

De Dios que viene a la idea
Emmanuel Lévinas
—Selección de textos Irco—

Prefacio

Es propósito entender el término Dios como una palabra significativa. Independientemente de la investigación llevada a cabo del problema de la existencia o de la no existencia de Dios, independientemente de la decisión que pudiera tomarse ante esta alternativa y con independencia también de la decisión sobre el sentido o el sin-sentido de esta misma alternativa. Se trata de describir sus «circunstancias» fenomenológicas, su coyuntura positiva y algo así como la «puesta en escena» concreta de lo que se dice en términos de abstracción. No sólo en razón a la importancia que puede revestir la descripción del sentido vinculado al nombre o a la palabra Dios, por parte de quien se afana en reconocer —o en contestar—, en el lenguaje de la Revelación enseñada o predicada por las religiones positivas, que efectivamente es Dios quien ha hablado y no, bajo un nombre falso, un genio maligno o una política. Si bien esta preocupación ya es filosofía.

Este libro conforma distintos estudios que no están unidos entre sí por una escritura continua. De esta manera, se da testimonio de las etapas de un itinerario que a menudo conducen al punto de partida; pero en el camino surgen también textos en los que se sobrevuela la ruta y se adivinan sus perspectivas y en los que se recapitula.

Por tanto, y ahora habremos de preguntarnos: si es posible hablar legítimamente de Dios, sin atentar contra la absolutidad que parece significar la palabra. Haber tomado conciencia de Dios ¿no es haber incluido en un saber que asimila, en una experiencia que sigue siendo —cualesquiera que sean sus modalidades— un aprehender y un captar? ¿Palabra que tampoco es restituida a la inmanencia, a la totalidad que abarca el «yo pienso» de la «apercepción trascendental», al sistema en el que desemboca o hacia el que tiende el saber a través de la historia universal? Lo que significa ese extraordinario nombre de Dios en nuestro vocabulario, ¿no resulta contradicho por esa inevitable restitución, hasta el punto de desmentir la coherencia de ser, significar soberano y reducir su nombre a un puro *flatus vocis*? Sin embargo, ¿qué otra cosa podemos buscar bajo el pensamiento sino es la conciencia y la experiencia —que otra cosa sino el saber. Haría falta un pensamiento que no estuviera ya construido como relación que vincula al pesador con lo pensado; o haría falta, en este pensamiento, una relación sin correlativos, un pensamiento no-constreñido a la rigurosa correspondencia entre lo que Husserl denomina *noesis*² y

² **noesis.** Visión intelectual, pensamiento. Acto intencional de intelección o intuición.

*noema*³, no-constreñido a la adecuación de lo visible con la mirada (*visée*) al que respondería en la intuición de la verdad; **haría falta un pensamiento en el que ya no serían legítimas las propias metáforas de visión y de mira.**

¡Exigencias imposibles! A menos que a dichas exigencias no hicieran eco lo que Descartes denominaba idea-de-lo-infinito-en-nosotros, pensamiento que piensa más allá de lo que es capaz de contener en su finitud de *cogito*; idea que Dios, según la manera de expresarse de Descartes, habría depositado en nosotros. La idea de lo Infinito contendría más de lo que sería capaz de contener⁴, más que su capacidad como *cogito* (pensar). De alguna manera, dicha idea pensaría más-allá de lo que piensa, sin desembocar en algo finito. La trascendencia más allá de todo fin y de toda finalidad: pensamiento de lo absoluto sin que dicho absoluto sea alcanzado como un fin, lo que significaría aún la finalidad y la finitud. Idea de lo Infinito, pensamiento desgajado de la conciencia, no a la manera del concepto negativo del inconsciente, sino a la manera del pensamiento quizá más profundamente pensado, el del des-inter-esamiento: relación sin dominio sobre un ser, ni anticipo de ser, sino pura paciencia.

