

LA METÁFORA DE LA INTUICIÓN CATEGORIAL

María del Carmen Astigarraga
(Mondragon Unibertsitatea)

Subiré a las cumbres
Dormiré en las selvas
En el desierto se fosilizará mi posada
Si desembarco...

A Julián Astigarraga *in memoriam*

¿De qué hablamos cuando decimos "intuición categorial" o "reconocimiento"? Cuando hacemos filosofía hacemos presente una nueva forma de presentificación, porque la filosofía no inaugura nuestra toma de conciencia de lo que se presenta; antes de que nosotros hagamos filosofía las cosas están realizadas en nuestra experiencia natural de las cosas, en nuestras predicaciones o en nuestras actividades lingüísticas, en nuestra apreciación de alguna pintura, en nuestros recuerdos, etc.

La filosofía describe y clasifica esto que está hecho antes que ella pero sin entrar en la escena de ese acto; ahora bien, esto que la filosofía describe y clasifica no es sólo un segmento del mundo, como lo sería una especie animal. Los modelos de presencias y ausencias son esto que nos establece en cuanto agentes que pueden comprender esta situación e inaugurar sus cambios, unos modelos que nos establecen como dadores de la manifestación y permiten, por tanto, la emergencia de la condición humana.

Las apariciones no son ilusiones o fantasmas, lo que es verdadero y real parece ser verdadero y real. Nos inclinamos a ver todo como simples puntos de vista subjetivos o ilusiones, y nos olvidamos de que las cosas y las características verdaderas aparecen también como cosas y características verdaderas, y que es así como aparecen.

Si hace falta llamar filosofía a la clasificación y la descripción de presencias, entonces lo que hacemos debería llamarse filosofía primera, el estudio no por géneros o presencias sino de las presencias en tanto que presencias o del ser en tanto que ser.

Husserl desarrolla esta cuestión en su teoría de la reducción fenomenológica, en lo que denomina "meditación fenomenológica fundamental" en *Ideas I*, y en la "fenomenología de la fenomenología" tal y como es desarrollada en el segundo volumen de su *Filosofía Primera*.

Para desmembrar la metáfora de la intuición categorial analizaremos el tema de la intuición y posteriormente el del noema utilizando el mismo ejemplo que emplea Husserl.

Junto con la evidencia, la intuición es un concepto fundamental en la fenomenología de Husserl. Casi todas sus obras refleja la preocupación por dar al lector un sentido claro de este término.

Para entrar en materia hemos de establecer primero una diferenciación clara entre dos conceptos como son el de intención signitiva e intuición, conceptos implicados en nuestro acto de conocimiento, pero que es preciso distinguir. Ambos son actos mediante los cuales la conciencia mienta algún objeto. Así, la diferencia entre la mera intención y la intuición radica en la ausencia o presencia del objeto. La mera intención es un mentar vacío, mientras que la intuición conlleva la presencia del objeto, es decir, posee un contenido intuitivo que se llena con el contenido que proviene de la presencia del objeto.

Hablamos de intención signitiva cuando significamos intencionalmente un objeto sin tenerlo presente, es decir, cuando tendemos sólo a la significación del objeto sin tener en cuenta su presencia.

Tanto la intención signitiva como la intuitiva son actos mediante los cuales la conciencia mienta algún objeto. La diferencia entre ambas es la ausencia o presencia del objeto; mientras la intención es un mentar vacío que se llena con el contenido que proviene de la presencia del objeto, la intuición conlleva la presencia del objeto, es decir, posee contenido intuitivo.

La intuición está definida por la presencia de la realidad del objeto en cuanto conocido, o sea, por la adecuación existente entre el objeto y su conocimiento meramente pensado. Aparece entonces la noción de verdad, que es para Husserl la adecuación de la intención con el objeto. Además, no existe formalmente la posibilidad de que esta adecuación sea imposible, pues, como sucede en el caso de intenciones absurdas—un rombo cuadrado—éstas no se realizan porque el objeto correspondiente a ellas no existe. La adecuación opera en la aprehensión y así, la verdad es fundamental y antepredicativa, o sea, anterior al juicio.

Por otro lado, podemos hablar también de la intuición como la síntesis entre la conciencia de la que proviene la mera intención, y el objeto; siendo el lazo de unión de esta síntesis el cumplimiento. Así, en la intuición tenemos una multiplicidad unificada. Consecuentemente, la evidencia es la conciencia de esta unidad, o sea, la conciencia de la intuición; o lo que es lo mismo, la claridad que se origina por la presencia, la concordancia entre lo que está presente en sí mismo y la idea de esta concordancia es la verdad, con lo que puede comprenderse que la evidencia es también definible como una conciencia inmediata de la verdad.

