

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 5, NÚMERO 4: JULIO DE 2018. e-ISSN 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2018.i04.02

[pp. 29-41]

Recibido: 15/03/2018

Aceptado: 05/06/2018

Entre Husserl y Heidegger: La articulación del tiempo o la configuración del espacio; la apropiación del tiempo y la facticidad de la experiencia

Between Husserl and Heidegger: The articulation of time or the configuration of space; the appropriation of time and the facticity of experience

Juan A. García González

Universidad de Málaga

Resumen:

Pretendemos dar una visión de conjunto de la obra husserliana, que explique la evolución posterior a *Ideas*. Desde ella es hacedera una comparación con Heidegger, en particular en orden a precisar el carácter incorporado de la inteligencia humana. Estaremos en condiciones entonces de considerar la propuesta de Leonardo Polo sobre el estatuto del cuerpo humano latente bajo la intelección.

Palabras Clave: Husserl; Heidegger; Polo; cuerpo; inteligencia; tiempo; espacio

Abstract:

We intend to give an overview of the Husserlian work, which explains the subsequent evolution to *Ideas*. From it a comparison with Heidegger is made, particularly in order to specify the built-in character of human intelligence. We will then be able to consider Leonardo Polo's proposal on the status of the human body latent under intellection.

Keywords: Husserl; Heidegger; Polo; body; intelligence; time; space

0. Introducción

En esta comunicación nos proponemos tres objetivos, de acuerdo con los cuales dividiremos el texto en tres epígrafes:

- El primero es proponer la unidad del pensamiento de Husserl a través de su trayectoria intelectual. Proyecto algo temerario dado nuestro actual conocimiento de la obra de Husserl¹, cuando aún no se han publicado todas sus obras; es decir, dado especialmente nuestro insuficiente conocimiento del que llamamos segundo Husserl.

- El segundo objetivo es, desde esa propuesta de unidad del pensamiento husserliano, diferenciar el pensamiento de Husserl del de Heidegger, particularmente respecto del primer Heidegger; y en concreto acerca de su tratamiento de la incorporación de la inteligencia humana, que -según Heidegger- ha sido más bien examinada desde el punto de vista de la inteligencia teórica, en lugar de apreciarse en el sentido práctico del saber intelectual.

- En tercer lugar, y como un balance del examen de estas dos cuestiones, aludiremos a una propuesta de Leonardo Polo sobre el estatuto del cuerpo humano latente bajo la intelección.

1. La evolución intelectual de Husserl

El primer objetivo anunciado es integrar la trayectoria intelectual de Husserl². Proponemos un proceso que va desde el descubrimiento de los objetos ideales en la filosofía de las matemáticas, y la consiguiente crítica al psicologismo del primer Husserl, en los años de Gotinga (1901 a 1916); hasta la constatación de la facticidad de los objetos de la

1 Cfr. GARCÍA BARÓ, M.: *Husserl (1859-1938)*. Madrid: Del Orto, 1997.

2 Principalmente tomada de RAGGIUNTI, R.: *Introduzione a Husserl*. Bari: Laterza, 1986.

experiencia humana del segundo Husserl, que se muestra en la índole precategorial o prerracional del mundo de la vida.

La facticidad de la experiencia humana deriva, en Husserl, de su reflexión sobre el papel de la conciencia interna del tiempo; la cual, a través del establecimiento del mundo de la vida, permite dilucidar el papel del propio cuerpo en la comparecencia fáctica de los objetos ideales. Todo ello es característico de los postreros años de Friburgo (entre 1916 y 1928, año de su jubilación académica).

