



# REVISTA DE FILOSOFÍA

...MARIO DI GIACOMO: **La teoría fenomenológica de la intuición: Husserl a la luz de la interpretación de Levinas.**...  
MARÍA TERESA MUÑOZ SÁNCHEZ: **Wittgenstein: terapia frente a fundacionismo epistémico.**...  
FABIOLA NEGRÓN Y KARINA NAVARRO JIMÉNEZ: **Sátira ilustrada y fragmentación posmoderna en el *Sobrino de Rameau*.**...  
GUSTAVO URDANETA RIVAS Y BELIN VÁZQUEZ: **Pensar desde modelos eurocéntricos o pensar-nos en y para la dialogicidad descolonizadora.**...  
LEONARDO COLELLA: **La educación como "fragmento" de la política. Igualdad y emancipación a través de las filosofías de Badiou y Rancière.**...  
RAFAEL LÁREZ PUCHE Y GERMÁN PIRELA PINEDA: **De la crisis a la refundación del Estado en América Latina: Debates y experiencias.**...  
VATTIMO Gianni. **De la realidad. Fines de la Filosofía.**...  
MÉNDEZ, JOHAN; MORÁN LINO: **Pensamiento Positivista venezolano ante la condición humana.**...

Universidad del Zulia  
Facultad de Humanidades y Educación  
Centro de Estudios Filosóficos  
"Adolfo García Díaz"  
Maracaibo - Venezuela

**Nº 80**  
**2015-2**  
Mayo - Agosto

Revista de Filosofía, N° 80, 2015-2, pp. 5 - 28

## La teoría fenomenológica de la intuición: Husserl a la luz de la interpretación de Levinas

The phenomenological theory of intuition:  
Husserl in the light of Levinas' interpretation

*Mario Di Giacomo*

*Universidad Católica Andrés Bello*

*Caracas, Venezuela*

### Resumen

En este artículo se analiza la interpretación que Levinas hace de la teoría fenomenológica de la intuición de Husserl, haciendo énfasis tanto en el carácter ontológico que según el autor lituano se desprende de la epistemología husserliana, como en la crítica al discurso excesivamente teórico de su maestro, según el cual la vida vivida terminaría subordinándose a la vida pensada. Al final se añaden unas líneas que comentan el difícil tema de las síntesis pasivas, presentes en el filósofo de Friburgo, ciudad de la fenomenología.

**Palabras clave:** Fenomenología; intencionalidad; intuición; *Sinngebung*, síntesis pasiva.

## Abstract

This article analyses Levinas' interpretation of Husserl's phenomenological theory of intuition, emphasizing both on the ontological aspect that emerges from Husserl's epistemology, as well as on the lithuanian author's critic to the excessive theoretical discourse of his teacher in which the lived life is subordinated to the thought life. At the end we add a comment to the difficult issue of passive synthesis, present in the philosopher of Freiburg, the city of phenomenology.

**Key words:** Phenomenology; intentionality; intuition; Sinngebung; passive syntheses.

## I. Introducción. El naturalismo

En *La teoría fenomenológica de la intuición*, cuya primera edición está fechada en 1930, dada a la luz por Vrin, se propone Levinas seguir los razonamientos de Husserl, más allá de la forma estática de una filosofía acabada, de modo de "seguir su sabio tejido"<sup>1</sup>, el cual nos colocaría en presencia de las cosas mismas, *zu den Sachen selbst*. El lenguaje fenomenológico analizado por Levinas no querrá ser ya simplemente una reflexión sobre la ciencia misma, es decir, una epistemología, en la medida en que la filosofía, la gran filosofía, se ha quedado estancada debido al progreso de las ciencias de la naturaleza y de la historia. Querrá ser, también, más allá de los problemas epistemológicos planteados por la fenomenología trascendental, una comprensión de la ontología que anida en la filosofía husserliana. Las ontologías regionales son ahora abordadas por ciencias particulares, agotando la totalidad de lo cognoscible, al menos desde el punto de vista de un saber emancipado. Así, la filosofía, ante el avance de la ciencia, se ha quedado sin objeto. Sin embargo, la ciencia misma puede ser un centro de reflexión, un conocimiento del conocimiento, que quedará plasmado en un abordaje epistemológico de los problemas traídos a colación por la fenomenología. La filosofía se ha contraído a teoría del conocimiento, mientras una teoría acerca del ser se ha vuelto imposible.

1 LEVINAS, Emmanuel, *La teoría fenomenológica de la intuición*, Sígueme, Salamanca, 2004, p. 23. En adelante se abreviará LTFI.

En su disputa contra el psicologismo, Husserl, dirá Levinas, afirma que aquél hunde sus raíces en una teoría sobre el ser, llamada naturalismo. Si la filosofía naturalista es superada, lo será no simplemente por medio de la alusión epistemológica propia del lenguaje fenomenológico, sino, más bien, mediante un lenguaje fenomenológico que, arraigado en el fenómeno primitivo de la intuición, arrojará a su vez su propia teoría del ser, su propia ontología. La existencia devendrá, por consiguiente, el objeto de una indagación fenomenológica *sui generis* capaz de superar la concepción del ser entendido como materia inerte, es decir, como un conjunto de cosas materiales sobre las cuales las ciencias naturales no buscan sino un ideal de objetividad que se anuncia en lo concreto. La ley, empero, siempre inductiva y *a posteriori*, expresaría la idealidad de unas relaciones que intentan superar la ingenuidad perceptiva. La estructura legaliforme del ser percibido, y trascendida su inmediatez en las leyes causales, también intenta rebasar, eliminar y suprimir los factores meramente subjetivos del fenómeno en estudio. Es como si el ser estudiado no se presentara ante nosotros, no apareciera ante una conciencia o ésta no fuese un foro ante el cual acreditanse los fenómenos; es como si la (noción de) regularidad se la aportasen los hechos mismos: “¿Cómo entender entonces que el objeto lógico tenga una relación con el sujeto y que, sin embargo, revele una legalidad independiente del mismo?”<sup>2</sup>. Si la ley natural es el resultado inductivo de una serie de regularidades, su necesidad no es necesidad, sino meramente probabilidad. Los hechos individuales siguen estando atravesados por la contingencia, no por la necesidad, aunque se quiera ver en la ley una trascendencia objetiva que explica las regularidades que ella expresa.

A esta mala metafísica habría que oponer la afirmación de que la existencia no puede jamás prescindir de sus modos de aparecer, que la clausura de la idealidad legaliforme que pone a la naturaleza, de un lado, y a un sujeto que se borra frente a ella, del otro, es aún ingenua cuando se trata de confrontar los espejos epistemológicos que producirán la verdad fenomenológica. En otros términos, la naturaleza, lo existente, se ofrece a un alguien. Se aparece a una subjetividad: “La naturaleza se revela en una serie de apariciones o de *fenómenos subjetivos (subjektive Erscheinungen)* cambiantes y múltiples”<sup>3</sup>. De modo tal que la naturaleza es siempre *pros hemas*, para nosotros. Y el análisis que dejaría de lado la actitud ingenua ante el mundo pasa por el análisis de la significación de ese modo de darse el objeto a la conciencia, en la misma

2 LTFI, p. 131.

3 LTFI, p. 31.

aparición suya en la conciencia. La actitud natural ante el mundo acepta, pues, un ser en sí, sin nunca preguntarse por el sentido del “hecho de ser dado”<sup>4</sup> (*Gegebenheit*).

No obstante, existe una vinculación secreta entre la “autocomprensión positivista de las ciencias”<sup>5</sup> y la ontología tradicional: a la inmortalidad del orden cósmico se le otorgaba un origen cuasidivino, independiente de los pocos afortunados dotados para contemplar la inteligencia inscrita en la naturaleza, reproducida miméticamente en ellos, dándose a sí mismos ese orden imperturbable. La noción ancestral y venerable de teoría queda estrechamente emparentada con ese orden en sí del mundo que la ciencia positiva hace suyo acríticamente, rebasando con ello la mirada del sujeto que habría de abordarlo: el préstamo que hace la ciencia positiva de la gran teoría incluye “la suposición ontológica fundamental de una estructura del mundo independiente del cognoscente”<sup>6</sup>. El sujeto obraría “adecuadamente” si en la descripción de tales hechos y relaciones se “borra” a sí mismo, detallando en una estructura elaborada conforme a leyes un presunto orden ideal del mundo, de manera semejante, pues, a la ontología a la que sin saberlo se unce.

