

ANOTACIÓNS  
*sobre literatura e filosofía*

nº 3, febreiro de 2014

*Michael Marder*

*“O pulso da fenomenoloxía”*

Euseino?



## Anotacións 3



*Anotacións sobre literatura e filosofía*

*nº 3, febreiro de 2014*

O pulso da fenomenoloxía



ANOTACIÓNS  
*sobre literatura e filosofía*

*nº 3, febreiro de 2014*

*Michael Marder*

*“O pulso da fenomenoloxía”*

*Traducido do inglés  
por Hadrián Loureiro*

Euseino?

*Título orixinal*

The Pulse of Phenomenology

*Parthesia*, nº 14, 2012

Primeira edición en PDF, febreiro de 2014

ISSN 2340-8537

PUBLICACIÓN NON VENAL

*Edición*

Beatriz Fraga Cameán

Euseino? Editores

Vigo, Galicia

<http://euseinoeditores.wordpress.com>



*Escóitase dicir que a fenomenoloxía continúa a ser incapaz de calquera discurso crítico, especialmente cando ese discurso atingue os réximes políticos. O seu mesmo método condenouno a producir descrições puras no canto de permitirlle acadar o ámbito onde aplicalas. Nos debates relacionados coas formas de vida pública soamente pode permanecer mudo.*

REINER SCHÜRMAN,  
Des hégémonies briséés



Un século despois da obra crucial de Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, aínda continúa lonxe de ser obvio o que se entende por «fenomenoloxía»; o que implica a case dialéctica conxunción dos moitos fenómenos co único *lógos*; que comercio secreto flúe entre eles; como pode ser posible a súa combinación; onde rematan os fenómenos e comeza o *lógos*. Se cadra esta indeterminación tamén forma parte integral dunha fenomenoloxía que, coma todo o finito, debe perderse a si mesma para poderse manter viva sacrificando o seu futuro como doutrina íntegra e orientando a súa traxectoria como unha tendencia infinitamente aberta ás cousas mesmas. En consonancia coa filosofía moderna, para categorizar esta tendencia interna do pensamento fenomenolóxico como «autocrítica», necesitaríamos

referirnos a esta dirección crítica como a algo xa probado, algo que latexa no corazón do pensamento ao que dá vida, ou que constitúe a cerna —o «eu»— da fenomenoloxía, compartida polos fenómenos e polo *lógos*. A autocrítica afecta moito máis ca a des-formalización dos resultados obtidos polas investigacións filosóficas, por moi rigorosas que estas poidan ser; implica o desacougo do eu dividido contra si, a inqueda que non deixa descansar, ademais do ardor do *pólemos*, percibido na infraestrutura da fenomenoloxía, no lugar onde o *lógos* se encontra cos fenómenos e onde os fenómenos se amosan ao *lógos* tal cal son, sen establecer unha monolítica e definitiva identidade. Malia dar voltas arredor do problema do dado, a fenomenoloxía propiamente dita nunca se deu completamente: o camiño que leva ao dado debe ser constantemente abandonado, criticado, conquistado e abandonado outra volta.

A mínima determinación da fenomenoloxía como crítica e, en particular, como autocrítica, ten que ver coa súa indeterminación pura (informal), coa súa definición como unha tendencia da existencia orientada cara ao posible, non como un sistema de pensamento actualizado. Máis ca unha etiqueta

conceptual ou epistemolóxica, a crítica é a promesa do autorrexuvenecemento perpetuo da fenomenoloxía, polo que ha de estar preparada para rescatar todo o prestixio vencellado a unha doutrina contrastada e madura. Malia o persistente soño filosófico dunha integración sen costuras de xuízo e experiencia, significación e percepción, linguaxe e cousas, hai unha fenda na construción da fenomenoloxía pola que os fenómenos se manteñen apartados do *lógos*, mesmo cando están intrinsecamente articulados con el. O nome da fenda que sinala esa división fundamental é, precisamente, «crítica» (do grego *krinein*: separar, distinguir, discernir), é a crítica a que frustra a clausura da fenomenoloxía como círculo racional autoconfirmado e provoca as primeiras fisuras na fasquía monolítica que envolve un xeito de pensar que endexamais pretendeu acadar a estabilidade doutrinal. ¿Como se organiza a fenomenoloxía arredor desa fenda se, ao tempo que desexa obturala, tamén se ve impelida a mantela aberta? Noutras palabras, ¿como puido ser a fenomenoloxía sinónimo de crítica?