En sus comienzos, o en una etapa aún previa a esas dos mencionadas, Husserl incluso temió ser profesor de filosofía por su procedencia de las matemáticas; pues se había doctorado en 1882 con una tesis sobre alguna *Contribución al cálculo de variaciones*. Es decir, temía ejercer como filósofo dada su formación inicial; y a causa de sus intereses prioritarios, que en principio tomaba como distintos de la filosofía. Sin embargo, orientado hacia ésta tras escuchar a Brentano (a quien oyó en 1884 glosar uno de los sentidos aristotélicos del ser: el ser propio de la verdad), aceptó desempeñar el puesto de profesor de filosofía en Halle más de diez años: entre 1887 y 1901.

En este período inicial escribió *Sobre el concepto del número*, su habilitación en filosofía para entrar en la universidad, donde sigue el planteamiento de Frege en *Los fundamentos de la aritmética* de 1884, para afirmar que los números son propiedades de los conceptos más que de las cosas. Luego escribió su *Filosofía de la aritmética*, en 1891. Afortunadamente, diríamos nosotros hoy, en sus primeros años de docencia universitaria Husserl no percibió ningún rechazo de sus clases en los oyentes, lo que le ratificó en su elección de emigrar desde las matemáticas a la filosofía.

Desde su primeriza formación matemática, que le impele ya a aceptar la existencia de objetos ideales³ como los matemáticos, el primer Husserl entiende que la conformación psicológica del sujeto no interfiere en los pensamientos, y que las ideas no le deben su existencia a los procesos psicológicos previos o subyacentes.

Algo notable, pues en la última mitad del siglo diecinueve se habían suscitado distintas posiciones filosóficas que justificaban el objeto pensado en función de dinamismos psíquicos generadores de la conciencia intelectual; son las que Ricoeur llamó filosofías de la sospecha⁴ (Marx, Nietzsche, Freud), o las que Polo ha llamado filosofías terapéuticas, por incluir en ellas también a Kierkegaard. Ellas son el objetivo de la crítica husserliana

3 Cfr. MILLÁN PUELLES, A.: *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann* (Madrid 1947). En *Obras completas*, v. I. Madrid: Rialp, 2012.

4 Puede leerse al respecto GADAMER, H. G.: *La hermenéutica de la sospecha. "Cuaderno gris"*, Madrid 2, 1997, 127-35.

al psicologismo formulada en las *Investigaciones lógicas* (publicadas entre 1900 y 1901). Como las matemáticas son puramente lógicas, pues solemos decir de ella y de la lógica que son ciencias formales, se entiende la defensa de la objetividad eidética por parte de Husserl, y cabe conceder que ésta se sostiene cabalmente.

La atención a la objetividad del *noema* de esta primera época de Husserl le permitió la formulación de su fenomenología (el libro *La idea de la fenomenología*, aunque publicado póstumamente en 1950, fue redactado en 1907). La fenomenología es un método para hacer de la filosofía una ciencia, un saber riguroso (como escribió en su obra de 1911 *La filosofía como ciencia estricta*). Y ello por su objeto, pues capta las esencias puras de las cosas, los objetos lógicos, al margen de toda cuestión previa, o lateral, de índole psicológica o existencial; en concreto prescindiendo de la creencia natural en la realidad de lo dado ante la conciencia. La reducción fenomenológica es, al decir de Husserl, un nuevo cartesianismo⁵, liberado ya del subjetivismo de la duda metódica, que está dirigido a la obtención del *noema* inteligible. Pero, por considerar el saber en su sola formalidad propia, la fenomenología habrá de completarse luego con las distintas ontologías regionales; labor que el propio Husserl asignaba, como sabemos, a algunos de sus discípulos.

Entre esta primera época y la posterior, la del conocido como segundo Husserl -solemos decir, el de Friburgo-, se constata una evolución que -en nuestra opinión- tiende a señalar que, si bien la inteligencia del hombre es inmaterial -inorgánica- por ser capaz de habérselas con objetos puramente inteligibles, no dependientes de previas condiciones psicológicas ni de procesos antecedentes; es decir, por ser capaz de idear esencias puras, o conocer la misma esencia de las cosas, y no su incidencia sobre los dinamismos de nuestro organismo. En cambio, la inteligencia humana está simultánea y necesariamente incorporada: pues precisa de su propio cuerpo, apropiarse del organismo, sin el que la inteligencia no introduce su conciencia en el mundo, ni empieza a actuar; y por el cual adopta una que diríamos perspectiva estrictamente personal, en primera persona, de la que no cabe ya desprenderse. Es el descubrimiento de la facticidad de la experiencia.

