El diálogo con la tradición filosófica según E. Husserl

**The Dialogue with the Philosophical Tradition
According to E. Husserl**

ROBERTO J. WALTON

Universidad de Buenos Aires, Argentina

En su último manuscrito fechado, que lleva el título "Teleología en la historia de la filosofía", de julio y agosto de 1937, Husserl se dedica al esclarecimiento del sentido y la motivación histórica de la vocación del filósofo. Luego de rechazar el escepticismo y la idea de que la filosofía se manifiesta en diversas perspectivas que no son complementarias unas de otras, defiende un diálogo con la tradición filosófica, a la que caracteriza como un proyecto previamente dado que surge de una institución primordial y está sujeto a reinstituciones. El desarrollo de la filosofía es considerado como un proceso en que un polo infinito funciona como un motivo racional a pesar de las contingencias irracionales de la historia. Desde un punto de vista opuesto, Heidegger sostiene que el desarrollo filosófico encuentra un término que, como las dos cabezas de Jano, nos hace volver la mirada hacia sus orígenes y a la vez buscar un nuevo comienzo. Así emerge el contraste entre un diálogo con la tradición que intenta acercarse a una meta inalcanzable y un diálogo que descubre un término inevitable. Una visión alternativa frente a este contraste es proporcionada por la idea de N. Hartmann sobre un proceso abierto que sigue múltiples caminos. Un creciente desarrollo de las categorías como elementos estructurales comunes no requiere un orden dado o un avance rectilíneo de las formas de pensamiento. Por otro lado, una reformulación del contraste es ofrecida por Merleau-Ponty, quien intenta mostrar que términos opuestos son entrelazados en una unidad. Con este propósito recurre a un análisis del entramado de las filosofías, una explicación de la vocación filosófica como una disposición a la interrogación, y una identificación del nuevo comienzo con cada momento de la historia. Sin embargo, este punto de vista no puede hacer frente a la irreductibilidad de la relación sujeto-objeto.

In his last dated manuscript, which bears the title "Teleology in the History of Philosophy" and was written in July and August 1937, Husserl engages in an elucidation of the meaning and historical motivation of the philosopher's vocation. After rejecting skepticism and the idea that philosophy manifests itself in different perspectives that are not complementary to one another, he advocates a dialogue with the philosophical tradition, which he characterizes as a previously given project that emerges out of a primal establishment and is subject to reestablishments. The development of philosophy is considered as a process in which an infinite pole functions as a rational motive in spite of the irrational contingencies of history. From an opposed point of view, Heidegger contends that philosophical development meets with an end that, as Janus' two heads, makes us look back to its origins and at the same time search for a new beginning. Thus there emerges the contrast between a dialogue with tradition that attempts to approach an unattainable end and a dialogue that discloses an unavoidable end. An alternative view to this contrast is provided by N. Hartmann's idea of an open process that follows many paths. An increasing development of categories as common structural elements does not demand a given order or a rectilinear advancing of modes of thought. On the other hand, a reformulation of the contrast is afforded by Merleau-Ponty's attempt to show that opposing terms are woven together into one. With this purpose he resorts to an analysis of the interpenetration of philosophies, an account of the philosophical vocation as a disposition to interrogation, and an identification of the new beginning with every moment of history. Nevertheless, this standpoint cannot cope with the unassailability of the subject-object relationship.

Edmund Husserl rechaza dos posiciones respecto de la historia de la filosofía. Una es el escepticismo que considera ilusoria la creencia en el singular "la" filosofía, ya que solo se da el plural de las múltiples filosofías. De modo que la expresión "la filosofía" es equívoca. Si el escepticismo tuviera razón, todo filosofar sería una tarea de Sísifo condenada al eterno fracaso. Husserl se refiere a "lo trágico de una voluntad incondicionada que sin embargo ve aparecer predelineado un eterno fracaso"¹. La otra posición rechazada es aquella que considera que la filosofía es única porque se asemeja a una misma cosa que se exhibe según cambiantes perspectivas. Este enfoque no es aceptable porque no muestra que las perspectivas se orienten a una construcción filosófica cada vez más completa: "En el cambio de las figuras se aspira siempre a la *única*, a la definitiva filosofía, pero ellas no son perspectivas que se complementen correlativamente, en las cuales la filosofía se expone, y en cuya síntesis se la tendría, de un modo evidente, efectivamente a ella misma"².

