en revisar y reformular la distinción entre el sentido experiencial y la significación lingüística. Podemos describir la diferencia entre el uno y la otra como una diferencia entre lo que *hay que decir* y lo que, en cada ocasión, es *dicho*. Contrariamente a lo dicho, lo que hay que decir no tiene nada de lingüístico. Es más bien, como Merleau-Ponty lo llama a justo título, un “sentido salvaje”,²¹ el cual se distingue de toda significación establecida y fijada en el lenguaje. Pero debe añadirse, por otra parte, que lo que hay que decir tampoco es una entidad extra-lingüística. No se deja desvincular enteramente de la palabra que suscita. Es una obligación que se impone a la palabra. El sentido salvaje ya está en marcha hacia la expresión; está en vías de volverse significación del lenguaje. Es, como dice Merleau-Ponty, “la expresión de la experiencia por la experiencia”.²² Las dos experiencias nombradas en esta fórmula paradójica no son idénticas entre sí. La experiencia evocada en primer lugar es una experiencia *cualquiera* que se tiene y se trata de expresar, pues de otra manera no se podría fijar su sentido siempre indeterminado e inestablemente equívoco. En cambio, la experiencia nombrada en segundo lugar es más bien una experiencia *enteramente particular*: se puede decir que se trata de la experiencia que se tiene de la *expresión* de toda experiencia verdadera. Supuesto que nuestra interpretación no induzca al error, se sigue de ahí que el sentido salvaje es una expresión por medio de la experiencia que se tiene de la lucha por la expresión de la experiencia.

Se podría decir que la fenomenología no es más que la descripción y el análisis de la formación de sentido espontáneo que tiene lugar en la experien-

cia. Sin embargo hemos llegado a ver que esta formación de sentido no se puede separar de esta experiencia enteramente particular que podría describirse como “la prueba de la expresión”. De ahí se puede concluir que en fenomenología es preciso acordar al lenguaje un lugar preponderante.²³ Evidentemente el análisis fenomenológico del lenguaje no estudia la lengua, el sistema lingüístico. Más bien versa sobre la *prueba de la expresión* en la *palabra operante*.

6.2. Observación sobre la poesía

Nada más claro que la poesía para mostrar que la expresión de la experiencia no está destinada a representar una vivencia conciente y enteramente acabada. La poesía tiene más bien la tarea de evocar una experiencia padecida y sufrida por la conciencia. Northrop Frye ha dicho, y Paul Ricoeur ha repetido, que en un poema lírico se articula siempre la tonalidad (*mood*) de una vivencia.²⁴ Empero, hay que agregar que esta tonalidad se reviste de un carácter más bien desposeído. No es una emoción ni un sentimiento que se pueda asignar a un sujeto dado; si hay un sujeto, este se encuentra atrapado, incluso arrastrado por una fuerza violenta o una potencia indomable.

Precisamente el acontecimiento de este transporte encuentra su expresión en la poesía. Se trata de una expresión *creadora* que nada tiene que ver con una reproducción que calca o copia un estado anímico con los instrumentos del lenguaje. En su libro *La metáfora viva*, Ricoeur interpreta la conocida tesis de una referencia suspendida de las palabras poéticas en el mencionado sentido de un rechazo a cualquier imitación de la vivencia. En este mismo sentido añade Ricoeur: “La expresión *viva* es lo que dice la experiencia *viva*”.²⁵ De las consideraciones de Ricoeur se sigue que la experiencia viva no es precisamente la experiencia *vivenciada*, sino más bien es una experiencia *desposeída*.

En efecto, la poesía permite comprender la tonalidad de lo vivenciado como un *pathos* en el sentido griego de la palabra. Este término significa originalmente todo lo que nos sucede sin nuestra colaboración, lo que nos atrapa y nos arrebatada desde el exterior (o desde lo alto). El pensamiento mítico interpreta el *pathos* —considerado en este sentido original de la palabra— como una “fuer-

za” o una “potencia” fuera del alma, la cual atraviesa el mundo entero. Así, Homero presenta la potencia de la discordia encarnada en la figura del *Eris*; Píndaro hace ver la fascinación del canto de los poetas al incorporarlo en la figura de *Charis*. Aun en Platón la fuerza del deseo propia del amor anima la figura del *Eros*.