En el medio de ambas etapas están las *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, publicadas en 1913 (el segundo y tercer volumen fueron escritos entre 1913 y 1920, aunque se publicaron póstumamente en 1952). En esta obra Husserl plantea la segunda reducción: la reducción trascendental; tras la *epoché* que nos muestra el contenido noemático de los actos de conciencia, donadores del sentido inteligible de los objetos conocidos, esta segunda reducción los retrotrae hacia el yo ante el

5 Cfr. CABRERA, M.: "Cartesianismo, fenomenología y solipsismo". *Dianoia*. México 30, 1984, 103-10.

que aparecen, el *ego* trascendental, del que en último término depende toda mostración o todo aparecer ante el sujeto, y ante el que propiamente los objetos cobran su sentido. Pero el *ego* trascendental, descubierto con la segunda reducción, ha de vincularse con los contenidos noemáticos, pues no es separable de ellos: reducción no es precisión; es el tema que ahora falta por aclarar. En *Ideas* nace así el segundo Husserl, influido tal vez por Bergson (que había escrito en 1889 sus *Ensayos sobre los datos inmediatos de la conciencia*) y acaso también, en alguna medida dicen, por indicaciones de Edith Stein.

La facticidad de la experiencia es analizada por el segundo Husserl con tres notas, de acuerdo con las cuales podemos describir su pensamiento como orientado hacia estas tres temáticas:

1-La temporalidad de la conciencia, es decir, los desarrollos de su libro *Fenomenología de la conciencia interna del tiempo*; compuesto con cursos impartidos entre 1893 y 1917, pero que fue publicado por Heidegger en 1928 para que se notara la diferencia con su propio planteamiento de la temporalidad.

La temporalidad específica de la conciencia, según Husserl, es la de un presente dilatado por protensión hacia el futuro, reteniendo a la vez el pasado. Así acontece la presentificación que hace emerger la conciencia, el presente (un caso por tanto de preeminencia, de prevalencia, del presente, a juicio de Heidegger), en el acontecer vital: el cual así es conservado, ampliado y continuado. La vida dispone de su propia temporalidad.

2-El mundo de la vida. Examinado por Husserl en los cursos inmediatamente siguientes, impartidos entre 1916 y 1928; y publicados póstumamente, en 1966, bajo el título *Análisis sobre la síntesis pasiva*. El mundo de la vida está constituido según esa recepción e integración pasiva, es decir, tal que el sujeto -más que construirla- la recibe como dada, o no interviene en ella; y luego la proyecta según cierto horizonte, o bien según la cual el sujeto se proyecta al vivir, dentro de su horizonte vital o siempre desplazándolo sin alcanzarlo.

Más tarde, en 1937 pero recogiendo unas conferencias de 1935, Husserl publicó *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. En esta obra Husserl justifica la crisis de las ciencias europeas en la primera mitad del siglo XX (una curiosa crisis, por otra parte, si atendemos al despliegue de la tecnología que le siguió) precisamente en la separación e incomunicación entre los mundos de la vida y de la ciencia; pues parece ciertamente que éste -por su pretensión de objetividad independiente de cualquier sujeto- prescinde del cuerpo; en particular del cuerpo propio, esto es, de las propias vivencias.

En cambio, el mundo de la vida está ligado a la propia corporalidad, que es vivida en términos subjetivos: el cuerpo que posibilita la vida, y la experiencia; o el cuerpo apropiado que late bajo la conciencia intelectual de los fenómenos. Precisamente ese cuerpo que permite la vivencia en primera persona; y que servirá de mediador en esa conocida apercepción analógica mediante la que el sujeto se abre hacia la intersubjetividad.