Es conveniente reconstituir los decorados indispensables de la «puesta en escena» de dicha conversión. Fenomenología de la idea de lo Infinito que no interesaba a Descartes, al que bastaban la claridad y la distinción matemáticas de las ideas, pero cuya enseñanza sobre la anterioridad de la idea de lo Infinito por relación con la idea de lo infinito es una preciosa indicación para toda fenomenología de la conciencia.

Podemos pensar entonces que la idea-de-lo-Infinito-en-mi —o mi relación con Dios— me viene en la concreción de mi relación con el otro hombre, en la socialidad que es mi responsabilidad para con el prójimo: responsabilidad que no he contraído en ninguna «experiencia», pero cuyo mandato, venido *no se sabe de dónde*, lo proclama el rostro del otro por su alteridad, por su extrañeza misma. Más bien sería como si el rostro del otro hombre que, de entrada, «me pide» y me manda, fuera el nudo de la intriga misma del rebasamiento por Dios de la idea de Dios y de toda idea en la que Él todavía pudiera ser mentado (*visé*), visible y conocido, y en la que lo Infinito vendría a quedar desmentido por la tematización, en la presencia o en la representación. Por un Dios que, más que mostrarse a sí mismo, «ama al extranjero» hacia el otro hombre del que tengo que responder. Responsabilidad sin la preocupación del que tengo que

³ **noema.** Pensamiento como contenido objetivo del pensar, a diferencia del acto intencional o noesis.

⁴ Esta idea que contiene más que su capacidad, y la ruptura en ella de la correlación noético-noemática, están subordinados en el sistema cartesiano a la búsqueda de un saber. Llegan a ser un eslabón de una prueba de la existencia de Dios que, de esta manera, se halla expuesta, como todo saber correlativo al ser, a la prueba de la crítica que sospecha, en el rebasamiento de lo dado, una ilusión trascendental. Husserl le reprocha a Descartes haber reconocido apresuradamente, en el *cogito*, el alma, es decir, una parte del mundo, siendo así que el *cogito* condiciona el mundo, siendo así que el *cogito* condiciona el mundo. De igual manera, podríamos cuestionar esta reducción a la ontología del problema de Dios, sino que la ontología y el saber fueran la región última del sentido. En la extraordinaria estructura de la idea de lo Infinito, el a-Dios ¿no significa una intriga espiritual que no coincide ni con el movimiento marcado por la finalidad, ni con la autoidentificación de la identidad tal y como se des-formaliza en la conciencia de sí?

responder. Responsabilidad sin la preocupación por la reciprocidad: tengo que responder del otro sin ocuparme de la responsabilidad del otro para conmigo. Relación sin correlación o amor al prójimo que es amor sin eros. ¡Para-el-otro hombre y por él a-Dios!⁵

Así piensa un pensamiento que piensa más de lo que piensa. Origen concreto o situación originaria en la que lo Infinito se pone en mí, en donde la idea de lo Infinito manda al espíritu y la palabra Dios viene a la punta de la lengua. Inspiración y, de esta manera, el acontecimiento profético de la relación con lo nuevo

Pero también, con la puesta en mí de la idea de lo Infinito, acontecimiento profético por encima de su particularidad psicológica: **el latido del tiempo primordial en el que la idea de lo Infinito — desformaliza—, por ella misma o de suyo, significa. Dios-viniendo-a-la-idea, como vida de Dios.**

Ruptura de la Inmanencia

Ideología e Idealismo

1. Ideología y moral

La ideología usurpa las apariencias de la ciencia. La moral comportaba una razón. Lograba su evidencia y se aprehendía en un acto intencional análogo al conocer. Al igual que el imperativo categórico, la axiología pertenecía al logos. La relatividad de la moral por referencia a la historia, sus variaciones y variantes en función de estructuras sociales y económicas, no comprometían profundamente a dicha razón: la situación histórica y el particularismo social se dejaban interpretar correctamente como determinantes de las condiciones «subjetivas» del acceso al logos y los plazos que le son inherentes; condiciones variables de una clarividencia que no caía del cielo convertida ya en sabiduría y que conocía periodos de oscuridad. El relativismo al que parecía invitar la experiencia de estas condiciones, se atenuaba en la medida en la que la evolución histórica se dejaba comprender como manifestación de la razón a sí misma, como una racionalización progresiva del Sujeto hasta lo absoluto de una razón que llegaba a ser acto libre o razón práctica eficaz.