Se asumimos que a crítica non se superpón senón que, máis ben, é endémica a aquilo que a feno-

menoloxía literalmente divide en dous, iso soamente ha significar unha actitude teórica que podemos reconsiderar ou desbotar ao cabo. Mesmo sen ser explicitamente invocada, a crítica é operativa no trasfondo do escenario de cada proceder ou de cada meditación fenomenolóxica. Do que se segue que unha das maneiras de relacionar os fenómenos e o *lógos* está completamente fóra de cuestión, isto é, trátase dunha tautoloxía. O caso que cómpre considerar aquí é aquel que, no influente parágrafo 7 de *Sein und Zeit*, Heidegger define como o «concepto preliminar» (*Vorbegriff*) da fenomenoloxía, o que vén ser, de feito, a súa concepción básica (en realidade, a súa posconcepción), concepción na que un ideal normativo e poscrítico xa é subrepticamente enunciado. A unidade absoluta de fenómenos e *lógos* anúnciase de seu na interpretación do *apophainesthai ta phainómena*, ou «deixando que aquilo que se amosa a si mesmo sexa visto tamén desde si mesmo da única maneira na que se mostra a si desde si».\* Coexistencia utópica, idílica e apacible da razón radicalmente pasiva e non domi-

\*Traducimos a partir de Martin Heidegger, *Being and Time*, tradución de John Macquarrie e Edward Robinson (Harper & Row Publishers, Nova York, 1962), páx. 58, que é a fonte citada polo autor. (N. do T.)

nante con todo aquilo que aparece grazas a ela, *apophainesthai ta phainόμενα* pode dar facilmente nun pensamento apouvigante e dogmático, autoconvencido do método ontolóxico de acceso aos fenómenos. A multiplicación obsesiva de identidades e identificacións, dos fenómenos consigo mesmos e co *lógos*, na suspensión directa da tautoloxía, oblitera e sufoca os aspectos máis vibrantes do concepto de fenomenoloxía: a dupla, reduplicada, crítica do *lógos* en curso, que recorre aos fenómenos polos fenómenos... mediante un determinado tipo de *lógos*. E, dese xeito, esfarela a tensión que establece a cadencia e controla o pulso da fenomenoloxía. Soamente como ideal crítico –un ideal desprovisto de idealidade, un ideal completamente «material» que outorga a voz ás cousas e, á vez, ofrece un fío condutor normativo para guiar as investigacións fenomenolóxicas– é imaxinable o *lógos* dos fenómenos, algo apenas distinto daquilo que pretende expresar.

O «pulso» e o «corazón»: non se trata de retóricas e ociosas frases feitas senón de palabras-código para aquilo que anima a fenomenoloxía garantíndolle certo ritmo, facendo que vibre fóra dos seus confíns e, ao cabo, temporalizándoa. Confirmao, nun

estudo recente, titulado *Au Coeur de la Raison, la Phénoménologie*, Claude Romano, que volve recuperar o tropo do corazón para relacionalo coa fenomenoloxía. «Non hai que investigar moito para opoñer razón e sensibilidade, linguaxe e experiencia, xa que sempre se manteñen distintos», escribe Romano no epílogo do seu libro, «a fenomenoloxía é a busca da razón do infrarracional; promete a razón ‘sensible do corazón’ porque abre o corazón da razón á sensibilidade»\*. Mais, ¿é a razón —*ratio*: un dos moitos significados, aínda que xa significativamente empobrecido, de *lógos*— suficientemente capaz de abranguer a fenomenoloxía, mesmo cando esta última se abre ao sensible? ¿Non amalgama Romano, por mor dunha errónea máis produtiva sinécdoque, o corazón cunha das súas cavidades? ¿Non vén ser a fenomenoloxía meirande ca a razón mesma, que, coma os fenómenos, tamén reside no seu corazón partido? ¿Non son esas divisións asimétricas, no propio *lógos* tanto coma entre *lógos* e fenómenos, as que confiren senso ao estar vivo non tanto o pensamento que trata de articulalas? ¿Non é o *lógos* fenome-

