

LA ARTICULACION DE LA CONCIENCIA Y EL PROBLEMA DE LA REDUCCION TRASCENDENTAL

Edgardo Albizu

1- Sentido del problema

Al cumplirse como penetración conceptual en el ser, la filosofía acabó descubriendo que realizaba exploraciones cada vez más profundas en el concepto; que lo buscado acompaña al esfuerzo y se muestra como la búsqueda misma. En tanto configurada por tal saber, la filosofía se llama trascendental. Kant esbozó su primera organización sistemática: conciencia ⁽¹⁾ (Bewusstsein) fue su concepto clave. Las articulaciones de la misma fueron tenidas por condiciones primarias de todo concepto del ser, del pensar que constituyese las formas de la *positio*. La consistencia interna de la filosofía de Kant, empero, quedó amenazada por la insuficiencia de la deducción trascendental, pues el *yo pienso* se mostró incapaz de justificar toda la significancia que constituye a la conciencia las sistemáticas formas conceptuales a priori que ésta piensa y despliega.

Llevar el modelo de la deducción trascendental kantiana a su traspaso por autoprofundización de la razón, el concepto y el sujeto, fue obra de Hegel. Su lógica sólo pudo constituirse cuando sustituyó a la deducción trascendental de los conceptos puros del

⁽¹⁾ Por convención se escribirá aquí "conciencia" en tanto traducción de "Bewusstsein": "conciencia" queda reservada para "Gewissen". Esta convención, propuesta por J.P.Miranda (*La revolución de la razón*. Salamanca: Sígueme. 1991.109), no suscita más problemas que los que contribuye a resolver: eso la hace eficaz.

entendimiento, en tanto prerequisite de la totalización racional del sujeto, por la semántica universal inmanente a la sistematicidad de la razón. La consciencia no pudo ya mantenerse como la totalidad centrada de ésta. La ciencia de la experiencia de la consciencia que Kant había reducido para configurar el sistema de la filosofía crítica, se transpasó sin pérdida conceptual -antes al contrario: con intensificación de sus contenidos y nexos- a la ciencia de la lógica de la razón, transpaso cumplido mediante el delicado corte por el que el puro saber, en cuanto inmediato indeterminado, se significa como *ser* y, en cuanto tal, éste se muestra como la negación de aquél; en otros términos: el espacio semántico de «ser» es movilizado operativamente por la negación -puro rasgo transcendental que lo divide⁽²⁾.

El desarrollo que el pensar filosófico experimenta desde Kant hasta Hegel aparece así como el primer ciclo completo de consumación de la índole conceptual de la consciencia. Constituye su primera oportunidad histórica, la majestuosa instauración del centro del pensar. La *autoconsciencia* se perfila como código genético de la consciencia: concepto, o sistema objetivo universal de la razón pura. A partir de ese momento se pudo explorar aquellos flancos suyos hasta entonces no emergidos como determinaciones primordiales: las zonas limítrofes intra, inter, para y transconcientes; las ambigüedades de los comienzos y las extinciones. Dicho en términos de la sistemática transcendental de la primera oportunidad de la historia de la consciencia: se pudo estudiar las determinaciones de reflexión, los límites del fenómeno, el material de la intuición empírica, el tránsito de la necesidad a la libertad.

⁽²⁾ Estos rasgos son particularmente visibles en la primera edición de la lógica del ser (1812). C.f. **G.W.F. Hegel**, *Gesammelte Werke* (ed. Rhein Westph. Ak.), XI. 33-40

