

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/277863273>

# Eidos y periferia. Rutina y trascendencia in extremis en el horizonte de una humanidad proteica e híbrida

Article in *Recerca Revista de pensament i anàlisi* · April 2012

DOI: 10.6035/Recerca.2012.12.3

---

CITATION

1

READS

81

1 author:



Cesar Moreno-Márquez  
Universidad de Sevilla

20 PUBLICATIONS 11 CITATIONS

[SEE PROFILE](#)

# Eidos y periferia. Rutina y trascendencia in extremis en el horizonte de una humanidad proteica e híbrida

*Eidos and periphery. Routine and transcendence in extremis in  
the horizon of a protean and hybrid humanity*

CÉSAR MORENO MÁRQUEZ  
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

---

## Resumen

Las interpretaciones ascética y vitalista del eidos son incapaces de pensar a fondo su relevancia fenomenológica. Siempre parece que se valora más su perímetro y cerco, al servicio de la clausura y la consolidación de la unidad (incluso uniformidad: efecto-Procusto), que la diversidad intraeidética, infinita o empíricamente abierta. Más allá de lo típico, las rutinas y asentamientos mundanos (que surten interpretaciones acomodaticias del eidos), la diversidad intraeidética es críticamente eficaz sobre todo en la periferia, al tiempo que propicia la flexibilidad y dilatación interior de cada eidos. Esta problemática es decisiva cuando se trata de pensar la dimensión proteica e híbrida de la cultura humana, así como la posibilidad de diversidad y cordura en un mundo complejo y en expansión.

**Palabras clave:** Husserl, fenomenología, eidos, periferia, Proteo, hibridación.

## Abstract

The ascetic and vitalistic interpretations of eidos are unable to think thoroughly its phenomenological relevancy. It always seems that the perimeter and boundary of eidos, at the service of the closure and consolidation of the unity (even uniformity: Procustes effect), is more valued than intraeidetic diversity, infinitely or empirically opened. Beyond the typical, mundane routines and settlements (which supply accommodating interpretations of eidos), intraeidetic diversity is critically effective especially in the periphery, while enabling the flexibility and inner expansion of each eidos. This problem is crucial when it comes to thinking about the protean and hybrid dimensions of human culture, as well as the possibility of diversity and sanity in a complex and expanding world.

**Keywords:** Husserl, Phenomenology, Eidos, Periphery, Proteus, Hybridization.

«¿Qué quimera es, pues, el hombre? ¡Qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué sujeto de contradicción, qué prodigio! Juez de todas las cosas, imbécil gusano, depositario de la verdad, cloaca de incertidumbre y de error, gloria y excrecencia del universo» (Blaise Pascal).

## I

Es difícil pensar en una epistemología –incluso para las así llamadas «Humanidades»– que no debiese contar con la posibilidad de reservar a una eidética cierta relevancia y un espacio de juego. Dicho así, puede sonar aburrido, trivial o, tal vez, algo curioso y un tanto enigmático, fuese porque, en un caso, se diera por suficientemente reconocida y obvia esa posibilidad, o tal vez porque, en otro caso, pareciese obsoleto y algo trasnochado reivindicarla en tiempos «post-modernos», a no ser que fuese a cambio de algún atractivo «gato encerrado». En principio, y sin entrar en demasiados detalles, la eidética es el saber acerca del eidos, siendo éste, en su *faz inmediata (abstracta)*, el conjunto de rasgos esenciales *de los que no podría carecer algo susceptible de eidos para ser y devenir lo que es* y tornarlo pensable en el curso de su ideación espontánea o metódica. El eidos conecta a ese «algo» con un *horizonte interno* (Husserl, 1980: 34) o inmanente de posibilidades cuando, interiormente abierto por su eidos inmanente, ese algo queda eidéticamente alojado en una comunidad, se desenvuelve en una región, asume un linaje o «traba amistad» en un horizonte general de *interindividualidad*. Por más que suene extraño, todo eidos rompe una soledad, pues siempre necesita, al menos a partir de dos, un infinito posible.