## II. Los escorzos

Husserl ha querido, contra tal objetivismo, poner de relieve los rendimientos de una subjetividad creadora de sentido, aunque, a la postre, en opinión de Habermas, tal empresa fracasa<sup>7</sup>. Se remedia esta ingenuidad mundanovital por medio de una teoría del conocimiento que echa su mirada sobre la vida vivida sin problematizaciones gnoseológicas, haciendo de ella su objeto, cuyo *telos* sería la elucidación de una vida ingenuamente ejercida. Ciertamente, en la aparición fenoménica subjetiva se puede separar un polo subjetivo de un polo objetivo: aquél es el acto de conciencia de la aparición de éste. No obstante, siguiendo a Levinas, no podemos pensar en la fenomenología cual un acto subjetivo separado del polo objetivo al que se refiere<sup>8</sup>. Pero el polo

4 LTFI, p. 153.

5 HABERMAS, Jürgen, *Ciencia y técnica como “ideología”*, Tecnos, 2ª ed., Madrid, 1994, p. 161.

6 *Ibid.*, p. 163.

7 Cfr. *Ibid.*, p. 165.

8 Véase lo que Finke tiene que decir al respecto: Vulgarmente hablando, el *noema* es el polo objetivo de la conciencia intencional accesible –tras la *epojé-* al fenomenólogo. En su pura intencionalidad como tal, el *noema* tiene su correlato

objetivo, esto es, la cosa, la *res*, aparece a través de una multiplicidad de escorzos, matices o perspectivas, resultado de una vida más en movimiento que fija o estatizada. Es decir, cada *Abschattung* ofrece una visión unilateral de la cosa, y la multiplicidad de éstas, debido a la dinamicidad somática que inscribe una multiplicidad de *Abschattungen*, remite a una intención de cumplimiento, la idea de relatividad de cada escorzo “nos remite al mismo tiempo a un ideal superior de ser absoluto”<sup>9</sup>. Este contacto con lo concreto, esta fidelidad al movimiento mismo de la vida, nos permite recuperar en este punto las palabras que de *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* Checchi toma literalmente: *on peut dire que la phénoménologie révendique le privilège imprescriptible du monde perçu par l’homme qui vit sa vie*<sup>10</sup>. Por lo tanto, la cosa no puede sino darse en un flujo de percepciones subjetivas, cuyos cortes transversales son parciales o unilaterales, pero cuya visión longitudinal debe apuntar a la unidad de la cosa percibida en la multiplicidad de sus propias unilaterales. Hay, pues, una unidad detrás del conjunto de *Erscheinungen*, existiendo, entonces, un horizonte en el que confluyen la multitud de captaciones sensibles.

Los retoques sin fin que se ponen en juego tienen que remitir a una identidad de lo que aparece como lo mismo, pese a la multitud de dibujos que posibilita. Por consiguiente, borrar de nuestro horizonte de comprensión justamente aquello que posibilita la comprensión se nos muestra como un total sinsentido. En la medida en que en la subjetividad se encuentra la aparición de lo que aparece, la eliminación de ella parece un contrasentido. Sería como borrar la cooriginariedad que se da entre conciencia y mundo, entre polo subjetivo y las *Erscheinungen*. ¿Puede existir el ser detrás de la conciencia? ¿No es ésta algo así como el origen del mundo? ¿La pretendida objetividad metódica de las ciencias es apta para soslayar justamente la automediación imprescindible que la conciencia (o la subjetividad) representa?

La respuesta será, a todas luces, negativa. Levinas, citando *Ideen*, se rehúsa a aceptar que la cosa material, trascendente a la conciencia, no dependa de la misma conciencia, aunque su independencia no es mera ilusión: “Por ahora todos nuestros análisis nos llevan a decir con Husserl que <<el mundo de la *res* trascendente depende necesariamente (*ist angewiesen an*) de la

individual en el acto intencional de la conciencia: la *noesis*, Cfr. FINKE, Stale, “Husserl y las aporías de la intersubjetividad”. *Anuario Filosófico*, 1993 (26), p. 333.

9 LTFI, p. 33.

10 CHECCHI, Tania, “Presentación”. En: LTFI, p. 11.

conciencia...>>”<sup>11</sup>. Levinas asevera que la respuesta husserliana corre por la vía teórica de poner en conexión necesaria a la *res extra animam* con la misma conciencia. Pero para Husserl la conciencia es más que la despierta, más que conciencia atenta: existen aspectos del fenómeno central de los cuales ella no está pendiente. Existe un trasfondo que no puede ser totalmente iluminado en un solo acto, y del cual la conciencia se percató en cada acto de apropiación. En cada nuevo acto de atención, el anterior por así decir se oscurece, cae en la sombra sin por ello desaparecer totalmente, mientras el nuevo ocupa el lugar central en el que se iluminaba el anterior. Al discriminar por obra del trasfondo eventualmente objeto de sucesivas y distintas *cogitationes*, Husserl ha llevado a efecto una distinción entre conciencia actual y conciencia inactual o potencial<sup>12</sup>. Al hacer excepciones (*Herausfassungen*), al tomar en cuenta aspectos antes no considerados, ciertas fachadas del mundo de la oscuridad que rodea al objeto trascendente se iluminan, mientras que las ya consideradas pasan a la sombra. La actualidad se rodea de un halo de inactualidad y la inactualidad es siempre susceptible de hacerse actual. Existen, pues, “horizontes de indeterminación”<sup>13</sup> hacia los que la percepción está siempre abierta, pero abierta solamente como posibilidad, anunciando otros actos perceptivos de la cosa, que únicamente se me da (aparece) a través de modificaciones sucesivas. La mirada echada sobre cada horizonte de constitución de la *res* no significa sino que la conciencia puede volver una y otra vez sobre el objeto e identificarlo, o modificar cada apreciación o *cogitatio* anterior. De allí que la cosa nunca es conocida por entero, escribe Levinas, “su percepción se caracteriza esencialmente por el hecho de ser *inadecuada*”<sup>14</sup>. En esto consiste el “en sí” del mundo de las cosas: los aspectos en que ellas se anuncian son por definición ilimitados. La verdad que se sugiere se encuentra en devenir, revisándose, corrigiéndose y superándose a sí misma<sup>15</sup>. Cada anuncio de la cosa en los distintos horizontes de constitución guarda en sí la negación de la cosa misma: un nuevo escorzo, una nueva *cogitatio*, pueden poner en entredicho la comprensión asentada acerca de ella. Tenemos enfrente, entonces, una teoría del conocimiento en la que la idea de objeto se encuentra en el corazón mismo del sujeto: no existen un sujeto y un objeto enfrentados entre sí, cuyo puente sería tendido por una teoría del conocimiento. La verdad científica, tal como la entiende Husserl, dice Lyotard, ya no se funda ni en Dios,

11 *Ideas* #49, cita de Levinas en LTFI, p. 47.

12 Cfr. LTFI, 48.

13 LYOTARD, Jean François, *La fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 31.

14 LTFI, p. 50.

15 Cfr. LYOTARD. Op. cit., p. 51.

como en Descartes, ni en el *a priori* del sujeto trascendental kantiano, sino en el inmediatismo de una evidencia por la cual “hombre y mundo resultan originariamente concordes”<sup>16</sup>.

### III. La conciencia, la intencionalidad, el ser

Los modos de aparición de la cosa no expresan sino la existencia de la cosa desde múltiples perspectivas. No ocurre así en la posición absoluta de la conciencia, pues de ésta es imposible deducir que no existe; suponer que la propia vivencia que se da en ella y con ella no existe, dice Levinas, mencionando a Husserl, es un sinsentido<sup>17</sup>. La conciencia deviene así “el único ser necesario, la única *causa sui*”<sup>18</sup>. El carácter absoluto de la conciencia significa, primero, su indubitabilidad; segundo, a diferencia de la cosa externa, siempre remitida en su propio ser a la conciencia, la existencia de la conciencia es lo que posibilita su autorreflexión; tercero, la vida de la conciencia es siempre vida consciente, siempre se encuentra cabe-sí: ella no aparece como la *res* material en una serie de fenómenos o apariciones subjetivas, sino que está “continuamente presente a sí misma”<sup>19</sup>. La conciencia es, pues, conciencia de y conciencia con sus vivencias (*Erlebnisse*). Siempre estar presente a sí misma significa que no aparece ante sí del mismo modo que la cosa exterior. Sin embargo, la cosa exterior, el objeto, dentro del proceso de conocimiento, no está separado del modo de aparición ante la vida subjetiva de quien conoce. Sería éste, según Levinas, “el paso adelante dado por Husserl con relación a Descartes”<sup>20</sup>.