La intuición adquiere para Husserl diferentes modalidades a partir de la diversidad de los objetos a los que se refiere, y en relación a los cuales se encuentra especificada. La intuición es llamada originaria cuando tiene un carácter fundamental. En ella el objeto se presenta 'en persona' en sí mismo, inmediatamente, es decir, en esta intuición la presencia del objeto se da en sí mismo, inmediatamente, es decir, en esta intuición la presencia del objeto se da en su sentido estricto en una presentación. Este tipo de intuición sobreviene cuando nos referimos a una experiencia en sentido

estricto, es decir, cuando la cosa sensible está presente en este momento. Nos referimos a una intuición en la que la presencia del objeto no es plenamente originaria al no poseer un carácter absolutamente inmediato. Ahora la presencia no se da por medio de una presentación, sino que la presencia es inferior y se llama representación o presencialización. Husserl, al utilizar el término de presencialización, nos quiere indicar la repetición de una presencia en modo indirecto, diferenciándola del sentido que ordinariamente se usa para designar la imagen representativa. Posteriormente Husserl emplea el término de *Appräsentation* como equivalente a *Vergegenwärtigung*, ya que con el primero se pasa de la mera repetición de la presencia –indicada en el concepto de representación– a un término más amplio de presencia indirecta. Así, si a la presentación le corresponde la percepción, a la apresentation le equivale la aperecepción.

La presencialización aprehende indirectamente el objeto a través de otro que de algún modo lo sugiere o apresenta. En este caso, la intuición se refiere al objeto indirectamente, es decir, a través de su imagen. Como la intuición se define por la presencia del objeto al que se refiere, hemos de distinguir tres clases distintas de objetos y, por consiguiente, tres clases de intuición: los objetos sensibles, los objetos categoriales y los objetos universales. Ahora bien, hemos de llamar la atención sobre el hecho de que Husserl se muestra atento contra la tentación de considerar como inmediatos, esto es, como “algo en sí”, y como existentes antes de la intuición, a los “datos de la sensibilidad”; por este motivo previene sobre el deber de evitar disponer de los datos de la sensibilidad que se suponen inmediatos, como si fuesen efectivamente lo que caracteriza inmediatamente la donación puramente intuitiva de los objetos del mundo.

Hemos de tener presente que lo primero real es la intuición meramente subjetivo-relativa de la vida pre-científica del mundo, es decir, la intuición es la primera realidad, esto de lo que se parte respecto a lo cual todo lo demás es posterior a la intuición misma. Así, en la intuición se constituyen los datos de la sensibilidad de un modo meramente subjetivo-relativo, y nuestras intuiciones, por tener esta característica, están dispuestas a controlar y verificar para satisfacer la exigencia impuesta por los proyectos prácticos de la vida. Deben, por tanto, contribuir a desarrollar la vida y deben ser útiles.

Por esta razón es un error tratar de resolver la intuición sensible como mera síntesis de sensaciones cognitivas, pues esto induce a interpretar la objetividad como la universalidad determinada en donde se sitúa la confusión entre el plano psicológico y el trascendental. No obstante, toda intuición concreta es una especie de concreta intencionalidad que objetiviza el objeto y lo pone frente a sí mismo. Y este momento de objetividad de la intuición sensible constituye el momento de conexión y reacción entre el yo y la cosa por el que ambos se garantizan recíprocamente en no mera recíproca oposición.

Vamos a definir las tres clases de objetos a los que se refiere la intuición:

1) Los objetos sensibles –opuestos a los universales– incluyen los objetos simplemente empíricos. En este caso, la intuición se denomina sensible porque tiene en su base una percepción, imaginación o recuerdo. Podemos decir que la intuición sensible muestra que el momento intuitivo no está constituido de forma estática, sino que está en continuo movimiento.

2) Los objetos categoriales, aquellos de los cuales se afirma algo mediante una proposición. Por ejemplo, en la afirmación *el árbol esta frondoso*, el árbol y las hojas son objetos sensibles, pero el hecho de *estar frondoso el árbol* -que es lo que se afirma- es el objeto categorial. En realidad, no es un hecho, sino que lo que afirma es la frondosidad del árbol, la forma categorial. Este hecho que hemos descrito indica una cualidad, un estado del objeto que es el sujeto y que es contenido del juicio. La intuición categorial es, así, la evidencia de un estado de objetos, y es llamada así por Husserl para referirse a las formas u objetos categoriales. Ahora bien, el término categorial no deriva de las categorías kantianas, sino que proviene del sentido del verbo griego que significa: afirmar, expresar.

