

"Homo imaginans". Para una nueva antropología fenomenológica³

Alexander Schnell

Université Paris – Sorbonne. Responsable del CEPCAP⁴

Traducción a cargo de Nicolás Garrera.
Department of Philosophy. University of Memphis.

À Jean-Christophe Goddard

Nuestro estudio⁵ presenta una serie de reflexiones con el objetivo de contribuir a fundar una nueva antropología fenomenológica. Desde hace algunos años, la "antropología filosófica" en general, y la "antropología fenomenológica" en particular, han vuelto a ganar un interés considerable. Pensadores tan diferentes como Hans Blumenberg, Marc Richir y Jean-Christophe Goddard han propuesto recientemente, cada uno a su manera, nuevas investigaciones en el campo de la antropología "filosófica" o "fenomenológica". Con el fin de retener algunos aspectos y conceptos fundamentales que nos serán útiles para nuestro propio proyecto –sobre el que nos centraremos en un segundo momento–, nos detendremos, en primer lugar, en las obras de los filósofos recién mencionados⁶. Dichos conceptos (o aspectos) son los siguientes: en primer lugar, el "doble movimiento" que se encuentra en el centro de la teoría fichteana de la subjetividad y que caracteriza lo que Goddard denomina en su último libro (poniendo en juego una figura original de la "reflexividad") la "estación histórica"; en segundo lugar, la "reflexión", caracterizada por Blumenberg (en un bella obra póstuma en la que vuelve sobre sus propias raíces fenomenológicas) como "*factum* antropológico"; y en tercer término –en el plano metodológico– el descenso más acá del clivaje gnoseología/ontología efectuado por Richir en su refundación de la fenomenología (cuya expresión más acabada la encontramos en sus recientes esbozos de una antropología fenomenológica).

*

1) En *Violence et subjectivité*⁷, J.-C. Goddard se propone elaborar una "antropología filosófica" en una doble acepción del término. Por un lado, se trata de llevar a cabo una extensa "antropología del pensamiento contemporáneo" que sitúe la producción filosófica, *la cual dependería de la filosofía transcendental*, en pie de

³ NdT: Todo mi agradecimiento a los colegas Iván Galán Hompanera y Pablo Posada Varela por la ayuda prestada, particularmente en lo que refiere a la traducción de términos clave de la filosofía de Marc Richir. Me han sido muy útiles las excelentes traducciones al español de textos de Richir aparecidas en la revista filosófica *Eikasia*, números 34 y 40 (www.revistadefilosofia.com), así como los recursos disponibles en la página web creada y mantenida por Sacha Carlson, www.laphenomenologierichirienne.org, en la que el lector podrá encontrar multitud de artículos de Richir e incluso algunos de sus primeros libros (en francés).

⁴ *Centre d'Études de la Philosophie Classique Allemande et de sa Postérité* (Université Paris – Sorbonne)

⁵ Hemos presentado una primera versión nuestro artículo en el marco del seminario "Sur la possibilité d'une anthropologie phénoménologique (II)", organizado por J.-C. Monod en la ENS de Paris el 11 de Mayo de 2010.

⁶ Para un análisis más detallado de esta cuestión, véase nuestra contribución "El proyecto blumengeriano de una antropología fenomenológica" en el volumen colectivo "Blumenberg" editado por D. Trierweiler (PUF, "Débats philosophiques", 2010), así como la segunda parte de nuestra obra *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendante* (Bruxelles, Ousia, 2012).

⁷ J.-C. Goddard, *Violence et subjectivité. Derrida, Deleuze, Maldiney* (Paris, Vrin, 2008).

igualdad con la producción literaria, artística, cinematográfica, psicoanalítica, etc. Este proyecto está anclado en otro proyecto antropológico, de alcance mucho más restringido, que pone en evidencia una figura de la subjetividad, *propriamente humana*, que integra, o, con mayor precisión, que está bien ilustrada por los hallazgos de la antropología francesa de los años '50 y '60 (R. Girard, Bataille, etc.): la “estación histórica”. Goddard tematiza esta figura de la subjetividad a partir de la teoría *fichteana* del Yo (*Moi*) o, más exactamente, del “sí mismo” (*soi*) tal como la encontramos en la *Segunda introducción a la Doctrina de la Ciencia* (1797), en la *Doctrina de la Ciencia de 1804*², e incluso en versiones posteriores de la *Wissenschaftslehre* (1805, 1812, 1813, etc.). La estación histórica⁸ se caracteriza por dos rasgos fundamentales. En primer lugar, el “Sí mismo” supone una actividad doble: por un lado, una actividad centrífuga que se extiende al infinito, que no se encuentra limitada más que por un “impulso exterior” (*choc, Anstoß*) proveniente del fondo de lo “real”, de la “realidad” (en 1804, Fichte establecerá que este “encuentro” entre el Yo y el “Anstoß” depende en verdad de la auto-negación (*auto-anéantissement*) de la conciencia⁹); por otro, una actividad centrípeta que *refleja* la primera y que constituye un retorno del Yo sobre sí mismo, el cual –este punto es decisivo– *no supone el Yo, sino que, ante todo, lo hace posible*. En segundo término (llegamos así al otro aspecto, ciertamente ligado al primero, de la figura de la subjetividad tal como la presenta Goddard a partir de Fichte), hay que señalar que (como lo afirma el autor de manera paradójica en un importante artículo en el que profundiza en los fundamentos fichteanos de su proyecto de antropología filosófica) es en esta misma figura de la subjetividad que “(l)o reflexivo y lo subjetivo pueden y deben ser separados”¹⁰. Nótese que esta paradoja (que consiste en caracterizar esta figura de la subjetividad por una determinación que, justamente, *se separa* de lo subjetivo) no es tan evidente como parece, y ello en la medida en que Goddard busca una dimensión “asubjetiva” de la subjetividad, lo que de hecho aproxima su proyecto al de diversos fenomenólogos tales como Sartre, Patočka, etc.. Ahora bien, ¿qué significa esta desconexión entre lo “reflexivo” y lo “subjetivo”?

El “Yo”, lejos de ser una substancia¹¹ a la que, entre otras cualidades, pudiera adjudicársele (de manera, por así decir, retrospectiva) la de poseer un carácter reflexivo, es “reflexividad *pura*”, “transparencia (*Durchsichtigkeit*)”, es decir, no un “espectador transparente”, sino la unidad (insistamos: una unidad no substancial) de “transversales” (según la terminología de Goddard) que atraviesan el Yo y lo vuelven visible (para sí mismo) y capacitado para ver. Así, el Yo se caracteriza no solamente por la capacidad para reflexionar (reflexividad), sino, fundamentalmente, por una reflexión pura (que Fichte ha denominado en sus últimos textos “reflexibilidad”¹²) que constituye a la vez la ley de la reflexión y del reflexionar-*se*.