\*Claude Romano, *Au Coeur de la Raison, la Phénoménologie*, Gallimard, París, 2010, páx. 949.



lórico o que se transforma en algo vibrante unicamente a condición de reproducir dentro de si as fisuras inherentes ao mundo dos fenómenos? E, de por parte, ¿que clase de corazón é ese que, no canto de atopar abeiro no agachado acougo dun corpo de pensamento, bate contra a superficie de fenómenos que forman esa escura nada, a menos importante de todo o oculto, do estrato máis profundo do «ser verdadeiro»? Se a fenomenoloxía ten un corazón, teno ben gardado, tal como, na súa esencial superficialidade, tende a facer a maior parte dos diferentes vectores metodolóxicos.

Calquera que sexa a superficie á que nos enfrontemos fenomenoloxicamente, é obvio que a primeira evidencia que xorde é a súa fractura. (Velái, se cadra, a única excepción ao axioma da «non-profundidade»: a profunda fractura das superficies.) Un afastamento exorbitante entre pensamento, lóxica e ciencia, en primeiro lugar, e entre as estruturas elementais e as experiencias do mundo da vida, en segundo termo, é, para Husserl, o principal culpable da crise do *lógos* occidental. Constátase dese xeito a división *acrítica* pola que, no dominio do pensamento, reina tanto a confusión coma a xerarquía do que é pensado. A crucial discri-

minación analítica entre actos noéticos e finalidades noemáticas queda eclipsada pola inxenua perspectiva realista centrada na diferenza entre razón e realidade, diferenza que, presumiblemente, existe «en si mesma», coma se este «en si mesma» tivese como obxectivo escapar ao efecto rei Midas da intencionalidade humana. Así e todo, é concibible que, despois da insistencia inesgotable na necesidade de superar a calquera prezo a división entre pensamento e mundo da vida, ata o punto de convertela nunha «tautoloxía produtiva», e dese modo responder á crise e á separación excesivas nas que esa división desembocou, os fenomenólogos desenvolvesen unha alerxia ás fendas, fisuras e cesuras de todo tipo. Velaí a súa *déformation professionnelle*. En termos dialécticos, reprimiron a mala consciencia (equivalente á fase crítica, non á actitude escéptica) da súa disciplina no canto de traballar a instancias dela. Abafados pola plenitude excesiva do dado, deixaron como impensado o potencial positivo da ruptura e da negatividade, de tal xeito que ese punto cego se converteu no síntoma da crise da fenomenoloxía, sen decatarse, se cadra, de que soamente un lógos dividido e crebado é capaz de amosar fidedignamente a dispersión ineluctable dos fenómenos.

As propias extravagancias metafísicas de Husserl, incluído o seu pretendido vencello á primacía do presente puro do perceptivo e o seu fundacionalismo, que Derrida discutiu por extenso desde as primeiras incursións deconstrutivas, son, como consecuencia, os subprodutos tóxicos dunha reacción adversa e extrema á crise. Cómpre mencionar inescusablemente que o programa husserlián para superar o punto morto das prácticas intelectuais contemporáneas artéllase sobre un decorado existoso feito a base de intencións baleiras e de intuicións cumpridas, ou —con moreas de material idéntico— mediante a reanimación desa racionalidade que, divorciada das cousas, xirou sen control nunha espiral de abstraccións orixinadas por ela mesma. Mais, ¿deberíamos desbotar o herdo da crise como un todo unificado e coherente? Como alternativa a unha resposta negativa «reflexa» que serve de distracción respecto de toda ruptura onto-epistemolóxica, a brecha da crítica (e do xuízo) aínda permite discernir o rumor distante da crise que, de xeito similar, deriva do verbo *krinein*.