Husserl retomó la problemática de la conciencia desde dichos flancos. El reconocimiento a Kant y la constante crítica a los supuestos de su filosofía trascendental, así como a su metafísica, son correlativos a la necesidad de tematizar la índole de la reducción de la que resultó la filosofía crítica, reducción condicionada por la problemática del juicio en tanto síntesis a priori. No es que Husserl tratase de ampliar el centro de la conciencia; antes bien, su designio fue explorar la profundidad ignota del mismo. Eso significó que el acceso a la filosofía se restringiera a una reducción demarcadora de lo trascendental en tanto principio apodíctico. Así como la deducción trascendental kantiana se proyecta en el sistema en el que la razón determinante y reflexionante despliega, en la lógica de Hegel, la idea de sus principios y conceptos, la reducción trascendental husserliana requiere partir de una protoidea, que es el centro descentrado de la conciencia, centro al que alude, como mención previa a la tematización de la fenomenología trascendental, el concepto de intencionalidad. Con él se piensa ante todo la periferia de la conciencia, los flancos al parecer disminuidos por el poder del centro aperceptivo, por el *Selbst* en tanto foco de la subjetividad. Ahora bien: la periferia, o los flancos, de la conciencia son, dicho con el término de la lógica hegeliana que consume y supera la primera filosofía trascendental, el *ser*. El ser intencional es, para la empresa de Husserl, el rescate de los confines también constitutivos de la conciencia a partir de la liberación interna de la *positio* consumada por la lógica de Hegel. Por eso Husserl puede abordarlo como la diferencia respecto del centro (*cogito*). La filosofía trascendental se coloca así de entrada en la transcendencia inmanente. Su problemática estricta se cifra, por ende, en la pregunta ¿cómo es posible esa transcendencia? Dicha problemática se había concentrado, en el tramo Kant-Hegel, en torno a la idea lógica. La periferia de la conciencia subsistía en ella en la forma de lo inmediato, del dato, de la sensación, del darse “natu-

ral”, ingenuidades que Husserl abandona con la misma distancia crítica que preside su interpretación, por otra parte tan respetuosa, del aporte de Brentano. La segunda oportunidad de la conciencia empieza con el descubrimiento de que falta a la filosofía una adecuada teoría de los sentidos, de la que aún hoy se sigue careciendo. Se plantea así la necesidad de una estética transcendental perseguida constantemente por Husserl. Pero la exploración de la transcendencia inmanente así configurada no lleva, debido a su misma limitación interna, una lógica especulativa que complete a la de Hegel. La reducción transcendental husserliana se consuma, antes bien, en las teorías en las que se expone el sistema de los preconceptos, matices y límites de la intersubjetividad comunicativa, es decir, en las direcciones hermenéuticas y pragmáticas del presente. Y así como en el tramo Kant-Hegel se constituye el sector conceptual de la conciencia (la idea según determinada configuración de tiempo), en el tramo abierto por Husserl se tiene otro sector: la idea según determinado juego opositivo con el lenguaje. Lejanía de lo mismo allá, cercanía de lo diferente acá.

2- Las dos vías husserlianas y la reducción transcendental

El núcleo de la filosofía de Husserl consiste en desplegar la reducción transcendental-fenomenológica. Ella se define por la idea de que el centro del sujeto, la conciencia en tanto sí-misma, subyace en sus propias manifestaciones, presentaciones o efectuaciones, y en ellas permanece de algún modo encubierta. Pensar, puro pensar, consiste en develar ese centro, en ingresar a esa vida originaria, en la que se cifra la verdad.

Tal acceso acaece desde *Ideen I* (1913). En esta obra la “conciencia pura” o “transcendental” (o incluso “absoluta” (III,

δ55)⁽³⁾ se presenta como residuo fenomenológico (δ33) de la aniquilación del mundo (δ49) por obra del proceso reductivo de la *epoché*. Emerge así la noción de “dar sentido” (δ 55), en la que parece cifrarse, en la etapa fundamenta de la filosofía fenomenológica de Husserl, la segunda oportunidad de la conciencia, tras en asentamiento de su centro desde Kant hasta Hegel. “Dar” y “sentido” son conceptos que aún no han agotado su capacidad para constituir nuestro presente filosófico, a condición de despojarse de restos no trascendentales que siempre afloran incluso en los discursos filosóficos. Así concebido, en núcleo de pensar filosófico consiste en explorar las “estructuras universales de la conciencia pura” (δδ76-86). Dicha exploración consume la vida filosófica de Husserl. Sus descubrimientos forman una trama trascendental desplegada, por lo menos, en cinco regiones teóricas principales: 1) estructuras noético-noemáticas; 2) tiempo interno de la conciencia; 3) síntesis activa y pasiva; 4) subjetividad originaria en tanto intersubjetividad trascendental; 5) historia como génesis trascendental de la razón colectiva o comunitaria. A través de esa trama, la urdimbre husserliana es recurrente. El filósofo vuelve cada vez a recorrer el periplo de la conciencia pura, como si siempre fuera un nuevo y maravilloso instante de instauración, y en cada momento busca asumir el origen de la segunda oportunidad de la conciencia, que se le presenta bifurcado: por una parte, la génesis y los titubeos de la filosofía trascendental, es decir, la historia de la filosofía moderna, centrada sobre todo en la confrontación con Kant; por otra, el problema de la idea de ciencia en relación con la conciencia y, a fortiori, el status epistemológico de las ciencias del hombre y, en especial, de la psicología.