La noción de ideología, utilizada en la crítica marxista del humanismo burgués, ha recibido gran parte de su fuerza persuasiva de Nietzsche y de

⁵ El **a-Dios** o la idea de lo Infinito no es una especie cuyo género serían la intencionalidad o la aspiración. El dinamismo del deseo, por el contrario, reenvía al a-Dios, pensamiento más profundo y más arcaico que el *cogito*.

Freud. **La novedad de esta noción de ideología consiste en que la apariencia de la racionalidad pueda ser más insinuante y más reciente que un paralogismo; en que sus poderes de mistificación se disimulen hasta el punto de que el arte de la lógica no baste para la desmitificación y en que la mistificación mistifique a los mistificadores al proceder de una intención no consciente de sí misma.**

La ética es la primera víctima de la lucha contra la ideología que ella misma ha suscitado, debido a su relatividad histórica y a su cariz normativo que es tachado de regresivo. **La ética pierde su estatuto de razón y lo cambia por una condición precaria: por la astucia.** La ética pasa a ser, ciertamente, un esfuerzo inconsciente si bien susceptible a su vez de convertirse en consciente y, por tanto, valiente o cobarde para engañar tanto a los otros como a sus propios seguidores o predicadores. **Su racionalidad de pura apariencia es astucia de guerra de una clase opuesta a otra o refugio de seres frustrados, manajo de ilusiones regidas por intereses y necesidades de compensación.**

2. Ideología y «desinteresamiento»

De creer a Althusser, la ideología expresa siempre la manera como la conciencia vive su dependencia de las condiciones objetivas o materiales que la determinan y que la razón científica capta en su objetividad; constituye una cierta excentricidad de la conciencia en relación con el orden controlado por la ciencia —y al que sin duda ella misma pertenece—; una dislocación del sujeto, un hueco, un «juego» entre el sujeto y el ser.

3. La ciencia ininterrumpida

La epistemología moderna se preocupa poco por esta condición incondicional, por esta necesidad de desprenderse del ser para situarse como sujeto sobre un suelo absoluto o utópico, sobre un terreno que hace posible el desinteresamiento. Desconfía incluso, de ello: todo alejamiento de la realidad favorece, a sus ojos, la ideología. A partir de este momento, las condiciones de la racionalidad se sitúan todas del lado del saber mismo y de la actividad técnica que de él resulta. Una especie de neo-cientifismo y de neo-positivismo domina el pensamiento occidental. Se extiende a los saberes que tienen al hombre como objeto, a las propias ideologías cuyos mecanismos desmonta y cuyas estructuras pone al descubierto.

En la nueva ciencia del hombre, el valor jamás va a servir como principio de inteligibilidad. Precisamente en el valor se había refugiado la gran Mentira: la pulsión o el instinto, fenómeno mecánico objetivamente desvelable en el hombre, da lugar, por su espontaneidad, a la ilusión del sujeto y, por su término, a la apariencia de un fin; el fin se hace pasar por valor y la pulsión, engalanada de razón práctica (antítesis de la razón crítica de la escuela de Frankfurt), se guía por el valor promovido al rango de

principio universal. **¡Todo un drama por reducir!** Habrá que recordad a Spinoza, el gran demoleedor de las ideologías, aunque desconociera su nombre, o de los conocimientos del primer género; **«no es el valor el que suscita deseos, es lo deseable lo que tiene valor».** La muerte de Dios comenzó ahí. En nuestros días, desemboca en la subordinación de la axiología a los deseos entendidos como pulsiones ordenadas según ciertas fórmulas en las máquinas deseantes que serían los hombres.