No es difícil asentir que no parece cómodo ni grato reivindicar una eidética (y quizás menos para las «humanidades»). Ya sea motivado por las excesivas inercias y perezas, pero también premuras y ansiedades de la *actitud natural* o, también, por las pretensiones más o menos dogmatizantes de algún logicismo o esencialismo, entendidos en el peor de los sentidos posibles, lo cierto es que con frecuencia se suele concebir el eidos: a) o bien como una *mera abstracción* irreal, hipostasiada en un trasmundo ingenuo (para cuyo acceso, por cierto, tanto por suerte como por desgracia, disponemos de poderosas mediaciones lingüísticas (Merleau-Ponty, 1975: 15); b) o como un *producto acabado*; c) con *premura*, como si estuviera *representado* cabal y consumadamente por alguno de sus ejemplos fácticos (cuya contingencia no suele captarse de inmediato), dispuesta a obrar como simulación capaz de suplir el todo; o bien, d) como ineludible aspiración de una *ciencia estricta*. Es moneda de uso corriente que, en la línea del *ascetismo* que preconizó Platón y de la crítica que le dirigió el *vitalismo* nietzscheano (en principio bastarían estas dos referencias, muy emblemáticas y poderosamente prejuiciales), el eidos sea siempre considerado ante todo como algo meramente formal, vacío, esquelético, escuálido, en un sentido completamente peyorativo, como si –por añadidura– se tratara de un *corsé violentador* de lo real múltiple y en devenir. Triste destino, éste, el de violentador y empobrecedor. ¡Y que la filosofía lo haya prestigiado tanto! ¡Que se haya entusiasmado con algo tan mortificante y momificante! ¿No se dejaría sospechar que haya aquí más de un malentendido? Aquel triste destino ha sido motivado por las nefastas «tiranteces» *ascética y vitalista* (la una siempre armada contra la otra), siendo que ambas posturas

tienden a olvidar estrepitosamente la relevancia y eficacia *fenomenológicas* del eidos, así como su *geneidética* (génesis) y su dinámica interna. Por mor de cierta *comodidad intelectual*, se soslaya la *doble tensionalidad del eidos*, provocada al mismo tiempo por el *infinito* (a la vez limitado y en expansión) del contenido que el eidos recoge, pero al que también, en cierto sentido, engendra o convoca, y por la *totalidad* (perimetrada y a la vez abierta) que funda. Sin embargo, no cabe duda de que se suele marginar más aquel infinito de la diversidad *intraeidética* que la totalidad ya consumada *eidético-identitaria*, como si ante todo se tratase de ganar una situación, digamos, de consistencia y comodidad que daría por resueltas cuestiones concernientes a la universalidad, la necesidad o el a priori. Nada de extraño tiene, entonces, que usualmente se apele sobre todo al poder de *cerrar y dar por concluido*, como si esas fuesen las funciones genuinas del eidos, tal que preguntar por él equivaliese a preguntar por la posibilidad de clausurar y unificar, sin más.

Quisiera explicarme con un poco más de detenimiento acerca de estos pormenores y, más concretamente, con el método husserliano de variaciones imaginario-eidéticas, para retomarlas aquí especialmente por lo que se refiere a su propia *procesualidad creativa*, en su *ebullición y juego*. A veces da la impresión de que ni el propio Husserl estuvo suficientemente atento a esa creatividad, de la que pensó –con no escasa ansiedad intelectual– que podía atravesarse a gran velocidad, en dirección a la consumación eidética, tan preocupado como estaba por la posibilidad misma de una *strengre Wissenschaft*. Aquí me importaría destacar más la *génesis de encaminamiento y descubrimiento eidéticos* que el logro del *cerco* eidético en cuanto tal. Estoy convencido de que en absoluto hay más lucidez en este cerco que en aquel camino. La tensionalidad eidética es muy fructífera, sin que sea absolutamente imprescindible *resolver* la *necesidad* de eidos, pues basta que se le aborde, en principio, como una posibilidad presuntiva o insinuante. No dejaré de recordar el pasaje de *Ideas I* (un pasaje que luego encontrará más posibilidades de desarrollo cuando se reivindicque la *doxa* en *Die Krisis*), cuando dice Husserl que la geometría, tal como se la entiende científicamente:

[...] no puede ayudar al investigador que describe la naturaleza a dar expresión justamente (en conceptos exactamente geométricos) a lo que él expresa de un modo tan simple, comprensible y completamente adecuado con las palabras ganchudo, corvo, lenticular, umbeliforme, etc. –todos, conceptos que son esencialmente y no accidentalmente inexactos y por ende no matemáticos (Husserl, 1985: 165).

No quisiera entretenerme en esta cuestión (digámoslo rápidamente: cómo conecta la eidética con un *esprit géométrique*), espinosa e interesante, en la que no parece que ni el propio Husserl tuviese una idea unívoca ni tajantemente clara. El debate

interno de la fenomenología husserliana con los modelos de cientificidad, así como con la posibilidad de una ciencia estricta, es demasiado amplio y profundo como para que aquí pudiésemos abordarlo con un mínimo de sensatez. Me importa más, aquí y en este momento, el propio *mét-odo* o *procesualidad* de las variaciones imaginarias, conectadas con la libre fantasía. Sin embargo, antes de abordarlos, quisiera destacar la relevancia del tema general que aquí nos convoca, tan impreciso como abierto y predispuesto a aproximaciones diversas, según ha ido cobrando expresión en mi propia trayectoria filosófica. Creo que ello ayudará a que pueda explicarme al lector respecto a lo que me ha fascinado en toda esta gran problemática.