La conciencia existe de una manera distinta a la que el naturalismo ha absolutizado, esto es, la conciencia no existe del mismo modo como existe la cosa material, pues sólo en ella brota la significación del mundo. Levinas, comentando a Husserl, explica que el ser coincide con la conciencia y que la significación del ser debe ser buscada justamente en este ámbito de constitución. *Simili modo*, así es cómo debería interpretarse la afirmación husserliana en el #49 de *Ideas* de que la conciencia *nulla re indiget ad existendum*<sup>21</sup>: no existe algo latente por detrás de la conciencia más verdadero que la conciencia, no hay

16 Ibid., p. 53.

17 Ideas # 46. Cfr. LTFI, p. 56.

18 KOLAKOWSKI, Leszek, *Husserl y la búsqueda de la certeza*, Alianza, Madrid, 1977, p. 63.

19 LTFI, p. 62.

20 LTFI, p. 61.

21 LTFI, p. 63.



un detrás en el que habitaría el *ontos on*, el ser verdadero, el ser auténtico. Así se evadiría la objeción naturalista de que la significación de la vida es un “mero fenómeno subjetivo e incapaz de decirnos algo sobre el ser”<sup>22</sup>. Por el contrario, al sujetarse tan ceñidamente conocimiento y objeto de conocimiento, conciencia y aparición de la *res* en ella, no sólo obtenemos la posibilidad de transitar de una teoría del conocimiento a una teoría del ser, puesto que ésta consistirá en lo fundamental en el estudio del ser tal como él se revela a la conciencia, sino que obtenemos también un significado de mundo que jamás podría prescindir de su encuentro con la conciencia, de su modo de aparecer ante ella, y, por ello, de la elaboración de una teoría acerca del ser. No obstante, la vida concreta aparece de distintas maneras ante la conciencia, por lo tanto, “*ser* no significa lo mismo para cada una de dichas regiones (de objetos)”<sup>23</sup>. Es preciso, entonces, examinar cómo son constituidos los distintos objetos en el encuentro con la conciencia. En su donación a ésta.

Al no separar la conciencia del objeto, la fenomenología de Husserl tiene el mérito de “haber puesto en el corazón mismo de la conciencia el contacto con el mundo”<sup>24</sup>. Por lo tanto, la conciencia es ya siempre conciencia de algo, su carácter propio es el de trascenderse, su esencia es relación con la alteridad. Sin embargo, este acto de trascendencia de la conciencia, que Husserl llama intencionalidad, no debe ser entendido como el puente epistémico que liga el sujeto al objeto. La conciencia es el ser, lo contiene por su misma esencia de autotranscendencia. En suma, no existen *stricto sensu* dos polos separados entre sí que formularían una necesidad: la necesidad de un vínculo entre ellos. Para Husserl, de acuerdo con la lectura de Levinas, “El vínculo entre sujeto y objeto constituye en fenómeno verdaderamente primero, y es en él donde podemos encontrar eso que llamamos <<sujeto>> y <<objeto>>”<sup>25</sup>; la intencionalidad “caracteriza el mismo modo de existir de la conciencia”<sup>26</sup>. No existe, pues, una *res cogitans*, indubitable, de un lado, que luego se relaciona con la *res extensa* en un nexo problemática. En la percepción tenemos el original mismo del objeto, sin la intercalación de una imagen mental entre el objeto percibido y la conciencia percipiente. Asimismo, la intencionalidad no es únicamente teórica. Hay distintas regiones de objetos en las cuales se cumple la intencionalidad. Si por *Erlebnis* (vivencia) se entiende “todo aquello que se

22 LTFI, p. 63.

23 LTFI, p. 63. Paréntesis añadido.

24 LTFI, p. 71.

25 LTFI, p. 70.

26 LTFI, p. 69.

encuentra en el flujo de la conciencia”<sup>27</sup>, tal estado de conciencia ‘intenciona’ objetos diversos, esto es, se relaciona con objetos que no son necesariamente de carácter material. Los actos de conciencia, en efecto, son conciencia de algo, pero el ‘algo’ en cuestión no puede comprenderse, por ejemplo, como mera percepción objetual, a semejanza de una percepción cóscica o material. Antes bien, la intencionalidad incluye algo más que esa alteridad cóscica, incluye deseos, valoraciones, juicios estéticos. Por esto, las vivencias corren más allá de los abordajes puramente teóricos, la vida del espíritu ‘intenciona’ objetos no materiales; de aquí que la ‘intención’ de objeto llega a ser distinta en cada caso. Levinas lo expresa de la siguiente manera: “todas las formas de nuestra vida –la vida afectiva, la vida práctica, la vida estética– se caracterizan por su relación al objeto”<sup>28</sup>. Levinas cita el pasaje de *Ideas* (#84): “Toda valoración es valoración de un *Wertverhalt* (estado de valores), todo deseo, deseo de un *Wunschverhalt*, etc. El actuar va dirigido a la acción; el amar, a lo amado; la satisfacción, a lo que es satisfactorio, etc.”<sup>29</sup>. Si la intencionalidad define a la conciencia, la afirmación de que la conciencia es siempre conciencia de algo equivale a decir que no existe “noesis sin noema, *cogito* sin *cogitatum*, pero tampoco *amo* sin *amatum*, etc.; es decir, en suma, que estoy ligado con el mundo”<sup>30</sup>. La intencionalidad se comprende así como la totalidad de diferentes ‘alienaciones’ en las cuales desde siempre se encuentra comprometida, y el aislamiento de los polos que la integran, polo subjetivo y polo objetivo, es inadmisibile, excepto analíticamente. El yo que aparece en los actos que ‘intencionan’ algo es, así, el punto del cual emergen tales actos y al que retornan los rendimientos de éstos. Estas dimensiones ‘intencionadas’ pertenecen también a la esfera objetiva del espíritu y no merecen ser descalificadas por subjetivas o arbitrarias, pues intervienen en la constitución de nuestro mundo. La donación de sentido (*Sinngebung*) corre allende la representación teórica de un *Sachverhalt*, de un estado de cosas que se expresa materialmente. No existe vida desinteresada, la vida es ya, en sí misma, interés, búsqueda de sentido y orientación, a través de ‘intenciones’ situadas más allá de lo puramente representativo.

Por otra parte, si “la intencionalidad se presenta como la esencia misma de la conciencia”<sup>31</sup>, entonces aquélla es constitutiva de todas las formas de ésta,

27 LTFI, p. 65.

28 LTFI, p. 71.

29 LTFI, p. 71.

30 LYOTARD. Op. cit. p. 71.

31 LTFI, pp. 74-75.

incluyendo la inactualidad de la atención posible a un trasfondo que desborda la actividad misma de la conciencia. Actualidad y potencialidad de la conciencia pertenecen a la conciencia, son sus *modi operandi* sobre el algo al cual siempre se enfrenta, con el cual ya se relaciona. La conciencia activa y despierta es un modo subjetivo, un *cogito* actual que, evidentemente, es conciencia atenta de algo; en el ámbito potencial, el *cogito* inactual no se ocupa directamente del algo con el cual se relaciona, sin embargo, como afirma Husserl en *Ideas*, aunque la conciencia no se ocupe directamente del algo con el cual se relaciona, es siempre conciencia de algo. Existe, pues, “un yo que vive en dichos actos”<sup>32</sup>, capaz de elaborar síntesis, de formular juicios, de actuar con espontaneidad y libertad, en suma. A pesar de la importancia del ego activo, la esfera potencial aparece también como un ámbito suyo. El pensamiento se aparta de ella, mas con la constante posibilidad de regresar a ella. El trasfondo aparentemente omitido por la conciencia sigue estando allí a fin de que ésta retorne a él, haciéndolo objeto de una *cogitatio* explícita; lo que permanece en el fondo, permanece ya siempre como la esfera de un eventual abordaje de la misma conciencia.