La intuición categorial implica siempre la intuición de los elementos sensibles que componen el juicio, aunque, claro está, una intuición de este tipo conlleva una verdadera percepción porque el hecho se presenta directamente, esto es, de un modo originario. Podemos hablar de intuición categorial cuando se da una percepción suprasensible, por consiguiente, ideal o, lo que es lo mismo, no aprehensible por los sentidos. De hecho, el término categorial implica ya una actividad peculiar del sujeto que une los elementos de la expresión y, por tanto, no es un mero recibir, pues siempre que aparece como objeto un aspecto ideal se supera el carácter pre-dado del objeto en una síntesis elaborada por el sujeto cognoscente. Esta operación es ordenadora de los elementos constitutivos y, en consecuencia, sintáctica. Por este motivo emplea a veces Husserl la expresión de "objetos sintácticos" para hablar de los objetos categoriales: objetos -los primeros- que derivan de otros a través de formas sintácticas.

Lo que nos interesa destacar de la intuición categorial es que ésta nos ayuda a superar el empirismo, cuyo error es restringir la intuición de los objetos sensibles, y ahora, al no identificarse la exigencia de ir a las cosas mismas con la exigencia de fundamentar el conocimiento por medio de la experiencia sensible, las cosas, la realidad, no se confunden ya con la naturaleza.

3) Los objetos universales -también llamados esencias o *eidós*- son los que Husserl utiliza para designar aquellos objetos en los que se considera todo excepto la individualidad. Estos objetos universales se refieren a los conceptos universales o formas capaces de verificarse invariablemente en distintos sujetos. Así, a estos objetos le corresponde un tipo de intuición llamada eidética o ideación donde es interesante señalar que las esencias no son reales sino ideales, aunque esta consideración trae no pocas dificultades de aceptación.

Si más arriba señalábamos que para que haya intuición basta con que el objeto sea una imagen, ahora con más razón podemos decirlo, pues al contrario de lo que sucede en la intuición categorial en la que las intuiciones sensibles que la fundan son elementos intrínsecos de la misma, en la intuición eidética el hecho individual que se intuye es un fundamento meramente extrínseco, ya que la esencia como tal es absoluta, esto es, prescinde del hecho. Por este motivo, para Husserl, la intuición eidética no se da propiamente a través de un hecho, sino que se refiere directamente a la universalidad en sí misma, por tanto, continúa siendo, a pesar de todo, originaria. De este modo la esencia puede estar fundada en una singularidad sensible o categorial. En el primer caso tenemos esencias materiales (casa, árbol), objetos de una intuición

también llamada sensible. En el segundo caso aparecen esencias formales o categoriales (objeto, número), que son objetos de una intuición categorial. La intuición sensible se refiere a objetos singulares, la categorial al estado de cosas, es decir, contiene elementos que no hallan cumplimiento en la percepción sensible. Así, la intuición categorial aprehende el objeto sensible revestido de un determinado modo de ser que se encuentra formalizado materialmente. Consecuentemente, la intuición en su forma racional es un organismo complejo que aparece en formas diferentes de sentido y que acompaña el proceso de nuestro conocer, pero teniendo en cuenta que todo conocer concreto está siempre relacionado conmigo, como sujeto, y con el mundo. Más concretamente, nuestro conocer es necesariamente intuitivo y todo nuestro conocimiento del mundo es un conjunto intuitivo complejo que la razón tiende no a superar sino a ordenar. Consecuentemente, podemos afirmar que, para Husserl, los datos materiales o sensibles son los que nos determinan el objeto y constituyen el "núcleo noemático" [*noematischer Kern*] o "sentido objetivo" [*Gegenständlicher Sinn*], encontrándose el objeto en ellos significado en su calidad de objeto consciente, pues para él, todo objeto, en cuanto significado en el noema, es un sentido o significación¹.

Pero, ¿qué es el núcleo noemático? Podemos contestar diciendo que es el sentido objetivo, un sentido que puede variar sin que por ello la significación hacia el mismo objeto pierda sentido, pues a pesar de que cada noema tenga su núcleo determinado, todos se unifican en una identidad en donde lo determinable de cada núcleo noemático es idéntico para todos². Como en cuanto meramente presentes, las cosas aparecen como objetos presuntos cuya posición puede ser puesta en cuestión en el curso posterior de la experiencia, se entiende que a partir de esta situación originaria, el empeño de conocimiento del yo intenta obtener certeza de la posición del objeto presente, a pesar del carácter presuntivo del objeto. Por este motivo afirmaremos que el objeto no es sino el producto de nuestra actividad cognoscitiva³. Consecuentemente, mientras que la constitución pasiva supone el valor de una mera pre-constitución [*Vor-Konstitution*], el objeto aparece como el producto de la actividad operante del yo que culmina en una operación de juicio a nivel predicativo.