Outro xeito de leirar co usual predicamento das ciencias e da fenomenoloxía require peneirar as esci-

sións que as poñen en funcionamento debidas á distancia constitutiva, simultaneamente crítica e ontolóxica, entre *lógos* e fenómenos. Recoñecer esa distancia non é reafirmar a quintaesencia da segregación moderna do coñecemento da realidade senón localizar unha serie de rupturas no necesariamente inacabado edificio da fenomenoloxía, deixando sitio para unha pluralidade de interpretacións e para representacións que non sempre desembocan, nin se extinguen, en presenza pura. Malia a sobrea-bundancia de referencias á crítica nos escritos de Husserl, esa tarefa aínda está por facer. Preguntamos, máis especificamente, seguindo certo espírito da fenomenoloxía: ¿que ou quen desenvolve o labor da crítica e que ou quen é criticado? E, ¿como? Permítaseme, unicamente, insinuar a que podería ser unha resposta: as críticas do *lógos* a partir dos fenómenos e dos fenómenos a partir do *lógos* acaban por cadrar coa crítica da fenomenoloxía mesma, na ausencia da súa definitiva «verdade» autoidentificada e fundamental. A fenomenoloxía convértese no que é (nomeadamente, unha maneira de pensar e interpretar que está en proceso de elaboración) en gran parte como resultado dunha relación «negativa» con-

sigo mesma. ¿Para que, se os dous polos da fenomenoloxía —os dous que van camiño de ser un— xa estaban articulados mediante o gonzo duplo da devandita crítica? ¿Como, nesa duplicación e sen decidir sobre ela, determinaría singularmente a crítica o que a duplicación mesma articula? E, ao cabo, ¿como a natureza desa articulación e da súa conseguinte división, *la brisure*, ou gonzo —tan sobranceira en *De la grammatologie*, de Derrida—, acaba por ser transplantada ao corazón da fenomenoloxía?

Ao permitir aos fenómenos revelarse a si mesmos e ao *lógos* expresalos, as dúas críticas ditan, nas súas sucesións, alternancias e modificacións, o ritmo da fenomenoloxía, a expansión e contracción das cavidades do seu corazón. A crítica do *lógos* que recorre aos fenómenos representa o estadio de expansión mediante o cal construtos baleiros da lóxica formal se confrontan coas súas presuposicións normativas e coas súas fundamentacións ontolóxicas mentres a razón abstracta emerxe fóra dos límites puramente conceptuais á luz do mundo da vida.\* Na súa capa-

\*Os termos empregados por Romano son «razón ampliada», *raison élargie*, aínda que descoide detectar calquera connotación crítica neles (cfr. *Au Coeur de la Raison*, 14 ss.).

cidade ampliada, adquire un significado diametralmente oposto á kantiana condensación da razón dentro dos límites propios da soa razón. A crítica fenomenolóxica da lóxica e, máis extensamente, da racionalidade sedimentada pertence á tradición filosófica e, ao distanciarse do que esta última argumenta, é positiva e creativa pola amplitude que ocupa nos contornos do esquematismo baleiro mediante a demanda para voltar «cara ás cousas en si», o que simultaneamente é unha recuperación do *lógos* mesmo, no senso amplo do seu significado, e dos fenómenos que antes amosan de seu «a orixinalmente presente consciencia de algo».\* Isto é, a modalidade temporal desa operación é o pasado, recuperable a través de certa volta atrás xenealóxica, se non xenética, cara a todo o que a racionalidade occidental desbotou ou transformou en inconsciente, mesmo aínda que dependa do material reprimido