⁽³⁾ Las obras de Husserl se citan según sus *Gesammelt Werke*, o *Husserliana*. El número romano se refiere a tomo, los arábigos, a páginas. Cuando se citan párrafos, el número arábigo va precedido del signo δ. Cuando se citan líneas, los números arábigos van precedidos del signo l.

Pero el ascenso espiralado al núcleo de la subjetividad no se reduce al estudio de los temas enumerados. El método -el camino- fenomenológico obliga a Husserl a repensarse, a interpretar la trayectoria seguida y las precondiciones que la jalonan: el pasado del pensar se envuelve en su presente en tanto en él había un futuro no agotado, que sólo en el nuevo presente asoma como inherente a su vida interior. El método transcendental-fenomenológico se muestra así como destino resultante de una búsqueda del núcleo de la consciencia y no a la inversa, según pudiera parecer en una versión meramente biográfica. Como en los casos de Kant y Hegel, el método es, en Husserl, su mismo andar, tantear, descubrir. Nadie es filósofo con un método previo; nadie es filósofo sin un método resultante. El camino es el *telos* mismo; en este caso, la consciencia pura es el camino que se recorre circularmente en dirección a ella.

Dicho interpretarse, tal circularse según el tiempo inmanente del pensar, se concentra, en Husserl, sobre todo alrededor de cierto eje histórico de viraje: hacia el primer lustro de los años veinte, cuando la *belle époque* de una ciencia noética estricta cede paso a la crisis de la consciencia confundida por su propio exceso. La segunda parte de los escritos publicados por Rudolf Boehm con el título *Erste Philosophie* (1923/24), es decir, la *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, ofrece nítido el cuadro de dicha autointerpretación ascendente. Husserl expone allí los dos caminos de la fenomenología de modo que se muestran como inherentes a la consciencia pura y, por lo tanto, a la idea de filosofía como transcendental-fenomenológica, lo que a su vez redundando en un enriquecimiento de la idea de intencionalidad: ésta es "*ineinandergeflochtene*", de trenzado recíproco (VIII, 128, 1. 17), en modo alguno lisa y llana (VIII, 130). Una de las formulaciones más precisas de ese tópico se halla en el anexo XXVI de la edición Boehm, escrito en 1924. Los dos caminos son: 1) el directo,

abierto, o mejor: por abrir, que yace en las meditaciones cartesianas (es decir, en la correspondiente obra de Descartes); 2) el que parte de la vida espiritual de la humanidad, de la tensión naturaleza-espíritu, determinación natural-libertad espiritual, y sobre todo de la psicología y la ciencia del espíritu en general (VIII, 458). El primer camino encuentra su inicial formulación sistemática en *Ideen I* (VIII, 259, 263, 283) y se reformula prietamente en las *Cartesianische Meditationen* de la etapa final de la vida del filósofo. El segundo tiene un despliegue al parecer más sinuoso porque se halla entretejido con el primero, que lo soporta y constituye su preconcepto hermenéutico, mas sin dejar por ello de indicar los marcos que dan sentido a aquél en cuanto sedimentación del pasado de la filosofía fenomenológica que determina su presente. En la cronología de la vida del filósofo el segundo camino es más extenso que el primero: se remota a sus contactos iniciales con la psicología y con la idea de ciencia del espíritu, que actúa como soporte metafísico del resultante método depurador. Y si el primero culmina en la idea de la intersubjetividad trascendental, el segundo lo hace en la idea del mundo-de-vida, dualidad que reproduce aquello que tanto las *Meditationen* cuanto *Krisis* presentan como paradoja del sujeto: intramundano y transmundo (cf. I 129, 1. 34-38, y VI 853). Las fórmulas *mundo-de-vida* e *intersubjetividad trascendental* comienzan a mostrar sus propias dualidades internas, que no son ambivalencias sino formas de duación de *Zwiefalt*, de lo pensable originario que Heidegger concentrara en los giros “ser *del* ente” y “el ente *en* su ser”⁽⁴⁾, genitivo y dativo transvasados en el *neutrale tantum*. En tanto flancos de duación, dichos conceptos son límites recíprocamente complementantes, que se remiten uno a otro en

⁽⁴⁾ Cf. M. Heidegger. “Letzte, nicht vorgetragene Vorlesung (XII) aus dem Sommersemester 1952” (ed. Van Kerckhoven), en *Hegel-Studien* 25 (1990), 27.

forma retrospectiva según la originaria herencia fundante: la reducción trascendental.