Señalemos al pasar que esta doble direccionalidad que caracteriza al Yo fichteano será profundizada, de manera sorprendente, por Heidegger y Levinas: el primero, en sus análisis de la estructura temporal del existencial

⁸ NdT: En un sentido parejo a como en antropología se habla, por ejemplo, de “estación eréctil” en relación al bipedismo de ciertos homínidos. La intención de J.-C. Goddard es calcar ese uso de “estación” y dejar que afluayan las referencias a la antropología. De ahí que, también en español, lo hayamos mantenido, prefiriendo “estación” a otras opciones de traducción (como, por ejemplo, “posición” eréctil).

⁹ Cf. la primera parte de nuestra obra *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, Grenoble, J. Millon, 2009.

¹⁰ J.-C. Goddard, “1804-1805. La désobjectivation du transcendantal”, dans *J.G. Fichte 1804-1805. Lumière et existence, Archives de philosophie*, A. Schnell (coord.), tomo 72 (2009), tercer cuaderno, julio-septiembre, p.428. Ciertamente, esta no conduce a una subjetividad pre-reflexiva, sino a una “reflexividad” asubjetiva.

¹¹ Esta idea será reformulada por Sartre en *La transcendance de l'ego*.

¹² “La perspectiva filosófica constructiva en tanto reflexión –es decir, en tanto que ella es el hecho mismo de una conciencia reflexionante– es solamente la reflexión de esta reflexividad primera y sólo es posible porque la conciencia pura, en virtud de esta reflexividad primera, es ella misma *reflexible*”. “1804-1805. La désobjectivation du transcendantal”, op.cit., p.429.

“comprensión” (*Verstehen*), y el segundo, en sus análisis de aquello que constituye la posibilidad de identificación de la conciencia de sí.

El modo primordial de la estructura ontológica del *Dasein* es, como se sabe, el “porvenir” (*Zukunft*). Ahora bien, “*Zukunft*” (porvenir) viene de “*zukommen*” (“ir al encuentro de...”). Heidegger precisa que en este “*zukommen*”, y en particular en el “*auf SICH zukommen*” (“ir al encuentro de *SÍ*”), es necesario ver un doble movimiento: un primer movimiento “*desde sí hacia...*” y un segundo movimiento que designa un *retorno* (*pre-reflexivo*) sobre sí. Ello explica que en el comprender –en donde encontramos esta misma doble direccionalidad– el *Dasein* se proyecte hacia...su poder-ser y, en segundo lugar, que pueda reapropiarse de sí en la posibilidad así proyectada. Dicho de otro modo, en el *Entwurf*, el *Dasein* “se exterioriza”, va delante de sí proyectando, justamente, las posibilidades que habrá de reapropiarse (o no); así pues, en esta reapropiación el *Dasein* vuelve sobre sí (Heidegger puede hablar de un *retorno* sobre sí porque la fuente del proyecto es el *Dasein* mismo¹³). “Doble movimiento” y “endogenización” (volveremos sobre este punto) del campo fenomenológico: sobre estas cuestiones absolutamente decisivas, la proximidad entre Heidegger y Fichte (que en el plano *histórico* es difícil aseverar) es, como se verá, evidente (en el plano *sistemático*).

Según Levinas, la conciencia, considerada formalmente, también se caracteriza por un *doble movimiento*: la conciencia “parte de sí” para efectuar, de inmediato, un “retorno a sí”. En Levinas, esta idea de una doble direccionalidad característica de la conciencia adquiere, sin embargo, un aspecto original. A la manera del autor de *Sein und Zeit*, Levinas subraya la mediación temporal que es propia de este doble movimiento, pero en vez de enfatizar su relación con el *porvenir* originario, Levinas le otorga un sentido a partir del *presente*.

La conciencia, y en particular la conciencia de sí, es “identidad consigo misma”. *Totalidad e infinito* nos recuerda en este sentido que “ser es (...) tener la identidad como contenido. (...) (El yo) es la identidad por excelencia, la obra original de la identificación.”¹⁴ Ahora bien, la posibilidad de esta identificación, “la obra misma de la identidad”, exige efectivamente un doble movimiento: de sí a sí mismo y *viceversa*. El presente no es sino la doble determinación de este doble movimiento.

Originalmente (al menos en apariencia) –sobre este punto Levinas permanece fiel a los análisis heideggerianos del “presente originario”– el presente no es un instante infinitesimal sobre una línea temporal compuesta indistintamente (y exclusivamente) por otros instantes del mismo orden. La función primordial del presente es la de operar, cada vez, un “*corte*” (*déchirure*) o una “*ruptura*” en el “infinito impersonal del existir”. De ahí que el presente sea el acontecimiento mismo de la “hipóstasis”. Esto implica que el presente es, en particular, *comienzo absoluto*, “salida de sí” –y, por tanto, “libertad primera”, libertad del comienzo–. Más precisamente: el presente es el “acontecimiento del existir por el cual algo adviene a partir de sí.”¹⁵

Sin embargo, como ya lo hemos señalado, la obra de la identificación no implica solamente una “salida de sí” sino también un “retorno a sí”. No se trata, empero, de una identificación abstracta o formal: según Levinas, la

¹³ Desarrollamos más ampliamente esta cuestión en nuestra obra *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendantale allemande*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2010, p.207.

¹⁴ *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag, M. Nijhoff, 1961, p. 6.

¹⁵ *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1991, p. 32.

identificación designa un “encadenamiento a sí”, la “preocupación”, para el yo, de *ocuparse de sí* –incluso de sus necesidades “materiales”–. Así, la realización de la identidad afecta asimismo a la “corporeidad” del yo. El yo es, *ipso facto*, encarnado y corporal (*leiblich*). Pero, ¿acaso no se sigue de ello que el yo está encadenado a sí mismo? La identidad, ¿no encierra el tiempo en la “soledad” y el “egoísmo” del yo? En efecto, es como si esta reconstitución del surgimiento del tiempo en su co-eclosión con el yo “hipostasiado” hubiera de leerse como una crítica –dirigida a Heidegger– de la modalidad temporal primordial del “yo” (o del *Dasein*) –y ello sobre el plano mismo de la temporalidad originaria–. Pareciera, pues, que Levinas corrigiera a Heidegger poniendo en el centro de su análisis el presente y no el porvenir. Pero nada es menos cierto: para Levinas, el tiempo del yo, de la “soledad”, no es el modo originario de la temporalidad. Levinas lo dice de manera transparente: “la soledad es una ausencia de tiempo”¹⁶. Para mostrarlo, es decir, para establecer el modo en que el otro está supuesto por la temporalidad originaria, Levinas propone un original análisis del porvenir (que en vano intentaremos encontrar en Heidegger). La muerte, en vez de constituir la posibilidad de la imposibilidad de existir *en la economía general de toda comprensión* (es decir, en el marco de una filosofía de lo “Mismo”), abre más bien a la *alteridad* –y ello porque se trata de un acontecimiento que se substrahe a todo posible *dominio*, que *destituye* al yo en su función de sujeto, y que le revela su irreductible *pasividad*–. Esta relación con la muerte constituye precisamente una relación única con el porvenir.¹⁷

Ahora bien, Goddard identifica esta misma figura de la subjetividad en la filosofía francesa contemporánea, la que se nutre de manera decisiva del trabajo de diversos antropólogos. Su gesto fundamental consiste en ligar el “sujeto esquizofrénico” con el “sujeto sacrificial”. Precisemos esta cuestión.