#### IV. Noesis-noema

En *Ideas*, explica Levinas, al lado subjetivo de los actos intencionales Husserl lo denomina *noesis*, y a sus correlatos, aquello de lo que la conciencia es conciencia, lo denomina *noema*. Éste debe ser entendido no como el algo que se encuentra fuera de o más allá de la conciencia, sino el objeto percibido con “toda la complejidad de sus predicados y, sobre todo, con sus modos de aparecer y de darse”<sup>33</sup>: el *noema* no se evade de la reflexión, no es algo concebido más allá de ésta, sino que resume los distintos escorzos que producen la consideración de la cosa y el conjunto de predicados que irán caracterizándola (*quid* del objeto). Dicho conjunto de predicados “encargados de expresar el *quid* intencionado (...) es llamado materia en las *Investigaciones lógicas*, y sentido (*der Sinn*) del nóema en *Ideas*. El *Sinn* (sentido) constituiría *das volle noema* (el noema completo<sup>34</sup>)”. Ello respetaría la riqueza y multiformidad de la vida concreta. Pero es aquí donde, justamente, vacila Husserl, en opinión de Levinas. Vacilación producida en el espacio que separa a las *Investigaciones lógicas* de *Ideas*, es decir, del primado de la conciencia teórica a la consideración de los

32 LTFI, p. 70.

33 LTFI, p. 82.

34 LTFI, p. 84.

actos no-objetivantes. Los actos volitivos, estéticos, la *praxis* y los deseos son más que simples actos teóricos, no obstante, sigue comentando Levinas, ellos deben adquirir la forma de un objeto teórico, capaz de ser abordado por los actos objetivantes. Voluntad, deseo, belleza, aunque distintos en esencia del objeto materialmente percibido (objeto propio de la representación), “deben tener aún, hasta cierto punto, el modo de existencia del objeto teórico”<sup>35</sup>.

Ahora bien, el acto de la intuición se caracteriza porque los objetos se dan a sí mismos, “se dan en persona (*zur Selbstgegebenheit kommen*)”<sup>36</sup>. De modo que la intuición, el acto por el cual se posee un objeto, debe ser descartada como una noción que señalaría un evento sensible anterior a la intervención del espíritu. El objeto, pues, se presenta ante la conciencia en un acto intuitivo bajo la forma de la percepción, la imaginación y la memoria. La percepción, por su parte, es el momento intuitivo privilegiado, pues pone delante de sí a su objeto “<<en carne y hueso>>”<sup>37</sup>. La percepción termina siendo, aparte de una privilegiada intuición originaria, una donación de ser, ella nos ofrece el ser. Hay una plenitud realizativa en el acto perceptivo: éste es presentacional, por así decir, más que representacional, pues alcanza al ser mismo, o, como ya señalamos, al ser en persona. Llamaremos a esto intencionalidad perceptiva, que Husserl distingue de la intencionalidad significativa. Ésta podrá apuntar a un objeto; aquélla ya siempre lo ha alcanzado. De modo que el objeto apuntado en la significación puede ser visto en la intuición que lo presenta, con lo cual el cierto vacío que reside en la significación se llena o se realiza (*Erfüllung*) con la presencia en carne y hueso del objeto. Así, las intenciones significativas han de esperar por la confirmación o por la confutación del momento perceptivo. Una percepción adecuada puede malograr una significación previamente elaborada.

Pero sabemos que vivir no es solamente percibir, mantener intenciones perceptivas, sino también moverse en la esfera judicativa, por ejemplo, en la forma predicamental del verbo ser como cópula. Aunque esta forma categorial del ser-cópula no forma parte del objeto, como sí, en cambio, cualidades como el color o la intensidad. Por consiguiente, la síntesis que se produce en el acto judicativo se encuentra aquende los actos objetivos, tal como lo ha visto la síntesis kantiana, de manera que la espontaneidad de la conciencia que vincula “la multiplicidad de datos dispares”<sup>38</sup> está referida exclusivamente a aquélla, es decir, al carácter

35 LTFI, p. 91.

36 LTFI, p. 97.

37 LTFI, p. 99.

38 LTFI, p. 106.

propio de la conciencia. De modo que se abre aquí *ex abrupto* un territorio apto para el nacimiento de una mirada agnóstica: los actos sintéticos categoriales que producen el juicio entre datos u objetos están problemáticamente relacionados con la existencia de esos mismos objetos. Si las formas categoriales pertenecen sólo al ámbito subjetivo de la conciencia, no se ve cómo el juicio internamente producido en él pueda referirse necesariamente a aquello que –precisamente– dice referirse. A fin de vadear esta peligrosa geografía, Husserl querrá leer que tales “formas pertenecen a la esfera de los objetos”<sup>39</sup>. De suerte que la forma categorial en cuestión “no es un predicado real de la cosa, ni el resultado de la reflexión sobre la conciencia. Es la estructura *ideal* del objeto”<sup>40</sup>. Ahora bien, la percepción sensible se caracteriza por la significación evidente, por realizar la significación de forma evidente. Y aunque la incompletitud de la percepción nos entregue al objeto como de golpe, en persona, y éste, el objeto sensible, se dé de manera directa (*in schlichter Weise*, escribe Husserl –citado por Levinas– en las *Investigaciones lógicas*<sup>41</sup>), la percepción tiene un carácter recurrente, por la cantidad de actos unilaterales con los cuales aprehende el objeto. Pero al mismo tiempo, el atomismo de las visiones unilaterales se supera a sí mismo en la síntesis que se ejerce sobre ellos, la unión de ellos se debe a que los actos perceptivos unilaterales constituyen algo así como un acto estirado, de manera que es siempre el mismo objeto, bajo otra perspectiva de la percepción, el que es aprehendido. El ‘acto estirado’ de las muchas percepciones es un solo acto cuyo horizonte identifica la unidad del objeto tratado. Pero los actos categoriales ya no se encuentran solos, aislados de aquello que sintetizan. Ellos encuentran su fundamento en la percepción sensible. De aquí que la espontaneidad del espíritu no se aleja en demasía de la esfera objetiva que aborda. El *fiat* del espíritu se hallaría, por ende, acotado por los actos perceptivamente fundados y la ontología vendría a ser así el cimiento de la lógica.

Ahora bien, las formaciones categoriales del espíritu efectivamente establecen una relación entre los objetos: los *Sachverhalte* que de allí se deriven permiten que el objeto exista de otra manera, pero no dañan la integridad del objeto percibido. Por ello distingue Levinas entre el estado de cosas (*Sachverhalt*), objeto del juicio, y la percepción sensible. Entonces, como bien dice nuestro autor, el carácter de la síntesis, el acto del juicio, no es el sitio originario de la verdad, sino uno derivado. Hay algo que se despertó

39 LTFI, p. 106.

40 LTFI, p. 106.

41 Cfr. LTFI, p. 108.

más temprano que el juicio, mas éste se caracteriza por ser una declaración kerygmática, por traer hasta el sujeto la extraña novedad que identifica en él esto en tanto que aquello<sup>42</sup>. El criterio de verdad kantiano se encuentra en el juicio, al cual la estética trascendental ofrece una materia de síntesis. Husserl, rechazando las doctrinas tradicionales de la *adaequatio*, piensa que la verdad no consiste en un vínculo sujeto-objeto que descansa fundamentalmente en un espíritu reificado<sup>43</sup>. Según Levinas, el ser se nos presenta directamente; la *adaequatio* entre *cogito* y *res* no es posible sino a partir de este hecho originario: tenemos ante nosotros directamente el ser intuido, por consiguiente el lugar primario de la verdad se encuentra justamente aquí, “en esta presencia de los objetos ante la conciencia”<sup>44</sup>, y el juicio encuentra su pavimento en este cara a cara originario. La *adaequatio* entre ambas dimensiones, es decir, la verdad judicativa, no es sino el resultado de un ser que se encuentra ya siempre frente a la conciencia, de un *esse* que funciona como correlato de la subjetividad, al que ésta siempre apunta. Husserl piensa que se adecua el objeto significado con el objeto intuido, “el objeto es el mismo en los dos actos, y no se encuentra en dos planos distintos del ser. Si el juicio puede ser verdadero, no es en cuanto juicio, en cuanto afirma una cosa sobre otra, sino en cuanto intuición, en cuanto su correlato, el estado de cosas (*Sachverhalt*), se encuentra delante de él, como la cosa de la percepción se encuentra delante de la intuición sensible”<sup>45</sup>. Si existe síntesis categorial, si hay espontaneidad del espíritu, que las hay, ellas no son las responsables de crear el objeto; antes bien, ellas son posibles porque el objeto ya ha entrado en el corazón mismo de la conciencia gracias a la intencionalidad que la define.