La nueva teoría del conocimiento ya no concede papel alguno trascendental a la subjetividad humana. La actividad científica del sujeto se interpreta como un rodeo en virtud de que se agolpan en sistema y se muestran las diversas estructuras a la que se recude la realidad.

¿Ha producido la ciencia lo *más allá del ser* (¿acaso, más allá de Dios?) al descubrir el todo del ser; se ha dado a sí misma el lugar o el no-lugar necesario para su propio nacimiento, para mantener su espíritu objetivo? La cuestión sigue abierta. La aventura sobrehumana de los astronautas —para referimos a dicha aventura como una parábola— sin duda que irá, en un momento dado, más allá de todos los saberes que la hicieron posible, tal y como la expresan los viejos versículos bíblicos recitados por Amstrong y Collins. Sin embargo, esta cita ideológica, tal vez no haya expresado más que la necesidad de unos pequeños-burgueses americanos muy por debajo de su valentía, y los infinitos recursos de la retórica. De la retórica en el sentido platónico, que, según el *Gorgias*, adula a los oyentes y que «es el arte justificatorio lo que la cocina es a la medicina»; pero de una retórica presentida en toda la amplitud de su esencia ideológica como «simulacro de una especie de arte de la política». Y así retórica como poder de ilusión del lenguaje, según el *Fedro*, independientemente de todo halago y de todo interés: **«...no sólo es en los tribunales y en las arengas públicas donde surgen estas controversias, sino que... sobre todo lo que se dice hay un solo arte... con el que alguien sería capaz de hacer todo semejante a todo...»**

¡Las maravillas de la técnica no abren lo más allá en el que nació la Ciencia, madre de tales maravillas! ¡Ningún afuera en todos esos movimientos! ¡Qué inmanencia! ¡Qué infinito malo! Aquello que Hegel expresa con una precisión admirable: «algo se convierte en Otro (*Autre*), pero lo Otro es, él mismo, Algo, de modo que, a su vez, se vuelve Otro y así, sucesivamente hasta el infinito. Esta infinitud es la mala o negativa infinitud en la medida en la que no es más que la negación de lo finito que, no obstante, renace de nuevo; consiguientemente tampoco es suprimido». El infinito malo procede pues, de un pensamiento incompletamente pensado, de un pensamiento del entendimiento. Y, sin embargo, el pensamiento del más allá del entendimiento es necesario para el entendimiento mismo. ¿No se muestra objetivamente una ruptura de la Esencia en el espíritu moderno?

4. El otro hombre

¿Cuáles son, pues, este movimiento y esta vida —ni ideología ilusoria ni todavía Ciencia— «objetivamente» manifestados en los tiempos modernos, por lo que advierte en el ser como un *dislocamiento* a modo de subjetividad o humanidad del sujeto? La cara visible de esta *interrupción ontológica* ¿no coincide con el movimiento «por una sociedad mejor»?

Reivindicar la justicia para con el otro hombre, ¿no es volver a la moral? ¡A la moralidad misma de la moral sin contestación posible! La *búsqueda* del otro hombre, todavía lejano, es ya la *relación* con ese otro hombre, una relación en toda su rectitud —tropo específico de la aproximación del prójimo que es ya proximidad. En las especies de relación con el otro hombre que en la desnudez de su rostro, no pertenece a patria alguna, adviene una trascendencia, una salida del ser, de esta manera, la imparcialidad misma gracias a la que va a ser posible, de modo destacado, la ciencia en su objetividad y la humanidad como yo.

Sea como exigencia del rigor científico, sea como anti-ideología, la revuelta contra una sociedad sin justicia expresa el espíritu de nuestra época. Revuelta contra una sociedad sin justicia, por más que estuviera, en su justicia, equilibrada, regida por leyes, sometida a un poder y constituyendo un orden, un Estado, una ciudad, una nación, una corporación profesional, revuelta por una sociedad distinta, pero revuelta que vuelve a comenzar desde el momento en el que se instala la otra sociedad; revuelta contra la injusticia que se instaura desde que el orden se instaura.