Husserl se propone esclarecer fenomenológicamente el sentido y la motivación histórica de la profesión o vocación (*Beruf*) del filósofo a través de una comparación con otras profesiones a fin de poner de relieve lo que las enlaza y lo que las separa radicalmente. Aclarar la institución y el logro de metas permite comprender luego lo único en su género que caracteriza a la tarea "filosofía". Husserl subraya tres componentes esenciales. Ante todo, se encuentra la búsqueda de verdades que se elevan por encima de la relatividad de situaciones, tradiciones y personas. Se añade la pureza del interés teórico de una filosofía autónoma que excluye la contaminación de

¹ Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband aus den Nachlass 1934-1937, Husserliana*, vol. XXIX, Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 418. En adelante, *Hua* XXIX. Si no se indica lo contrario, todas las traducciones son del autor.

² *Ibid.*, p. 409.

motivos tradicionales. Por último, se anticipa una tarea de nueva índole cuya meta se encuentra en el infinito. Difiere de todas las tareas prácticas porque en estas la meta nunca puede ser absolutamente nueva, sino que surge como una modificación comprensible de otros fines con los que se tiene familiaridad. Por eso le faltó a la filosofía en el comienzo una clara imagen de lo que buscaba.

Husserl subraya que para todos los auténticos filósofos, a pesar de la pluralidad de los sistemas, siempre se trató de "la" filosofía. Y considera que ello solo fue posible porque de alguna manera, ya sea consciente o tácitamente, los filósofos adoptaron, a partir de la tradición filosófica en la que se encontraron, la representación conductora de una filosofía en singular. De ese modo se relacionaron retrospectivamente con la situación histórica del surgimiento de la filosofía, es decir, con la situación en que fue puesta en marcha con un determinado sentido. Esta unidad de la filosofía se muestra en la circunstancia de que todos por vocación siguen el proyecto predado a partir de la protoinstitución, es decir, aspiran a lo mismo. Todos tienen el "presentimiento" (*Erahnung*) o "vislumbre" (*Vorahnung*)³ de una meta idéntica y creen poder cumplir la tarea planteada por ella. La historia en un primer sentido de historia de hechos –sentido que es necesariamente el primero para nosotros– sustenta otra historia más profunda y más significativa que está en juego cuando se habla de las "ideas" como fuerzas en la historia y de una teleología que la rige internamente. Por tanto, además de reconstruir una "historia externa de la filosofía"⁴, se debe poner de relieve una unidad teleológica intrahistórica que es independiente de las relaciones entre los sistemas.

La filosofía griega pone el énfasis desde su protoinstitución en el esclarecimiento de un mundo en sí e infinitamente cognoscible frente a los mundos relativos y finitos de las humanidades prefilosóficas. Con Descartes, una nueva protoinstitución se asocia con la exigencia de apodicticidad y se orienta en la dirección de una filosofía autónoma. La filosofía moderna se ha caracterizado por la convicción de poder configurar con pleno sentido el mundo y la humanidad como una humanidad a partir de la razón. Pero la exigencia experimenta una serie de contratiempos que no permiten el desarrollo de "el originario motivo trascendental"⁵. Por eso es necesaria una segunda época que corresponde a la fenomenología trascendental como "el renovado comienzo que retoma el descubrimiento cartesiano de la exigencia fundamental de apodicticidad"⁶. Según Husserl, la tendencia a una y misma meta por medio de la protoinstitución se nos muestra solo a través de una toma de conciencia o meditación

³ *Ibid.*, p. 365.

⁴ *Ibid.*, pp. 403 ss., 417.

⁵ Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Julia V. Iribarne, Buenos Aires: Prometeo, 2009, p. 307. En adelante, *Crisis* (Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana*, vol. VI, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962, p. 274. En adelante, *Hua VI*).

⁶ *Loc. cit.* (*loc. cit.*).

(*Besinnung*) como aplicación de la actitud de la epojé a la relación del fenomenólogo con la historia de la filosofía. Husserl resume su punto de vista con estas palabras: "(...) la filosofía es la idea de una tarea unitaria que se continúa heredando intersubjetivamente en el curso de la historia, introducida en la historia europea mediante una 'protoinstitución' por ciertos primeros 'filósofos', hombres que han concebido este proyecto de índole totalmente nueva 'filosofía' cuya realización han convertido en su vocación vital"⁷. Al comentar esta visión, Merleau-Ponty se refiere a "la historia que funciona en nosotros, no proceso, cadena de acontecimientos, sino historia intencional o 'vertical', con *Stiftungen*, olvido que es tradición, reasunciones, interioridad que es exterioridad – *Ineinander* de presente y pasado"⁸.

Ahora bien, el diálogo unilateral con la tradición se prolonga en un diálogo multilateral entre fenomenólogos trascendentales. Husserl se refiere a "las apercepciones de nuevo tipo, exclusivamente enlazadas con la reducción fenomenológica, con el lenguaje de nuevo tipo (nuevo, aunque utilizo el lenguaje corriente, como es inevitable, pero también bajo el inevitable cambio de sentido (...))"⁹. Este lenguaje de nueva índole es el lenguaje trascendental o "trascendentalés", según una expresión de Thomas Pruffer que retoma Robert Sokolowski¹⁰. Al respecto, Eugen Fink proporciona algunas indicaciones en su *Sexta meditación cartesiana*. Sostiene que, en un primer momento, la experiencia del espectador fenomenológico carece de lenguaje porque no recibe una explicitación predicativa. Se desarrolla de esta manera cuando es colocada en una situación mundana en la que debe expresarse. Pero el lenguaje natural utilizado para ello no es adecuado porque se refiere solo a lo que es y no al proceso constituyente que lleva a lo que es como un resultado. Por un lado, el espectador trascendental solo puede expresar el nuevo sentido trascendental con conceptos y términos mundanos. Por el otro, transforma el significado natural de las palabras. De modo que el lenguaje natural experimenta una transformación que no concierne a su vocabulario exterior sino en su modo de significar, porque se convierte en la indicación de un sentido trascendental. Si el significado natural de las palabras predomina, el significado trascendental –indicado analógicamente por ellas– queda oculto. Por tanto, solo se pueden entender las proposiciones fenomenológicas si se repite la correspondiente situación de donación de sentido en una efectuación segunda o posterior de la investigación fenomenológica. No se trata de leer meramente informes de investigación fenomenológica. Sin verificación intuitiva de la cosa misma, no se leen proposiciones fenomenológicas sino proposiciones de la actitud natural. Por tanto, la epojé fenomenológica ha de cumplir también la función de alejar las representaciones

⁷ Hua XXIX, p. 363.

⁸ Merleau-Ponty, Maurice, *Notes de cours au Collège de France (1958-1959 et 1960-1961)*, Paris: Gallimard, 1996, p. 83.

⁹ *Crisis*, p. 249 (Hua VI, p. 214).

¹⁰ Cfr. Sokolowski, Robert, *Husserlian Meditations. How Words Present Things*, Evanston: Northwestern University Press, 1974, pp. 122, 252 ss.

ónticas ingenuas sobre la subjetividad trascendental. Fink se refiere a una "reducción del lenguaje" por parte del espectador fenomenologizante en tanto los significados naturales son rebajados a una mera analogización que los convierte en medios orientados a explicitaciones "para las cuales él mismo no tiene a disposición un conveniente lenguaje propio"¹¹.

Husserl nos ofrece una visión del desarrollo de la filosofía como un despliegue orientado por un polo infinito que subsiste siempre como motivo racional a pesar de todo destino aciago, es decir, de las contingencias irracionales de la historia. Por su parte, Martin Heidegger nos proporciona la visión de un despliegue que se encuentra con un término en el sentido de una "cabeza de Jano"¹² que hace volver la mirada al comienzo. Dialoga con la tradición filosófica a la luz de su noción de repetición y en la búsqueda de un nuevo comienzo:

Entendemos por repetición de un problema fundamental la apertura de sus posibilidades originarias, hasta entonces ocultas. La elaboración de estas lo transforma y así lo conserva por primera vez en su contenido problemático. Conservar un problema, sin embargo, significa librar y salvaguardar aquellas fuerzas internas que lo hacen posible como problema según el fundamento de su esencia¹³.

Por esta vía señala que la técnica es la "manifestación más exterior (*äußerste Ausprägung*) del ser"¹⁴, pero a la vez es la posibilidad de descubrir el olvido del ser porque en el modo de la desapropiación (*Enteignis*) permite vislumbrar el acontecimiento apropiante (*Ereignis*) que lleva al ser y al hombre a lo que tienen de propio. Así se convierte en "una forma previa del *Ereignis* mismo"¹⁵. La historia del ser se presenta como un acontecer que desfigura la entidad del ente así como la relación del hombre consigo mismo y con el ser en el modo del más extremo abandono del ser. El ser fue experimentado por los primeros pensadores como *physis*, es decir, como el aparecer que aparece, como el surgir desde sí, como el venir a la presencia de lo presente. Pero lo que aparece en el aparecer muestra un aspecto o *idéa* que desde Platón se separa de su fundamento en el aparecer y se presenta como "la" interpretación del ser. Heidegger recuerda que Aristóteles interpreta el *eídos* o aspecto como una *morphé* o forma que se relaciona con una materia o *hyle*, y con una *poiesis* o producción. Así, se interpreta el

¹¹ Fink, Eugen, VI. *Cartesianische Meditation, Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Husserliana-Dokumente, vol. II/2, Dordrecht et. al.: Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 103.

¹² Heidegger, Martin, *Zur Sache des Denkens* (1962-1964), *Gesamtausgabe*, vol. 14, edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007, p. 83. En adelante, la edición de la *Gesamtausgabe* será citada como GA, seguida del número correspondiente.

¹³ Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991, p. 204.

¹⁴ Heidegger, Martin, *Zur Sache des Denkens*, p. 63. Cfr. Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), GA 65, edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989, p. 134.

¹⁵ *Loc. cit.*

ente al modo de una mesa que el carpintero forma a partir de un modelo sobre la base de madera a través de "la configuración de la 'idea', del *eidos*, en la *hyle*"¹⁶. Con esta interpretación del aspecto o *morphé* en términos de algo que es, y es para una *tékhné*, se inicia todo el camino ulterior de la filosofía que "está preparado por el hecho de que la entidad está determinada a partir de la *tékhné* y por la *idéa*"¹⁷. El proceso se acentúa con la figura medieval del ente como *ens creatum*, es decir, como ente producido por el ente supremo. A ello siguen la figura cartesiana del ente como *ens certum*, o sea, el ente cuya verdad es producida por un sujeto que tiene certeza de su existencia y sus determinaciones, y la figura kantiana del ente como *ens objectivum*, esto es, el ente cuya objetividad es puesta por el sujeto. Ulteriormente el ente se muestra como objeto de encargo (*Bestand*) en la técnica. Esta meditación sobre la historia del ser tiene su anverso en la preparación de un nuevo comienzo que nos es asignado por ella. Merleau-Ponty señala que, aparentemente, la descripción heideggeriana de la modalización de la relación ser-ente es la descripción de una decadencia: "Hay una decadencia – pero no es una concepción de la historia de la filosofía como decadencia: Platón no es simple decadencia con respecto a los presocráticos"¹⁸. Recuerda que, para Heidegger, las filosofías de Platón y Aristóteles constituyen "el fin inicial del gran comienzo", y la de Hegel "la grande y definitiva terminación del primer comienzo del pensar occidental"¹⁹, y añade el comentario: "No es otra cosa que el fin de lo que Occidente ha llamado filosofía"²⁰.

Emerge, por consiguiente, el contraste entre un diálogo que busca el acercamiento a un polo inalcanzable y un diálogo que se encuentra con un término inevitable. Frente al contraste, se puede pensar en la alternativa que vislumbra otro tipo de desarrollo o en una reformulación que instaure algún tipo de convergencia. Ambas posibilidades se dan en la fenomenología. La primera se encuentra en Nicolai Hartmann, quien en la "Introducción" al tercer tomo de su *Ontología*, ofrece la visión de un desarrollo plurilineal y abierto en el que es fundamental el contraste entre la historia de las categorías y la historia de las formas de pensar (*Denkformen*). Mientras que las categorías son determinaciones fundamentales del ente, las formas de pensar son modos de la conciencia aprehensora del mundo, es decir, de la concepción e imagen del mundo. La relatividad histórica, y con ello el escepticismo, puede afectar a las formas de pensar, pero no al tesoro categorial que se anuncia a través de ellas. Las formas se encuentran en el mito, el pensar religioso, la imagen científica del mundo, la manera de intuir simplemente práctica del mundo cotidiano y las variadas formas que puede revestir la filosofía como el idealismo, el realismo, el empirismo, el racionalismo, etc. Todas

¹⁶ Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), p. 390.

¹⁷ *Ibid.*, p. 135.

¹⁸ Merleau-Ponty, Maurice, *Notes de cours au Collège de France* (1958-1959 et 1960-1961), p. 122.

¹⁹ *Ibid.*, p. 143.

²⁰ *Loc. cit.*

estas modalidades exhiben elementos estructurales comunes que son precisamente las categorías (espacialidad, temporalidad, causalidad, etc.). Las formas recorren múltiples y diversos caminos, pero se encuentran unidas por las categorías que, por encima de los pueblos y los tiempos, emergen y se mantienen en medio de esos cambios. No es posible cambiar un sistema de categorías por otro así como es posible cambiar una imagen del mundo por otra. Esto significa una recurrencia de los momentos categoriales fundamentales. Hartmann considera que el enriquecimiento de un mismo tesoro categorial a través del cambio de diversas formas de pensar –cambio que incluye la mutación de las filosofías–, es un proceso de ascenso y ampliación que no sigue una línea unitaria sino que transcurre por múltiples e intrincados caminos que no vuelven necesariamente a reunirse. Y señala que no se puede desconocer “una dirección en conjunto hacia el acrecentamiento del conocimiento (*Erkenntniszuwachs*)” si se atiende a “la constante tendencia a la conquista propia del espíritu humano”²¹. La serie de las formas históricas del pensar muestra un crecimiento interno por medio del ingreso de grupos cada vez más complejos de categorías, la restricción del predominio excesivo que pueden haber alcanzado determinadas categorías, y el restablecimiento del equilibrio en una visión más amplia. En suma: nos encontramos ante un acrecentamiento sin término y sin la exigencia de un orden o de un desarrollo rectilíneo.

Veamos ahora una reformulación del contraste. En su curso de 1958-1959, “La filosofía hoy”, Maurice Merleau-Ponty remite el proceso de institución y reinstitución husserliano a la *φύσις* de Heidegger en el sentido del aparecer que brota o emerge: “La historia a comprender no como actos sino como institución que se produce y re-produce, a concebir en el sentido de la *φύσις* (esta *φύσις*, pensaban los griegos, que comprende los hombres, los dioses, y no solamente animales y plantas)”²². Que algo emerja y subsista en el desarrollo posterior une las dos posiciones. Por otro lado, Merleau-Ponty señala que la filosofía para Heidegger deriva de una interpretación del ser que es suscitada por el ser mismo. Ella expresa la historia del ser y no la historia de los conceptos del ser en el mismo sentido en que para Husserl “la reducción transforma el mundo; no es la historia de las ideas, sino el cambio del mundo mismo”²³. La centralidad de la relación ser-*Dasein* y de la relación mundo-subjetividad, junto con la anterioridad de la primera frente a todo concepto acerca del ser, y de la segunda frente a toda idea acerca del mundo, vuelve a establecer un nexo. El resultado del diálogo con Husserl y Heidegger es la caracterización de la filosofía como “la búsqueda del Ser o la del *Ineinander*”²⁴. Esta noción de “entramado” o de “uno-en-otro” se aplica a un ser preobjetivo caracterizado por la inherencia del sí-mismo en el mundo

²¹ Hartmann, Nicolai, *Ontología. Tomo III: La fábrica del mundo real*, traducción de José Gaos, México; Buenos Aires: FCE, 1959, p. 36 (Hartmann, Nicolai, *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*, Meisenheim am Glan: Anton Hain, 2a. ed., 1949, p. 33).

²² Merleau-Ponty, Maurice, *Notes de cours au Collège de France (1958-1959 et 1960-1961)*, p. 127.

²³ *Ibid.*, p. 144.

²⁴ Merleau-Ponty, Maurice, *Résumés de cours. Collège de France (1952-1960)*, Paris: Gallimard, 1968, p. 156.

y del mundo en el sí mismo y la inherencia del sí-mismo en el otro y del otro en el sí-mismo. Sobre esta base, Merleau-Ponty define a la filosofía como un campo de interrogación pura que se asocia con el uno-en-otro de las filosofías. Además, presenta la vocación filosófica como una disposición a la interrogación y al desplazamiento de sentido, y observa que el nuevo comienzo se reitera en cada momento de la historia:

Lo que supera la relatividad histórica, y es el asiento de la filosofía, lo soy yo y los otros filósofos, considerados como espíritus vivientes (y no en algo intemporal), lo es el espíritu no como espíritu objetivo (proceso histórico) ni como espíritu subjetivo (lo que sé de la filosofía, mis definiciones, mi "conciencia"), sino como el *Ineinander* de las filosofías una en otra, su raíz común: la interrogación pura²⁵.

La "interioridad intencional"²⁶ de la historia según Husserl es considerada como una interioridad indirecta que se asocia con lo latente y lo posible. Si bien considera que la filosofía ha perdido sus derechos al *a priori* y debe dejar de estar suspendida sobre la experiencia, Merleau-Ponty se pregunta acerca de lo que de ella subsiste y responde: "Queda casi todo"²⁷. Cada sistema filosófico ha sido un lenguaje para traducir diversas maneras de situarse en relación con el ser, y, por tanto, la filosofía ha de perdurar mientras esta relación sea un problema. En términos husserlianos diríamos: mientras subsista la vocación. Merleau-Ponty valora en Husserl haber puesto de relieve la producción de un campo de sentido a partir de un campo precedente, es decir, a partir de elementos retenidos y un exceso de significación sobre las circunstancias dadas. Para él, sin embargo, la significación nueva emerge, mediante diferenciación en un campo diacrítico, como pensamiento abierto ligado a una interrogación: "Entre nosotros y el pasado, (...) nos será necesario cada vez aprender de nuevo a franquear el hiato y a reencontrar la unidad indirecta (...) "²⁸. En este proceso, Merleau-Ponty destaca situaciones ineludibles. Una vez introducido en la filosofía, el pensamiento de lo subjetivo no puede ser anulado ni ignorado: "La subjetividad es uno de esos pensamientos más acá de los cuales no se vuelve, aun y sobre todo si se lo supera"²⁹. Además, hay algo irremplazable en el pensamiento occidental: la invención de medios teóricos y prácticos para una toma de conciencia y la apertura de un camino a la verdad, y su potencialidad para descubrir lo latente en los logros alcanzados: "Husserl lo había comprendido: nuestro problema filosófico es abrir el concepto sin destruirlo"³⁰.

Un modo de abrir el concepto –modo que contrasta con la convergencia buscada– es mostrar que lo importante respecto de la relación sujeto-objeto no es su

²⁵ Merleau-Ponty, Maurice, *Notes de cours au Collège de France (1958-1959 et 1960-1961)*, p. 87.

²⁶ *Crisis*, p. 116 (*Hua VI*, p. 74).

²⁷ Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, Paris: Gallimard, 1960, p. 199.

²⁸ *Ibid.*, p. 163.

²⁹ *Ibid.*, p. 194.

³⁰ *Ibid.*, p. 174.

contraste con el "ámbito del estar-frente" (*Bereich der Gegenüber*) de Heidegger³¹, en que las cosas nos sorprenden y sobrevienen, o con las "experiencias que aún no han sido 'trabajadas'" de Merleau-Ponty³², en las que el "sujeto" y el "objeto" se entremezclan. Lo significativo es el contraste entre dos modos de ejercitar la relación, esto es, aquel en que el sujeto pone el objeto, es decir, lo coloca a su servicio, y aquel en que el sujeto se pone al objeto, es decir, se rige por el objeto y salvaguarda su integridad atendiendo a la simultánea conciencia de sus inagotables horizontes. Sin la relación sujeto-objeto así concebida, con su referencia a un punto de anclaje, no habría un hilo conductor o sostén para la antes mencionada indicación de un sentido trascendental y su posterior efectuación segunda, esto es, para la "transformación de los significados ópticamente ingenuos en los significados trascendentalmente ópticos que se indican 'analógicamente'"³³.

³¹ Cfr. Heidegger, Martin, *Der Satz vom Grund* (1955-1956), GA 10, edición de Petra Jaeger, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997, pp. 120 ss.

³² Cfr. Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard, 1964, p. 172.

³³ Fink, Eugen, VI. *Cartesiansche Meditation. Teil I*, p. 102.