El juicio sólo es posible “sobre la base de la intencionalidad, sobre la base de la presencia originaria de la conciencia ante el mundo”<sup>46</sup>. En consecuencia, el ser ya siempre está en contacto con la subjetividad y en la intuición se puede analizar el origen mismo de la noción de ser, ésta se encuentra siempre ligada a la experiencia concreta, a “la vida concreta de la conciencia”<sup>47</sup> que respira en la intuición. “El origen del ser está en la vida”<sup>48</sup>. La evidencia consiste en la visión directa del objeto. El eidetismo husserliano no viene a ser una hipótesis de

42 Cfr. LEVINAS, Emmanuel, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Síntesis, Madrid, 2005, p. 315.

43 Cfr. LTFI, p. 118.

44 LTFI, p. 118.

45 LTFI, p. 118.

46 LTFI, p. 123.

47 LTFI, p. 124.

48 LTFI, p. 131.

distintas experiencias empíricas unificadas *in extremis*, pues la idealidad lógica del objeto expresa su “estructura necesaria”<sup>49</sup>. Sólo esa esencia hace posible la comprensión de la dimensión empírica del objeto. La lógica husserliana, escribe Levinas, vendría a ser “una ciencia de la forma del objeto en general”<sup>50</sup> (lo coloreado no puede ser pensado sin la materia que lo soporta, por ejemplo). El objeto poseería así un conjunto de predicados esenciales inseparables de él, predicados que atañen de toda necesidad a la esencia del objeto. Si esto es así, entonces existe un tipo de conocimiento fundado en la necesaria estructura lógica del objeto, y es presupuesto por cualquier otro tipo de conocimiento. Ahora bien, dicha clase de conocimiento no sólo es apodíctico, necesario, también supone una dignidad ontológica a todas luces superior. Es cierto, se parte del mundo tal como se da perceptual y concretamente a la conciencia, sin embargo, y como crítica a Husserl, la actitud eidética tiende a separarse de la existencia individual para apreciar solamente el aspecto esencial que aquélla de algún modo revela. La actitud fenomenológica asume que la realidad individual ha de someterse a la así llamada “reducción eidética”, la cual corroe el primado del inexacto mundo de la percepción, cediendo el paso a una realidad inerte. Si la inmediatez de la percepción se borra, ni bien se borra en la reducción, ¿no corremos el riesgo en ella y por ella de aflojar el vínculo con las diversas concreciones del mundo? En absoluto, responde Levinas. Es la inexactitud lo que caracteriza a la percepción, no la exactitud que la vida científica ha dado en primar: no poseo, *in primis*, objetos perfectamente definidos, como los matemáticos, sino objetos de contornos imprecisos, vagos, difuminados. Si el mundo tiene una forma, esa forma es, *a nativitate*, aproximativa, vaga, nunca exacta o geométrica; “el mundo de los conceptos científicos exactos es un derivado”<sup>51</sup>. Lo inexacto prima sobre lo exacto, el mundo concreto sobre el mundo ideal, no siendo este mundo sino la corrección matemática de aquél. Lo que reprocha Levinas a Husserl es el carácter intelectual que desde su nacimiento posee la intuición, el cual objetiva la cosa percibida.

## V. La vida subjetiva ‘intencionada’

Volvamos atrás. No hay conciencia sin intencionalidad, por lo tanto, no existe conciencia sin objeto. Una conciencia sin objeto se hundiría en la tintura de su propia noche. Pero si la conciencia es intencionalidad, de modo

49 LTFI, p. 140.

50 LTFI, p. 141.

51 LTFI, p. 149.

que migra hacia ella la alteridad, entonces la reflexión sobre la conciencia se “tiñe” de objeto gracias a los actos con los cuales ‘intencionamos’ las cosas del mundo. En otras palabras, la intencionalidad, los acontecimientos de la conciencia, caen bajo la luz de la mirada reflexiva. El mundo de los objetos aparece ahora de manera noemática; los actos de la conciencia son objeto de una toma de conciencia reflexiva (*Selbstbesinnung*). Colocar entre paréntesis al mundo equivale a volver la mirada a la conciencia por parte de la misma conciencia. Si la posición del mundo ha sido suspendida, no por ello ha sido también anonadada, porque ella, en una forma modificada, entraría en la conciencia, permitiendo a ésta ser de veras consciente de sí<sup>52</sup>. El ser que ha aparecido en la intuición bajo una determinada forma de darse o de aparecer, reaparece ahora bajo una escrutación de la vida cognitiva misma. Los fenómenos cognoscitivos son vistos por la fenomenología como sus objetos, ella, la fenomenología, sería el análisis de los actos de conciencia en que se exhiben y se hacen conscientes. El aparecer mismo del *phainomenon* es objeto de la *cogitatio* reflexiva. A esto se denomina ‘fenomenología’. La reflexión se vuelca sobre la misma vida subjetiva en que se constituye el ser, mas el ser mismo ha adquirido la forma de *noema*, es decir, de correlatos de los actos de conciencia reflexionados por ésta. Levinas es explícito a este respecto: “Más allá del *quid* del objeto, que interesa a la actitud natural, la actitud reflexiva se pregunta por el <<cómo>>, por cómo el objeto se da, por lo que quiere decir ser un objeto”<sup>53</sup>. Pero como el ser se nos da de manera objetualmente distinta, cognitiva, volitiva y valorativamente, entonces la reflexión acerca del modo de darse el objeto será propiamente un esclarecimiento del mismo ser. Este esclarecimiento no consiste sino en la reflexión del modo de constitución de los diversos tipos de objeto en la conciencia, iluminando los modos de existencia de las regiones objetuales, empero, presentados bajo un modo noemático. El ser examinado en la conciencia aparta de sí la actitud ingenua ante el mundo y brota en aquélla en la forma de *noema*. Como corolario de la vuelta de la conciencia sobre sí misma, como efecto de la superación de la actitud natural ante las cosas del mundo, la vida pasa de ser vida vivida a ser vida reflexionada. La vida espontánea, la vivida, gozada, sufrida, valorada en un montón de vivencias cotidianas tiene que ser detenida en la reflexión que la acotará como objeto<sup>54</sup>. La reflexión sobre la

52 Cfr. LYOTARD. Op. cit. p. 36.

53 LTFI, p. 163.

54 Aunque Levinas acepta que la fenomenología husserliana desea aferrarse a las sinuosidades de la vida misma, no hesitará en tacharla, en numerosos pasajes de sus obras, de objetivista, subordinada a la representación. Cfr. LEVINAS,



vida se encuentra la siguiente aporía: quiere descubrir aquello que es originario, anterior al enfoque reflexivo y fundamento de éste, por medio de una actitud reflexiva que no es sino posterior a la vida simplemente vivida. Por lo tanto, la vida pensada que da cuenta de la vida vivida, ¿encuentra su fundamento en ésta, pero ésta no sabe de sí misma sin aquélla? El regocijo y la pena, el gozo y el dolor encuentran la conciencia de sí mismos en una subjetividad ahora volcada sobre sí que hace de la vida su objeto: “las vivencias (*Erlebnisse*) no se revelan a la conciencia más que modificadas por la reflexión”<sup>55</sup>, no se presentan ante ella en su situación originaria en cuanto espontaneidad vivida sin mayores complicaciones de orden teórico. La vida vivida es vida vivida, y punto. Por cierto, en la paráfrasis que Levinas hace del parágrafo # 70 de *Ideas*, escribe esto: “el gozo y la cólera sobre los que reflexionamos son de un orden distinto al del gozo y la cólera simplemente espontáneos”<sup>56</sup>. *Prius vita quam doctrina*, para hacerlo más breve.