Por consiguiente, la distinción entre vida pasiva y vida activa revela que la conciencia originaria no es la conciencia objetivante ni la que opera a nivel predicativo fijando en el juicio lo que la experiencia ofrece en concreto. En este nivel posterior, que presupone el plano de la mera manifestación del dato, la conciencia científica aparece como más relevante que la conciencia predicativa a la conciencia científica,

¹ Cf. Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976 (Hua III). Trad.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (tradu. de J. Gaos), F.C.E., Madrid, 1985. En adelante citaremos como *Ideen I* para la edición alemana e *Ideas I* para la edición española, seguido del parágrafo y página correspondientes a la edición. *Ideen I* § 124, p. 304 (p. 296).

² Cf. *Ibid.*, § 131, p. 321 (p. 311).

³ Cf. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Rdg. und hrsg. von Ludwig Landgrebe. 2. Aufl., Hamburg, Felix Meiner, 1985 (trad.: *Experiencia y Juicio. Investigaciones acerca de la Genealogía de la Lógica*. Redacción y edición de L. Landgrebe. Trad. Jas Reuter. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1980). En adelante citaremos como *E.U.* seguido de parágrafo y página. *E.U.* § 8, p. 33 (p. 39).

pues la primera no se limita a dar expresión al dato que aparece sino que crea juicios y formulaciones definitivas que se obtienen a través de idealizaciones de lo intuitivo.

Esta diversificación de niveles de la actividad se muestra como fundamento del valor originario de la conciencia como pura pasividad. La conciencia activa pierde entonces su autenticidad y se convierte en conciencia alienada, fuente de errores y de esenciales equivocaciones que funda en la pasividad originaria su carácter de conciencia fundada. Así pues, la idea de un mundo exacto, objetivamente determinable, del que se sirve la ciencia, pierde su valor metodológico y se transforma en la convicción absurda de la existencia de una realidad absoluta, trascendente a la vida de la conciencia.

En este nivel de actividad de la conciencia se manifiesta el carácter proyectivo y problemático de la vida de la conciencia, así como la dialéctica entre proyecto y cumplimiento en el ámbito de la síntesis pasiva que sitúa la realidad entre la teoría del conocimiento y la teoría de la apercepción. La afirmación del carácter aperceptivo de la conciencia se convierte en el presupuesto para la comprensión y desarrollo de la fenomenología genética que, según Husserl, debe integrar la sistematización puramente estática de los significados constitutivos y de las operaciones constitutivas según su tipología. Por tanto, se establece la necesidad de desarrollar la fenomenología como análisis genético, ya que la fenomenología de la génesis tiene la función de realizar concretamente el idealismo husserliano, en donde todo significado se resuelve en la historia de las operaciones constitutivas que lo han producido⁴.

Ahora bien, si se entiende por objeto puro aquel que pertenece a una determinada categoría de ser, aquel que es real y que tiene un ser verdadero, podemos decir que, desde el punto de vista racional, todo lo que de él se enuncie o piense, debe poder ser "fundado", "legitimado", "visto" directamente o aprehendido por medio de una evidencia mediata. Así, por principio debe existir en la esfera lógica una correlación entre "ser verdadero" o "real" y "ser legitimable racionalmente", válida para todas las modalidades lógicas de ser o de posición. Ahora bien, sin que esta legitimación racional de la realidad deba entenderse como una posibilidad empírica, sino como una posibilidad ideal, esencial⁵.

Pero el objeto, intencionalmente mirado a través del sentido noemático, ¿es simplemente mirado, o es algo real? Si bien, la noción de realidad aparecía hasta ahora con un carácter de ser correlativo al de creencia cierta en donde los caracteres téticos decían poco sobre la realidad de las determinaciones que se contienen en el sentido del objeto, el intento de aclarar el significado de la legitimación racional nos lleva a establecer la distinción entre una vivencia posicional y otra no posicional, en donde la primera se determina porque en ella lo que percibe se da de forma originaria, mientras que en la segunda la originalidad no se da, pues sus actos no son los de la percepción.