Es el cuestionamiento de sí mismo, que se pone de entrada como después, como para el otro. Cuestionamiento que significa, no una caída en la nada, sino una responsabilidad-para-con-el-otro; una responsabilidad que no se asume como un poder, sino una responsabilidad a la que, de entrada, estoy expuesto como un rehén; responsabilidad que significa, a fin de cuentas, hasta el fondo de mí «posición» en mí, mí sustitución del otro.

Platón enuncia un *más allá* de la justicia institucional, al margen de lo visible y de lo invisible, al margen del aparecer, como el de los muertos que juzgan a los muertos (*Gorgias*), como si la justicia de los vivos no pudiera atravesar la vestimenta de los hombres, es decir, no pudiera horadar los atributos que, en el otro, se ofrecen al saber, atributos que los muestran, pero también los ocultan, como si la justicia de los vivos que juzga a los vivos no pudiera despojar a los juzgados de las cualidades de sus respectivas naturalezas que le son siempre comunes a las que recubren a los jueces, y como si dicha justicia no pudiera, en consecuencia, abordar a gentes que no fueran gentes de calidad y, en la proximidad del otro, no pudiera salir hacia lo absolutamente otro.

En el mito de *Gorgias*, con una precisión extrema, Zeus reprocha al «juicio final» —que pretende reformar de una manera digna de un dios— el hecho de seguir siendo un tribunal en el que los hombres «completamente vestidos» son juzgados por hombres igualmente vestidos, y «que han situado delante de sus almas una pantalla formada por ojos, orejas y por el

cuerpo en su conjunto». ¡Una pantalla hecha de ojos y de orejas! Punto esencial: una vez tematizado, el otro carece de unicidad. Es remitido a la comunidad social, a la comunidad de los seres vestidos en la que las prioridades de rango impiden la justicia. La facultad de intuir en las que todo el cuerpo participa es precisamente lo que obstruye la vista y separa como una pantalla la plasticidad de lo percibido.

Que para Platón, entre uno y otro, «muertos al mundo» ambos¹ —y, por tanto, sin orden común— sea posible una relación; que una relación sea posible sin un plano común, es decir, una relación en la diferencia; que la diferencia signifique una no-indiferencia; que esa no-indiferencia sea desarrollada por Platón como justicia final: en todo ello nos encontramos que, lo que se enuncia con todas estas aproximaciones del mito es una excentricidad en el seno de la esencia del ser, un des-interesamiento. Des-interesamiento que se manifiesta bajo el aspecto de la relación no el otro, bajo el aspecto de la humanidad del hombre. Más allá de la esencia, des-interesamiento; pero como juicio justo y no como una nada.

La significación —el-uno-para-el-otro—, la ética y la ruptura de la esencia es el final del carácter prestigioso de su aparecer. Platón habla de un juicio emitido finalmente sobre el mérito. ¿El juicio final, que va de mí al otro, como si uno y otro estuviéramos muertos, es la manera como un ser se pone en lugar de otro (*autre*), contrariamente a toda perseverancia en el ser, a todo *contus essendi*, a todo conocimiento que no acoge del otro más que conceptos? ¿No significa la sustitución del otro? ¿Y qué puede significar este movimiento en el lugar del otro sino, literalmente, la aproximación al prójimo?

5. Lo otro (*autre*) «en las especies» de otro hombre

Uno puede sentirse sorprendido por el radicalismo de una afirmación en la que la ruptura de la esencia del ser, irreductible a la ideología, signifique «en las especies» de responsabilidad para con el otro hombre al que uno se aproxima en la desnudez de su rostro en su condición «perdiendo siempre su sitio»; donde lo más allá del ser signifique *en las especies* de mi desinteresamiento de muerto que no aguarda nada de un muerto. Pero ¿dónde se habría de producir lo «de-otro modo» absoluto propio de lo «más allá del ser» enunciado por Platón y Plotino, frente a la indesgarrable identidad de lo Mismo (*Même*) —cuya obstinación ontológica se encadena o se encasilla en un Yo (*Moi*)— si no es en la sustitución del otro?