En primer término, a la estructura fundamental de la subjetividad, según el modo en que la define Fichte, se la encuentra en el “sujeto esquizofrénico” (en el sentido deleuziano del término). Éste se encuentra siempre en una “estación histórica”: es tanto apertura total al mundo, a lo otro en su carácter imprevisible y, por tanto, *salida extática de sí*, como presencia inmediata a sí (el “*retorno pre-reflexivo sobre sí*” del que hablábamos hace un momento). Así, este sujeto “esquizofrénico” o “histórico” es a su vez un “sujeto sacrificial” (en el sentido de R. Girard): sujeto “elegido”, llevado al frente y *sacrificado*, asesinado, nihilizado –sujeto *universalizado* y *singularizado*–. De este modo, interpretando el sujeto fichteano de cara a esta figura de la subjetividad y “poniendo en evidencia la estrecha relación existente entre la posición decisiva del sujeto esquizofrénico en la filosofía francesa contemporánea y su asimilación al sujeto sacrificial”, Goddard elabora una “antropología del pensamiento contemporáneo” que consiste en “establecer el carácter raigalmente primitivo, y por tanto universal, del pensamiento que anima esta filosofía”¹⁸.

2) La noción de “reflexión” es también central para el proyecto blumenbergiano de una “antropología fenomenológica”. Para el autor de *Beschreibung des Menschen*¹⁹, dicha noción carece de estatuto transcendental,

¹⁶ *Ibid.*, p. 38.

¹⁷ Desarrollamos y profundizamos estas reflexiones en el capítulo VI de nuestra obra *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Paris, Vrin, 2010.

¹⁸ *Violence et subjectivité*, *op. cit.*, p.8.

¹⁹ H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, M. Sommer (ed.), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006 (de aquí en más: “BM”).

pero constituye un "factum antropológico". Según Blumenberg, la relación del sujeto a su mundo se caracteriza por un doble problema que sólo puede resolverse en el marco de dicha antropología: ésta habrá de establecer que la reflexión no es una dimensión de la subjetividad constituyente, sino que el hombre "está condenado a la reflexión"²⁰.

El primero de estos problemas no es sino el de la constitución de la objetividad. Blumenberg parte de la célebre frase de la *Krisis* de Husserl: "No se trata de garantizar (*sichern*) la objetividad sino de comprenderla (*verstehen*)"²¹. Según Blumenberg, esta comprensión no depende ni de una fenomenología *descriptiva* ni de una fenomenología *constructiva*²², sino de una antropología fenomenológica (la única, según él, capaz de evitar una suerte de "solipsismo trascendental"). Lo que caracteriza propiamente al sujeto no es el habitar un mundo regular y estable, sino el experimentar incesante de sorpresas y decepciones: el sujeto es fundamentalmente *inestable*. La objetividad tampoco se constituye, como en Husserl, a través de la estructura nuclear "protención-*Urimpression*-retención", sino que depende de olvidos, angustias, conmociones, dudas, indecisiones y errores del sujeto, y por ello exige ineluctablemente un *rememorar* que obliga al sujeto a salir del marco estricto de la perspectiva trascendental. Ahora bien, en las *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia íntima del tiempo*, publicadas por Heidegger en 1928, Husserl ya había otorgado al rememorar un rol decisivo en la constitución de un "objeto-tiempo" (*Zeit-objekt*) –y ello, notémoslo claramente, *en un marco enteramente trascendental*–²³. ¿Qué es, entonces, lo que permite a Blumenberg afirmar que una posición tal conduce a una *antropología* fenomenológica?

Según Blumenberg, el sujeto inestable se encuentra en un mundo inestable. La conciencia es "intermitente" y lo es de cara al "factum de la *ruptura* (M. Richir diría: "del desajuste (*écart*)") en el nivel de la *correspondencia* entre el sujeto y su mundo circundante"²⁴. De aquí que el rol fundamental de la intencionalidad sea el de instituir y garantizar una estabilidad: "La intencionalidad no significa solamente que la conciencia es siempre objetiva –esto es, susceptible de ser colmada sólo mediante la atribución de sus contenidos a los polos–, sino, además, que ella es un sistema de auto-estabilización y auto-regulación con vistas de la *validez universal de una norma* (*universale Normalstimmigkeit*)"²⁵. Es por ello que el hecho de que la experiencia sea concordante (es decir, que haya correspondencia entre sujeto y mundo) se debe a que existe, del lado noético, una correlación entre la auto-estabilización y la auto-regulación (así es como Blumenberg reinterpreta la auto-conservación fenomenológicamente) y, del lado noemático²⁶, la recién mencionada concordancia de carácter "universal"²⁷.

Digámoslo de otro modo: un ser vivo *dotado de conciencia* es ciertamente más frágil y vulnerable que un organismo enteramente organizado con vistas a su auto-conservación. Pero si el ser vivo fuera *solamente* un sujeto trascendental, sería como el alma platónica que, desde siempre, contempla las ideas puras en una evidencia pura.

²⁰ BM, p.139.

²¹ E. Husserl, *Krisis*, § 55, *Husserliana VI*, p.193.

²² Cf. nuestro libro *Husserl et les fondements d'une phénoménologie constructive*, Grenoble, J. Millon, coll. "Krisis", 2007.

²³ Ver la segunda sección de las *Lecciones*, en particular el § 18. Más detalles sobre esta cuestión en nuestro libro *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps 1893-1918*, Hildesheim/Zürich/New York, Olms, colección "Europæa Memoria", Vrin, p.117 y ss.

²⁴ BM, p.74.

²⁵ BM, p.76.

²⁶ "La conciencia constituye (*bildet*) su identidad (*Selbigkeit*) por medio de la concordancia efectuada (*geleistete Einstimmigkeit*) por los objetos", BM, p.147. Voir aussi BM, p.461.

²⁷ ¿Por qué "universal"? Porque, según Blumenberg, lo que instituye esta concordancia que cada sujeto puede experimentar individualmente es la experiencia del otro (reinterpretada antropológicamente).