⁴ Véanse a este respecto los análisis de Husserl en *Meditaciones Cartesianas*. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* Hrsg. St. Strasser, 1963, 2ª ed. (Hua I), Martinus Nijhoff, Den Haag, 1963 (trad.: *Meditaciones Cartesianas*, prólogo y traducción de José Gaos (Colección de Textos clásicos de Filosofía). México, El Colegio. F.C.E., 1942. Citaremos en adelante como C.M., seguido de parágrafo y de página correspondientes a la edición. C.M., §§ 36-39, pp. 129-138 (pp. 107-114).

⁵ Cf. E. Husserl, E., *Ideen I*, § 136, p. 333 (p. 325).

Una conciencia perceptiva es, por tanto, una conciencia que ve; por el contrario, una conciencia de recuerdo no da de manera originaria, y su objeto no se percibe como si lo viésemos. Esta oposición abarca a toda clase de vivencias posicionales; así, el juicio $2+1=1+2$ puede estar formado según el modo de la evidencia, es decir, el estado de las cosas, la objetividad sintética correspondiente a la síntesis del juicio es, en este caso, un dato originario que es captado originariamente. Por consiguiente, el objeto de la percepción se aprehende de forma perceptiva con sus colores, formas, etc.,..., esto es, aparece bajo el modo de su presencia corporal [*leibhaft*], de esta forma, el modo intuitivo de la vivencia puede ser analizado tanto en su lado noemático como en su lado noético, pues la correlación se produce de tal forma que a todo carácter del noema de estar dado "en persona" –originariamente– le corresponde el carácter de la posición de la noesis, esto es, del carácter del ser⁶. Ahora bien, sólo cuando el carácter posicional se fundamenta en un sentido pleno, es decir, sobre un sentido donador originario, puede unirse al carácter posicional, por esencia, un carácter racional específico⁷. De este modo, por ejemplo, cuando una cosa aparece corpóreamente, se dice que su posición pertenece al aparecer; y esa posición es motivada por el aparecer, no de cualquier modo, sino racionalmente. Así, la posición del objeto encuentra en el dato originario su fundamento original de validez. Lo que no significa que, en otros modos de donación, falte el fundamento de esa validez, sino que, más bien, lo que falta es el fundamento original⁸. Lo que ocurre en la intuición perceptiva de una cosa es válido para la posición de esencia o estado de la cosa [*Sachverhalt*] eidético, por ende, lo que es dado de manera originaria en la intuición eidética pertenece al sentido en su modo de donación. Esto significa que la certeza de la creencia es una posición originariamente motivada ya que posee el carácter específico de la evidencia, y la evidencia es la unidad que forma una posición racional con lo que, por esencia, la motiva pudiendo ser entendida en términos noético-noemáticos. Además, también hemos de tener en cuenta que el objeto está dotado de un estímulo independiente de su consideración fiscalista, lo que significa que todo sujeto se dirige a un objeto que reclama su atención, siendo observado y precisado por el sujeto según su valor de uso, o según una propiedad que no corresponde a su propiedad natural (extensión, color...) sino a su cualidad experiencial.

Por tanto, este proceso que estamos considerando no es reductible a términos psicofísicos, sino que se trata de una relación de orden intencional. Y como proceso de orden intencional implica que yo me mueva o responda según un interés, lo que implica que sea necesario un paso de la conciencia meramente intencional a una conciencia racional que se sustenta en la presencia en carne y hueso del objeto en contraposición con la mera mención vacía de éste.

Así, con la introducción de la problemática de la motivación se amplía el campo de las modalidades intencionales, y, correlativamente, el campo de la objetividad, tanto que al noema perceptivo originario le corresponden los estratos noemáticos que suscita la acción práctica. Por ello Husserl habla de relaciones intencionales que

⁶ Cf. *Ibid.*, § 136, pp. 314-315 (p. 326).

⁷ *Ibid.*, § 136, p. 315 (p. 326).

⁸ *Ibid.*, p. 327.

son intencionales en sentido nuevo, así cabe decir que la intencionalidad en sentido nuevo es el paso de la consideración de una cosa cualquiera a la consideración del valor propio de la cosa.