En efecto, nada es absolutamente otro en el ser ofrecido por un saber en el que la variedad se convierte en monotonía. ¿Y no es éste el pensamiento de los *Proverbios* (14, 13) cuando dice: «También entre risas llora el corazón y la alegría termina en pesar»? **El mundo contemporáneo,**

¹ En la literatura talmúdica, el enterramiento de un cadáver humano, del que ningún pariente del finado quiere o puede ocuparse, es denominado «misericordia de verdad». El sumo sacerdote, si le encuentra en su camino en el momento de dirigirse al Templo para celebrar el Kippur, no debe en vacilar en «volverse impuro» por el contacto con el muerto: la «misericordia de verdad» está por encima de la liturgia del Día del Perdón. Símbolo de una misericordia absolutamente gratuita. La que se tributa al otro «como si estuviera muerto» y no una ley para los muertos, para la cual el Evangelio tuvo una severa fórmula.

científico, técnico y gozador, se ve sin salida —es decir sin Dios— no porque todo en él esté permitido y sea posible por la técnica, sino porque todo en él es igual. De pronto lo desconocido se torna familiar y lo novedoso habitual. Nada hay nuevo bajo el sol.

La crisis que se describe en el *Eclesiastés* no reside en el pecado sino en el tedio. Todo queda absorbido, se anega y amuralla en lo Mismo (*Même*). Encantamiento de los lugares, hipérbole de los conceptos metafísicos, artificio del arte, exaltación de las ceremonias, magia de las solemnidades; por todas partes se sospecha y se denuncia una tramoya de teatro, una trascendencia de pura retórica, el juego. Vanidad de vanidades: el eco de nuestras propias voces, tomando como respuesta a lo poco que de plegaria todavía nos queda; recaída por doquier sobre nuestros propios pies, como tras los éxtasis producidos por una droga. Con excepción del otro a quien, aún en medio de todo este tedio, no se le puede dejar caer. **El Otro no es un caso particular, una especie de alteridad, sino la original excepción al orden.** El Otro «da lugar» a una relación de trascendencia no porque sea novedad; por el contrario, debido a que la responsabilidad por el Otro es trascendencia es por lo que puede haber algo nuevo bajo el sol.

A la crisis del sentido, testimoniada por la «diseminación» de los signos verbales que el significado ya no alcanza a dominar, puesto que no sería más que una ilusión suya y una astucia ideológica, que menosprecia a las palabras, pero que es irrecusable en la desnudez del rostro, en el desvalimiento del otro y en la ofensa sufrida por él. Es lo que probablemente, enseñan los doctores del Talmud que ya conocen un tiempo en que el lenguaje ha corroído las significaciones que se supone que tiene cuando hablan de un mundo cuyas plegarias no pueden atravesar el cielo, puesto que todas las puertas celestes están cerradas, salvo aquella por la que transitan las lágrimas de los ofendidos.

De la Conciencia a la vigilia A partir de Husserl

Yo duermo, pero mi corazón vela...
Cantar de los Cantares 5, 2.

1. La inseguridad de la Razón

La fenomenología husserliana interviene en el nivel de lo humano, allí donde la razón significa la manifestación de los seres a un conocimiento verdadero, preocupada por su *presencia* en persona, por su *presencia* en su identidad de seres o su presencia en tanto que ser. Que los seres puedan aparecer sin permanecer en su ser; que pueda haber, a través de signos y palabras, seres que aparezcan sin su ser; que, en las imágenes, los seres no ofrezcan más que su semejanza en lugar de su identidad; que las imágenes las recubran o se desprendan de ellos como quien cambia de piel; que pueda haber similitud y, a partir de ese momento, aspecto; que todos los regímenes de la ostensión, la apariencia sea envés siempre posible; todo esto, desde los primeros pasos de la filosofía, **vendría a significar una inseguridad de lo racional**. La razón, como modalidad del conocimiento, tendría que desconfiar de determinados juegos que la encantan. Estaría obligada a vigilar para **desmontar ilusiones. Es necesario no dormirse; hay que filosofar**¹.