3-Porque justamente la tercera temática es la corporalidad del sujeto, y el tránsito hacia la intersubjetividad (la famosa quinta de sus *Meditaciones cartesianas* publicadas en 1931). Es conocida la repulsa de Levinas a esta compleja manera de acceder al otro, cuya prioridad no reconoce.

Más tarde aún, en 1939 y ya tras la muerte de Husserl, salió a la luz *Experiencia y juicio: investigaciones sobre la genealogía de la lógica*; una obra, también procedente de cursos de los últimos años de docencia de Husserl, que resulta bien oportuna, si hemos de sustentar el juicio intelectual en un objeto de experiencia fácticamente dado.

Con la atención a estas tres líneas temáticas de consideración (el tiempo de la conciencia, el mundo de la vida y la propia corporalidad) Husserl deja atrás la crítica al psicologismo y la defensa de la entidad ideal de los objetos intelectuales, la consistencia noemática de los fenómenos de conciencia. Ahora nos encontramos con una subjetividad configurada por el tiempo de su conciencia interior, que a su vez determina el mundo de su vida, de acuerdo con su propia corporalidad.

El cambio de actitud husserliano (definitivamente patente en el escrito *Lógica formal y trascendental* de 1929), si no pivota sobre ella, al menos fragua singularmente la noción de cuerpo-sujeto, que es el cuerpo apropiado, el cuerpo propio, o en tanto que propio; quizás el cuerpo en su valor somático (como lo denominaba Zubiri); es el cuerpo vivido en primera persona, o -aún mejor- el que nos permite la vivencia en primera persona. Dicha noción, que luego desarrollarán autores como Gabriel Marcel o Merleau-Ponty, nace de estas reflexiones del segundo Husserl sobre el carácter fáctico de la experiencia humana, que se debe al carácter incorporado de nuestra inteligencia y es la concreta razón de su finitud.

Marcel⁶ continuó esas reflexiones, ante todo examinando las sensaciones cenestésicas, las que tratan del propio cuerpo; pero luego se dio cuenta de que, en ellas, el cuerpo propio está ya objetivado, al menos por esas sensaciones introceptivas: es el objeto de

6 Cfr. VICENTE ARREGUI, J.: "El ser humano como ser corporal. La corporalidad vivida". VICENTE ARREGUI-GARCÍA (eds.): *Significados corporales*. Málaga: *Contrastes* nº 11, 2006; pp. 15-92.

ellas. Por eso pasó después a ajustar la noción de cuerpo-sujeto: no es el cuerpo sentido sino el que nos permite sentir; no el cuerpo dado en la sensación, por interior que ésta sea, sino el que permite la sensación. En esta misma línea, la posterior meditación de Merleau-Ponty sobre el yo-percibo, frente al yo-pienso de la fenomenología, extiende el enfoque de Marcel; y tiene en sí misma un cierto interés hoy en día, aunque no es la ocasión ahora para entrar en ella.

Dos etapas, en suma, en el pensamiento de Husserl; a veces decimos fenomenología estática y genética. Quizá es verdad -al menos en España- que conocemos mejor al primer Husserl, y acaso también al segundo; pero que no los hemos enlazado. Después de *Ideas* sabemos que Husserl cambió, notamos la diferencia; pero no hemos acertado a formular en qué consiste ese cambio. Conocemos la diversidad de los temas, pero no por qué Husserl evolucionó de unos a otros.