Pero la novedad de esta intencionalidad no lo es tanto, pues si bien en la conciencia perceptiva y en la reflexión puramente teórica, el sujeto asume un comportamiento al enfrentarse con el objeto que no está ausente de una afección que le motiva, en la conciencia intencional la cosa está ya constituida a partir de la específica modalidad en que se da, o sea está ya implícita una actuación que está motivada por el resultado que el sujeto perceptivo espera de la cosa. Es decir, el sujeto alberga un interés que mira tendencialmente hacia la satisfacción completa, por ejemplo, hacia la constitución adecuada de la cosa intencionada. Según esto, en la consideración de la relación intencional en cuanto tal, el momento de la motivación por el que la cosa se configura según el valor cualitativo esperado, no se tematiza inmediatamente, sino que queda en el trasfondo, ya que la relación intencional el específico "ocuparse de", el "dirigirse hacia" constituyente aparece en primer plano sin que el sujeto deba pensar sobre el valor específico de la cosa intencionada que queda como una mera cosa cualquiera. Por consiguiente, la relación causal-motivacional que acompaña la acción intencional en sentido nuevo exige un tratamiento específico del momento motivacional. Por este motivo tendremos presente que:

1) El sujeto que actúa y que vive en la "motivación" está caracterizado como un sujeto pasivo que sufre estímulos y afecciones, por un lado, y por otro, como sujeto activo que reacciona ante los estímulos y afecciones, actuando de modo circunstancial ante las cosas y ante la vida.

2) La coexistencia en el sujeto de estas dos actuaciones –pasiva y activa–, que da como resultado que el sujeto actúe siguiendo una motivación, se caracteriza, en consecuencia, porque da como resultado una causalidad en sentido de la afección relativa a la propia corporalidad del sujeto, considerada como cosa material.

3) La ampliación del horizonte intencional adquiere nuevos y más complejos estratos noemáticos, esto es, estratos de objetividad. Podemos decir que el sujeto no se refiere sólo a un mundo circundante constituido por objetos naturales, según un interés perceptivo hacia consideraciones de la naturaleza material, sino que, en sentido más amplio, el mundo circundante del sujeto personal incluye la objetividad relativa a los actos de volición, de deseo, etc.; en una palabra, a las operaciones del sujeto personal enteramente desplegado.

Consecuentemente, Husserl caracteriza los actos de conocimiento como un conjunto de operaciones orientadas teleológicamente a fin de alcanzar una objetividad en el seno de la conciencia. Pero, ¿dónde se localizan estas operaciones? Sin duda alguna, en el espacio.

El espacio es el núcleo de la pasividad, y esta pasividad del espacio posibilita una nueva posibilidad, la de la voluntaria repetición. Así, bajo la evidencia de la identidad en una cadena de repeticiones, se podrá constatar que la producción artística se muestra como originariamente evidente en cuanto es el cumplimiento de una intención renovada, lo nuevo recordado, ya que ninguna adquisición es permanente. Ahora bien, este espacio representado, que varía con distintas perspectivas y construcciones de artificio, es aquel en donde se desarrolla el poema, en donde el espacio

se configura. Así aparece la creación del espacio espiritual, un umbral que no es sólo descripción, sino espacio que se corporeiza de nuevo y de alguna manera se convierte en espíritu en donde todo cuerpo se forma por una materia que abarca un espacio y que ocupa un tiempo. Precisamente ahí se desea el objeto, lo representado que determina la infinita posibilidad de variación en la que crear objetos a partir de otros objetos, es decir, obras.

Pero el espacio no es sólo *el objeto de*, sino que a la vez es *categoría de* la manifestación, esto es, el modo de expresión, que tanto externa como internamente limitan el punto de partida pero no el punto de llegada. Por tanto, el problema del espacio plantea el hilo de la oposición entre lo lleno y lo vacío, vacío vivo que es silencio. Aquí se inserta la poesía contemporánea como aquella que reconsidera el valor y significado del silencio, aquella en donde la experiencia del poeta pertenece al mundo de la mediación entre el silencio y la palabra, entre lo vacío y lo lleno, y en donde se identifican el vacío indecible y el lenguaje determinado por sus contenidos.

La evidencia pasa y cae de nuevo en la pasividad como lo que ha sido y ha pasado, pero que contrariamente a lo que pudiera pensarse, no desemboca en la nada, pues determina un camino que suscita de nuevo su renovación. De este modo, la objetividad de una figura ideal no se constituye por la transmisión actual de lo originario, sino que uno y otro se reproducen originariamente, y no tienen un ser para siempre. La objetividad de esta figura determina el valor de la estética, que no reside en la condición real del objeto, sino en la condición de éste de ser fenómeno, por ello la tarea de la estética es investigar los objetos estéticos en busca de su condición de fenómenos. Así, en su aspecto fenoménico, el objeto estético no es una apariencia ilusoria, por el contrario, en el caso de lo estético, el símbolo poético no se concibe como realidad, como cosa real que más tarde termina siendo irreal, sino como una imagen representada, de tal modo que la oposición entre la realidad dada y la realidad efectiva es abandonada en el terreno de lo fenomenológico. Por tanto, la estética fenomenológica tratará de la estructura de los objetos estéticos y artísticos y de los valores que los determinan como tales. Este método no extrae sus marcas o leyes partiendo de un principio supremo, ni tampoco por medio de la acumulación de cosas individuales, sino que aprehende en lo individual la esencia general. El método fenomenológico se fija en los fenómenos, en su investigación, pero sin pretender aprehenderlos en su condición accidental o individual, sino en sus momentos esenciales, aprehendidos, eso sí, por intuición.