La poesía posterior preserva algo de estas figuras míticas. El poema articula la tonalidad de lo vivenciado al elevarlo a una fuerza cósmica, a una potencia que nos captura desde el exterior y que, al mismo tiempo, vincula el alma con el mundo. Pensemos, por ejemplo, en la *Oda a la melancolía* de Keats; aquí la “*melancholy fit*” cae

Sudden from heaven like a weeping cloud,
That fosters the droop-headed flowers all,
And hides the green hill in an April shroud.

La paradoja de la poesía consiste en forjar una expresión creadora, con el fin de evocar mediante esta innovación lingüística la fuerza de un acontecimiento que nos llega *sin* nuestra colaboración. En una lección impartida en inglés, cuyo tema es la *Interpretation theory*, Ricoeur hace referencia a esta paradoja al mostrar cómo “el poema se encuentra ligado por lo que él crea”.²⁶ En tanto que “poema en miniatura”, la metáfora no es un libre juego de palabras, pues libera fuerzas poderosas que se apoderan de ella misma. Piénsese en la “Danzarina española” de Rilke. Al principio este poema se ofrece como una comparación enteramente libre: la danza se presenta como la llama de un cerillo que arde. Poco después la comparación llega hasta la identificación:

Und plötzlich ist er Flamme, ganz und gar.

Esta identificación mágica permite ver en lo humano una fuerza cósmica y no solamente elementaria, sino, por así decirlo, elemental. A propósito se puede pensar en un poema como *La campana resquebrajada* de Baudelaire. En este poema se trata de una identificación *fallida*: el canto del alma no es precisamente comparable al “ruido de los campanarios que cantan en la bruma”. Leamos lo siguiente:

Bienheureuse la cloche au gosier vigoureux
Qui malgré sa vieillese, alerte et bien portante,
Jette fidèlement son cri religieux,
...
Moi, mon âme est fêlée [...]

Empero, es precisamente esta identificación fallida lo que, en este poema extremadamente refinado, conduce a una identificación *secundaria* del alma con una campana *resquebrajada*. Esta identificación secundaria explica la falta de un “grito religioso” del alma.

6.3. *La experiencia de la expresión del otro*

La fenomenología del lenguaje permanece inacabada, incluso deficiente, si no se concentra más que en la prueba de la expresión en el soliloquio de un alma solitaria. Hay también otra experiencia de la expresión, a saber, la experiencia de la presentación de un sentido *por otro*. Esta experiencia de la expresión es una verdadera *Fremderfabrung*. En el encuentro con otro me veo confrontado con un sentido que es susceptible de prevalecer contra mi donación de sentido. Como Lévinas pone en evidencia, el otro puede “protestar contra el sentido” que yo le asigno, pues el otro se manifiesta “asistiendo a su manifestación”.²⁷

Sin embargo, debemos advertir que no solamente en el encuentro con otro nos ocupamos de un sentido que emerge por sí mismo y se forma espontáneamente. Ya la experiencia que se tiene completamente solo, sin encontrarse frente a frente con el otro, se revela como portadora de un sentido que se establece de golpe y que, incluso después de su génesis, permanece por principio indisponible. Incluso si no es una experiencia de otro, la experiencia es, para hablar como Lévinas, siempre una experiencia del Otro en el Mismo. Esta última experiencia exhibe rasgos que las más de las veces se reservan para la experiencia de otro. Lévinas tiene razón, creo, cuando caracteriza el encuentro con otro mediante un llamado al cual se debe responder ineludiblemente. ¿Pero no vale esta caracterización *también* para una experiencia solitaria que da lugar a la emergencia de un sentido inédito e indomable? Este sentido se

impone al decir, en tanto que es lo que en este decir *hay que* decir. ¿No se debe ello justamente a que le conviene el carácter de un llamado? Parece que se justifica interpretar la expresión de la experiencia como una “expresión de respuesta” o “una expresión responsiva”.²⁸ Evidentemente no se debe confundir el llamado que confronta la experiencia solitaria con el llamado que obliga a responder en un encuentro con otro. No obstante se puede afirmar que incluso una experiencia que se tiene completamente solo es fuente de un llamado, no digo *extraño*, pero al menos *desposeído*.