La conciencia se ha convertido en la sal de la tierra, en esa instancia preponderante que captura el sentido genuino del mundo en la plenitud de sus concreciones, concreciones que le salen al paso a la conciencia en diversas regiones de objetos ‘intencionados’. La fenomenología brota así ante nosotros como una ciencia eidética y descriptiva de la conciencia, que comprende la vida y el mundo, objeto intencional. Yendo por detrás de lo vivido, encuentra el sentido de éste; yendo por detrás de lo vivido, se sobrepone a la actitud natural o ingenua ante el mundo, aunque la reflexión advierte algo que es de suma importancia: el objeto sobre el cual se reflexiona es un objeto anterior a ésta, ha existido antes que ésta. Pero no ha existido de manera atómica, puntiforme<sup>57</sup>, en cada uno de los escorzos practicados. El presente no es nunca solamente presente, se encuentra ya siempre atravesado de retenciones, obra de la memoria que aprehende el pasado, y por el porvenir que lo alienta: la vida vive

Emmanuel, *Totalidad e infinito*, Sígueme, 2ª ed., Salamanca 1987, pp. 142-144. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987, pp. 72-73. *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 1994, p. 224. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Op. cit. pp. 52-53.

55 LTFI, p. 169.

56 LTFI, p. 170.

57 Desde la óptica fenomenológica, no existe *cogitatio* temporalmente puntiforme del objeto, no existe ninguna percepción limitada a la pura actualidad. Ella entra en un río que viene con su atrás y su adelante. Mediante aquí se extiende hacia un horizonte de pasado (retención), mientras que por medio de éste anticipa la cosa como futura (protención), más allá del horizonte actual.

de las articulaciones elaboradas dentro de un flujo que “no puede comenzar ni terminar”<sup>58</sup>, el objeto dura, encontramos unidad porque encontramos duración y viceversa. La conciencia no deja de fluir, nunca concluye. El punto del presente nunca es puntual, no deja de estar acompañado por la memoria de lo vivido, ni nunca deja de estar conducido por la espera de lo que vendrá. Ella es el mismo fluir en el conjunto de retenciones y protenciones que la acompañan. Sin embargo, la intuición de esencias ha intentado comprender las sinuosidades propias de la vida concreta, ha deseado descorrer el velo que oculta la vida llevada a cabo en la actitud natural o ingenua, pero se ha quedado a medio camino: la vida ha pasado a ser considerada, ya no vivida; esta reflexión sobre la vida está demasiado separada de la vida misma. Además, la reducción fenomenológica<sup>59</sup> supone una ruptura que, opina Levinas, lleva a cabo “*violentemente*”<sup>60</sup> el hombre con su propia actitud natural, que no es contemplativa. Para esta decisión piensa Levinas que no ofrece Husserl suficientes explicaciones: ¿cómo sería capaz el “<<dogmático de nacimiento>> llegar a ser consciente de su ingenuidad?”<sup>61</sup> La posible respuesta a esta *metanoia* del sujeto tal vez se encuentre en la aparición

58 LTFI, p. 172.

59 Con el propósito de aclarar la distinción entre *epoché* y reducción, citaré el siguiente pasaje de Jesús Adrián Escudero: “Sin entrar en detalles, la reducción fenomenológica de la que habla Husserl se compone de la *epoché* y la reducción. La *epoché*, por una parte, designa la ruptura, la cancelación, la exclusión o la suspensión de nuestra creencia implícita de un mundo independiente de la conciencia. Esta asunción realista está profundamente arraigada en las ciencias y en la vida cotidiana. Pero, una fenomenología que pretende ir a las cosas mismas tiene que neutralizar este prejuicio metafísico y científico con el que operamos en la llamada actitud natural. La reducción, por otra parte, remite a la tematización de la correlación entre subjetividad y mundo, es decir, nos retrotrae de la esfera natural a su fundamento transcendental. Por tanto, podemos atribuir a la reducción fenomenológica dos tareas: una de limitación (*Einschränkung*) del mundo natural y otra de reconducción (*Zurückführung*) a la vida subjetiva”. ADRIÁN, Jesús, “La actualidad de la fenomenología husserliana: Superación de viejos tópicos y apertura de nuevos campos de exploración”. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, N°18 (2013), pp. 22-23, nota 10.

60 LTFI, p. 175.

61 LTFI, p. 191. Con la expresión “dogmático de nacimiento” se refiere Levinas, siguiendo muy de cerca a Husserl, a la actitud ingenua del hombre ante su mundo, es decir, la actitud existencial que no se ha vuelto reflexiva ni ha producido una distancia con respecto a él, suspendiendo de este modo los hábitos cotidianos para ir así más allá del mundo y viviendo de la libertad de la teoría pura. En tal suspensión de la actitud ingenua habitaría entonces una conversión del sujeto que impregnaría la totalidad de su vida. La libertad o, mejor, su manifestación, es la consecuencia de la suspensión de los lazos cotidianos y acrílicos con su mundo.

de la catástrofe fundada en las consecuencias de la ciencia moderna. Según Habermas, son las crisis las que cambian la perspectiva de los enfoques y la legibilidad de los problemas. Es la crisis y la contingencia histórica lo “que arranca a Husserl del olvido objetivista del mundo y de sí. La presión que ejercen (...) tales situaciones crisis, ya sean históricas o biográficas, cambia objetivamente las condiciones de tematización y es la que empieza engendrando una distancia capaz de arrojar luz sobre lo que nos es más próximo y obvio”<sup>62</sup>. El desgarramiento es responsable de la rehistorización y mundanización de la conciencia y de sus problemas. Si por el cuerpo somos mundo<sup>63</sup>, por medio de los traumas existenciales, biográficos o sociales, recordamos el mundo que somos. La “limpia cesura”<sup>64</sup> entre conciencia y mundo, entre actitud constituyente y actitud dogmática, entre actitud teórica pura y los intereses que ya siempre mueven al conocimiento, es así disuelta.

En lo que lleva razón la fenomenología es en que la conciencia no puede ser estudiada como se estudian las cosas del mundo: aquélla, cuya existencia es absoluta, no se puede poner fuera de juego, excluirla de los juicios cuyo destino es la conciencia misma. Sería un contrasentido que la conciencia quisiera dar cuenta de sí misma autoexcluyéndose al mismo tiempo. Asimismo, ella es el lugar donde el mundo se abre, se ofrece y se dona. Ella se topa con el ser, adquiriendo éste sus modos de acuerdo con las

62 HABERMAS, Jürgen, *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990, p. 95.

63 Cfr. LYOTARD. Op. cit. p. 125. Por “rehistorización” y “mundanización” entiende Levinas la posibilidad de que la teoría pura husserliana no borre por completo el suelo de nacimiento que ya siempre la impregna. Historia y tiempo no deberían ser depurados al extremo o expulsados de un pensamiento que desea adherirse a las sinuosidades de la vida y a una corporalidad que casi trascendentalmente le acompaña. El mundo no es sólo una estructura noemática para Levinas, ni la conciencia puede ir más atrás o más allá de la historicidad en la reducción fenomenológica. Ésta, la reducción, puede asumirse como una intencionalidad que se da un mundo, sin dudas, a escala noemática, pero el *prius* de la vida vivida y el interlocutor genuino, en términos levinasianos, son despedidos en la apuesta husserliana por la teoría pura. El *pathos* como origen de la conciencia escapa de la misma conciencia (la tarea heideggeriana consiste en recuperar semejante *pathos*): la oscuridad y el no-saber que ya siempre envuelven a la conciencia son conjurados en la presunta transparencia de la misma conciencia, evitando así que a ella le sean devueltos los predicados significativos de una realidad que le antecede. Parecería por tanto que un objetivismo de nuevo cuño, el husserliano, es la resultante tanto de la crítica al objetivismo de las ciencias positivas como de su corsé formalizante.