Pero, ¿cómo y dónde se produce la experiencia creadora? La experiencia creadora se determina en un espacio que se abre a la poesía como el despertar de la pasividad, como la orientación necesaria para la actividad del hombre como hablante. Espacio que se transforma en escritura al modo de figura geométrica enunciada que reactiva de nuevo la evidencia. Hablamos de la salvación de la apariencia, en donde el contemplador o el lector descubren en la verdad que ya tenían dentro de sí el deseo de conseguir la unidad. El umbral de lo visible y lo invisible.

El poema es espacio de silencio, es conciencia que emerge paralela a la construcción del poema, donde la obra es el espacio del vacío. Y el poder de la conciencia es el de hacer su camino al andar porque ella deviene continuamente como pensamiento en el flujo del pensar, esto es, en un espacio en constante transformación. Este espacio

que se desarrolla en la categoría del modo de expresión del espacio discursivo poético tiene como finalidad el querer decir algo *de algo*. Consecuentemente, la referencia objetiva no se realiza más que en la medida en que ella está implicada en la intención de significación. Incluso si el ser del lenguaje que se identifica con un ser del mundo no es inmediatamente un nombre, el lenguaje abre la posibilidad de ser nominalizado y comprendido en las cosas donde aparece en forma de predicación. Hay así una íntima solidaridad entre la institución lógica del lenguaje y la institución simbólica de la nominación, pues el objeto, el estado de cosas tomado en su donación de sentido eidético, es un nombre.

Que el *eidós*, el tomador de sentido del ser, sea nombrable, significa que puede ser reflejado en el espejo, reproducido en imagen e informado por el concepto, de tal modo que la obra de la formación conceptual es desdoblarse el original y la copia fiel e identificarla consigo en esto que no puede ser más que presencia, es decir, que el ser es identificable simbólicamente con el pensamiento. Esto significa que sólo desde el proyecto de reproducir el *eidós* en imagen, proyecto que se cumple en el desdoblamiento, la copia, imagen anticipada de un *eidós* ya pasado, se identifica en el presente de la formación conceptual, de tal modo que el pasado vuelve al presente abierto por él en su futuro. Todo se interpreta, pues, desde el presente de la identificación simbólica ya que esto parece comportar en sí su pasado antepredicativo y su futuro conceptual y está ya inscrito en el futuro del presente como sentido a expresar fielmente por la información. Este cambio de papeles implica una circularidad simbólica del tiempo donde el tiempo parece simétrico alrededor del presente, esto es, distendido, espacializado entre protenciones y retenciones como el reflejo de la reflexión en el espejo. A la univocidad simbólica instituida del sentido eidético responde la uniformidad de la estructura del tiempo, como campo vivo de la presencia que se abre indefinidamente al futuro y que se enfunda en el pasado. Esta estructura es en sí misma intemporal, y corresponde a la presencia de una forma intemporal del *eidós* o de la esencia. Así, si hay tiempo hay ser.

Si asimilamos las intuiciones sensibles a intuiciones de ser ya destacadas por el lenguaje común simbólicamente instituido, esto significa que el trabajo de composición de la imaginación –fenomenalización– consiste en esquematizar estos seres en vista de la unidad de un fenómeno, en organizarlos según sistemas de remisión donde se armonizan unos con otros pero perdiendo sus colores del origen en la medida en que estas remisiones, estas asociaciones, les dan otros colores, es decir, un sentido o una capa fenomenológica de concreción que no es más que esta o aquella de los *eide* nominalizables. La fenomenalización por la imaginación es, por tanto, una composición eidética sin concepto que desborda el poder del concepto en el fenómeno que se fenomenaliza, de tal modo que los *eide* nominalizables no son reconocibles como tales sino que se encajan en seres más primitivos.