Husserl lo comprendió perfectamente al punto que, a partir de los años 20, comenzó a desarrollar una “lógica genética”. Sin embargo, no llegó a tomar plena conciencia de las razones profundas de la necesidad de un tal desarrollo: si, según la lógica expuesta (que contiene, en particular, la negación y las modalizaciones), el sujeto penetra en un “mundo nuevo” –en el cual es posible dar cuenta, de manera consciente y en el elemento del lenguaje, de una ruptura con su medio circundante–, *ello se debe, sin duda alguna, a que es humano*. Como acabamos de ver, también Blumenberg interpreta el rol de la intencionalidad de una manera semejante²⁸: en efecto, su propuesta es que la intencionalidad puede intervenir, por ejemplo, a partir de un problema que surge en el plano perceptivo²⁹, y que, cuando una señal no se deja aprehender nítidamente o una información interpretar con claridad, el aparato psíquico puede requerir información suplementaria sobre la cosa a objetivar, *requerimiento en virtud del cual la cosa se constituye*. Lo que caracteriza el *factum* antropológico que hemos evocado es, por un lado, el hecho de exigir que los datos perceptivos se den *sucesivamente* y, por otro, la manera misma de *synthetizar* esos datos –*por medio de los actos intencionales*– en la percepción de un único y mismo objeto.

Ahora bien, esta “ruptura” no es sólo entre el sujeto y el mundo, sino que caracteriza al sujeto incluso en su relación consigo mismo (he aquí el segundo problema que Blumenberg busca resolver en el marco de su antropología fenomenológica). Así mismo, Blumenberg pone radicalmente en cuestión el “dogma” de la fenomenología descriptiva husserliana según el cual el carácter intencional de la conciencia y la posibilidad de que este último se de en una “evidencia absoluta” son co-origenarios³⁰. Para Blumenberg, el hecho de estar orientado hacia un objeto y el darse de este hecho en la conciencia se excluyen mutuamente. Dicho de otro modo, Blumenberg rechaza la posibilidad de conferir a la reflexión un carácter *inmediato* (que “acompañaría” a toda relación intencional) –aún cuando se la conciba en términos de una “facultad (*pouvoir*) transcendental” (lo que para Blumenberg no es sino un *flatus vocis*)–. La facultad reflexiva no es, por tanto, la fuente de una “evidencia transcendental”, sino que, en tanto que juega un papel derivado, constituye un “*hecho antropológico*”. En efecto, es imposible que la conciencia (intencional) sea al mismo tiempo conciencia (reflexiva) de sí³¹. La razón es la siguiente: la constatación del hecho de reflexionar sobre un determinado acto (en el sentido de un –segundo– acto transparente, es decir, un acto que no retorne retrospectivamente sobre el primero) depende de OTRA reflexión sobre la relación entre estos dos actos. Pero –he aquí la imposibilidad que se quiere demostrar– una reflexión tal no podría alcanzar evidencia alguna a menos que la primera reflexión *ya se hubiera cumplido* –*cuando de lo que se trata, justamente, es de explicar esta última*–. Evidentemente, semejante círculo vicioso cuestiona por completo el estatuto supuestamente fundador de la capacidad reflexiva.

Los dos aspectos que acabamos de poner en evidencia desembocan en la idea expresada por la siguiente cita: “aquello sobre lo que [la reflexión] actúa y aquello de lo que se apropia no es la reflexión en cuanto tal (...) sino su concentración sobre un dominio cuyo origen es heterogéneo, a saber, el dominio transcendental, el de la conciencia, allí donde la conciencia se produce a sí misma. Por el hecho de ser el origen de sí misma, la conciencia

²⁸ Véase también BM, p.139 y ss., donde Blumenberg se interroga sobre una tal génesis antropológica de la intencionalidad.

²⁹ BM, p.75 y ss.

³⁰ El hecho de que la “fenomenología constructiva” (esbozada por Husserl en su fenomenología del tiempo y la intersubjetividad) desmiente esta afirmación es algo que a Blumenberg se le escapa por completo.

³¹ Véase BM, p.258.

aún no es, esencialmente, conocimiento de sí misma, incluso a pesar de no ser ella accesible sino en virtud de esta auto-originariedad (y esto en virtud el axioma según el cual no podemos conocer más que lo que nosotros mismos hemos producido). La existencia de hecho de la accesibilidad (*Zugänglichkeit*) no es todavía el cruce mismo de los accesos (*Zugänge*)³²." Así, el proceso (mecánico) de su auto-constitución no confiere a la conciencia un carácter reflexivo.

Lejos de limitarse a brindar este diagnóstico, Blumenberg propone una génesis –el punto nodal de su antropología fenomenológica– de la capacidad reflexiva, es decir, una explicación de la idea que el hombre está "conminado" a reflexionar. Según Blumenberg, la reflexión es indisociable de las modificaciones en nuestra relación con el medio ambiente provocadas por la hominización (la cual, por su parte, depende de las modificaciones del nicho ecológico (*biotope*): la visibilidad *en el sentido del ser-visto-por-otro* –*investida por la angustia* (porque ahora el individuo se adentra más profundamente en el campo perceptivo (del) extraño (*étranger*))– es posible gracias a la rectificación –que a partir de entonces será total– y exige necesariamente (incluso si amplía los límites del espacio perceptivo) un control y un dominio de la visibilidad *en el sentido del verse*³³. Así es, pues, como es posible restituir, en el marco de una antropología fenomenológica, la génesis de la reflexividad: hay una proto-reflexividad, eminentemente *antropológica*, en el nivel fundamental de la visibilidad. Y a la inversa –y de idéntica importancia–: es la visibilidad la que, en su carácter más precario, a saber, en su *pregnancia humana*, ha conminado a la conciencia viviente a desarrollar la capacidad reflexiva^{34,35}.

3) Llegamos así a la tercera de las referencias evocadas al comienzo de este ensayo: la antropología fenomenológica de Marc Richir. Si bien su proyecto nos remite a fines de los años 90, su realización concreta tuvo lugar recientemente (en su obra del 2006 y, sobre todo, del 2008³⁶). Esta demora (por lo demás, no demasiado significativa) se explica por el hecho de que su esbozo de antropología fenomenológica de fines de los 90 tenía tres partes –una negativa y dos positivas–. A continuación examinamos el contenido de estas tres partes y sus relaciones recíprocas.

El lector no familiarizado con la obra de Richir hará bien en tener presente que una característica común a los fenomenólogos de la "tercera generación" es el hecho de dissociar completamente, por una parte, el análisis de las estructuras de la "conciencia", de la "subjetividad constituyente", del "Dasein", etc., y por otra, la puesta en evidencia de su "contenido eidético". Esta separación conduce a Richir a la formulación de una "antropología filosófica" enteramente distinta a la de Blumenberg. En su *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique* (2004), Richir establece negativamente, a partir de los trabajos de Binswanger,

³² BM, p.138 y ss.