Aquí hemos propuesto esta concreta sugerencia de conexión entre ambos: se trata del tránsito de la inmaterialidad de la inteligencia humana a su corporalidad. Ese tránsito sólo aparentemente es una mudanza, porque en realidad es una distinción de aspectos con significado temporal. La inteligencia humana es inorgánica, *a parte ante*: no depende de ningún dinamismo espontáneo antecedente; pero está incorporada, *a parte post*. No está determinada previamente, por procesos psicológicos, biológicos, lingüísticos o culturales; pero sí está determinada objetivamente, por sus resultados: ya que para lograrlos depende del cuerpo; un cuerpo del que se apropia, como si dijéramos, personalmente. Por eso, sólo puede versar sobre los objetos de la experiencia inmediata del hombre, sobre el tiempo acontecido, en un presente retenido y prolongado, es decir, sobre las propias vivencias, de algún modo fácticas. Y ahí está la paradoja, signo de la finitud del conocer humano: una inteligencia *a priori*, y en cambio una determinación fáctica de su contenido.

2. El tiempo ex-stático frente a la presentificación del tiempo

El segundo objetivo de esta comunicación es comparar la función de la husserliana conciencia interna del tiempo en orden a esa apropiación del cuerpo de que depende la facticidad de la experiencia, con la contestación heideggeriana: la cual pivota sobre el tiempo que se sale de la conciencia, el tiempo al que por eso llama ex-stático. Es el tiempo en su curso, el temporear del tiempo, que siempre se sale de su totalización ideal, de su presencia ante la mente, porque sigue, continúa fluyendo.

La noción husserliana de presentificación, la retención del pasado junto con la protensión hacia el futuro, como articulación generadora de la conciencia actual, o como clave del *noema*, es decir, de la donación de sentido inteligible, es el quicio -hemos

sugerido- de la incorporación de la inteligencia, que late bajo esa estructuración temporal. No hay objeto inteligible sin esa articulación del tiempo interno de la conciencia: porque no hay conciencia de los fenómenos sin síntesis pasiva de la información recibida por el organismo, es decir, sin el propio cuerpo.

La presentificación husserliana le recuerda a Heidegger el eterno presente de la síntesis dialéctica, la altura de la presencia hegeliana (pues Hegel, al final de la *Filosofía del derecho*, declaró explícitamente que lo más alto es la presencia); frente a ella está el tiempo ex-stático, el tiempo en su curso. Valía la pena, en efecto, publicar las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* para señalar, en *Ser y tiempo*, las diferencias entre ambas formulaciones o comprensiones de la temporalidad.

El tiempo ex-stático heideggeriano se sale del presente de la conciencia: por eso es ex-stático. Es el tiempo que sigue tras su articulación unitaria por la inteligencia, o tras su integración lógica en una unidad noemática consciente. El tiempo ex-stático entonces exige al hombre apropiarse del cuerpo de otro modo que integrando la experiencia en el presente de la conciencia; el hombre ahora se apropia del cuerpo al actuar, y así se instala mediante su acción práctica, también intrínsecamente temporal, en el mundo; que ahora cobra sentido de otro modo que mediante la conciencia intelectual. No es lo mismo, señala Heidegger, *estar ante la mirada* que *ser a la mano*, no es lo mismo la teoría que la práctica, ni la presencia ante la mente que el curso continuo del tiempo en el que desplegamos nuestras acciones cotidianas.

Posiblemente, no hemos investigado de un modo suficiente la corporalidad del *Dasein* en *Ser y tiempo* y en la fenomenología existencial heideggeriana (pues Heidegger trató en particular del cuerpo tardíamente, en los *Seminarios de Zollikon*, en Zurich, entre 1959 y 1969); aunque también es verdad que no hace falta una muy profunda lectura de ese libro, y de otras obras de Heidegger, para detectar la corporalidad⁷. En efecto, tenemos -para empezar- la llamativa propuesta de entender el *Dasein* como ser para la muerte; una clara referencia al cuerpo ya que sin él, sin vida, no cabría la muerte. Aun así, el papel de la corporalidad en *Ser y tiempo* no está agotado con la apelación a la muerte; veamos.