64 HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1993, p. 171.

regiones de objetos de que se trate. Pero la conciencia sí puede permanecer encerrada con sus noemas, que es la forma que en ella adquieren los objetos en los actos por los cuales ella, la conciencia, retorna a sí misma. La tesis de la reducción fenomenológica deja por fuera de la conciencia la actitud ingenua del hombre ante su mundo y, a su vez, deja a la conciencia a solas con ella misma y con el mundo de los objetos, ahora sólo noemáticamente subsistentes. La conciencia se ha retirado hasta sus cuarteles de invierno para entender al hombre (a la conciencia) en las diversas clases de relaciones que es capaz de mantener con su mundo. La concreción del mundo aparecería ahora, no antes del “valor absoluto”<sup>65</sup> que la reducción significa. El sentido propiamente concreto (teórico) de la vida aparece en esta subjetividad que reflexiona sobre la vida sin jamás confundirse con ella. Remontarse hasta esas alturas significa que la conciencia tiene un valor ontológico radical, descubierto por la reducción, de manera que ya no es interpretada solamente como fundamento de una teoría del conocimiento, aunque también lo sea. La conclusión de Levinas es diáfana: después de todo este largo esfuerzo de Husserl llegamos a comprender que “la filosofía comienza con la reducción”<sup>66</sup>. Desde la óptica de Levinas, la historicidad y el tiempo no se implican en las líneas que privilegian la actitud teórica, mientras neutralizan la actitud ingenua del hombre ante su mundo. La reducción coincide, pues, con la filosofía, con la autorreflexión de la conciencia, no obstante, es justamente aquí, piensa Levinas, por donde se filtra una actitud suprahistórica. La historicidad se pierde en la eidetización del mundo y la “intuición adquiere un carácter intelectualista”<sup>67</sup>. No sé sabe ya dónde ubicar la vitalidad del sujeto: si bien en la vida espontáneamente vivida en actitud ingenua o en la autorreflexión de la conciencia que dona sentido a los procesos intencionales. Las semillas dispersas de la vida vivida hallarían su germinación ordenada en la vida reflexiva. Sin embargo, como bien sabemos, la teoría no agota el todo de la vida, ni los rendimientos teóricos de la intencionalidad dan al traste con su vitalidad. Asimismo, la reducción fenomenológica, en la medida en que es incapaz de liberarse del lenguaje con el que se piensa, permite la entrada allí dentro de una semántica historizada, de la cual es imposible desprenderse.

65 LTFI, p. 183.

66 LTFI, p. 189.

67 LTFI, p. 191.

## VI. Síntesis pasiva, luz oscura del “inconsciente fenomenológico”

En el volumen XI de *Husserliana*<sup>68</sup> se compilan los manuscritos en los cuales el estudio de la pasividad ocupa un lugar prominente, a fin de examinar las significaciones primitivas y su proceso de formación. Aunque no es un núcleo de reflexión del presente trabajo, dejaremos apuntadas algunas líneas sobre un tema que va cobrando cada vez más importancia en la actualización del pensamiento husserliano, el cual, con Finke, parece acertado denominar “el enigma de la génesis pasiva”<sup>69</sup>.

Las síntesis pasivas, síntesis en las cuales la actividad reflexiva y absolutamente consciente del ego no está totalmente presente, aparecen como un fundamento *pre-theoretical, pre-predicative, pre-linguistic*<sup>70</sup>, más que como un resultado de la actividad egoica. Es importante resaltar que el tema de las síntesis pasivas es el emblema de un giro en la fenomenología husserliana. Ciertamente, no se da en ellas plena actividad egoica, y son anteriores a los rendimientos de los actos propiamente egoicos. Son algo así como cumplimientos o realizaciones (*Leistungen*) that come about independently of categorial operations without requiring the participation of the active ego<sup>71</sup>. El estrato en el cual se produce este tipo de síntesis no se justifica desde la actividad constitutiva de la autoconciencia trascendental. A juicio de Henry, el aspecto originalmente pasivas de tales síntesis significa que, siendo siempre operativas, el fenomenólogo las descubre sólo *a posteriori*, esto es, el ego trascendental las descubre y en este descubrimiento se autodescubre pasivo con respecto a ellas, puesto que se cumplen en el yo independientemente de la actividad consciente de éste<sup>72</sup>. El nexa con el mundo es profundamente viejo, previo a la conciencia del nexa. Existiría, pues, un “antes” de la toma de posición del ego propiamente activo, sitio éste en el cual habitualmente se ha hecho radicar la síntesis

68 La más importante contribución de este volumen, escribe Biceaga, titulado *Analysen zur passiven Synthesis. Auf Vorlesungs- und Forschungs- manuskripten 1918-1926*, cuyo título en inglés debemos a Steinbock (*Analyses Concerning Passive and Active Syntheses*, 2001), es la compleja explicación de los fenómenos de asociación y afección. Cfr. BICEAGA, Víctor, *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*, Nipissing University, Canada, 2010, p. xiii, nota 8.

69 FINKE. Op. cit. pp. 327-359.

70 BICEAGA. Op. cit. p. xvi.

71 Ibid.

72 Cfr. HENRY, Michel, *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Sígueme, Salamanca, 2001, pp. 81-82.

subjetiva. En su núcleo, este tipo de pasividad no debería arrojar actividad sintética alguna, sin embargo, es menester reconocerle una cierta actividad en la pasividad. Hay, entonces, una síntesis primitiva, elaborada de acuerdo con un bajo nivel de energía egoica, que la conciencia propiamente dicha “ya siempre encuentra hecha”<sup>73</sup>, sobre la cual la conciencia activa, la lógico-eidética, enfoca su atención para analizarla o reflexionar sobre ella. Desde la óptica de Biceaga, los datos hiléticos no son una escombrera desordenada de materia sensible, sino que ellos vienen preestructurados en complejos mórficos o unificados. El ego conserva así, por consiguiente, un lado pasivo que no es totalmente pasivo, pero que, al mismo tiempo, no puede ser completamente activo. En las síntesis pasivas, el ego conserva forma mínima de actividad que de alguna manera filtra y acompasa lo que entra (inconscientemente) en la conciencia. La pasividad en cuestión no señala una acción ciega de la propia conciencia: la acción mínima que aquí se supone guarda una cierta semejanza, a juicio de Biceaga, con lo que ocurre en el sueño. Aquí retenemos un control mínimo del medio ambiente, pues algo en nosotros está despierto en el sueño si hay un compromiso pendiente a la mañana siguiente (si él es importante, solemos levantarnos a tiempo sin la ayuda de la alarma del reloj). Por tal bajo nivel de actividad subjetiva consciente se denomina pasiva a esta clase de operación sintética; ella es pasiva precisamente en virtud de una actividad sintética en que la conciencia es pasiva como tal, síntesis pasiva en virtud de otra cosa que llamaremos “inconsciente fenomenológico, donde se constituyen las unidades fenomenológicas como tales”<sup>74</sup>. Pero esas unidades producidas pasivamente están a la orden de un más elevado nivel de actividad racional. Ahora bien, si existe un “filtrado inconsciente” que de alguna manera preordena lo que ingresa a la conciencia, no cabe duda de que se da una operación embrionaria eidética en el corazón de la pasividad y que, en consecuencia, dentro de una ‘inatenta’ atención al mundo ya la conciencia ha prestado atención al mundo. De lo cual se desprende que hay una pre-intencionalidad ya en obra entre conciencia y mundo, aunque aquélla no se percate reflexivamente de su toma inconsciente de éste. Asimismo, los actos propiamente intencionales, conscientes y reflexivos, se hallan rodeados por elementos pasivos, siendo aquéllos superiores a los sintético-pasivos, mientras éstos deben ser sometidos, si han devenido en alienación cultural, a una superación reflexiva con el propósito de paliar las orientaciones irracionales de una ciencia desorientada.

73 RICHIR, Marc, “Síntesis pasiva y temporalización/espacialización”. *Acta Fenomenológica Latinoamericana*. Volumen IV (Documentos), 2012, p. 670.