³³ BM, p.281 y ss.

³⁴ BM, p.167 y ss. A esto podemos añadir el notable análisis blumenbergiano del estatuto del intelecto: "[la facultad de conocer] existe para las prestaciones exteriores de la auto-conservación y no para las pretaciones interiores de la auto-clarificación (*Selbsterhellung*). Si el intelecto fuera la *esencia originaria del hombre*, sería capaz de *esclarecer de cabo a rabo (durchleuchten) todo el interior del hombre, su cuerpo, y nada de este último le sería extraño y desconocido*; pero en realidad, él no realiza (*leistet*) sino lo que un observador extraño a este organismo, que se comportara respecto de él como un parásito, llegaría a ver por sí mismo más que de manera precaria y contra su voluntad", *ibid.*, p.259.

³⁵ Esta visibilidad está por lo demás en el corazón del imperativo antropológico blumenbergiano de la auto-conservación (que es también una auto-producción –el término "Erhaltung" tiene en alemán el sobre sentido de "conservación" y de "obtención"–), el que se enuncia así: "si quieres ver, vela por ser visto" (BM, p. 140. Véase también *ibid.*, p.143).

³⁶ En los *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* (2006) tanto como en los *Fragments phénoménologiques sur le langage* (2008).

que una fenomenología de lo “humano” ha de salir necesariamente de lo eidético porque es imposible “derivar” toda la variedad de casos psicopatológicos a partir de una definición –cualquiera que fuese– de la “esencia” de lo humano. A partir de esta constatación de la imposibilidad de una eidética de lo humano, la antropología fenomenológica pasa a ocupar natural y necesariamente un lugar central en el seno de la refundación richiriana de la fenomenología. Pero ¿qué es lo que caracteriza positivamente al ser humano? A esta cuestión, Richir responde en dos tiempos –en los *Fragments phénoménologiques sur le temps et l’espace* y en los *Fragments phénoménologiques sur le langage*–.

En primer lugar, Richir saca a la luz un escenario original distinto al edipiano de la tríada padre-madre-niño: se trata de lo que llama “regazo trascendental” (*giron transcendental*), el cual está constituido por la “díada” madre-niño. Para Richir, lo que “humaniza” el alimento no es la “epifanía del rostro” (relación con la “alteridad radical”³⁷), sino el despertar de la mirada a partir de la madre que lo mira.³⁸ En efecto, la institución de lo humano no es posible que a condición de evitar dos escollos: el de una *coincidencia* absoluta y el de una *disociación* absoluta de sí respecto de sí mismo. La diferencia entre uno y sí mismo debe inscribirse más bien en un “espacio transicional” (Winnicott) que abre precisamente la mirada materna, lo que permite al sí mismo inscribirse en la simbolización (es decir, el tener presente algo que “en realidad” está ausente). Así, según esta caracterización, *humano es el ser, en desajuste respecto de sí, capaz de sostenerse en lo “transicional”*.

Pero esto no es todo. Como en Blumenberg (pero desde una perspectiva por entero diferente), esta caracterización de lo humano es indisociable de la cuestión del estatuto de la reflexión. Sin embargo, en lugar de ver en ella un “factum” –que Blumenberg propuso genetizar antropológicamente (lo que constituye en verdad una *contradictio in adiecto*)–, Richir propone una génesis completamente distinta que pone en juego lo que llama la “trascendencia absoluta” y el “momento de lo sublime”. Sin entrar aquí en los detalles de estos análisis³⁹, tan difíciles como originales, diremos solamente lo siguiente: para que el individuo pueda constituirse como “sí mismo”, como “sí mismo” humano, deber pasar por el “momento de lo sublime”. Este último designa una “hiper-condensación” de la afectividad seguida de una interrupción de esta densificación, de este “exceso de afectividad”, lo que equivale a una reelaboración del esquematismo (es decir, de la manera en que el “sujeto” se apropia de aquello que lo afecta y de aquello con lo cual se relaciona) y a la constitución del contacto, en y por desajuste (*en et par écart*) como nada del espacio y del tiempo, de sí consigo (del “verdadero sí mismo”, como diría Winnicott) que resulta precisamente de la “mutación” de esta “hiper-condensación”. Más aún, *la “huella” de la trascendencia absoluta es esta diferencia irreductible de sí consigo –lo que al mismo tiempo hace posible la reflexión– que implica su no menos irreductible no-auto-coincidencia*. Vemos así que, a partir de la idea de una huella de la trascendencia (se trata, claro está, de una trascendencia asubjetiva) en el fundamento del sí mismo (que recuerda el resultado de la doctrina fichteana de la imagen), Richir propone una alternativa a los diferentes modelos de la reflexión para entender no sólo el contacto de sí a sí sino también lo que la hace posible en primer lugar.

³⁷ Cf. *En face de l’extériorité*, op. cit., p.134.

³⁸ De aquí que la vida intra-uterina no sea (aún) vida propiamente humana.

³⁹ Para más detalles, véase *Le sens se faisant*, op.cit.

*

Son conocidas las diversas definiciones que la filosofía ha propuesto del hombre –“animal racional” (Aristóteles), “ser que es su propio hacerse” (E.Weil), etc.–: todas han puesto el acento en el hecho de que el ser humano, a diferencia de los “otros” animales, dispone de una facultad cognitiva superior. Frecuentemente, y con el fin distinguirse de toda perspectiva teológica, la antropología moderna ha puesto de relieve otras características propias del ser humano: “tool-making animal” (Charles Babbage), “homo faber” (Karl Marx, Hannah Arendt), “homo ludens” (Johan Huizinga, Roger Caillois), etc. Dejando de lado determinaciones más o menos humorísticas (“bípedo sin plumas”, “animal en el cual, en el nivel de las extremidades anteriores, un dedo se opone a todos los demás”, “animal que ríe”, etc.), quisiéramos a continuación proponer una nueva definición del hombre (en el marco de una *antropología fenomenológica*): el hombre es “homo imaginans”, un ser *que imagina, que pone en imagen, imageante*⁴⁰. Esta determinación general, propiamente ontológica, se declina, en particular, según diferentes modalidades. Pero antes de examinarlas, es preciso señalar aún las razones precisas por las que nuestro análisis se inscribe en el marco de una “antropología fenomenológica”.