Para Heidegger, y a diferencia de Husserl, en la consideración del tiempo no prima el presente sino el futuro: ese futuro que nos permite el proyectar, la apertura de posibilidades prácticas en orden a la acción. La conducta humana, la acción práctica, es sobre todo proyectiva; pues el futuro abre el ámbito de las posibilidades operativas del hombre; incluso ese concreto futuro que es la posibilidad de la imposibilidad: la muerte.

⁷ Cfr. RODRÍGUEZ SUÁREZ, L. P.: "Heidegger y el fenómeno del cuerpo". *Themata*. Sevilla 46, 2012, 209-16.

Entre todas las posibilidades factivas, en efecto, la muerte se yergue como la más radical; porque despierta al hombre de una existencia inauténtica, del impersonal conducirse como la masa. La posibilidad de la muerte es la posibilidad de la imposibilidad; ella estimula la actividad personal del hombre, que ha de aprovechar el tiempo de que dispone, o que ha de ocuparse del futuro mientras pueda. Por contraste con la imposibilidad, la posibilidad factiva se destaca y muestra su urgencia.

En obras posteriores, Heidegger buscó otros estados afectivos (la angustia, el aburrimiento, el terror... la santa tristeza⁸) que pudieran también mover a adueñarse de la propia existencia, para sacar a la persona del anonimato; o a elevar la propia libertad al plano del ser, a fin de llevar una existencia auténticamente humana. Y es que la muerte no es suficiente para entender la corporalidad del hombre. Porque, dicho sea de paso, si el hombre más que un ser-en-el-mundo es un ser que está-en-el-mundo, como sugiere Polo, o si el futuro no es meramente temporal, puede entonces pensarse que el hombre no se reduce a ser para la muerte, o que la muerte es compatible con la subsistencia de la persona tras ella.

En todo caso, al primar el futuro, Heidegger concede al tiempo un cometido más importante para la existencia humana que el establecimiento del presente de la conciencia (la elevación hacia una existencia auténtica). Y entonces, el papel del cuerpo propio, fuera de la consideración heideggeriana acerca de la muerte, aparece en otro lugar, surge en atención al espacio: en eso que Heidegger denomina *la espacialidad de lo a la mano dentro del mundo*⁹.

Heidegger, por lo demás poco amigo de la ciencia, rechaza la imagen del espacio propia de la mecánica, caracterizada por la homogeneidad de sus elementos y por su ilimitación en todas direcciones. Frente a ella propone la heterogeneidad del espacio, que -de acuerdo con la acción práctica- queda configurado: unos objetos nos resultan más próximos y otros más lejanos. La conducta, el hacer práctico, es así -esencialmente, dice- desalejador.

Con esta postura Heidegger termina de invertir el punto de vista clásico para transitar del espacio físico al antropológico. Para la filosofía antigua, en efecto, el espacio físico real es heterogéneo: pues se distinguen los cielos y la tierra, el arriba y el abajo, como también otras diferencias en el lugar; en cambio, los antiguos entendían que, para la pragmática

8 Cfr. ROJAS, A.: "La filosofía de Heidegger como pretensión enmascarada de su propio autoconocimiento". *Argos*, Caracas 97, 2014, 97-119.

9 A partir del párrafo 22 de *Ser y tiempo*.

humana, servía la imagen del espacio de la mecánica: ya que organizamos el espacio de cara a la acción mediante su homogeneización.

Por el contrario, la física newtoniana invirtió esta consideración afirmando que el espacio físicamente real es el espacio homogéneo e ilimitado, el espacio de la mecánica es el sideral; mientras que el espacio de la pragmática humana —y aquí entra en escena Heidegger culminando la inversión- está configurado a voluntad: no es indeterminado, sino organizado mediante la acción práctica.

Para Heidegger, la acción humana es desalejadora: pues estamos ciertamente más cercanos de aquello con lo que tratamos, mientras que quedamos más alejados de aquello de que nos distanciamos en el trato. Al usar de las cosas nos las aproximamos, y ellas nos quedan más cercanas; al dejar de usarlas -en cambio- las cosas nos resultan más lejanas, y quedan fuera del ámbito de nuestra conducta.