74 Ibid. 671.

Así, pues, lo imperativo *in Husserl's view, is a carefully synchronized collective anamnesis that would invigorate the ability of science to reflect upon its fundamental task*<sup>75</sup>. La pasividad indica tanto el no-control absoluto del ego, puesto que ella se despliega sin “su consentimiento”, como una afección que sufre la conciencia a partir de una pasividad que no regula conscientemente. En ella se da, en consecuencia, una *openness to alterity*, apertura a la alteridad que ya ha desbordado la presunta autosuficiencia del ego. De aquí que el mismo ego –autorreflexivo, autoconsciente, creador de sentido, esto es, activo- se encuentre ya siempre atrapado en medio de un proceso que comenzó bastante antes que él<sup>76</sup>. Hay, entonces, un nivel de constitución muy profundo, por detrás del umbral de atención consciente al objeto, forma de decir que lo teórico no es en esencia fundante y que la vida no se desarrolla, *in primis*, como pura teoría, como contemplación distante del objeto considerado. Checchi habla del “problema de la conciencia interna del tiempo y sus síntesis pasivas, esto es, hacia un nivel de constitución tan profundo -<<por debajo del umbral fenoménico de la atención>>- que ya no es posible buscar una constitución ulterior”<sup>77</sup>. Si existe una profunda constitución inmanente, producida bajo el régimen no vigilante de un ego mínimo, entonces ¿la intencionalidad que se dirige a un objeto que la trasciende sería una nueva intencionalidad, sumada a la anterior?<sup>78</sup> El enigma de la génesis pasiva es el enigma de un mundo pasivamente organizado por medio de un nivel inferior de actividad egoica. Es, parafraseando a Levinas<sup>79</sup>, conciencia sin sujeto, sujeto desprovisto de una conciencia totalmente vigilante y despierta, actividad pasiva del tiempo de la cual ningún sujeto podría vindicar iniciativa alguna, ella ocurre, pasa, sucede. Escudero llega a señalar que pasivo “no significa un estado de inactividad, sino más bien un estado de estar involuntariamente influenciado y afectado por algo, mientras que en la síntesis activa el sujeto juega un papel productivo en la constitución de los objetos”<sup>80</sup>. De allí que en el nivel propiamente pasivo, la intencionalidad, violentando su significado tradicional en cuanto actividad constituyente, “funciona de manera anónima, involuntaria, espontánea y receptiva”<sup>81</sup>. Quizás por la vía de

75 BICEAGA. Op. cit. p. xxiii.

76 Cfr. Ibid. p. 16.

77 CHECCHI, Tania, “Estudio conclusivo. De la intencionalidad a la herida: la radicalización de la fenomenología en Emmanuel Levinas”. En: LTFI, p. 197.

78 Cfr. Ibid. p. 198.

79 Cfr. LEVINAS, *Descubriendo la existencia...*, Op. cit. p. 317.

80 ADRIÁN, Jesús, “Husserl y la neurofenomenología”. *Investigaciones Fenomenológicas*, N. 9, 2012, p. 179.

81 Ibidem.

la pasividad y de una intencionalidad no-teórica penetra en el pensamiento de Levinas el primado de la vida ética, la relación con el Otro, que ya no viene dada de manera representativa. La relación con el Otro “puede ser investigada como intencionalidad irreductible, incluso si se debe terminar por ver en ello la ruptura de la intencionalidad”<sup>82</sup>. Acaso este nuevo modelo de intencionalidad axiológica resulta de la ruptura con un yo dominante, poco respetuoso de la alteridad y trascendencia del otro hombre, tal vez de allí surja la respuesta a la palabra de Dios en el rostro del Otro. Éste, como Dios, como un Dios intramundano y sagrado como Él, nunca aparece, no es fenómeno, no cobra cuerpo en una tematización cualquiera. Siguiendo lo anterior, es justamente en este punto en el cual cobra toda su relevancia la mutación de la concepción del ego en el pensamiento de Levinas: “Subversión del yo que no es su extinción”<sup>83</sup>. Surgimiento de un ego definido en su radical apertura, nолuntad, susceptión, en fin, hospitalidad.

## VII. Conclusiones

La crítica de Levinas a Husserl ha puesto entre paréntesis la posibilidad de una teoría pura que desee prescindir de las opacidades del mundo, sometiéndolas a un total esclarecimiento por parte de la conciencia. La preeminencia del saber teórico, constatable desde el *logos* de los griegos, ha anidado también en el pensamiento husserliano en la medida en que la luz de la conciencia no deja de iluminar, al menos ésa es su aspiración, todos los intersticios del ser. Los temas centrales del cuestionamiento en ciernes situado en *La teoría fenomenológica de la intuición* serán desarrollados en las grandes obras de Levinas, *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser*, pero también en sus textos menores: es sistemática la crítica y la repetición en un autor que se resiste a la sistematización en nombre de una anarquía refractaria al dominio del concepto y de la esencia. El precipitado del abordaje crítico del pensamiento husserliano no será sino la reivindicación de una forma de contacto con el mundo jamás circunscrito por el *bios theoretikos* que ha caracterizado a la filosofía occidental. Más allá o más acá de las pretensiones de la teoría pura existe una sensibilidad que no se adhiere ni se orienta a aquélla, pudiendo entonces ser autónoma en su pura susceptión y en su receptividad de lo otro. La ética sería, por consiguiente, anterior a la luz teórica y lo humano querrá ser pensado partiendo de una heterología

82 LEVINAS, Emmanuel, *Ética e infinito*, Machado Libros, Madrid, 2000, p. 32.

83 *Ibid.* p. 33, nota 2.



radical, esto es, en su categórica diferencia no-subsumible ni en naturalezas ni en aparatos conceptuales. La síntesis pasiva, vindicada por Levinas, cumple en Husserl el papel antecesor de una conciencia que es antes susceptibilidad que operación activa sobre el ser (*Sinngebung*). Es como si el yo pudiese dejarse impresionar y producir síntesis “oscuras” a partir de la admisión inevitable de lo otro o del Otro, para ser específicos con el lenguaje que empleará luego Levinas. Pero sobre la pretensión levinasiana de desbordar la ontología tradicional de Occidente vendrá la crítica derridiana que sostiene la imposibilidad de pensar la diferencia pura sin establecer nexos con algún tipo de identidad. Sin relación con unidades conceptuales, el pensamiento de la diferencia no sería más que la buena intención de un autor que trata de pensar lo impensable, buscando rescatar con ello la dignidad de ese mismo impensable. El problema que se le presenta a Levinas es justamente el pensamiento de aquello que da fundamento a la vida pensada, la vida simplemente vivida, puesto que incluso indicar la preeminencia de ésta sobre aquélla supone un acto de la conciencia desocultadora y activa. De allí que las experiencias aún no empalabradas teóricamente no puedan ser simplemente absorbidas por el silencio, *maxime* en el ámbito filosófico.

El mismo Derrida<sup>84</sup> objetará a Husserl algo parecido a lo formulado por Levinas: a pesar de los temas de una intencionalidad pasiva o intuitiva, a pesar de que hay algo de la subjetividad ya cogido en el silencio pre-reflexivo de la vida vivida, el concepto de intencionalidad permanece atrapado dentro de la tradición de una metafísica voluntarista, a saber, en la metafísica (en efecto, la metafísica expresa una voluntad de orden, una voluntad de *télos* y una orientación hacia el sentido). La capa de silencio previa al sentido, pero portadora de sentido, será luego analizada en los actos eidéticos que la reduzcan y la hagan objeto de una mirada concentrada. El “proto-yo”<sup>85</sup> vendrá a ser desocultado por la actividad propiamente espontánea del yo. Mediante ese acto prominente el silencio será, en consecuencia, tomado, descubierto, conquistado por la palabra. Por el *logos* consciente y reflexivo. Vicisitud, pues, del silencio. El triunfo inicial del silencio sería revelado, a la postre, por el *logos*. Por la voluntad de *logos*, por la marcha hacia una transparencia siempre imprecisa pero constantemente elevada a idealidad del conocimiento. *Silentium non honoratur silentio*.

84 Cfr. DERRIDA, Jacques, *La voz y el fenómeno*, Pre-Textos, Valencia, 1985, p. 80.

85 CONDE SOTO, Francisco, “Importancia y evolución del concepto de conciencia del tiempo en la fenomenología de Edmund Husserl”. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Vol. XV, 2010, p. 116.



UNIVERSIDAD  
DEL ZULIA

---

# REVISTA DE FILOSOFÍA

N° 80-2

---

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en agosto de 2015, por el **Fondo Editorial Serbiluz**, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

[www.luz.edu.ve](http://www.luz.edu.ve)  
[www.serbi.luz.edu.ve](http://www.serbi.luz.edu.ve)  
[produccioncientifica.luz.edu.ve](http://produccioncientifica.luz.edu.ve)