## II

Originariamente, en *La intención comunicativa* (Moreno, 1989), tesis de doctorado en la que se trataba de explorar la intersubjetividad al modo husserliano, especialmente en sus tres volúmenes de *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, casi todo mi empeño se concentraba en el pensamiento en virtud del cual *el Otro* no es *simplemente* un *alter-ego*, como suele Husserl concebir al Otro –con lo que se tiende a rebajar o enfriar su potencia de *trascendencia* y *extrañeza* (*Fremderfabrung: experiencia del Extraño*), haciéndosele «comparecer» como *co-sujeto* en la hechura objetiva del mundo, *Prójimo* (próximo) o como *Vecino*–, sino *mi posible ser de otro modo*, tensionado entre aquel *otro-Yo* del Otro y, sobre todo, su ser *otro-que-Yo*, irreductible a relaciones de vecinaje, familiaridad o mera convivencia ordenada a la constitución de la Objetividad. En cierto momento de la investigación, el método de las variaciones eidéticas aportaba al pensamiento sobre el *posible ser de otro modo* la oportunidad de transitar desde el *Ego* al *eidós-Ego*. El extraordinario juego entre *alteraciones* y *variaciones* (vid. infra) me permitía abordar la problemática en cuestión de un modo que me sigue pareciendo muy atractivo por las posibilidades que brinda, y, más concretamente, de cara a introducir el tema de la intersubjetividad en lo que sería una *expansión* de la misma desde la intersubjetividad en el horizonte de la *objetividad* hasta el ámbito, importantísimo, de la intersubjetividad en el seno de la experiencia de fantaseamiento y autofantaseamiento de la intersubjetividad *literaria*. Para ello me fue decisivo el pensamiento de Ricoeur, que a su vez se basaba en Milan Kundera, acerca del Otro como *personaje* en tanto *ego experimental*. En un texto que se publicó en 2005, pero que data de algunos años antes (no sabría precisar lo), sobre *Zufälligkeit und Fremderfabrung* (Moreno, 2005) partía una vez más de las *variaciones imaginarias* para intentar pensar, del modo más abierto posible, los «rendimientos» de la *Fremderfabrung* en un horizonte de estricta y radical *intersubjetividad*, previa a una interhumanidad o interpersonalidad (incluyendo, así pues, personajes, animales o incluso ¡«ángeles»!).

En ocasiones posteriores volvió a reaparecer el tema de las variaciones eidéticas en dos trabajos, titulados *Eidos y punctum* (Moreno, 1995) y *Eidos y monstrum* (Moreno, 2004a). Más o menos implícitamente, intentaba en ellos esclarecer aquello que en mis inquietudes supondría mi propia deuda para con el *eidos*, en el sentido de cómo asumirlo y «trabajar» con él o ponerlo críticamente en tensión y juego. Respecto al *punctum*, retomaba lo que Roland Barthes planteaba en *La cámara lúcida* (Barthes, 1990: 63-67), a saber, que se puede abordar una fotografía desde el *studium*, desplegando un saber o una ciencia acerca de lo que objetiva e intersubjetivamente sería descriptible y analizable en una fotografía (encuadre, textura, luz, motivo, etc.), o bien desde el *punctum*, de modo que lo decisivo, para quien aborda una fotografía, fuese aquello irreductiblemente «subjetivo» que haría de una foto algo digno del mayor interés para quien la tomase en consideración. No habría ciencia del *punctum* «punzante», que formaría parte de la intimidad e incluso «secreto» del sujeto que contempla la fotografía. Si el *eidos* es una suerte de máquina o mecanismo de *indiferenciación* y *sustituibilidad sistemáticas* (en la medida en que en el seno del omniabarcativo perímetro o del abrazo eidético «Rostro», por ejemplo, no tendría relevancia que se tratase de mi rostro o del tuyo, o del rostro de mi amigo o de mi enemigo: todos los individuos serían *contingentes* y, en cuanto participantes en el *eidos*, *equidistarían* del mismo), sin embargo, el *eidos* no podría, por su indiferencia, «captar» expresamente los *puncta* de tales o cuales rostros, tal como surge transeidéticamente lo *punzante*. El *punctum* no desmentiría al *eidos*, ni éste al *punctum*, debiendo saber desenvolvemos en ese movimiento que va del individuo irreductible a lo general y de lo general al individuo, siendo que nuestra *aproximación* a lo individual (éste o aquel rostro) no es calculable ni previsible desde la uniformidad eidética, en tanto el camino que conduce a lo singular «punzante» no es asépticamente *deíctico* (este rostro, aquel rostro), y en tanto del *punctum* no hay tanto *ciencia* como «*pasión*». De este modo, delimitando competencias, la relación con el *eidos* se torna más distendida o flexible, incluso amable.