Sea de ello lo que fuere, podemos ya comparar a Heidegger con Husserl. En su discusión está en juego ante todo, como Heidegger mismo lo dirá, la altura de la presencia, esto es, el primado de lo que está ante la mirada. La presencia, o bien se impone y organiza el tiempo de la experiencia humana, o bien se reduce, por remisión a los otros momentos temporales (en especial al futuro), forjando el mismo curso del tiempo, su temporear: aquél que permite la inserción humana en el mundo, ahora de índole práctica. Pero de ello se infiere una segunda diferencia entre Husserl y Heidegger: que la acción práctica no requiere la organización del tiempo sino la configuración del espacio; de acuerdo con la cual, la inserción humana en el mundo, para Heidegger, es ante todo desalejadora.

La acción práctica del hombre, en cuanto que desalejadora, configura ciertamente el propio cuerpo; igual que lo configura -aunque en otro sentido- la conciencia intelectual cuando organiza internamente el tiempo de la experiencia vivida. Seguramente la apropiación del cuerpo humano requiere la organización temporal de las vivencias en el acto de intelección (como pensó Husserl), pero seguramente también se aprecia igualmente en la anticipación formalizante de las conductas según el espacio (que señala Heidegger). La cuestión ahora es elegir, o bien precisar, esta apropiación del cuerpo que se manifiesta en la facticidad de la experiencia humana, o que incluso da lugar a ella.

3. Una propuesta acerca de la facticidad del propio cuerpo

El tercer objetivo de este trabajo, que pretende extraer como un balance de los dos anteriores, es ubicar con precisión -siguiendo una sugerencia poliana- la raíz de la

facticidad de la experiencia en el cuerpo propio tal y como se percibe desde la conciencia intelectual, antes del ejercicio de la inteligencia, tanto teórica como práctica.

La facticidad es un tema que aparece ya en la filosofía hegeliana, y aparece como el lastre propio de la negación: aquello que la fuerza del negativo, por su carácter medial, no vence de suyo, o no termina de vencer; pues no se elimina hasta la síntesis final del saber absoluto, cuando queda atrás toda mediación. Eso quiere decir que Hegel adscribe la facticidad del saber al objeto pensado, en cuanto que no es el objeto total: aquél en el que la idea se reconoce; es decir, atribuye la facticidad de la experiencia a la particularidad del objeto pensado en su estricto carácter provisional.

Alternativamente, si se rechaza la noción de saber absoluto y total, entonces la facticidad, en vez de como un lastre propio de la negatividad en tanto que mediación, puede verse justamente como lo positivo del saber, su misma positividad; surge así el positivismo de Comte, con el que el empirismo termina de depurarse. El hecho empírico depurado ya no se asigna a la singularidad de lo sensible, como en la antigüedad; ni a la particularidad de lo inteligible, como en el pensamiento moderno; sino a la facticidad: a la parcial inteligibilidad de un conocimiento que por ella es empírico y positivo, de suyo finito.

Sin embargo, puede pensarse que la finitud del conocimiento no está tanto en la particularidad o facticidad de los objetos conocidos, sino en la del cognoscente, cuya experiencia es por ella sólo parcialmente inteligible. La facticidad de la experiencia se deberá entonces a la misma estructura de la conciencia humana, y como una muestra de la debilidad de su ejercicio activo; bajo el cual late ya su índole corporal, razón última de su finitud y de dicha facticidad.