7. El llamado y el don salvaje

Lévinas ha sido, sin duda, el primero en formular la idea de que todo decir se produce como respuesta a un llamado. Pero durante las últimas décadas esta idea ha sido muchas veces retomada y transformada. En Francia la ha elaborado sobre todo Jean-Louis Chrétien.²⁹ En Alemania Bernhard Waldenfels le ha asignado la forma de una tesis general de “responsividad”, aplicándola no solamente al lenguaje sino también a la acción, al deseo, a la corporeidad, e incluso al comportamiento de los sentidos en la percepción.³⁰ Igualmente Jean Luc Marion intenta, aunque de otra manera, generalizar la idea lévinasiana en su fenomenología de la donación. Lejos de restringir el alcance de la relación entre el llamado y la respuesta a un frente a frente, como Lévinas, Marion afirma que el llamado al cual respondemos se caracteriza por un anonimato esencial, que lo hace susceptible al ser, a Dios o a la vida, y no solamente al otro.³¹ Aquí cada palabra remite a un autor diferente: “otro” evidentemente a Lévinas; “la vida” sin duda a Michel Henry; “el ser” desde luego a Heidegger, y “Dios” probablemente a Chrétien. Sin embargo Marion no cita a estos autores más que para distinguirse de ellos. Él expresa la convicción de que la fuente propia, pero anónima, de los llamados a los cuales respondemos, no es más que la donación de un *don* que acogemos bajo la forma de todo lo que nos es *dado*, sin poderle asignar un *donador*.

Aquí no es el lugar para tratar con mayor amplitud la fenomenología marioniana de la donación. La única cuestión que nos proponemos abordar al final de nuestras consideraciones consiste en saber si podemos conferir el ca-

rácter de don a la experiencia, que se revela como la fuente de un verdadero llamado. La respuesta a esta cuestión no admite dudas: es ciertamente afirmativa. Quien tiene una experiencia en el sentido pleno de la palabra, se percata de algo nuevo. Lo que vale ya para una idea que nos viene a la mente, vale todavía más claramente para lo que es apercebido: como aquélla, éste nos da a comprender. Esta expresión puede muy bien ser tomada en el sentido de una verdadera donación. Es posible, sin duda, que alguien quiera renunciar a una experiencia demasiado dolorosa. ¿Pero quién querrá renunciar, si el precio a pagar por esta renuncia es renunciar a toda posibilidad de tener experiencias? No importa solamente lo que será vivenciado en estas experiencias. Más aún que una vida rica en experiencias, importa el *sentido* que las nuevas experiencias nos dan a comprender.

Así pues, todo indica que podemos asignar a la experiencia, incluso si no es tal sin decepciones, incluso sin sufrimientos, un carácter de don. Sin embargo, contrariamente a Marion, esta afirmación no implica en modo alguno la tesis de que *todo* lo dado es un don. Lo que en efecto es un don en la experiencia es siempre algo *nuevo*. La novedad prevalece precisamente contra lo dado, ciertamente no contra todo lo dado, pero cada vez contra algo dado. Por eso se puede designar la experiencia como un don “bruto” o “salvaje”. Se puede llamar así a un don que no está enteramente acabado, que por el contrario debe ser adquirido, incluso conquistado, es decir, capturado después de una ardua lucha. La experiencia no nos ofrece la calma ni la tranquilidad, sino más bien la inquietud de una lucha y de una aspiración incesantes.

Traducción de Guillermo Ferrer

Notas

1. G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, traducción de Jean Hyppolite, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1941, p. 17.
2. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 4ª. ed., 1975 (1ª. ed, 1960), p. 338: “Jede Erfahrung, die diesen Namen verdient, durchkreuzt eine Erwartung”.

3. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes. Werke in zwanzig Bänden*, editadas por E. Moldenhauer y K. M. Michel, vol. 3, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, p. 80.
4. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, tomo I. Hua, tomo III/1, p. 120: “Alle realen Einheiten sind ‘Einheiten des Sinnes’”. En francés: E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, traducido por Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950, p. 183.
5. *Idem.*: “Sinneseinheiten setzen [...] sinngebendes Bewusstsein voraus [...]”.
6. E. Husserl, “Statische und genetische phänomenologische Methode”, en *Analysen zur passiven Synthesis*, Hua, tomo XI, p. 339.
7. Edmund Husserls, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, hrsg. von M. Heidegger, tomo IX. M. Niemeyer, Halle a.d.S. 1928. Beilage I. p. 451 (1916 según Bernet). Traducción francesa, p. 131.
8. *Idem.*
9. E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein 1917-1918*, Hua, tomo XXXIII, p. 282.
10. *Ibid.*, p. 11.
11. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, Hua, tomo XI, p. 211.
12. Véase E. Husserl, *Erste Philosophie*, Hua, tomo VII, editado por R. Boehm, La Haya, M. Nijhoff, 1956, p. 225 y ss.
13. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Hamburg, Meiner, 1987, p. 84. En francés: *Méditations cartésiennes*, tr. de G. Peiffer y E. Lévinas, Paris, Vrin, 1996, p. 138 (traducción completada).
14. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haya, M. Nijhoff, 1974, Édition “Le livre de poche”, Kluwer, Dordrecht/Boston/London, 1990, p. 58.
15. M. Proust, *Un amour de Swann*, Paris, Bookking International, 1994, p. 228. *Cfr.* J. F. Marquet, “Proust, la fête inconcevable” en *Miroirs de l'identité. La littérature hantée par la philosophie*, Paris, Hermann, 1996, p. 173.
16. Véase J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Berlin, Werke, hrsg. von I. H. Fichte, W. de Gruyter, 1971, vol. 1, p. 222. “Die Wissenschaftslehre soll seyn eine pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes”. *Cfr.* F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*. Ausgewählte Schriften in sechs Bänden, hrsg. von M. Frank, Suhrkamp.
17. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, Hua, tomo IX, p. 194 y p. 205.
18. *Ibid.*, p. 163.
19. *Ibid.*, p. 184.
20. *Cfr.* S. Freud, “Das Ich und das Es”, Studienausgabe, tomo III: *Psychologie des Unbewusstseins*, Frankfurt am Main, Fischer, 2000, p. 284.
21. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 203.
22. *Idem.*

23. En su libro *Méditations phénoménologiques* (Grenoble, Millon, 1992, p. 331 y ss.), Marc Richir se propone la tarea de una “reelaboración arquitectónica de la fenomenología mediante la fenomenología del lenguaje”. De ahí se podría concluir que la fenomenología entera asume la forma de una fenomenología del lenguaje. No obstante, en su obra más tardía, *Phénoménologie en esquisses* (Grenoble, Millon, 2000), Richir descubre el registro fenomenológico más arcaico de la fantasía.

24. P. Ricoeur, *La méthapore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 308 y ss.

25. *Ibid.*, p. 391.

26. P. Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Forth Worth (Texas), The Texas Christian University Press, 1976, p. 60: “The poem is bound by what it creates”.

27. E. Lévinas, *Totalité et Infini*, Édition “Le livre de poche”, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1994, p. 213 y 218.

28. B. Waldenfels, “Das Paradox des Ausdrucks”, *Deutsch-Französische Gendakengänge*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995, p. 120. En francés: B. Waldenfels, “Le paradoxe de l’expression chez Merleau-Ponty”, R. Barbaras (dir.), *Merleau-Ponty. Notes sur L’origine de la géométrie de Husserl*, Paris, P.U.F., 1998, p. 346.

29. J. L. Chrétien, *L’appel et la réponse*, Paris, Minuit, 1992.

30. B. Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994.

31. J. L. Marion, *Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation*, Paris, P.U.F., 1997, p. 413; *cfr.* p. 408-413.