Pero el decir de la palabra no puede resurgir en su concreción fenomenológica de la identidad simbólica del *eidós*, de una donación de sentido accesible por significaciones lógicas, y no es, sino por una segunda abstracción, como *x*, como resurge de la nominación o nominalización. Es la cosa, la que la palabra puede tocar sin encerrarla, bajo pena de hacerla desaparecer en los modos expresivos de la palabra articulada. Esta cosa es el fenómeno fuera del lenguaje que se deforma o distorsiona

según la distorsión originaria de la extensión fenomenológica propia del fenómeno del lenguaje, pues la fenomenalidad consiste en esta temporalización/espacialización. Así, el fenómeno fuera del lenguaje se convierte en relativa exterioridad en relación con el fenómeno del lenguaje siendo retomado por el ritmo de temporalización / espacialización que destaca los entes temporalizados / espacializados que compone musicalmente unos con otros.

De todo esto resultan dos cosas esenciales para la fenomenología, y que conducen a conferir un papel auténticamente fenomenológico a la creación artística. Según la primera, el nominalismo fenomenológico no puede ser evitado más que si se precisa que la dimensión fenomenológica de temporalización / espacialización en el lenguaje supone un trabajo posible por la definición inconsciente del punto de vista fenomenológico de la imaginación, trabajo imposible sin la operación aparentemente omnipotente del presente vivo donde sin la menor intención se fenomenalizan los fenómenos que son fenómenos del mundo fuera del lenguaje, y donde se indica esto que llamamos prototemporalización / protoespacialización esquemática y trascendental en donde los ritmos de fenomenalización dan ejemplo de lo que se nos muestra en el sueño, no en su dimensión simbólica interpretable por el psicoanálisis, sino en su poder de figurabilidad.

Dicho de otro modo, la primera cosa que hace falta pensar es la verdadera inconsciencia fenomenológica donde el trabajo del sueño piensa verdaderamente pero sin la reflexión temporalizante del lenguaje. Hablamos así de la primera dimensión de la poética en su sentido fenomenológico, donde la imaginación se revela en sus poderes oníricos y cosmogónicos de formación estrictamente pasiva a la conciencia, a la actividad consciente de hacer del tiempo y del espacio. Según la segunda dimensión, es verdad que toda creación artística, toda *poiesis*, toca esta primera dimensión de la poética en su sentido fenomenológico en la medida en que ella vuelve más o menos fuertemente a temporalizar, espacializar en lenguaje, pero lo propio de la poesía es pronunciarse en palabras del lenguaje articulado, en un lenguaje común. Así, la interpretación e incluso la práctica de la poesía, están unidas a la concepción que el poeta y sus lectores, en un momento cultural dado, dan a la institución simbólica del lenguaje en la cultura.

Resulta que en toda tarea verbal, estando ya simbólicamente destacada en palabras, y articulada sobre palabras o grupos de palabras cuyo carácter es el de ser nominalizables, la palabra pronunciada parece siempre poder destacarse según los *eide* lógico-ontológicos y reducirse a articulaciones eidéticas. Correlativamente, como cada *eidos* es coextensivo de un presente lleno de sus retenciones y protenciones de modo recíproco a como se efectúa la temporalización / espacialización en el lenguaje, este *eidos* aparece como presencia articulante de presentes, cada vez correlativos de los *eide*, llenos de sus retenciones y protenciones propias: en donde la fase de presencia parece "estratificada", esto es, espacializada en presencias transversales que se desarrollan longitudinalmente.

Este problema se encuentra en la poesía porque utiliza los resortes del lenguaje articulado pero los devuelve contra la institución lógica que trata siempre de reconquistar la fenomenalidad del lenguaje, los ritmos de temporalización / espacialización de las palabras articuladas en tal o cual lengua empírica, fenómenos del lenguaje

que son a la vez fenómenos de tiempo y fenómenos de espacio que se unifican con el mundo en el fenómeno del mundo fuera del lenguaje al que tocan. La poesía no designa lo nominalizable, ni articula lo nominalizable, sino que pone en marcha el sentido y los sentidos irreales o reales en relación con la realidad lógica del lenguaje, de tal forma que el deseo de ver la realidad esencial de las cosas exige la destrucción de las nociones tal como sólo el poeta puede realizarla.

El poeta se enfrenta a la soledad que conduce a la suspensión de la capacidad de comunicación por el lenguaje al desmoronarse todo en partes, y las partes a su vez en partes, y donde ya nada se puede abarcar con el concepto. Del desmoronamiento de las palabras resulta una nueva experiencia de las cosas, la experiencia de su "*muda esencialidad*". El poeta sólo conoce fenómenos, los hombres, las cosas, los pensamientos y los sueños le son completamente idénticos.