Ciertamente, esto distingue y separa la fenomenología del idealismo: que la estructura *noesis-noema* no es la de *noesis-noeseos*; por cuanto prescinde de la identidad del sujeto con el objeto, es decir, de la autoconciencia. Cuando se sostiene esto, la finitud del saber que muestra la facticidad de la experiencia humana se justifica, más que en la particularidad o parcialidad del objeto conocido, en la corporalidad del sujeto cognoscente, que late bajo la acción cognoscitiva intelectual: estructurándola como una dualidad sujeto-objeto y alejándola de la identidad de la autoconciencia.

De la propia corporalidad procede la parcial inteligibilidad, la facticidad, de la experiencia humana. La facticidad objetiva vendrá a ser después como el resultado de cierta proyección o repercusión sobre los objetos pensados de la propia corporalidad, es decir, de la subyacencia del propio cuerpo bajo la limitada actividad del pensar.

Siguiendo esta línea de consideraciones, que buscan precisar el sentido de la facticidad de la experiencia humana ubicado en aquél sentido suyo ligado a la propia corporalidad, puede pensarse -es la sugerencia de Polo¹⁰- que la presencia ante la mente, antes incluso de su inserción en la experiencia organizando el tiempo interno de la conciencia, puede reconocerse ella misma por separado, y saberse incorporada; y que en su reconocimiento, y por tanto también antes de configurar o posibilitar la acción práctica, muestra su corporalidad como la posición absoluta de una conciencia en el espacio¹¹. Tiempo y espacio, entonces, están superados por la simple conciencia intelectual de un ser corpóreo; en la que, por tanto, nos encontramos con la pura presencia ante la mente: con un presente separado del tiempo y con una posición local irrespectiva; y sin embargo una presencia propia de una inteligencia incorporada.

Si esto es cierto, huelga la pugna entre Husserl y Heidegger; porque la dualidad de sus posiciones emerge de un fondo común: el cuerpo latente al pensar; o el cuerpo apropiado bajo el pensamiento, como hecho primordial del que depende toda otra facticidad: ésta es la tesis de Polo. Según ella, el cuerpo en tanto que propio late ya en la reducción de la intelección a un mero criterio observacional, o a un punto de vista, es decir, a presencia. Y en su virtud, o por mor de esa reducción, la conciencia intelectual puede reconocerse en sí misma por separado, fuera del tiempo y en su posición absoluta en el espacio. Cabría decir, entonces, que la intelección empieza dando por hecho el cuerpo, de tal modo que no le impida reconocerse a sí misma. El cuerpo es el hecho primordial porque la intelección lo deja atrás -o debajo-, sin ocuparse de su configuración; y antes de su propia inserción: en el tiempo o en la acción, que entonces serán consecutivas.

Si esto es así, el inicial aparecer de la inteligencia, la sola conciencia (por lo demás imprescindible para el uso de la razón), en su propio reconocimiento, es decir, antes de los fenómenos de su inserción en el tiempo y en el espacio señalados por Husserl y Heidegger, reduce ya el cuerpo a un hecho latente, subyacente a ella misma, esto es, a la pura presencia de la conciencia ante sí misma. Un hecho, el de la propia corporalidad, singular y primario: fuera de la experiencia sensible del curso del tiempo, y fuera también de la acción práctica en el espacio; pero un hecho tal que no por incomparecido en su antecedencia es menos importante, puesto que explica toda otra comparecencia de la facticidad, como cierta proyección derivada de él.

10Cfr. POLO, L. *Curso de teoría del conocimiento*, v. III. Edición de las *Obras completas*. Pamplona: Eunsa, 2016; lección décima, pp. 327-71.

11 Un examen de la imagen de la circunferencia puede resultar oportuno en este punto, cfr. SAUMELLS, R.: *La geometría euclídea como teoría del conocimiento*. Madrid: Rialp, 1970.

Y quizás, sobre todo, porque su falta es la muerte: que al hombre afecta decisivamente. También la muerte se debe, en suma, al límite del ejercicio intelectual del hombre, siempre dual con su objeto; porque se despliega desde el propio cuerpo, pero sin formalizarlo: dejándolo debajo de sí como un hecho incomparecido.