Esta se muestra, pues, como dual, como en sí complementaria y, en ese sentido, como preterdialéctica, no autosublimable en alguna hipóstasis conceptual, aunque sí en una nueva etapa lógica. Así como no hay éxtasis que garantice al santo que no recaerá en tentación y pecado, ningún concepto de la vida originaria de la consciencia la exime de recaer en su propia confusión, en el ocultamiento del sentido de idealizar que cumple en tanto razón (para formularlo según las perspectivas históricas de *Krisis*). Sin embargo, una recaída no es una caída; la reincidencia supone una específica estructura temporal de la que ninguna filosofía puede sustraerse y a la que, sin embargo, ninguna filosofía hace centro de su meditación (*Besinnung*) aún cuando le sea imposible negar que esa estructura la constituye. Eso muestra, a la vez, que no hay *tabula rasa*, que todas las superficies presuntamente vírgenes en las que se “escribe” el sabor han sido previamente limpiadas, “recicladadas”, algunas con tal premura que los restos de escrituras anteriores se perciben a simple vista.

El nuevo comienzo de la fenomenología de Husserl en modo alguno podía ser absoluto, precisamente por cifrarse en la reducción trascendental. Podía serlo menos que el comienzo de la lógica especulativa, cuya universalidad no reducida supone todo el camino de la experiencia, no su *epojé* previa. Así se ratifica que la fenomenología de Husserl encarna la segunda oportunidad de la consciencia, cuyo núcleo consiste en la dual -por tanto siempre parcial e imperfecta- reducción trascendental, dualidad, parcialidad e incompletez que se revelan en sus dos cumbres conceptuales, en sus dos ideas, o totalidades lógicas, que son caminos. (Y no hay camino perfecto; un camino consumado es una historia acabada, un tiempo “perdido”, dicho esto con la provisionalidad e imper-

fección de la misma reducción trascendental). Esas ideas -camino- totales entrelazados, formas de intencionalidad de trenzado recíproco- son, según se dijo, intersubjetividad trascendental y mundo-de-vida. Ambas se remiten una a otra, y así permiten diseñar la estructura escorzada de la conciencia en la segunda oportunidad de su historia, de la consciencia que abarca, desde sus flancos, al sujeto kantiano y al espíritu hegeliano. Así se forma la pirámide de la consciencia en la filosofía actual. “Pirámide” designa así, en forma exclusiva, el basamento de los templos mayas, por la siguiente razón: cada cierto tiempo el templo existente era recubierto por una nueva base, destinada a servir de soporte a un nuevo templo. Dentro de la base subsistía -base de la base- la antigua cumbre. Por analogía con este ordenamiento, la reducción trascendental ha de ser considerada piramidal: la cumbre es cumbre y base. El centro está en todas partes: “il centro de l’universo è per tutto”, dice Bruno ⁽⁵⁾ Explorar el diseño sistemático de la articulación de la consciencia, dentro de nuestra problemática actual, exige, pues, partir de la complementaridad, de la duación de la reducción trascendental, en tanto incluye el originario templo, el comienzo siempre sustentante: la deducción kantiana y la dialéctica hegeliana, base que soporta una estructura más alta y más abierta, aún cuando más estrecha y colapsible: los horizontes de mundanidad e idiomática (*Sprachlichkeit*, según Gadamer) ⁽⁶⁾ que podríamos transpasar hacia el núcleo (insertar en el templo-base) si supiéramos como se interarticulan.

⁽⁵⁾ **G. Bruno**, “De la causa, principio e uno”. V, en Bruno, *Opere Italiane, I: Dialoghi metafisici* (ed. Gentile), Bari: Laterza, 1907, 241.