¹ Hablar de inseguridad de la razón ¿no es admitir, implícitamente, una razón como lucidez que se ejerce a la luz del ser, pero que está amenazada por la posible inconsistencia de ser manifestado, que está amenazada por la ilusión? Sin embargo, en este ensayo criticamos precisamente esta interpretación ontológica de la razón para conducirla hacia una razón entendida como vigilia en la que objetividad y objetivación no surgen más que en una

Que haya necesidad de una filosofía *distinta al «sentido común»* y de la investigación científica, en esto consiste la novedad del criticismo.

Un momento caracterizado por la denuncia de la *ilusión* trascendental, de la radical malicia en la buena fe o en una razón inocente de todo sofisma y que, paradójicamente, Husserl llamó ingenuidad. Como si la racionalidad, es decir, según su acepción occidental, la absorción del conocimiento por el ser, todavía fuera una embriaguez; como si la razón que identifica al ser, en su vigilia lúcida, durmiera de pie o deambulara sonámbula y aún soñara; como si, en su sobriedad, tuviera todavía que dormir la borrachera que había cogido merced a un vino misterioso. Esta vigilancia y este dogmatismo siguen interpretándose como saberes más amplios, más claros, más adecuados. El hecho de que la razón pueda ser ingenua y estar aún insuficientemente despierta, el hecho de que tenga que desconfiar de su seguridad...

La razón es la identidad poniéndose como Yo (*Moi*): identidad que se identifica —que retorna a sí— por la fuerza de su forma. Una fuerza que regresa a sí misma según un itinerario que no despeja más que a través del mundo y de la historia de la humanidad. De este modo la racionalidad de la razón como conciencia no dejaría nada fuera. La energía del retorno a sí de la identificación —esa *vis formæ*— es la actividad de todo acto y, si es despejarse, es un despertarse en lo Mismo, un regresar-a-sí.

2. Adecuación y vida

La fenomenología husserliana, preocupada por la razón entendida como presencia del ser en persona e invocando como principio de los principios. La fenomenología ha preservado contra toda psicologización hasta el punto de pasar por la suprema garantía de los mismos, sobre todo tras los *Prolegómenos* (prólogos).

A veces, en la obra husserliana, el recurso a lo subjetivo toma la apariencia de una preocupación tal por la totalidad en justa correlación con el hecho de entender que lo subjetivo, entendido como algo psicológico, pertenece a la totalidad del mundo y del ser. En su *Psicología fenomenológica*, los modos subjetivos propios del aparecer del mundo y de la naturaleza —los *Erscheinungsweisen*, los aspectos de lo real que varían según las orientaciones y movimientos del cuerpo— y, de una manera todavía más profunda de la vivencia en su papel de escorzos o de «siluetas» (*Abschattungen*) (¿acaso fantasmas?) constituyentes de los «aspectos subjetivos» del objeto... Todo ello todavía pertenece al ser y forma parte del mundo —estas «condiciones» de la aparición del «ser en su verdad» forman

determinada profundidad, allí donde el sueño no se ha disipado todavía. El lenguaje de contestación utilizado aquí permanece, ciertamente, a su vez ontológico en su estructura. Pero esto significa que el nivel de la lucidez que el despertar alcanza no es un nivel cualquiera y que es indispensable para ese despertar.

Gracias por visitar este Libro Electrónico

Puedes leer la versión completa de este libro electrónico en diferentes formatos:

- HTML(Gratis / Disponible a todos los usuarios)
- PDF / TXT(Disponible a miembros V.I.P. Los miembros con una membresía básica pueden acceder hasta 5 libros electrónicos en formato PDF/TXT durante el mes.)
- Epub y Mobipocket (Exclusivos para miembros V.I.P.)

Para descargar este libro completo, tan solo seleccione el formato deseado, abajo:

