

Búhos y ruiseñores: un examen del autoengaño

Paul Majkut

Society for Phenomenology and Media

*No hay cosa tal como la fenomenología,
pero sí hay, en verdad,
problemas fenomenológicos.*

Ludwig Wittgenstein, *Remarks on Colour*

Dos historias

Dos historias hay por narrar aquí, la historia del búho y la del ruiseñor. Ambas son, a su vez, dos aspectos del argumento por largo tiempo vigente que da marco a este ensayo, la cima de cuya expresión se halla, para mí, en el debate medieval inglés *El búho y el ruiseñor*, una competición en torno a la pregunta, “¿quién sirve mejor a la humanidad, el búho o el ruiseñor?”. No obstante, la disputa es anterior al siglo XIII británico. Puede suponerse que ha tenido su origen en el poema que pertenece a todas las culturas europeas, la *Odisea*. Ahí, en semejante épica del engaño, damos inicio a nuestros apuntes sobre el recuento del ruiseñor.

El recuento del búho sobre el engaño también es antiguo, aunque para propósitos de esta charla quisiera comenzar en fecha relativamente reciente, en lo que según entiendo es una cuestión peculiar planteada por Husserl durante sus conferencias en París. Si bien las afirmaciones extrañas no son inusuales en el trabajo de Husserl, esta pregunta fija los estándares olímpicos de lo peculiar: “¿Hasta dónde el yo trascendental puede engañarse sobre sí mismo y hasta dónde llegan los contenidos (*Bestände*) absolutamente indubitables a pesar de

ese posible engaño? Al establecer el *ego* trascendental estamos, en general, en un peligroso punto, aun cuando dejemos por de pronto fuera de consideración las difíciles cuestiones acerca de la apodicticidad”¹.

Recordemos que la pregunta por el engaño trascendental es presentada en un pasaje que trata sobre la apodicticidad de la experiencia del “yo-soy trascendental”. Justamente el “yo-soy” de este pasaje es aquello que me interesa y me proporciona un vínculo temático entre los variados recuentos del engaño que han dado búhos y ruiseñores. Recordemos, sin embargo, que, antes de que la cuestión del yo-soy trascendental sea planteada, la *epoché* ya ha sido aplicada al yo-soy psicofísico, social y culturalmente construido, el ego existencial: los egos psicológicos naturales y residuales puestos entre paréntesis ya han sido “puestos fuera de acción”. Sugeriría, sin embargo, que reformulemos o amplíemos la pregunta de Husserl, “¿hasta dónde el yo trascendental puede engañarse sobre sí mismo?”, para incorporar: “¿hasta dónde el yo trascendental puede engañarse a sí mismo?”. Ambas formulaciones, juntas, nos dan amplio espacio para buscar la fuente del engaño en los aspectos *activo* y *pasivo* del yo trascendental, sin debilitar la discusión. La discusión de estas dos preguntas conduce entonces a lo que, según considero, es una pregunta más fundamental, “¿cómo evitar el engaño?”, de modo que el papel central, apodíctico, del engaño –no sólo como un recurso narrativo retórico o como un procedimiento filosófico asertórico, sino como indicador de la experiencia misma– sea dotado de la importancia que merece.

Por supuesto, aquí estamos en un terreno lingüístico muy resbaloso. Todo búho, desde Fink hasta Wittgenstein, ha lanzado alertas sobre el lenguaje. Fink advirtió que: “Las oraciones fenomenológicas sólo pueden, por tanto, ser comprendidas si la situación de la dación de sentido a la oración trascendental siempre es *repetida*, es decir, si los términos predicativamente explicativos son siempre verificados nuevamente por la *intuición fenomenológica*... Quienquiera que no logre hacerlo no lee oraciones *fenomenológicas*; lee extrañas oraciones en lenguaje natural, y toma una mera apariencia por la cosa misma para su propio autoengaño. Mas aun quien realiza la investigación es

¹ Husserl, Edmund, *Cartesian Meditations*, traducción de Dorion Cairns, La Haya: Martinus Nijhoff, 1969, p. 23.

él mismo objeto de autoengaño, si es que no pone continuamente a prueba sus ventajas predicativas por medio de la ilustración viviente en la 'cosa misma'².

Los búhos chirriantes tienen su lenguaje, los ruiseñores el suyo. Debemos ser cautos, creo, no sólo en cuanto a leer mal las "oraciones fenomenológicas", naturalísticamente, como Fink advierte en uno de los extremos, sino, en el otro extremo, en cuanto a permitir categorías lingüísticas esotéricas tales como "oración fenomenológica" que, quizá, son algo más que las "pseudoproposiciones" que Carnap adujo en referencia a Heidegger, y que Adorno, también en referencia a Heidegger, estimó como peligrosas cuando "lo sublime se transforma en cubierta para algo bajo". Estamos de cara al lenguaje de doble significado de la expresión esotérica y exotérica. Por fortuna, Husserl era consciente del "punto totalmente peligroso" de la cuestión que planteaba. Es posible sostener que él no hizo caso de su propio consejo.

La "peligrosa" expresión engañosa de la cual hablamos aquí, entonces, es la constitución fenomenológica del mundo natural como autoengaño trascendental, no el mundo natural mismo, pese a que "la 'vida' psíquica intramundana no es de hecho otra que la vida trascendental que precede al mundo, pero es tal en tanto está oculta de sí misma en una forma de 'carácter constituido'"³. El engaño, entonces, es plantear la existencia del yo como el sujeto (que no existe) –"el conocedor de todas las cosas por ninguno conocido". Esta expresión de engaño y su contraparte dialécticamente definidora, la verdad, son, sin embargo, formulación predicativa de una experiencia prepredicativa de *irrealidad* trascendental, y, en consecuencia, plantean el dilema inmediato de *expresar lo inexpresable, hablar lo no hablable, decir lo inefable*.

Los intentos de expresar lo inexpresable conducen, por un lado, al solipsismo, al engaño y a la poesía, y, por el otro, al silencio voluntario, como han mostrado Gorgias y Wittgenstein: "De lo que nada puede decirse, mejor es callar". Sin embargo, una vez expresadas –aunque

² Fink, Eugen, *Sixth Cartesian Meditation: The Idea of a Transcendental Theory of Method*, traducción de Ronald Bruzima, Bloomington: Indiana University Press, 1988, p. 92.

³ Fink, Eugen, "The Phenomenology of Edmund Husserl and Contemporary Criticism", en: Elveton, R.O. (ed.), *The Phenomenology of Edmund Husserl*, Chicago: Quadrangle Books, 1970, p. 134.

la expresión de experiencia prepredicativa es contraria y evita la cautividad literal o “naturalista”–, las pistas trascendentales halladas en el mundo natural proporcionan intelecciones [*insights*] concernientes al *agente-testigo trascendental* (los aspectos “activo” y “pasivo” del ego trascendental), como dice Husserl en *Ideas*, al escribir sobre las pistas visibles de la intelección [*insight*] trascendental: “Habiendo llegado a comprender en sus términos más universales las infinitudes que encierra en su seno (en su *nóesis* y *nóema*) la intuición de una cosa en cuanto tal –o como también podemos decir, la Idea de cosa y las dimensiones de infinitud que encierra en su seno–, podremos comprender también pronto hasta qué punto puede servir *la región cosa como hilo conductor* en las investigaciones fenomenológicas”⁴.

O, como plantea el ruiseñor trascendental norteamericano, Walt Whitman: “Todas las verdades aguardan en todas las cosas”⁵. Dejando las pistas de lado por el momento, los peligros del solipsismo y del engaño persisten. Este último puede ser evitado –y tal es el tema del presente ensayo– por la constitución trascendental que *engaña antes de ser engañada*. La respuesta a la pregunta “¿cómo puede evitarse el engaño?” se contesta al reformular el acertijo perenne del ego trascendental, “el conocedor que por nadie es conocido”, “el engañador que por nadie es engañado”. Vale decir que el ego trascendental evita el engaño engañando, a lo cual Husserl podría referirse como “ver asertórico”. El búho de Minerva chilla; el ruiseñor canta.

Outis

La totalidad de la sexta parte de la *Odisea* es narrada por su protagonista, Ulises. A diferencia de la *Ilíada*, historia de una ciudad, una guerra y un héroe que, si bien es el personaje central, no monopoliza la narración o destiñe la historia con la ficción autobiográfica de la egonarrativa, la *Odisea* es la historia de un hombre –y buena

⁴ Husserl, Edmund, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, traducción de Boyce Gibson, W.R., Nueva York: Collier Books, 1969, pp. 383-384.

⁵ Whitman, Walt, *Leaves of Grass*, facsimil de la primera edición preparado por Richard Bridgman, San Francisco: Chandler Publishing Company, 1968, p. 33. [Versión castellana de Jorge Luis Borges, *Hojas de hierba*, Barcelona: Lumen, 1969, p. 67 (*N. del T.*)].

parte de esa historia ese mismo hombre la refiere. El oyente es advertido por una invocación que trae consigo con claridad épica el tema del engaño: “Musa, dime del hábil varón que en su largo extravió...”.

De los muchos engaños referidos por el hombre en su largo extravió, el mayor engaño de Ulises empieza en la cueva de Polifemo y termina cuando el cíclope destruye su nave. En la cueva, más adelante visitada por el Tábano y su alumno, Glaucón, Ulises dice al cíclope:

“Preguntaste, cíclope, cuál era mi nombre glorioso
y a decírtelo voy...
ese nombre es Nadie. Nadie mi padre y mi madre
me llamaron de siempre y también mis amigos”⁶.

La hondura de la mentira no está en la mentira que Ulises expresa y dice a Polifemo, “Soy nadie [*outis*]”, sino en la verdad contenida dentro de la mentira que Ulises no expresa y que no entiende, un autoengaño (revelado al lector mas no al engañador) que encierra al héroe cuando, desde la aparente seguridad de su nave, agita:

“Oh cíclope! Si alguno tal vez de los hombres mortales
te pregunta quién fue el que causó tu horrorosa ceguera,
le contestas que Ulises...”⁷.

Los comentaristas observan que “se ha descrito el ardid que Ulises hace de su nombre, su engaño al cíclope Polifemo con la palabra *outis* (ningún hombre), como un paradigma para el descubrimiento humano del engaño fundamental de todo lenguaje”⁸, pero el juego de palabras solipsista de Ulises (*outis* es además un juego basado en su propio nombre, “el que da dolor” o “problemas”) también engaña al engañador sobre su propia identidad, su propio yo-soy. Como señala Goodman, “estos pasajes revierten sobre esta base preconceptual en su falta de definición final: son fenomenológicamente residuales y no

⁶ Homero, *Odisea*, IX, 364-367. [Citamos, levemente modificada, la versión castellana de José Manuel Pabón, Madrid: Gredos, 1986. (*N. del T.*)].

⁷ *Odisea*, IX, 502-504.

⁸ Goodman, Clement, “Homer and *Ouranos*”, en: Cook, Albert (ed. y trad.), *The Odyssey*, Nueva York: W.W. Norton, 1975, p. 505.

se rinden al proceso analítico que caracteriza a la refabricación homérica del mundo natural”⁹. Adorno nos dice que “...Ulises es ya una nostálgica estilización de lo que no puede ya ser cantado, y el héroe de la aventura prueba ser el prototipo mismo de la individualidad burguesa...”¹⁰.

Otro rruiseñor norteamericano, Emily Dickinson, nos ofrece mejor consejo cuando reconoce y penetra en el descentramiento del auto-engaño:

“¡Soy nadie! ¿Quién eres?
¿Eres — nadie — también?
¡Somos entonces un par!
No lo digas son capaces de descubrirnos — lo sabes.

¡Qué horrible — ser — alguien!
Qué impudicia — como una rana —
decir vuestro nombre — todo el santo día —
a un admirativo pantano”¹¹.

Ulises comprende el poder de los nombres y del nombrar como engaño. No comprende el significado de sus mentiras como otra cosa que una forma de engaño; su nominalismo es ingenuamente naturalista. El científico cognitivo Michael S. Gazzaniga nos dice que un “neuropsicólogo puede también estudiar a un paciente con una amplia lesión cerebral, que deriva en un sorprendente desorden específico tal como la incapacidad de decir nombres”¹². Quienes tienen la buena fortuna de vivir sin daño cerebral están condenados a la labor adánica de nombrar todo sobre la tierra¹³, esto es, dar a todo su identidad, y, por tanto, renombrar todo sin cesar. Ulises es incapaz de com-

⁹ *Ibid.*, p. 512.

¹⁰ Adorno, Theodor W., “Odysseus or Mythos and Enlightenment”, en: *The Odyssey*, o.c., pp. 428-436, p. 428.

¹¹ Dickinson, Emily, *Poemas*, N° 288. [Versión castellana de Silvina Ocampo, Barcelona: Tusquets, 1985, p. 68 (*N. del T.*)].

¹² Gazzaniga, Michael S., *The Mind's Past*, Berkeley: University of California Press, 1998, p. 12.

¹³ *Génesis* 2:19-20.

prender sus propias palabras como “oraciones fenomenológicas”. Seguramente él *no* comprende que su propio nombre revela las múltiples capas de su identidad y carácter porque el uso y comprensión de los nombres para fines subyacentes irónicos narrativos y filosóficos están reservados para Homero, su audiencia y, por supuesto, los dioses, no para el yo narrador ni para su auditorio.

Ulises no realiza la reducción trascendental que estipula que las oraciones fenomenológicas sólo pueden ser comprendidas “si la *situación de la dación de sentido* a la oración trascendental es siempre *repetida*”; por consiguiente, él está entre aquellos que no logran “leer oraciones *fenomenológicas*” y toman “una mera apariencia por la cosa misma para su propio autoengaño”. Ulises es el mentiroso que inconscientemente se engaña a sí mismo. “Oh, qué redes tejemos cuando practicamos el primer engaño”, nos dice el saber folclórico norteamericano.

El clasicista Bernard Knox cree que “la segunda mitad de la *Odissea* es un drama sobre la identidad fingida y revelada...”¹⁴. Ulises, “el gran narrador”¹⁵, que arriba a la costa de Siria, no da su nombre de inmediato a los Feacios, así como no reveló su nombre a Polifemo. En verdad, lo que Ulises no logra descubrir en los nombres y en el nombrar es la fuente del engaño mismo: nombrar y predicar, esto es, el lenguaje mismo; primero, nombrar o indicar; luego, predicar (fingir, disfrazar). La dación adánica de nombres a las cosas y eventos es el nacimiento del engaño, no el posterior aliento de la serpiente para el estudio de la ética, aunque esto también sea una variedad de autoengaño.

No sorprende que Aquiles diga de Ulises: “Odio al hombre como a las puertas mismas de la muerte, a ese que dice una cosa pero oculta otra en su corazón”¹⁶. Las mentiras de Ulises por omisión son no menos mortales que las de comisión. “Soy Ulises Laertiada, famoso entre todas las gentes por mis muchos ardides”¹⁷. Homero nos dice que “él miente como quien dice verdades”. Lo que Ulises no comprende, pero los oyentes de Homero saben, es que la *Odisea* no es sólo un

¹⁴ Knox, Bernard, “Introduction”, *The Odysseus*, traducción de Robert Fagles, Nueva York: Penguin Books, 1996, pp. 3-67, p. 61.

¹⁵ Fagles, Robert, *The Odysseus*, o.c., IX, 1.

¹⁶ *Iliada*, IX, 378-379.

¹⁷ *Odisea*, IX, 20-21.

drama de identidad fingida sino que el engaño profundo en la épica es el autoengaño del héroe en busca de su propia identidad en los *nombr*es y en el *nombrar* en un lenguaje nominalista exento de significancia trascendental. Whitman, quien “sudó a través de la niebla con lingüistas y rivales”, exclamaba:

“Yo me celebro y yo me canto,
Y todo cuanto es mío también es tuyo,
Porque no hay un átomo de mi cuerpo que no te
pertenezca”¹⁸.

“En poesía, el asombro va emparejado con el goce del habla”, sostenía Gaston Bachelard¹⁹, pero Ulises no alcanzó a comprender que la nadie-dad es una ficción de celebración gozosa, a diferencia del “sombrió alguien que hace público su nombre como una rana a un admirativo pantano”, o que, desafiante, lo grita desde la borda en un puerto. Ulises no logra ver la verdad en su sagaz mentira del nombrar, y cree que la mentira oculta la verdad de su propio nombre. Su juego de palabras mendaz también es sagaz a medias y el juego con *outis* y *metis* (artificio, estratagema, plan) da únicamente goce solipsista al hombre de los extravíos, aunque ello cuesta la vida a su tripulación. “Ulises”, por su epíteto asociado con *metis* (*polimetis*, “hombre de muchos engaños”), es posiblemente un juego de palabras griego que reduce al héroe al solipsismo.

Solipsismo y engaño

Husserl está acertadamente preocupado porque la fenomenología quede “condenada al solipsismo”²⁰. En *Lógica formal y lógica trascendental* y en otras numerosas ocasiones, él argumenta en contra de “la ilusión de que una filosofía tal deba conducir a un *solipsismo trascen-*

¹⁸ Whitman, Walt, *Hojas de hierba*, o.c., p. 31.

¹⁹ Bachelard, Gaston, *The Poetics of Reverie*, traducción de Daniel Russell, Boston: Beacon Press, 1960, p. 3.

²⁰ Husserl, Edmund, *Cartesian Meditations*, o.c., p. 30.

dental”²¹. Como mínimo, estas preocupaciones usualmente repetidas nos dicen que la ilusión es lo bastante fuerte como para reclamar atención. Como máximo, la carga de solipsismo tiene el poder de quebrar la fenomenología trascendental y su prole filosófica, reduciendo un movimiento filosófico a una tertulia intelectual incomprensible, a un *solipsismo intersubjetivo*. Pero la ilusión autocontenida de solipsismo no necesita ser la causa para que una expresión sea trascendental o natural. Anticipando un incesante desplazamiento derridiano del significado, Tran Duc Thao observaba claramente en *Investigations into the Origin of Language and Consciousness*: “Es bastante claro que si el significado total de los signos meramente consiste en su referirse a otro, sin nunca referirse directamente a las cosas, entonces estamos prácticamente encerrados en un mundo de signos, de modo que no podemos ver ya qué podría significar el hablar de cosas... En el nivel mismo del análisis de signos, sin embargo, es por completo imposible ignorar la existencia de un signo fundamental, cuyo significado consiste precisamente en plantear ‘una relación directa entre la palabra y la cosa’: el gesto indicativo orienta el dedo a *la cosa misma*”²².

Husserl habría hecho bien en tomar en cuenta sus propias observaciones perspicaces sobre la evidencia no apodíctica de las ventajas de la experiencia de la actitud natural, precisamente esa evidencia que Thao ve como indubitable: “No se trata sólo de que una experiencia singular pueda sufrir su desvalorización, descubriéndose como ilusión de los sentidos, sino que inclusive el conjunto entero de la experiencia, abarcable en su unidad, puede revelarse como ilusión bajo el título de un *sueño coherente*”²³. A pesar del hecho de que mis propios sueños nunca han sido coherentes salvo, quizá, de una manera solipsista, el ronquido de la persona a mi lado por fortuna me ha mantenido despierto lo bastante para oír su quejido y, aunque la oiga sufrir, admito que a veces me he preguntado quién es la que ronca y me he preguntado por su identidad.

²¹ Husserl, Edmund, *Formal and Transcendental Logic*, traducción de Dorion Cairns, La Haya: Martinus Nijhoff, 1969, p. 241.

²² Thao, Tran Duc, *Investigations into the Origin of Language and Consciousness*, traducción de Daniel J. Herman y Robert L. Armstrong, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1984, p. 33.

²³ Husserl, Edmund, *Cartesian Meditations, o.c.*, p. 17.

La fuerza de la “ilusión de solipsismo” que Husserl dirige es doble. Primero, hay una cuestión de *solipsismo metodológico*, el peligro de que el método fenomenológico y su expresión conduzcan a los filósofos a hablar de sí mismos en un lenguaje privado esotérico únicamente suyo –o hablarse a sí mismos en un lenguaje natural hablado conforme a un protocolo lingüístico codificado de definiciones y reglas léxicas y gramaticales: las “pseudoproposiciones” de Carnap, los “acer-tijos” de Wittgenstein. Husserl se daba buena cuenta de la consternación que su lenguaje causaba en algunos lectores. En una nota a una oración desmedidamente enigmática en *Ideas*, que consideraremos por separado más adelante, él concede que las “oraciones fenomenológicas” pueden aparecer como “oraciones extrañas” a los naturalistas, diciendo de su propia observación que es “¡una oración que debiera ser particularmente apropiada como cita para que el naturalista ridiculice el modo eidético del conocimiento [modo de cognición]!”²⁴. Pero semejante reconocimiento enfático de un posible ridículo, tan perceptivo como es de las opiniones de los adversarios filosóficos, es- quiva la carga de solipsismo al meramente destacar un dogmatismo exigente que no sólo requiere que aceptemos la fenomenología como método, intuición y actitud, sino también que *hablemos* de fenomenología en un lenguaje fenomenológico. En verdad, aquí el peligro es tan grande como obvio. Estas demandas y conducta filosóficos en manos menores han conducido a un subjetivismo en nuestros propios tiempos que con demasiada frecuencia halla su propósito restringido a la fenomenología como *estilo fenomenológico* o *elocuencia fenomenológica*. La apofántica reemplaza a la apodíctica; la retórica a la investigación.

La segunda fuerza, más peligrosa de lo que Husserl llama “la ilusión del solipsismo” es una fuerza de *solipsismo filosófico*. Habiendo ubicado la totalidad de la realidad en la irrealidad del yo-soy trascendental, dentro de la conciencia trascendental, el monismo que resulta es un monismo trascendentalmente idiosincrásico más bien, uno que aprehende con más autojustificaciones y demandas filosóficas tales como la “reducción a la mismidad”. Mi propia opinión al respecto es que la carga de solipsismo filosófico hecha de monismo

²⁴ Husserl, Edmund, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, o.c., p. 184.

trascendental puede ser evitada al retroceder desde la aseveración trascendental de monismo, no negando el monismo –y no retornando al dualismo cartesiano– sino negando el dualismo y rehusando aseverar el monismo, esto es, el no dualismo del *advaita vedanta* —o reconociendo una unidad de opuestos dentro de la tradición dialéctica marxista.

Ambos, Husserl y Ulises, hubiesen hecho bien en oír a Wittgenstein: “Lo que no podemos pensar no podemos pensarlo. Tampoco, pues, podemos *decir* lo que no podemos pensar. Esta observación da la clave para decidir acerca de la cuestión de cuánto haya de verdad en el solipsismo. En realidad, lo que el solipsismo *significa* es totalmente correcto; sólo que no puede *decirse*, sino mostrarse”²⁵; y Tran Duc Thao, el “marxista husserliano”, observa que “el sujeto oye su propia voz *viniendo de los otros como dentro de sí mismo*. Como resultado, la exclamación que emite es *identificada* con las que los otros le dirigen, para que su propio llamado *regrese a él* y sea, de hecho, dirigido a él”²⁶.

La cuestión del solipsismo del *yo-soy* y del *yo-no-soy* no es una cuestión fácilmente separada de la del autoengaño, si acaso es separable. Wittgenstein cree que todo lenguaje es susceptible de engaño: “Las expresiones siempre pueden estar mintiendo’. ¿Cómo podemos decir esto de las expresiones a las que sujetamos nuestras palabras?”²⁷. Esta observación es particularmente pertinente para la expresión de oraciones fenomenológicas que tienen apariencia de “extrañeza” en el lenguaje natural.

Por el momento, me permitiré retomar la identidad de la persona que, al roncar a mi lado, me mantiene despierto.

El flâneur trascendental

Wittgenstein hace esta observación sobre la agonía de un dolor de muelas: “Quejarse no es la descripción de una observación. Es de-

²⁵ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, traducción de D.F. McGuinness, Londres: Routledge, 1974, 5.61-5.62.

²⁶ Thao, Tran Duc, *Investigations into the Origin of Language and Consciousness*, o.c., p. 10.

²⁷ Wittgenstein, Ludwig, “Notes for Lectures on ‘Private Experience’ and ‘Sense Data’ by Ludwig Wittgenstein”, en: Morick, Harold (ed.), *Introduction to the Philosophy of Mind*, Nueva York: Scott, Foreman and Company, 1970, p. 172.

cir, no puede decirse que *derives* tu expresión de lo que observas”²⁸. No puede decirse lo mismo del roncador que también se queja. Wittgenstein insiste en que “no puede decirse que yo sé indirectamente lo que el otro tiene si no puede decirse que yo lo sé directamente”. Pero la experiencia directa del otro, empática indubitabilidad del otro, no es tan fácilmente desechada, aun cuando Wittgenstein ha, además, excluido la posibilidad de *sentir* el dolor del otro y sólo está comentando sobre lo que puede o no ser *dicho*: “Digo que tengo un dolor de muelas porque lo tengo = Digo que lo tengo porque es verdad = Digo que lo tengo porque no miento”. En cambio, es precisamente el sufrimiento expresado por el otro lo que indubitavelmente establece al otro como apodícticamente dado por medio de la cognición empática (los *sentimientos* excluidos de Wittgenstein) que acompaña a la cognición perceptual, sufrimiento que convoca lo que Stein llama el “laberinto” de la vida espiritual²⁹, esto es, el yo solipsista de Husserl. Llegado este punto, la epistemología perceptual que Wittgenstein separa de la empatía está inextricablemente entretejida con una ética que es inexpressable *porque* es trascendental: “Es claro que la ética no se puede expresar. La ética es trascendental”³⁰; y, “por lo tanto, tampoco puede haber proposiciones de ética. Las proposiciones no pueden expresar nada más alto”³¹.

En su introducción a *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Derrida cita un pasaje de “El caso del señor Valdemar”: “He hablado a la vez de sonido y de voz. Quiero decir que el sonido era de una silabización distinta, e incluso, terriblemente, espantosamente distinta. El señor Valdemar *hablaba*, evidentemente, para responder a la cuestión... Decía ahora: ‘-Sí, -no, -estuve dormido, -y ahora, -ahora, estoy muerto.’”³²

Quizá hubiese hecho mejor en citar “El hombre en la multitud”, también de Poe, que es la fuente del *flâneur*, sobre el cual Chris Jenks

²⁸ *Ibid.*, p. 193.

²⁹ Stein, Edith, *On the Problem of Empathy*, traducción de Waltraut Stein, Washington, D.C.: ICS Publications, 1989³, p. 117.

³⁰ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, o.c., 6.421.

³¹ *Ibid.*, 6.42.

³² Citado en: Derrida, Jacques, *Speech and Phenomena: Introduction to the Problem of Signs in Husserl's Phenomenology*, traducción de David B. Allison, Evanston: Northwestern University Press, 1973, p. 1.

dice con acierto: “El *flâneur*, aunque asentado en la vida cotidiana, es una forma analítica, un recurso narrativo, una actitud hacia el conocimiento y su contexto social... un palimpsesto de múltiples capas que nos faculta a ‘movernos’ desde los productos reales de la modernidad... a una apreciación crítica del estado de la modernidad... y, hacia delante, a una comprensión reflexiva de la función y propósito del realista como algo opuesto a las epistemologías hermenéuticas en la apreciación de esas formaciones previas”³³.

Hay buenas y numerosas razones para que Derrida cite a Poe, especialmente sus ideas sobre el lenguaje, entre ellas la fascinación de Poe por la fisicalidad pura del sonido y sus nociones de silábica poética, onomatopoética y práctica aliterativa –como en “tintinnabulación” y otras palabras de maletín, la obsesión del poeta con las cualidades musicales de las vocales que expresan muerte, en un período temprano de entierro prematuro (“Lenora”, “La puerta de cedro”, “Nunca más”); pero hubiese hecho bien en recoger pasajes de uno de los ensayos críticos de Poe, aquel que trata con el anónimo, *impersonal nadie* y el *alguien egotístico*. En “Imitation-Plagiarism: A Reply to Outis”, Poe, revelando su disgusto por Outis, escribe: “‘He escrito lo que he escrito’, dice Outis, ‘por motivo personal alguno, sino simplemente porque... me ha disgustado esta mutilación al mayoreo de víctimas sin ritmo ni razón... Ya he asentido a creer implícitamente en cada cosa afirmada por el anónimo Outis... No hago apología de estos egotismos.’”³⁴.

Pero una elección aún mejor hubiese sido el prototipo del “espectador trascendental” (Husserl), el “observador trascendental” (Fink), el “testigo desinteresado” (Gupta), que yo prefiero llamar *el flâneur trascendental*: Walt Whitman. “Indolente y ocioso convidado a mi alma, / Me dejo estar y miro un tallo de hierba de verano... En mí no hay burlas ni razones, miro y espero”³⁵. En el sentido en que el ego trascendental es un límite del mundo, es el continente de todas las per-

³³ Jenks, Chris, “Watching Your Step: The History and Practice of the *Flâneur*”, en: Tester, Keith (ed.), *The Flâneur*, Londres: Routledge, 1994, pp. 148-149.

³⁴ Poe, Edgar Allan, “Imitation-Plagiarism: A Reply to Outis”, en: *The Broadway Journal*, 29 de marzo de 1845.

³⁵ Whitman, Walt, *Hojas de hierba, o.c.*, pp. 31-35.

cepciones, de toda evidencia. “El objeto (que ha de ser percibido) es distinto del percipiente, porque es percibido como un chirrido; el veedor y lo visto no pertenecen a la misma clase...”³⁶

Consideremos los comentarios de búhos y ruiseñores sobre el vuelo solipsista:

- Poe: “-Sí, -no, -estuve dormido, -y ahora, -ahora, estoy muerto.”
- Wittgenstein: “El solipsista revolotea y revolotea en la campana de vidrio, se golpea contra los muros, revolotea más. ¿Qué haremos para que descansa?”³⁷
- Dickinson: “Oí el zumbido de una mosca cuando morí.”

Engaño, poesía y lo que puede ser dicho

Los intentos de expresar lo inexpresable conducen al solipsismo, al engaño y a la poesía. Si la poesía y la ficción son las formas puristas de expresión trascendental-fenomenológica, más se gana escuchando a los ruiseñores que a los búhos. Gaston Bachelard sugiere que “la importancia de semejantes investigaciones fenomenológicas descansa en la completa iluminación de la conciencia de un sujeto que es golpeado con el asombro por las imágenes poéticas”³⁸ y, por su oposición al principio de realidad, “el ensueño lleva al testigo a una *función de irrealidad* útil, normal, que mantiene a la *psyché* humana en el borde de toda la brutalidad de un no-yo hostil y extranjero”³⁹. En ocasiones Husserl admite que “el ser del ego puro y sus *cogitationes*, en tanto ser que es primero en sí mismo, antecede al ser natural del mundo –el mundo del cual hablo siempre, el mundo del cual *puedo* hablar”⁴⁰, dejando al ego trascendental tristemente prepredicativo y no cantado.

³⁶ Gupta, Bina, *The Disinterested Witness: A Fragment of Advaita Vedanta Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press, 1998, p. 37.

³⁷ Wittgenstein, Ludwig, “Notes for Lectures on ‘Private Experience’ and ‘Sense Data’ by Ludwig Wittgenstein”, *o.c.*, p. 176.

³⁸ Bachelard, Gaston, *The Poetics of Reverie*, *o.c.*, p. 1.

³⁹ *Ibid.*, p. 13.

⁴⁰ Husserl, Edmund, *Cartesian Meditations*, *o.c.*, p. 21.

Wittgenstein va un paso más allá, del habla al pensamiento: “Lo que no podemos pensar no podemos pensarlo. Tampoco, pues, podemos *decir* lo que no podemos pensar”⁴¹. Pero si uno ha de escuchar solamente a los fenomenólogos y “psicoanalistas, acabaría por definir a la poesía como un majestuoso lapsus de la palabra. Sin embargo, el hombre no es engañado por tornarse exaltado. La poesía es uno de los destinos del habla...”⁴². “El ensueño poético es un ensueño cósmico. Es un abrirse a un mundo bello, a mundos bellos. Da el yo a un no-yo que pertenece al yo: mi no-yo. Es este ‘mi no-yo’ que encanta al yo del soñador y que los poetas pueden ayudarnos a compartir.”⁴³

Si la apodicticidad ofrece sólo un “grado de certidumbre” que requiere una verificación trascendental continuamente reiterada, entonces dicho estado de ilustración parcial no sólo desorienta al *flâneur* trascendental, sino que no proporciona resguardo alguno en contra del engaño. Si el engaño no es sólo “siempre posible”, entonces es esta “cognición eterna” la apodíctica. Así, tenemos que lidiar ahora con los trémulos fundamentos de la idea inicial de la fenomenología como una ciencia rigurosa, la búsqueda de la certidumbre y la cuestión de la apodicticidad.

Apodicticidad y evidencia

Husserl sostenía que “el *ego sum* o bien el *sum cogitans* ha de calificarse de apodíctico”⁴⁴, sugiriendo que “[La apodicticidad] es una indubitabilidad absoluta en un sentido por completo determinado y peculiar, la indubitabilidad que el científico demanda de todos los *principios*”⁴⁵. Con la aprobación de Husserl, Fink nos informa que “el modo cognitivo de la ciencia *a priori* es apodíctico”⁴⁶ pero que “absoluto” significa un “grado de certidumbre”⁴⁷; sin embargo, Suzanne Bacherlard

⁴¹ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, o.c., 5.61

⁴² Bachelard, Gaston, *The Poetics of Reverie*, o.c., p. 3.

⁴³ *Ibid.*, p. 13.

⁴⁴ Husserl, Edmund, *Cartesian Meditations*, o.c., p. 22.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 15.

⁴⁶ Fink, Eugen, *Sixth Cartesian Meditation*, o.c., p. 150.

⁴⁷ *Ibid.*

revela que “Husserl reprocha a otras teorías de la evidencia por concebir la evidencia exclusivamente en términos de evidencia apodíctica”⁴⁸. He aquí lo que dice Husserl en *Lógica formal y lógica trascendental*: “La *posibilidad del engaño* también es inherente a la evidencia de la experiencia y no cancela su operación ni su carácter fundamental; aunque la conciencia evidente del engaño ‘cancele’ la respectiva experiencia o evidencia singular. Se trata de la evidencia de una nueva experiencia, en la cual la experiencia antes incontestada sufre la modificación de creencia propia de la cancelación, de la supresión, y sólo así puede sufrirla. En esa modificación ya está presupuesta siempre, por lo tanto, una evidencia de experiencia... Hasta una evidencia que se presenta de modo apodíctico puede revelarse un engaño y presupone, por lo tanto, otra evidencia semejante contra la cual ‘se estrella’”⁴⁹.

La garantía en contra del engaño, entonces, es la evidencia almacenada a través de la experiencia repetida (“reiterada”), que “anula” el engaño mientras que, al mismo tiempo, no desafía su apodicticidad. Edith Stein, notando que “como en toda experiencia, los engaños son [en la experiencia empática] también posibles”, sugiere que “este engaño sólo puede ser nuevamente removido por la empatía... A fin de prevenir tales errores y engaños, necesitamos ser constantemente guiados por la empatía a través de la percepción exterior”⁵⁰. Pero la “empatía reiterada” de Stein, aunque parece similar a la “evidencia de nueva experiencia” de Husserl, es hallada doblemente defectuosa. Aun cuando no es una objeción fatal para Husserl ni para Stein, debe notarse que toda experiencia “reiterada” o “nueva” que “anula” o “remueve” la posibilidad de engaño es ella misma susceptible de “anulación” o “remoción” por el engaño reiterado. En este punto Husserl recurre a un flujo de experiencia trascendental, pero ¿cómo es que el incesantemente reiterado engaño/anulación del engaño de semejante experiencia trascendental responde a la necesidad de “absoluta indubitabilidad” apodíctica? En efecto, responde a esa necesidad de

⁴⁸ Bachelard, Suzanne, *A Study of Husserl's Formal and Transcendental Logic*, traducción de Lester Embree, Evanston: Northwestern University Press, 1968, p. 105.

⁴⁹ Husserl, Edmund, *Formal and Transcendental Logic*, o.c., p. 156.

⁵⁰ Stein, Edith, *On the Problem of Empathy*, o.c., p. 87.

fundamento seguro si al engaño mismo se le ha otorgado “una dignidad mayor, a saber: la de la *apodicticidad*”⁵¹. Si tal no es el caso, y si la apodicticidad que buscamos es “indubitabilidad absoluta en un sentido por completo definido y peculiar, la indubitabilidad absoluta que los científicos exigen de todos los ‘principios’”, ¿cómo entonces hemos de distinguir la concepción de Husserl de la del principio científico de verificación operativa en el modo de cognición reflexivo dentro de la actitud natural? La diferencia es grande. Dentro de la actitud natural, el científico *posiciona-asevera* una probabilidad dentro del marco de una tabla de verdad (el “grado de certidumbre” apodíctica de Fink gira de dentro hacia afuera). Tras el giro trascendental, la indubitabilidad es descubierta en lo engañoso mismo. Homero nos dice que los engaños de Ulises son efectivos porque él “miente como quien dice verdades”.

Stein sostiene que el engaño es removido por la empatía a través de la percepción externa, notando después que “la percepción interna contiene en sí la posibilidad de engaño”⁵². Una objeción más profunda a su visión es que Husserl no está hablando de engaño introspectivo ni perceptivo externo, que ha sido fenomenológicamente “puesto de lado” por la *epoché*. Husserl claramente habla de una experiencia *a priori* que se ha ganado *aperceptivamente* (o, en mis términos, quizá se exprese mejor como una *experiencia de autoengaño acompañante*): “Ocurre así que se entienda el concepto de *evidencia en el sentido de una apodicticidad absoluta*, de una absoluta seguridad frente a los engaños: apodicticidad que, de modo inconcebible, se atribuye a una evidencia singular arrancada del contexto concreto, unitario por esencia, del vivir subjetivo”⁵³.

Ambas, verdad y falsedad, son fenomenológicamente apodícticas, pero el engaño, a diferencia de la falsedad –aunque una variedad de ella– carcome la apodicticidad. Es precisamente el propósito del engaño apodíctico negar la apodicticidad de la experiencia trascendental. Es por esta razón, sobre todo, que la apodicticidad es “peligrosa”. En cambio, Merleau-Ponty evita la posibilidad de engaño trascendental

⁵¹ Husserl, Edmund, *Cartesian Meditations*, o.c., p. 15.

⁵² Stein, Edith, *On the Problem of Empathy*, o.c., p. 89.

⁵³ Husserl, Edmund, *Formal and Transcendental Logic*, o.c., p. 157.

de Husserl al interpretar que en *Lógica formal y lógica trascendental*⁵⁴ se afirma que “no hay autoevidencia apodíctica”⁵⁵. La evidencia de la apodicticidad es reemplazada por la evidencia de “pistas” halladas en la percepción exterior. “Todas las verdades aguardan en todas las cosas.”

El ego descentrado, la apofántica y la evidencia

Husserl exalta la apodicticidad al concederle una “dignidad mayor” entre los tipos de evidencia. Sabemos que esta dignidad se queda falta de indubitabilidad⁵⁶, en términos de la evidencia apodíctica que proporcionará apenas un “grado de certidumbre” no dignificado. Quienes en un inicio hallaron atractiva a la fenomenología precisamente por sus afirmaciones de ser una ciencia rigurosa, firmemente fundamentada que “aspira a un conocimiento absoluto del mundo”⁵⁷, quienes deseaban hacer el “giro trascendental” junto con Husserl, son ahora, una vez más, encarados con la posibilidad de que “la *hybris* de esta afirmación se aparezca para ubicar a la fenomenología en los rangos de los sistemas especulativos de la filosofía tradicional que... no han logrado justificar sus tesis especulativas”⁵⁸.

Al parecer ha ocurrido una confusión de dos datos antitéticos apodícticamente originarios. Husserl opta primero por la apodicticidad cartesiana *radicalizada*, “Pienso, luego existo”, que pone al ego psicológico entre paréntesis junto con el mundo trascendental, produciendo un ego trascendental. Al mismo tiempo, parece ser un recurso tácito a la redundancia perfecta del primer principio del ser escolástico, “ser es” (“el ser es”). Ambos principios están atrapados en una capa protectora de *innegabilidad*, ambos más allá de evidencia o prueba. Su negación misma de palabra es su aseveración en la práctica, una forma de contradicción -o, de engaño, como yo la vería. En cada caso,

⁵⁴ *Ibid.*, p. 158.

⁵⁵ Merleau-Ponty, Maurice, *Phenomenology of Perception*, traducción de Colin Smith, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1965, p. xvi.

⁵⁶ Husserl, Edmund, *Cartesian Meditations*, o.c., p. 15.

⁵⁷ Fink, Eugen, “The Phenomenology of Edmund Husserl and Contemporary Criticism”, o.c., p. 97.

⁵⁸ *Ibid.*

la apodicticidad es reemplazada por la aseveración apofántica, un posicionar libre que apunta y sostiene tanto al “*pienso, luego existo*” como al “*yo soy, yo pienso*”: “*Hablo, luego existo*”. La indubitabilidad asertórica del yo-soy es el tema de su propia aseveración, un yo lingüístico o narrativo. Pero tal *indubitabilidad asertórica libremente aseverada* es *indubitabilidad libremente negada* bajo reglas ordinarias de evidencia. “Libremente aseverada, libremente negada.” El desacuerdo infantil a lo sumo revela la reiteración de lo libremente aseverado-negado, como notábamos antes, no tiene fin: ¡*Sí, lo es!* ¡*No, no es!* ¡*Sí, lo es!* ¡*No, no es!*... El problema es, siempre, la manera demasiado fácil con que la fenomenología se mueve entre, y confunde, el *saber* y el *ser*. Reparemos en este pasaje de *Ideas*: “Por lo que toca a la primera diferencia, cabe comprobar fenomenológicamente que el *ver ‘asertóricamente’*, por decirlo así, *algo individual*, por ejemplo, el ‘percatarse’ de una cosa o de una relación individual, se diferencia esencialmente en su carácter racional de un *ver ‘apodíctico’*, *del ver con evidencia una esencia o una relación esencial*; pero lo mismo pasa con la modificación de este ver con evidencia que se lleva a cabo eventualmente por obra de la mezcla de ambas, a saber, en el caso de aplicar una evidencia intelectual a algo visto asertóricamente y en general en el *conocimiento de la necesidad de que sea de la manera que es algo singular y puesto*”⁵⁹.

La “mezcla” ocasional de Husserl de los tipos de evidencia, la confusión entre el conocimiento eidético, apodíctico, que resulta del “ver interior” (la cognición de las esencias) y el “ver” asertórico de los individuos o de los estados individuales de las cosas, descansa en lo que parece ser una distinción más fundamental, la de la “perfección”. Suzanne Bachelard, concediendo que “*tipos de perfección* es una expresión sorprendente”, cree que “si hay tipos de perfección de evidencia es porque hay *tipos de evidencia*”⁶⁰, y nota que Husserl reserva “la palabra *Evidenz* para el concepto supremo que abarca en su significación el ver asertórico así como el ver apodíctico”⁶¹. Este argumento autocontenido tiene la perfección de un círculo.

⁵⁹ Husserl, Edmund, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, o.c., § 137, p. 353.

⁶⁰ Bachelard, Suzanne, *A Study of Husserl's Formal and Transcendental Logic*, o.c., p. 104.

⁶¹ *Ibid.*, p. 106.

¿Es esta expresión que Bachelard halla tan sorprendente, “tipos de perfección”, ella misma un ejemplo de “expresión fenomenológica” que “no logramos leer” trascendentalmente, confundiendo su apariencia “extraña” y llevando al “lector” al engaño? Quizá, pero esta misma “extrañeza” contradictoria nos conduce a buscar una explicación en otra teoría de tipos, una sugerida por la paradoja del mentiroso de Epiménides el Cretense, quien dice “todos los cretenses son mentirosos”, y reformulada por Russell: “La afirmación ‘estoy mintiendo’ sólo es verdadera si es falsa, y falsa si verdadera”. El búho, Russell, pregunta sobre la oración fenomenológica: “¿Es el conjunto de todos los conjuntos que no son miembros de sí mismos un miembro de sí mismo?” El ruiseñor, Homero, dice de Ulises: “Miente como quien dice verdades”. Yo pregunto, ¿puede una metateoría, una teoría de los tipos, dar cuenta del engaño en este nivel?

Pero si es la *negación* de la evidencia original, no su *aseveración*, la que es apodíctica, entonces el engaño es la nivelación universal del “ver” asertórico o experiencia. La negación pone a la mentira en posición de afirmación. No es una *verificación* estática, sea naturalista o trascendental, la que es la base del pensamiento científico, sino la *falsificación* dialéctica que proporciona el fundamento científico. La verificación afirma, mas no proporciona, para la falsificación incesante la evidencia que el movimiento intelectual proporciona. La negación es algo *dado* (es una *práctica*, una *actividad de desempeño*), pero la aseveración es algo solamente *proferido*. “Tal es la razón por la que [el testigo desinteresado, *saksin*] sólo puede ser descrito como ‘*neti, neti*’ (‘no esto, no esto’)”⁶² o, como Wittgenstein lo plantea: “Juego de lenguaje: pinto, para mí mismo, lo que veo. La figura no me incluye a mí”⁶³, y “nada en el campo de visión permite concluir que es visto por un ojo”⁶⁴.

En la célebre expulsión del poeta que reporta Platón, Sócrates malinterpreta a Homero. El Tábano acertadamente insiste en que el

⁶² Gupta, Bina, *The Disinterested Witness: A Fragment of Advaita Vedanta Phenomenology*, o.c., p. 19.

⁶³ Wittgenstein, Ludwig, “Notes for Lectures on ‘Private Experience’ and ‘Sense Data’ by Ludwig Wittgenstein”, o.c., p. 161.

⁶⁴ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, o.c., 5.633.

“imitador nada sabe de la imagen”⁶⁵, pero pasa por alto lo obvio: la verdad estética es *verdad-en-proceso* y “la identidad única de los tres egos de la reducción fenomenológica ha de hallarse en la ‘estructura operante’ del ego”⁶⁶. Sócrates no reconoce que la verdad artística es, en la contundencia del engaño, comisión u omisión. Por ejemplo, nadie que oiga las mentiras de Ulises “puede verificar la historia de Ulises, que se mueve fuera del mundo de la experiencia griega normal. Más adelante, tras haber oído una sucesión de relatos mendaces de Ulises en los cuales verdad y falsedad son astutamente entretejidos, es difícil no desarrollar algunas dudas sobre la entera verdad del relato que refirió a los Feacios”⁶⁷.

¿Dónde estamos? Tenemos un héroe existencial que dice que no existe pero piensa que lo hace, creyendo que sólo comete un engaño táctico en aras de la supervivencia, aunque de hecho se vuelve víctima inesperada de su propio engaño pues, para retomar a Wittgenstein, “hay que abolir la idea del ego que habita en un cuerpo”⁶⁸ y “el sujeto pensante, representante, no existe”⁶⁹. Este *no-cosa-tal* puede ser tomado como el ego trascendental. Decir esto –que el ego trascendental no existe– no es disminuir la significancia o importancia metafísica de la noción de ego trascendental. Por el contrario, la irrealidad *notal-cosidad* o *nadiedad* (*outis*), ya limpia de residuo existencial, magnifica la significancia metafísica del ego trascendental, y nos insta a retomar la pregunta de Leibniz, “¿por qué hay algo en vez de nada?”. La observación de Fink de que el ego trascendental no tiene “límites”, esto es, que no puede ser conocido desde el inicio en la plena extensión de su ser”⁷⁰, es puesta en contexto por una observación que hace Wittgenstein: “El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite

⁶⁵ Plato, *Republic*, traducido por Benjamin Jowett, en: *the Dialogues of Plato*, Oxford: Clarendon Press, 1953, p. 215 (*Rep.* 601a ss.).

⁶⁶ Fink, Eugen, “The Phenomenology of Edmund Husserl and Contemporary Criticism”, *o.c.*, p. 115.

⁶⁷ Bowie, E.L., “Lies, Fiction and Slander in Early Greek Poetry”, en: Gill, Christopher y T.P. Wiseman (eds.), *Lies and Fiction in the Ancient World*, Austin: University of Texas Press, 1993, p. 19.

⁶⁸ Wittgenstein, Ludwig, “Notes for Lectures on ‘Private Experience’ and ‘Sense Data’ by Ludwig Wittgenstein”, *o.c.*, p. 161.

⁶⁹ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, *o.c.*, 5.631.

⁷⁰ Fink, Eugen, “The Phenomenology of Edmund Husserl and Contemporary Criticism”, *o.c.*, p. 127.

del mundo”⁷¹, una *limiteidad que limita mas no puede ser limitada*. Con acierto, Edith Stein observa que “el puro ‘yo’ no puede ser localizado” – es el punto cero del espacio corporal, así como el cuerpo viviente es el punto cero del espacio exterior⁷²–, y Thao y Derrida redondean esta línea de pensamiento: Thao cuando observa que “como [el ego] es evidentemente constituido desde el narcisismo que en sí mismo no es sino desarrollo de un solipsismo original, el amor del objeto permanece esencialmente egotístico”⁷³, y Derrida cuando concluye que: “el yo (transcendental) no es otro. No es, sobre todo, el fantasma metafísico o formal del yo empírico. Lo que conduciría a denunciar la imagen teórica y la metáfora del yo espectador absoluto de su propio yo psíquico, todo este lenguaje analógico de que uno debe, a veces, servirse para anunciar la reducción transcendental y para describir este ‘objeto’ insólito que es el yo psíquico frente al ego transcendental absoluto. Ningún lenguaje, en verdad, puede medirse con esta operación por la que el ego transcendental constituye y se contrapone a su yo mundano”⁷⁴.

El ego trascendental nunca puede constituirse a sí mismo en otro sin caer en el solipsismo, pero ello es precisamente lo que se realiza por medio de la constitución fenomenológica. Si la característica esencial del engaño transcendental es que es y, en último análisis, *sólo* es autoengaño, entonces el libreto que dirige la interacción y relación del ego transcendental activo y el ego transcendental pasivo es claramente uno que puede ser tematizado no sólo como autoamor narcisista, sino como autoengaño en tanto escape de la soledad. Si Wittgenstein está en lo correcto al observar que “también es parte del fingimiento el ver a los otros como capaces de fingir”⁷⁵, entonces es claro dónde descansa la fuente del engaño, quién es el engañador y

⁷¹ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, o.c., 5.632.

⁷² Stein, Edith, *On the Problem of Empathy*, o.c., p. 63.

⁷³ Thao, Tran Duc, *Investigations into the Origin of Language and Consciousness*, o.c., p. 147.

⁷⁴ Derrida, Jacques, *Speech and Phenomena: Introduction to the Problem of Signs in Husserl's Phenomenology*, o.c., p. 12.

⁷⁵ Wittgenstein, Ludwig, *Remarks on Colour*, editado por G.E.M. Anscombe, traducción de Linda L. McAlister y Margarete Schattle, Berkeley: University of California, 1977, 56e.

quién está siendo engañado. Para Ulises, decir que su nombre es “Outis” es engañar a Polifemo; para Outis, decir que su nombre es “Ulises” es mentirse a sí mismo. Solipsismo, engaño, paradoja.

En conclusión, me permitiré retomar esa oración de *Ideas* anteriormente mencionada en este artículo, oración sobre la que Husserl comentaba defensivamente en una nota al pie (i.e., “¡una oración que debiera ser particularmente apropiada como cita para que el naturalista ridiculice el modo eidético del conocimiento [modo de cognición]!”). He aquí la oración, a decir verdad, toda una “oración fenomenológica”: “Así, se puede decir realmente, si se aman las paradojas, y decir con estricta verdad, con tal de que se entienda bien el equívoco sentido, que *la ‘ficción’ constituye el elemento vital de la fenomenología, como de toda ciencia eidética; que la ficción es la fuente de donde saca su sustento el conocimiento de las ‘verdades eternas’*”⁷⁶.

Con esta concesión al búho en mente, la palabra final pertenece al ruiseñor, al trascendentalista, Walt Whitman, quien invita, “quédate conmigo este día y esta noche y serás dueño del origen de todos los poemas”, y más adelante vuelve a preguntar:

“¿Me contradigo?

Muy bien, me contradigo.

(Soy amplio, contengo multitudes.)”⁷⁷.

(Traducido del inglés por Martín Oyata,
revisado por Rosemary Rizo-Patrón)

⁷⁶ Husserl, Edmund, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, o.c., p. 184.

⁷⁷ Whitman, Walt, *Hojas de hierba*, o.c., p. 105.