⁽⁶⁾ Para la traducción de “*Sprachlichkeit*” por “idiomaticidad”, cf. **E. Albizu**, “El lenguaje en la hermenéutica filosófica de Gadamer”, en *Escritos de filosofía* 1 (1978), 84-85, n. 33.

3- Articulación de la consciencia

De la exploración moderna del apercibirse como ser, mismidad dual cuyo primer documento es la palabra “Bewusstsein”, resultó el saber de la consciencia como unidad de los *cogitata*₂ de todas las percepciones y sus perceptos. Pero por el hecho de que éstos lo son de aquellas, a los *cogitata* les es inherente la unidad de lo que es (=se percibe) como aquello que se conserva, permanece y mantiene en todas sus percepciones, cogitaciones o experiencias. Así toda consciencia es autoconsciencia y el núcleo de su saberse se halla en su mantenerse. La autoconsciencia es automantenerse (*Selbsterhaltung*: Kant), más éste no es distinto del autoelevarse (*Selbsterhebung*: Hegel) y del autodesplegarse (*Selbstentfaltung*: Husserl). En este punto se abren dos consecuencias decisivas:

1. La mismidad de la consciencia es tiempo, es decir, un presente que abarca un juego de dimensiones que lo posicionan. La autoconsciencia es un presente, un tiempo diferente del tiempo de los *cogitata*₂, aunque sea tan tiempo como él; es un tiempo presente A, en el cual se constituye el tiempo pasado-presente-futuro B. Aquel proto-presente puede llamarse presenté secundario frente al carácter inmediato indeterminado del presente del tiempo B (presente primario). El presente secundario asume los caracteres del concepto o de la razón.

2. La autoconsciencia es el cierre de un sistema cuyas ramificaciones se teorizan en diversos momentos de la historia de la filosofía. No es fácil localizar dicho sectores sistemáticos. Es imposible captarlos mediante exploraciones rapsódicas y desprevenidas de la inmediatez. La ramificación del sistema del presente secundario sólo es susceptible de ser hallada merced a series generadoras o esquemas transcendentales de la intencionalidad, con lo cual una vez más se muestra que ésta es irreductible a la elemental mención

topológica del “*sich richten auf*”. En efecto la intencionalidad es una operatividad que distingue (corta y decide), por ello su racionalidad trascendental específica se identifica con la negatividad. Ahora bien: el primer sistema diferenciado de la negatividad de la conciencia -su base piramidal ya encumbrada- se halla constituido por la serie *engaño-sueño-genio maligno* (Descartes); el segundo, por la serie *paralogismos-antinomia-apariencia dialéctica* (Kant); el tercero, por la serie *lucha a muerte-señor/siervo-estoico-escéptico-conciencia infeliz* (Hegel); el cuarto, por la serie descendente *de la idea verdadera a fábula* (Nietzsche); el quinto, por los *dos caminos de la reducción trascendental* (Husserl), que anticipan la complementariedad de la *duación* (Heidegger). Cada una de estas series requiere un estudio sistemático desde los límites constitutivos de la reducción trascendental.

En tal contexto queda excluido que la conciencia pudiera conceptuarse como pasividad periférica, según parecen proponerlo las versiones vulgares de la intencionalidad. Si en la conciencia hay algún sitio reservado para la quietud, ése es el núcleo. En efecto, la intencionalidad central de la conciencia es la cercanía del tiempo a sí mismo. Por eso el tiempo A es el protopresente o presente secundario, la libertad en tanto ésta se conceptúa como *bei-sich-selbstsein* (ser junto a sí mismo) de la cumbre. Este tiempo trans-existencial preterextático es el residuo trascendental que sustenta la autoconciencia de la conciencia como intencionalidad-operatividad-negatividad no originariamente constituida en y para sí. La autoconstitución es la resultante del automantenerse del protopresente. El tiempo preconstituido del percepto es aquello que se significa con “ser”. El tiempo del centro, del yo en tanto mención universal, constituido como no-tiempo, es aquello que se significa en “sí”. La autoconstitución se cumple desde ese pretiempo proantinómico cuya determinación supone que el tiempo B se haya

de algún modo negado permaneciendo pasado. Por eso mismo el ascenso del sujeto mundano a su *sí*-o *autos*-constituyente no se cumple en forma directa. La correspondiente consciencia-autoconscienciano se configura como paralelismo automático sino a través de la paradoja del presente secundario fragmentado: la intersubjetividad transcendental en tanto duación “alteridad *del uno*” y “el uno *en su otro*”. La intersubjetividad es comunidad de mónadas, según dice Husserl en las *Cartesianische Meditationen* (I, 856), si el sujeto es *inter*, si lo que posibilita a la mónada es el intersujeto, esa suerte de unidad prerreflexiva temporal descubierta por Kant en su tercera *Kritik* y puesta por Hegel como condición necesaria de la razón, sobre todo en el capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu*. Desde el punto de vista de la consciencia esto significa que tan originario como el *ser* intencional y el *sí* negacional es el *con* operacional cuyo tiempo es un presente escindido en pasado y futuro, y recuperado a partir de ellos aunque no sea intercambiable con los mismos.

El factor transcendental determinante de la intersubjetividad es el *con*, no el *otro*. Esta es una mención mundana que poco dice acerca de la pertinente intencionalidad. *Con*, en cambio, hace presente a la consciencia misma, con las singulares figuras de genitivo y dativo aquí significantes de límites, de la consciencia en cuyo núcleo yace lo *Fremde*, lo extraño, en tanto analogon de singularidades (I, 144), abierto en la cumbre misma como génesis pasiva de *Entfremdung*, pues la otra consciencia, en tanto *con*-consciencia de *una* consciencia, lleva en sí -según lo indica Husserl en una observación fugaz que consuma la reducción transcendental- una “modificación intencional” análoga a la experiencia de mi tiempo como presente pasado: el extraño es el otro tiempo de mi presente, conservando en él, *con* él, como modificación que “es correlato de la intencionalidad que la constituye” (I, 145, 1. 11-12).

Si se representa la intencionalidad de *ser* como tentáculos que mantienen obstantes y constituyen objetos, y la negatividad del *sí* como trayectorias circulares que coinciden en un foco, o centro, la operacionalidad del *con* sólo puede figurarse como laterales tentáculos del foco en los que éste se distribuye para abarcar las zonas obstantivadas y objetales preconstitutivas según la sola intencionalidad del *ser* y constituyentes de la misma. La conciencia se muestra así como la poliducción de tres diferenciaciones de tiempo, poliducción en la que ser y sujeto se intercambian según la operatividad del intersujeto. El término “significancia” puede abarcar esa compleja articulación de la conciencia.

4- Frontera del sentido y significancia. La conciencia en el lenguaje y el lenguaje de la conciencia.

La significancia se expande como ontoconciencia, interconciencia y autoconciencia, se concentra en sistemas que le son propios, y estalla en tensiones con los lenguajes, que dan significantes configuradores a los sentidos -espacios de giro condensante de la intencionalidad, objetos de la estética trascendental-, en los que se cumple el *logos* espermático del prototiempos, de lo que resultan los significados que son objetos de las lógicas. La ontoconciencia se expande *en* duación de entes, útiles, cuidado-y-temporalidad; la interconciencia se expande *en* duación de prójimo, nosotros y mónadas colectivas de órdenes superiores (por su conflictivo carácter teórico, la conciencia de clase fue caso histórico paradigmático de ésta última); la autoconciencia se expande *en* duación de experiencia, idea y espíritu, duaciones cuyos retornos marca el genitivo : en el *en* de la conciencia, ésta es *del ser, del con, del sí*. El refluir de los dativos en sus complementarios genitivos configura la significancia que piensa la filosofía, universalizada en primer lugar como trascendental.

Dichos sistemas a priori, paradigma de los cuales es aquí esa misma filosofía, no se traducen sin más a lenguajes; tampoco son expresión de significados. (La traducción ocurre entre lenguajes; la expresión entre quienes hablan un lenguaje y éste mismo). Consciencia y lenguaje no están entre ellos como traducción ni como expresión de una en otro, sino como duación polémica. El lenguaje es la otra rama de una duación cuya primera oportunidad fue el concepto especulativo. Con sus articulaciones y sistemas, la consciencia es antilenguaje, así como éste, con sus articulaciones y sistemas, es anticonsciencia. Esta antitética no se limita al juego intencional de la exclusión. Pone al lenguaje como trans-intencional, a la vez que como condición de posibilidad negativa de la consciencia en sus tres duaciones. La negatividad, en la que la autoconsciencia se cumple como negación, es lenguaje. Pues el ser de lo negativo es aquello en lo que él está negado. Lenguaje es no-consciencia; por eso el *sí* es *con* y *ser*, y en ellos es volviendo desde el lenguaje. Massignon afirma: “Haya el lenguaje precedido o no al pensamiento, compruebo que su función inteligible es órgano primordial, y que la historia de toda lengua está presidida por el deseo de expresar realidades (no estructuras transcendentales, agregó -E.A.-), antes de anquilosarse en el comercio improductivo de las fórmulas y de los slogans, de los útiles”⁽⁷⁾ Hablo para que lo que niega el centro de la consciencia (verdad) me abra hacia ella. En ese sentido la reducción transcendental es idiomática, como lo son la deducción kantiana y la especulación hegeliana, lo que trae consigo que uno de sus contenidos eidéticos originarios se cifre en que consciencia no es lenguaje, y éste es la negación negada de aquella. Tal *eidós*, por ende, es inherente a la imperfección misma de la reduc-

⁽⁷⁾ L. Massignon. “Réflexions sur la structure primitive de l’analyse grammaticale en arabe” (1954), en Massignon. *Parole donnée*, Paris, U.G.E., 1970. 361.

ción trascendental, a su ser insuperablemente idiomática. Es la perfección de su imperfección. Por lo tanto, conciencia siempre es retorno, contra-tiempo.

El lenguaje es el *soma* (Leib) intencional *en* las cosas, *en* los hombres y *en* el yo, el vehículo-las series esquemáticas-de los sentidos onto, inter y autoconscientes, lo que permite distinguir entre onto, inter y autolenguaje. El es el portador del perdido tiempo que busca la estética trascendental, del tiempo sensorializado que el pensar no recibe de un no-pensar sino que trans-forma *ab origine* en significado, a condición de que se halle junto a los sentidos, para cumplirse como libertad de ellos. El *percepto*, tal como puede verlo la filosofía trascendental, es el inicio de la lucha idiomática del *cogito* en dirección al centro siempre disimulado de la periferia. Si, como se ha dicho, el hombre de espíritu (*der geistige Mensch*) piensa hasta con la punta de los dedos, dicho hombre es la figura trascendental de la conciencia insuperablemente poliduada en su inidentificación con el lenguaje, *en* el cual ella da sentido mediante significados *de* ella, alzados en el *soma* tras aquella frontera en la que los sentidos se unifican conceptualmente.

El lenguaje es como el movimiento de las alas al volar, de los brazos al nadar, de las piernas al correr, del cuerpo al saltar, deslizarse, contraerse. Es el brotar de la conciencia lejos de su centro y en la negatividad que es ese mismo centro, brote del *soma* que se desgaja de las cosas, los hombres y el yo, y en ese desgarrón de lejanía se apercibe (*ist bewusst*) de ser *de* ellas, *de* ellos, *de* él. Es el alzarse de los espacios trópicos, o mundos, en los que los cuerpos intencionantes se hallan entretejidos, "*ineinandergeflochten*". El lenguaje es el comportamiento intencional del *soma en* la cosas, los hombres, el yo. No es pintar esas obstancias sino aferrarlas, dejarlas, retomarlas, amarlas, odiarlas, ansiarlas, rechazarlas. Es el *tejne* de la unidad diferenciada cuerpo-mundo, que se yergue, en sus

bifurcaciones y despliegues, en una unidad vicaria de significancia e insignificancia. Lo que se pinta -el cuadro- es esta unidad: la consciencia con sus significados. Y ese cuadro se aleja del modelo y del pintor, que acaban concentrándose *en* el cuadro hasta ser *del* cuadro.

La teoría del lenguaje remite a una teoría de los sentidos hasta ahora germinal. En tanto consciencia de la negatividad negada de la autoconsciencia, requiere de la deducción transcendental bifurcada en consciencia y espíritu. La imagen de la *tabula-rasa*, que de entrada nada tiene que ver con el sentir, ha de eliminarse por ser obstáculo epistemológico. Desde luego no cabe sustituirla por su hermana: la tabla ya marcada con ideas innatas. Los sentidos semántico-idiomáticos no forman una superficie homogénea en blanco o ya escrita sino la granulación heterogénea de un cuerpo (en sentido geométrico) curvo y de sus campos energéticos más o menos acentuados en sentido convexo (hacia “arriba”) y en sentido cóncavo (hacia “abajo”). La oquedad corpórea de la consciencia, su estar negada y disimulada en el lenguaje, concentra las dispersiones, y así el tiempo B se estrecha bajo el tiempo A, en tanto se plenifica el alejamiento. Los sentidos son hiperformales en tanto ponen la base matemático-sintáctica de la ontoconsciencia. El concepto transcendental de sentido universaliza el *soma* idiomático en tanto en los sentidos el concepto significa la obstantividad instaurada como estratos de lenguaje (hacia “arriba”: agudas puntas horadantes) y de significancia (hacia “abajo”: cueva de densas resonancias”, como hace decir Thomas Mann a su Sammael).

La vista y el oído son más órganos de consciencia, de significancia, de concavidades profundas, de la intencionalidad en su límite negativo; el tacto, el gusto y el olfato son más órganos de *soma* y de significantes, de puntas que horadan, de la intenciona-

lidad que se abre paso hacia el centro perdido. Aunque dominado por la tendencia a volver a sí-mismo, a la autoconsciencia de la conciencia, y por lo tanto a ver-y-oir, el lenguaje despliega la no-consciencia negada de la conciencia, el tacto-gusto-olfato. Es así el límite en el que la conciencia gira sobre sí misma -las “todas partes” en las que se busca el centro-, límite cuyo acaecer, cuyo tiempo B, es la reducción trascendental, aunque no la tematice ningún filósofo. Límite de sentidos, invertidor de significancia, el lenguaje es tacto-gusto-olfato de significados y vista-oído de significantes, sensibilizador de la conciencia y laboratorio de la razón, drama de un juego de espejos curvos. En él los conceptos encuentran su experiencia y lo mundano recupera su razón. Y él mismo se palpa como significancia en tanto ésta se le escapa y lo sorprende desde lejos, en la otra orilla, en la otra margen de la duación, que con ella enmarca los ríos de la mortal historia.

5- La reducción trascendental y la des-articulación idiomática de la conciencia

La siempre duada reducción trascendental es, según lo dicho, el camino inverso -tiempo inverso- al de la duación conciencia-lenguaje, un nexo diferente de sentido y significado. Consiste no sólo en cerrar significado a las menciones cosales, objetantes, empatizantes y mismizantes de los signos, y en liberar significantes, como ocurre en el primer camino husserliano, sino en reconducir sentido desde sus reglas téticas a su previo presente secundario, y en despertar significados, como ocurre en el segundo camino. En ambos frentes la reducción trascendental horada superficies para que por el camino vertical abierto brote el torrente de la “vida originaria”, que se moverá en sentido inverso al del método: centro, cumbre o templo no fijable, aunque el filósofo le ruegue: *Verweile*

doch! du bist so schön! (Goethe, Faust I, v. 1700), sin reparar en que la reducción misma aquietta dicha vida, pues detener al instante, o centro in-significante, no fijable, es hacerlo correr hasta que se agote, hasta que alcance sus límites: significancia y lenguaje.

El presente que Husserl llamaba fluyente (*strömende Gegenwart*; cf. P.e. XV, 591)⁽⁸⁾, fluye en varios frentes (no es un río): enmarca los significados de *ser* (primarios), de *con* (secundarios), de *sí* (terciarios). Y en cuanto in-significancia cuaternaria, sofrena al lenguaje en el límite trans-transcendental de la segunda oportunidad de la consciencia: la donación de sentido es limitada y retrotrae a aquello que, en la insignificancia, lo promueve: los planos del significante -formales, estilísticos, operatorios-, con sus principios constitutivos de la retórica de la razón.

La estética transcendental, la dialéctica de la significancia y la retórica de la razón forman la trinidad de disciplinas centrales de la filosofía futura, que se construye en la segunda oportunidad de la consciencia. Esta se despliega en ellas desde su articulación como lenguaje, que, por su parte, siempre regresa, llevado por la reducción transcendental, a la otra orilla, a la base de la pirámide, donde el silencio del tiempo más elevado, templo originario, alivia y cura los traumas de la razón parlante.

⁽⁸⁾ Cf. E. Albizu, "La paradoja del ahora en el pensamiento de Husserl". en *Escritos de filosofía* 15-16 (1985), 167-202.