Fenomenología: la fenomenología trata de los fenómenos. Y ello al punto que, como lo muestra una multitud de investigaciones fenomenológicas actuales (M. Henry, M. Richir, J.-L. Marion, K. Novotný, etc.), los fenomenólogos se interrogan cada vez más sobre el estatuto mismo del fenómeno. El resultado más evidente de estas investigaciones es el hecho de que, para retomar una expresión que hemos utilizado más arriba, el campo fenomenológico “se endogeniza”. Esto no significa una pura y simple “inmanentización” del campo fenomenológico (he ahí una de las fuentes de frecuentes malentendidos, sobre todo en las críticas de Michel Henry), sino reparar en la gran distancia que existe entre la vinculación de toda constitución de sentido a una subjetividad trascendental (en sentido original) y el hecho de tomar en cuenta el carácter “trascendente” (en el sentido de “*transzendent*”) de lo real (lo que implica precisamente el carácter “trascendente” (en el sentido de “*transzendierend*”) de esta misma subjetividad). Si el mundo no puede ser simplemente presupuesto en su ser-en-sí, y si la reducción fenomenológica (que sencillamente extrae las consecuencias de esta constatación inicial) abre a una esfera más acá de lo óntico, la cuestión del estatuto de lo “fenomenal” deviene la del estatuto de lo “mundano” y la de la “conciencia” o “sujeto”.

A pesar de todos estos progresos en lo que respecta a la comprensión del estatuto de los “fenómenos”, se tiene siempre el derecho de pretender una clarificación más precisa del campo “fenomenal”. Una tal clarificación se debe a la vez pronunciar sobre el estatuto de lo “real” y establecer el vínculo con el “hombre”. En lo que sigue

⁴⁰ NdT: Traduce “imageant”. Se trata, evidentemente, de un neologismo: *también* en francés. Hemos preferido el neologismo “imageante” (para marcar el carácter activo que con “imageant” se persigue: i.e.: que conforma o forma imágenes, que “pone en imagen”) a “imaginante”, palabra que, por cierto, tampoco existe en castellano, pero morfológicamente más cercana a “imaginativo”, lo cual hubiera inducido un contrasentido, sencillamente porque lo importante en el neologismo filosófico francés “imageant/e” estriba en esa función *originaria* de formación y no tanto en el matiz que “imaginante” introduciría, a saber, el de una suerte de reproducción de un doble de la realidad en algo así como una realidad paralela que le diera la espalda a la realidad efectiva. Del mismo modo (y para que quede enteramente claro lo que tratamos de transmitir), en el resumen en inglés, se ha preferido traducir “la faculté *imageante*” por “the *imaging* faculty” y no por “the *imagining* faculty”. La facultad “imageante” del hombre, en su actividad originaria, no reproduce nada ya hecho y ya configurado. Es, antes bien, ontológicamente decisiva en la configuración de la realidad efectiva. Lo que en fenomenología (o incluso en psicología) se entiende por “imaginación”, o, si se quiere, por facultad “imaginante”, ya supone y trabaja sobre lo que la facultad “imageante”, en la originaria configuración de la realidad, ha rendido.

quisiéramos contribuir a satisfacer tales exigencias.

Antropología: se supone que lo que acabamos de decir caracteriza esencialmente al hombre –y ello a pesar, o incluso también (paradójicamente) *en virtud* de lo que Fink llamó la “Entmenschung” (*humanización*)–. Sin embargo, nuestro objetivo no es (como sí lo es, por ejemplo, en Blumenberg) ni justificar la relación entre lo fenomenológico y lo antropológico (es decir, en qué sentido los resultados de la investigación fenomenológica conciernen al hombre) –y ello por la sencilla razón que esta cuestión presupone una cierta idea del hombre– ni, menos aún, hacer fructíferos los resultados de la antropología (entendida como ciencia particular) para la filosofía (o la fenomenología). Se trata, por el contrario, de investigar las determinaciones que dan cuenta del estatuto “ontológico”⁴¹ preciso del hombre. La antropología fenomenológica se encuentra justamente en la intersección de aquello que toca específicamente al “fenómeno” y al “hombre”, y es por ello que funda una nueva disciplina filosófica, e incluso, quizás, una comprensión original del filosofar (evidentemente inspirada por y en línea con los resultados de los grandes proyectos fenomenológicos post-husserlianos y post-heideggerianos).

Anticipándonos a lo que sigue, digamos que una investigación sobre el estatuto ontológico del hombre en el marco de una antropología fenomenológica no podría darnos nunca las condiciones *suficientes* para permitirnos ceñir lo humano en su especificidad. La cuestión acerca de si es posible delimitar lo humano y distinguirlo de aquello que no lo es, así como la de identificar un poder que sería propio de lo humano y de ninguna otra forma de ser conocida, son cuestiones de índole especulativa sobre la constitución de seres que nunca hemos experimentado; por eso mismo exceden necesariamente el marco de una antropología fenomenológica. Si bien la experiencia es el requisito de toda ciencia particular que se ocupa de lo humano, no lo es de la disciplina a la que aquí nos interesa aproximarnos.

*

El hombre, “antes” que un ser sensible, racional, antes de inscribirse en un mundo ya presupuesto, es “imageante”. Existe una triple función imageante en su relación con el mundo. Desarrollemos ahora estas tres dimensiones del “*homo imaginans*” que, a su vez, van a dar lugar a tres tesis fundamentales.

1. El hombre se hace de imágenes –al menos, así parece (vamos a ver, más adelante, que esta fórmula puede inducir a error –de aquí que tengamos que modificarla–): imágenes del mundo en derredor, imágenes de sí-mismo, imágenes de lo que trasciende lo visible, lo inmediatamente inteligible. He aquí, pues, dos cuestiones fundamentales a señalar: el hombre (i) *siempre* se hace de imágenes y, (ii) no se hace *más que* de imágenes.

La primera acepción de la imagen designa la “representación” *más acá* de la cosa “tal como es en sí-misma” y *más allá* de su mera reproducción “mental”. Es lo que, a grandes rasgos, Kant denomina “*Vorstellung*” (“representación”), Bergson “imagen” y Husserl “*Erscheinung*” (“aparición”). Entre el hecho de que el hombre proyecta ya desde siempre una comprensión del “mundo”, de sí, etc., y lo que él proyecta, hay ya desde siempre

⁴¹ Escribimos este término entre comillas porque, como lo anticipáramos más arriba, buscamos situarnos más acá del clivaje gnoseología/ontología.

una "comprensión", e incluso una "pre-comprensión". La imagen, tal como la entendemos aquí, es anterior al clivaje consciente/inconsciente: la imagen es el "fenómeno" a través del cual nos relacionamos originariamente con el mundo.

El estatuto ontológico de este "fenómeno" se explica como sigue: el mundo no es *más que* "imagen". Esto significa dos cosas: en primer lugar, que el "sí mismo" no está presente sino de manera implícita. Sin embargo, si en todo esto el sí mismo juega un rol, ello es porque él es proyecto-de-*sí mismo* –lo que constituye, por otra parte, la marca propiamente "humana" de esta primera función imageante (a fin de clarificar cómo estas dos características del yo pueden operar conjuntamente, vamos a volver sobre esta cuestión más adelante). En segundo lugar, que el mundo no sea más que "imagen" no quiere decir (más bien todo lo contrario) que el mundo no sea más que simulacro, sino que aquello "a través de lo cual" nos relacionamos originariamente con el mundo a la vez contamina y es contaminado por el estatuto ontológico ambiguo y precario de lo que propiamente "aparece". Por otra parte, esta imagen explica, además de otras cuestiones, por qué una mención intencional *signitiva* (cf. las *Investigaciones lógicas* de Husserl) puede conferir, "a partir" de fundamentos sensibles (los "contenidos de la aprehensión"), una significación a aquello que se manifiesta (lo cual, claro está, no va de suyo, y ello porque no es suficiente con decir que las intenciones signitivas confieren una significación a aquello que aparece, sino que es preciso explicar por qué *tal o cual* intención le confiere precisamente *tal o cual* significación en particular). La significación de lo que aparece no está "construida" (en un sentido genético) a partir de componentes sensibles, pero tampoco se la ha de considerar como un cierto tipo de idealidad: más acá de toda relación de "constitución", hay una relación "imageante" –y es de esta relación que ha de dar cuenta la primera función imageante⁴²–.

2) Ahora bien, este primer "nivel" de la imagen no *responde* a los problemas, sino que los hace visibles. En particular, surgen tres cuestiones (que están obviamente ligadas): ¿en qué medida la función imageante pone en una verdadera relación un "sujeto" y un "objeto"? Más precisamente, ¿cómo es necesario comprender la tensión entre el carácter *implícito* del sí mismo y el hecho de que *se auto-proyecte* en el primer nivel de la imagen? En segundo lugar: ¿qué justifica situar esta imagen en un nivel "más acá" del clivaje "cosa/representación" y "consciente/inconsciente"? Más precisamente, ¿por qué no se trataría simplemente de lo que Fichte llamó una "síntesis *post factum*", es decir, un tercer término que se *decide* introducir o poner (más o menos arbitrariamente) en la medida en que tenemos necesidad de explicar una "dualidad" o una "división" (justamente, la implicada por los dos clivajes recién mencionados)? Y, finalmente, la tercera cuestión: ¿qué es lo que justifica esta "reduplicación" (si en efecto la hay) del mundo en imagen (del mundo)? ¿Qué garantiza que la imagen sea sin más la imagen *del mundo*? La respuesta a estas preguntas la encontramos en las otras dos funciones imageantes que describimos a continuación.

En efecto, una segunda función imageante es la que constituye una ruptura con el mundo y cuya doble huella es precisamente, en el primer plano de la imagen, los dos clivajes mencionados. Esta segunda función es la "reflexión".

⁴² Notemos que si este primer nivel de la imagen no es específicamente humano más que en la medida en que supone ya un proyecto-de-sí mismo, nada excluye la posibilidad de que, en su capacidad "representante", se lo encuentre también el reino animal.

¿Qué es la reflexión? ¿Qué es reflexionar? En primer término, hay que notar que la reflexión no es el hecho de un sujeto volviendo sobre sí. Esto implica ante todo la introducción de un desajuste y el despliegue de un sí mismo (que hasta este momento había estado implicado, pero implícitamente). Como vimos más arriba, el mundo no es un ser compacto y cerrado, sino, por el contrario, *inestable*. Por lo demás, *esta inestabilidad es la de la experiencia que de ella hacemos y tenemos* (no es posible decir qué sería el mundo “en sí”). Así, reflexionar sobre el mundo implica sacar a la luz una diferencia que se revela como una diferencia de sí consigo mismo. Sin embargo –insistamos una vez más–, esta reflexión no es la de un sujeto sobre alguna cosa (por ejemplo, sobre el mundo o sobre sí mismo) de la cual se separaría (por medio de la reflexión) y a la cual volvería; por el contrario, se trata de una *auto-reflexión (interiorisante) de la imagen (de la primera imagen) sobre y en sí misma*. Llegamos aquí a nuestra primera tesis fundamental: *el sí mismo nace propiamente en la auto-reflexión del mundo en tanto que imagen*. Ello no quiere decir sino que en el primer nivel de la imagen no es una conciencia, un sujeto (“humano”), etc., el que se relaciona con un objeto, sino que este primer nivel de la imagen está en realidad desprovisto de todo sujeto (dejando de lado que aquí ya hay un proyecto de sí mismo en juego), de modo que, en rigor, no puede decirse que en este nivel sea el hombre el que se hace una imagen del mundo⁴³, sino solamente que es *el mundo que se hace imagen*⁴⁴ (de aquí que la cuestión fundamental de la antropología fenomenológica no sea la de saber cómo un sujeto humano se relaciona específicamente con el mundo, sino la de cómo esta función imageante puede inscribirse en una singularidad humana.)

¿Qué es lo que surge exactamente en esta auto-reflexión y cómo se realiza concretamente? Retomemos nuestra tesis: el mundo es imagen. Notemos que esta expresión es todavía ambigua. Hay que dar cuenta del carácter *unitario* de esta imagen *más acá de los clivajes a los que nos hemos referido*. Decir que el mundo es imagen es introducir una dualidad (justamente, la dualidad mundo/imagen). La primera imagen debe pues retirarse, substraerse, para desarrollar esta unidad buscada. Encontramos así el doble aspecto que ya hemos evocado en términos de “desajuste” y “sí mismo”: por un lado, la (primera) imagen del mundo se desarrolla como inestabilidad (y por ello debe ser diferida, negada, en su carácter compacto y cerrado), lo cual da lugar, ante todo negativamente, a un “desajuste”; por otro lado, resta el sí mismo reflexionante, cuyo correlato no podremos sacar a la luz en su estatuto más que gracias a la tercera función imageante.

Recapitulando el resultado esencial de este segunda función imageante, podemos decir que ella pone en obra, a partir de un único y mismo instante, un anonadamiento (del mundo en su pretendida estabilidad, el cual es substituido, así, por el desajuste) y un engendramiento (un surgimiento del sí mismo). De este modo, el carácter unitario del mundo (en tanto que imagen) no es puesto en una *síntesis post factum*, sino *fenomenológicamente genitizado*. Queda todavía determinar –lo decíamos hace un momento– su estatuto, porque si hasta aquí hemos intentado responder a las dos primeras cuestiones, no hemos descrito, con relación a la tercera, más que la parte *negativa*. Para dar con la parte *positiva*, es preciso ocuparse ahora de la tercera función imageante.

⁴³ Salvo que, como hemos dicho, todo proyecto es proyecto-de-sí mismo, y que un “sí mismo” (revelándose aquí como sí mismo “humano”) está ya supuesto por dicho proyecto.

⁴⁴ En este nivel, y en virtud de la “génesis fenomenológica” que está aquí a la obra, la antropología fenomenológica se cruza con la metafísica fenomenológica.

3) Si la primera imagen se nos aparecía como imagen del mundo y la segunda como imagen del sí mismo, era igualmente patente que una *reflexión* de la imagen modificaba el tenor de la primera. Ahora bien, si el mundo como imagen se nos aparecía finalmente en toda su inestabilidad, ¿hemos de esperar una modificación análoga del sí mismo? Veremos en seguida que la respuesta a esta cuestión ha de ser cuidadosa. Por el momento, lo cierto es que si bien disponemos de una imagen del *mundo* y del *sí mismo*, todavía no disponemos de una imagen de la *imagen*.

Hemos visto que el *homo imaginans* aparecía propiamente en esta génesis fenomenológica de la reflexión a título de "sí mismo" de la "reflexión". Pero esta no es la última palabra: en efecto, puede decirse que este sí mismo, en la medida en que "*se obtiene*" por auto-reflexión de la imagen, no ha desarrollado completamente todavía su carácter humano. Transponiendo la expresión que hemos utilizado al referirnos a las consideraciones de Blumenberg al contexto que es aquí el nuestro, digamos que el proceso (mecánico) de su auto-reflexión no confiere aún a la reflexión un carácter humano.

Con ese fin (es decir, el de conferir un carácter humano al sí mismo de la reflexión y clarificar el estatuto ontológico de su correlato mundano), la génesis fenomenológica se desarrollará en tanto que reflexión interiorizante de la segunda función imageante.

En primer lugar, ¿cómo ceñir el carácter propiamente humano del sí mismo de la reflexión? La génesis fenomenológica no encuentra ningún "*factum*" particular, sino que más bien establece –he aquí nuestra segunda tesis fundamental– que lo que constituye la especificidad de lo humano es precisamente *el ser capaz de operar la génesis*. No es éste sino un razonamiento negativo que versa sobre sus "condiciones necesarias" –nada excluye que el poder de reflexionar (sobre) la reflexión (es decir, el de proceder a las "génesis fenomenológicas") esté presente en otras formas de vida–. Pero esta última cuestión va más allá del marco de nuestra investigación en la medida en que comporta datos empíricos de los que obviamente carecemos.

Este "poder de efectuar la génesis" consiste en la capacidad de tomar conciencia de la "reduplicación posibilitante" de la reflexión misma. Toda conciencia de... no es sólo, al mismo tiempo, conciencia de un objeto y conciencia de sí, conciencia "representante" y conciencia "reflexiva", sino también –y en esto consiste el aporte decisivo del fichteanismo (señalado, como hemos visto, por J.-C. Goddard)– "reflexividad". La conciencia humana –no en vistas de su estructura *dada*, sino en lo concerniente a lo que la hace *posible* y a lo que ella es capaz de hacer *visible*– se caracteriza por el hecho de ser "*posibilitación*", es decir, por el hecho de que su poder-ser, lo que la hace posible, se duplica en "aquello que hace posible esto mismo que hace posible". O para decirlo de otro modo: la conciencia reflexionada lleva consigo –o está acompañada de– la ley del reflejar-se. Esta última no es una simple reiteración de la reflexión (la que podría repetirse al infinito), sino su estructura transcendental hecha visible en y a través de la génesis fenomenológica. Notemos que incluso Heidegger estudió con la mayor agudeza este poder "posibilitante", esta "posibilitación". En su obra de fines de los años 20, encontramos una multitud de tentativas para ponerla en práctica (en su análisis de la "anticipación de la muerte" en *Sein und Zeit*, del "proyecto-de-sí mismo" (*projet-de-soi*) de la temporalidad originaria en los *Problemas fundamentales de la fenomenología*, el de la "aptitud" y la "pulsión" y el de la "posibilitación del mundo, ambos en los *Conceptos fundamentales de la metafísica*, etc.). De aquí que se justifique plenamente considerar a Heidegger como uno de los representantes más

importantes de la filosofía trascendental⁴⁵.

La última cuestión, la del *correlato* (“mundano”) de este poder posibilitante, nos obliga a pasar del marco de una antropología fenomenológica al de una metafísica fenomenológica. En primer término es preciso tomar conciencia de los resultados obtenidos hasta aquí: a partir de lo que hemos inscrito en el “poder-imageante”, una doble interiorización reflexionante –que ha sacado a la luz el poder reflexivo y, por tanto, el poder “reflexible” de la conciencia (“humana”)– ha desplegado, en relación con su génesis fenomenológica, lo que llamamos la “endogenización” del campo fenomenológico (es decir, como ya lo hemos señalado, ni su “inmanentización” ni su “introyección” –la acertada expresión es de Guy van Kerckhoven–). Esta “endogenización” tiene de particular que permite dar cuenta de lo “real” en tanto “real”, es decir, de su autonomía respecto de todo poder “subjetivo”. Y –he aquí nuestra tercera tesis fundamental– *es precisamente en esta medida que el correlato del poder posibilitante no es sino lo “real”*. Para decirlo con Fichte: lo real es “reflexión de la reflexión”, lo que quiere decir que *el mundo no nos es accesible por medio de ninguna facultad “perceptiva”, sino por medio del poder de la “imaginación”*⁴⁶. Esta última rige, así, la tercera función imageante.

Es este último punto que clarifica, finalmente, el estatuto del “sí mismo” en su primera función imageante (que hasta aquí resultaba ambiguo). Hemos visto que el sí mismo no aparecía propiamente sino en la segunda función imageante, pero que, al mismo tiempo, lo que justificaba hacer de la primera función imageante una función del *homo imaginans*, era el hecho de que ponía en obra un proyecto-de-sí mismo. Ahora bien, este sí mismo participa de la constitución de lo real, penetra, de manera constitutiva, en el campo fenomenológico “endogenizado” –lo que no se manifestaba patentemente sino en el tercer *nivel* de la imagen y lo que explica simultáneamente su efectividad latente en el primer *nivel*–. Así, nuestro proyecto de antropología fenomenológica no sólo pone en obra tres *funciones imageantes* del *homo imaginans* (la representación, la reflexión y la imaginación), sino que desarrolla también tres formas diferentes del “sí mismo” (el sí mismo en tanto que proyecto-de-sí, el sí mismo en tanto que reflexividad y el sí mismo en tanto que reflexibilidad”).

(Traducción a cargo de Nicolás Garrera⁴⁷)

⁴⁵ Cf. en capítulo «Heideggers Beiträge zur Transzendentalphilosophie», es mi libro *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, coll. “Orbis Phaenomenologicus (Studien)” (vol. 24), 2011.

⁴⁶ Es en este mismo sentido que M. Richir ha explorado, en todas sus últimas obras, el rol originario constitutivo de la “*phantasia*”, más acá de toda percepción objetivante.

⁴⁷ Clement Hall 327. Department of Philosophy. University of Memphis. Memphis, TN 38152. USA. Dirección de correo electrónico: ngarrera@memphis.edu