\*Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, First Book, tradución de F. Kersten, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston e Londres, 1983, páxs. 35 ss. Husserl non seguiu, como o fixo Derrida, «o compás da racionalidade para determinar o *lógos* a partir da lóxica», senón viceversa. Véxase Jacques Derrida, *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, tradución de David Allison, Northwestern University Press, Evanston, 1973, pág. 8.

pola produción de significado. A expansión do *lógos* como consecuencia de someterse á crítica realizada a partir dos fenómenos non é máis ca a transformación ontolóxica dese mesmo *lógos* rescatada pola camisa de forza da razón pura. Gran parte da apropiación da fenomenoloxía feita por Heidegger presupón o pulo inicial desa ontoloxización crítica, xa palpable tamén no pensamento de Husserl.

A segunda crítica (dos fenómenos polo *lógos*) continúa pegada aos talóns da ampliación da razón e acaba exactamente o efecto oposto... o da súa contracción, evidente na redución dos postulados da disposición natural. O apoxeo da fenomenoloxía eidética débese, en última instancia, á redución da súa potencia crítica, que cómpre non tomar por redución *tout court* xa que lle permite ao campo da consciencia pura facer pasar como restricción da «evidencia» admisible e da «autoevidencia» o que é inmanente a esa consciencia mesma. Máis recoñecible como kantiana, ata o punto de que connota unha serie de delimitacións e circunscricións de dominio transcendental (primeiro, da consciencia pura, logo do ámbito eidético como totalidade), a crítica dos fenómenos polo *lógos* é produtiva, positiva, posible

e creativa igual ca a súa contrapartida kantiana.\* Isto non quere dicir que enxendre fenómenos novos; máis ben desvela a esfera transcendental pola que o significado dos fenómenos se chega a constituír en función das modalidades do dado. Ontoloxicamente robusta, bota luz, ao delimitalas, encol das rexións eidéticas do ser, ou sobre aquilo que, en *Ideen I*, Husserl chama «ontoloxías materiais», por non mencionar a idea verdadeira do eidético. Mais a súa orientación temporal é futura, no senso duplo en que delinea con antelación o campo da consciencia transcendental e anticipa a predicación do coñecemento humano a partir da elaboración nova da fundación eidética, estando ela mesma suxeita á crítica e á modificación continua.

Non abonda con pasar soamente unha vez a través de secuencias breves compostas de dous momentos coa esperanza de descubrir o pulso auténtico da fenomenoloxía.\*\* Un ritmo reclama a repetición de elementos diferentes nunha sucesión regularizada e

\*Para máis información sobre a relación entre filósofos kantianos e husserlianos, véxase Tom Rockmore, *Kant and Phenomenology*, The University of Chicago Press, Chicago, 2011, páxs. 101 ss.

\*\*Dado que o aumento de sedimentos, ao sufocar a experiencia do mundo da vida, e o pensamento, dominado por abstraccións vacuas,



tamén impón a alternancia rítmica das críticas fenomenolóxicas. A crítica do *lógos* polos fenómenos é o labor infinito dunha ampliación da razón non totalizadora, o seu suceso ten moito que ver non só coa súa realización decisiva senón co grao en que se converta no noso *habitus* de pensamento. A súa orientación cara á historia e a prehistoria da razón proxéctase, como resultado dese hábito, no futuro e queda garantida pola prevención contra os excesos da abstracción e o formalismo, do idealismo e o realismo, do psicoloxismo e o antropoloxismo.

A crítica dos fenómenos polo *lógos* fenomenolóxico é igualmente regular e rítmica. Ao precipitar por enteiro o campo da fenomenoloxía eidética, está en posición de estudar a constitución fenomenolóxica da materialidade, da natureza animal e do mundo espiritual. Mais ha de facelo tanto grazas a unha avaliación persistente e a unha delimitación do dado coma aceptando exclusivamente o que atopa na inmanencia da consciencia ou tematizando os modos de aparición do que aparece antes ca ela.

son coextensivos co desenvolvemento histórico da tradición intelectual, un retorno aos fenómenos mesmos débese volver a realizar en cada unha das fases que constitúen a devandita tradición.

Os obxectivos orientados cara ao futuro para asentar as ciencias con vistas á constitución da realidade a partir de bases eidéticas e transcendentais débense remontar, polo tanto, ao pasado do dado que eles mesmos son incapaces de superar. Dese xeito, o late-xo da fenomenoloxía trazaría conxuntamente as modalidades críticas do pasado e do futuro dentro e entre cada un dos seus dous momentos. Pódese dicir, lendo a Husserl a partir de Heidegger, que a fenomenoloxía é unha proxección da filosofía: fachendea dunha temporalidade única (extática) propia do Dasein: existe, no senso existencial do termo. E o que a temporaliza non é outra cousa máis ca a crítica.

Tamén cómpre non esquecer que o ritmo introduce un intervalo entre os elementos que relaciona, dese xeito o tempo queda suspendido dentro do tempo e, por unha fracción de segundo, é absolutamente incerto se, ao cabo, a serie de sons volverá comezar. (Na música, o minimalismo moderno acentúa esa incerteza, elaborando as súas composicións arredor do intervalo, no que o son está ausente, e tematizando, máis ca calquera outra cousa, o silencio que está no intermedio.) Calquera late-xo do corazón

pode ser o derradeiro; de xeito análogo, o impulso crítico pódese adiar, quer por un instante quer indefinidamente, entre os seus movementos de sístole e de diástole. Nada impide que, en calquera momento, a vixilancia fenomenolóxica volva caer no dogmatismo, dando cabo abruptamente á sucesión regular de late-xos críticos. A posibilidade desta suspensión é, en si, unha modificación negativa do ritmo puntuado, internamente interrompido, que se organiza arredor dun espaciamento mínimo, un período, así e todo imperceptible, entre as fases de expansión e contracción da razón, entre a crítica do *lógos* polos fenómenos e dos fenómenos polo *lógos*. Tan logo como os fenomenólogos teñen fe na seguridade dos seus alicerces eidéticos, ou tan axiña como volven caer no psicologismo, pertúrbase o máis básico dos ritmos fenomenolóxicos.\* Continúanse a escribir obras de fenomenoloxía mais a fenomenoloxía, como xeito vizoso de pensar, deixa de existir.

A xulgar por unha entrada do diario de Husserl do 25-IX-1906, a crítica non soamente animou a súa

\*Mais, ¿que dicir da descrición? ¿Cómpre facela, tamén, renunciando ao mandato da crítica e interrompendo o seu ritmo? Enraizada na descrición fenomenolóxica, que aspira a confiar na aparición dos fenó-

filosofía (e, sobre todo, a súa propia concepción da idea do filósofo) senón tamén a súa vida. « ... [E]ntre as tarefas que me asignei», anota Husserl, «citaria, en primeiro lugar, a tarefa xeral que debo resolver polo meu propio interese se é que teño azos abondos para chamarme filósofo. Trátase da tarefa da crítica da razón, da crítica da razón lóxica e da razón práctica, [tamén] da razón axiolóxica en xeral. Mentres non estea seguro... desa crítica da razón..., non hei poder vivir.»\* Coa finalidade de resolver por si mesmo o labor crítico, o filósofo tería que adaptar a crítica aos termos da fenomenoloxía e, cousa máis

menos tal como aparecen, hai unha crítica da explicación, das teorías que superpoñen un marco de principios, causas, etc. sobre o que hai. No contexto de semellante reacción fronte aos achegamentos explicativos, a descrición forma parte da crítica do *lógos* polos propios fenómenos. En si mesma, a descrición pode ser así e todo denominada «grao cero da crítica», isto é, o efecto máis positivo e inmediato da fase crítica que acaba de ser completada. Sempre que non se estrague co empirismo e se peche en si mesma fóra de toda posibilidade de desconstitución, de desformalización, de deconstrución ou de autocrítica, de tal xeito que se facilite a recuperación do ritmo da crítica, a descrición non ten por que compartir o fado das outras neutralizacións da crítica fenomenolóxica. Volverase sobre esta idea máis abaixo.

\*Edmund Husserl, entrada do diario, 25 de setembro de 1906. Citado en "Introduction", *Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen* (Husserliana II), edición de Walter Biemel (Martinus Nijhoff, A Haia, 1973), vii.

importante, concibir a fenomenoloxía, no período crucial entre a composición das *Logische Untersuchungen* e a formulación de *Ideen* —período ao que pertence a devandita entrada do diario—, tendo en conta o pulo da crítica e o da autocrítica. A noción fenomenolóxica de crítica e a idea crítica da fenomenoloxía serían daquela os corolarios metodolóxicos do ritmo esbozado amplamente máis arriba e, ao tempo, das reflexións metacríticas sobre a orientación dada por Husserl ao seu proxecto crítico. Mais, ¿como acadar o nivel de independencia que arelaba no seu diario cando teimaba vehementemente na necesidade desa «crítica da razón» que para nós ten un aquel de inequívoco ton kantiano intensificado pola coñecida división da cuestión do suxeito entre o lóxico (puro), o práctico e o axiolóxico (xuízo)?

Malia as semellanzas formais entre ambas as dúas, ao cabo a crítica fenomenolóxica difire da súa contrapartida kantiana en dous aspectos: en que 1) baixárona do seu pedestal epistemolóxico e moderno, outorgándoselle, pola contra, un nivel ontolóxico e 2) foi harmonizada coa concepción fenomenolóxica da razón, e tamén da consciencia, non como facultades senón como tendencias activas

da intencionalidade e como autotranscendencia respecto do seu obxecto. Como consecuencia, a crítica adquire un cariz significativamente máis amplo do que ten na filosofía kantiana, non soamente grazas á súa xerarquía ontolóxica senón tamén debido á proliferación de *logoi* e tipos de consciencia tan numerosos coma aqueles dos que son conscientes. A «tarefa xeral» vira infinita, como foi sempre; a única maneira de concluíla é realizándoa, o derradeiro obxectivo é encontrarse a si mesmo no seu cumprimento, atento á variedade inesgotable do movemento rítmico da inflexión crítica da fenomenoloxía, movemento que sempre volve comezar.

Encontramos ecos desta idea nas obras teóricas de Husserl e, sobre todo, na encarga de comprometerse a unha «crítica constante», *in einer beständigen Kritik*, co que se pretende fornecer unha das ferramentas necesarias para levar a cabo un mesmo a tarefa da crítica sen resolvela dunha vez por todas e sen descoidar o devir histórico da filosofía. Levar a cabo esa tarefa un mesmo non é illar o propio pensamento da tradición que o precedeu nin reclamar para un mesmo a descuberta dun método sen precedentes. «Nunha crítica constante», tal como testemuña Hus-

serl en *Die Krisis*, «que sempre ten en conta o conxunto histórico completo como único e persoal, debemos prestar atención basicamente a discernir a tarefa histórica que podemos recoñecer como a única que é propiamente a nosa».\* Como moitas outras formulacións desta obra serodia, esta afirmación é sorprendentemente dialéctica: postula unha identidade especulativa mediada criticamente polo persoal e polo histórico, que é estritamente «a nosa» e o «conxunto ... completo» do pensamento. Unha crítica permanente da tradición é, no seu estadio máis desenvolvido, unha autocrítica, cuxo resultado positivo —un resultado paradoxal por incumprible— é o discernimento fundamental da tarefa (crítica) propia, do tipo anticipado no diario. Esa é, en palabras de Husserl, unha «crítica responsable», *verantwortliche Kritik*, «un tipo peculiar de crítica que ten a súa base en ... proxectos persoais e históricos, logros parciais e intercambios de crítica no canto do que os filósofos do presente entenden por garantido». Unha crítica que, podemos engadir, ten un papel de redención ao

\*Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy. An Introduction to Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, IL, 1970, 70/72.

restaurar a esperanza na futura realización dos proxectos interrompidos no pasado, que establecen un diálogo cos outros e co presente. Unha crítica que, como acontece coa monumental historiografía de Nietzsche, reúne os cumios do pensamento crítico nunha cadea que, no interior da inmanencia temporal, trascende o tempo.

A responsabilidade crítica que soportan os filósofos é enorme, neles repousa a tarefa de ser xustos co pasado, co pensamento dos seus predecesores, que ha de estar vivo na autocrítica do presente e cuxos proxectos parcialmente realizados han de deixar pegada na comunidade crítica do futuro. Exercer esa responsabilidade, explica Husserl, «é volver a transformar en algo vivo [*wieder lebendig zu machen*] ... o sistema conceptual sedimentado ... É levar adiante, a través da propia reflexión [dos filósofos do presente], a reflexión dos devanceiros e, alén deles, ... reactivar [*wieder aufwecken*] a cadea de pensadores ... converténdoa nun presente vivo [*in eine lebendige Gegenwart*] ...»\* Na súa maior efectividade, a crítica responsable e ética é equivalente ao rexurdir

\*As citas anteriores pertencen á obra de Husserl *The Crisis [Die Krisis]*, 72-3/73.



dos filósofos do pasado no momento no que a crítica está viva e que exercen libremente a autocrítica activa, transformándose na canle dos seus proxectos parcialmente realizados —un acontecemento que ha corrixir retrospectivamente a inxustiza histórica da morte. Ao anular a diferenza entre a vida biolóxica dun pensador e a vida do pensamento —diferenza que desconcertaba a Husserl contra o final da súa vida\*—, *verantwortliche Kritik* confirma, entón, e continúa as nocións de des-sedimentación, re-activación e de *epokhé* transcendental para un equivalente fenomenolóxico da resurrección.

Agora estamos en posición de afirmar, cousa que para Husserl era unha afirmación dramática, chea de insinuacións socráticas, que, mentres a tarefa crítica continúe sen realizarse, «non se pode vivir de verdade». Á luz dos argumentos de *Die Krisis* e en concordancia coa súa declaración de que, ata realizar a súa tarefa por si mesmo, en boa consciencia non

\*Tal como Husserl constatou en 1930, ao falar de si en terceira persoa: «Case lle gustaría pensar —se chegase a ser tan vello coma Matusalem— que, ao cabo, aínda era capaz de se converter nun filósofo». [“Nachwort zu meinen *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*.” En *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 11 (1930), páx. 569.]

se pode chamar filósofo, parece que a vida non ten nada que ver coa vida biolóxica ou coa vida consciente da «actitude natural». O que sinala, máis ben, cara ao tipo de vida transcendental que nace da redución fenomenolóxica e que outorga ao filósofo licenza para unirse á comunidade crítica do pensamento, para vivir coma se non houberse diferenza entre o proxecto persoal e a totalidade histórica do pensamento. En termos da crítica, esta vida xa é unha vida despois da vida, un tapiz das actividades filosóficas do pasado e do presente no que o espertar dos sistemas de pensamento mortos (sedimentados) está tecido na fábrica verdadeira da autocrítica viva. Desde logo, calquera tipo de crítica non ha ser axeitada para a tarefa ética inminente. Ser filósofo, reactivar a tarefa crítica por si mesmo, e vivir: eses obxectivos intercambiábles son, para Husserl, sinónimos da fenomenoloxía. A vivacidade da fenomenoloxía e a vida do fenomenólogo como fenomenólogo son, en diante, inconcibibles sen a práctica da crítica e a súa insistentemente crítica formulación.

Todo isto é máis importante hoxe, despois de Husserl, ca antes. Facelo vivir outra vez... non hai

nada mellor para describir a ambición da fenomenoloxía crítica.





EDICIÓN NON VENAL

ISSN 2340-8537