En *Eidos y monstrum* se trataba de pensar la máxima posible *dilatación intraeidética*. Para ello era necesario, una vez más, *ductilizar* el *eidos* introduciendo en su interior sus propios *monstra*. De este modo —y se verá que aquí volveré sobre este tema— si en las variaciones la fantasía se esfuerza en favor del *intramonstruo*, caso de que la percepción no lo ofreciese, ello probaría que la *dependencia* del proceso de variaciones respecto al ejemplo inicial que sirve de punto de partida (cargado de facticidad, rutinas y prejuicios) es la mínima posible. El *intramonstruo* desempeñaría la función de permitir un máximo «salto» trascendedor respecto al ejemplo inicial. Y si me importaba introducir al monstruo (lo que por su singularidad atrae la atención, sorprende, se destaca, precisamente no porque esté fuera del *eidos*, sino en su interior, y sí fuera, sin embargo, del *tipo* rutinario o prejuicial) era precisamente para *provocar la distensionalidad* del perímetro eidético y para que éste no se dejara *lastrar* por sus

compromisos empírico-mundanos. Repito que volveré sobre el tema, en el que pretendo profundizar. No es difícil saber a qué me refiero. Por ejemplo, a efectos *docentes* pido con frecuencia a mis alumnos que imaginen un rostro... y que *decididamente* no se concentren meramente en el rostro conocido, familiar, vecinal, sino que intenten imaginar (¡y pensar!) el rostro más extraño, anómalo y (aparentemente) ex-céntrico o extra-vagante, «foráneo» o exótico (en sentido fuerte). Ni que decir tiene que, con ello, nuestra pequeña sabiduría respecto al poder *abarador* del eidos se incrementaría y se distendería nuestra relación con él, porque ya no aparecería tanto como un corsé abstracto, atosigante o violentador. Decía en *Eidos y monstrum* que, en este sentido, el rostro oculto del *hombre elefante* (en el conocido film de David Lynch) sería, en su ser aún-no-percibido o en su *expectativa pura*, la más perfecta aproximación al «Rostro», acreditada además por nuestra sorpresa ante su visión concreta. Quien dice «Rostro» podría decir, imaginémoslo, «Belleza», y habría que pedir que no imaginásemos la belleza de este o aquel ejemplos culturales (por ejemplo, la belleza de la Venus de *El nacimiento de Venus* o la de cualquier «modelo» de turno). *Grosso modo*, de ello se trataba.

Posteriormente, he vuelto sobre el tema del eidos en dos ocasiones significativas. En una de ellas (*Objekt in der Revolte* (Moreno, 2006) no se trataba de explorar las posibilidades del eidos (*La intención comunicativa*) ni de «tensionarlo» por la *pasión por lo singular* (*Eidos y punctum*) o de dilatarlo (*Eidos y monstrum*), sino de cuestionar su necesidad respecto a la omniabarcatividad y radicalidad (esta vez sí, a fondo) de la reducción fenomenológica, provocando un pensamiento acerca de cómo en ocasiones la *fenomenalidad* no responde sin más o indiscutiblemente a configuraciones eidéticas cotidianamente accesibles, «normales», prejuiciales, evidentemente estables y consistentes, sin que por ello pudiera dejarse de reconocer *donaciones* perfectamente legitimadas (*principio de todos los principios* (Husserl, 1985: 58)), con lo que vendría a probarse que la reducción eidética no es imprescindible, a no ser que ascendamos a los *géneros sumos* (o como diremos de inmediato: *crecientes*). Así, por ejemplo, un fenómeno como es el *Cadeau* de Man Ray<sup>1</sup> no pierde su perfección (quizás incluso podríamos atrevernos a pensar que gana perfección) por su extraordinaria y creativa *aberratio*, no pudiendo propiamente encontrar cabida en un género menor («plancha», por ejemplo), sino solo en un género superior o creciente (artefacto «inútil», cosa física, objeto, ente...).

En la otra ocasión a que me refería (*Inter pares. Esbozo sobre la indiferencia positiva*<sup>2</sup>), se trataba, una vez más, de explorar los rendimientos del que me complace llamar *abrazo eidético*, en la medida en que dicho «abrazo» permite transformar todos los

1 El lector encontrará en Internet múltiples reproducciones del *Cadeau* de Ray. Sobran las palabras. Decir que se trata de una «plancha-con-clavos» es una simplificación que no acierta, en modo alguno, a decir lo que es «eso». El genio de Ray la llamó *Regalo*, *Don*, incluso *Presente...* aportándonos una extraordinaria sugerencia fenomenológica.

2 Publicado por Biblioteca Nueva (ed. de María del Carmen López Sáenz y Jesús Díaz).



individuos a él acogidos en «*cualesquiera*», no en un sentido peyorativo, sino como la posibilidad de encontrar una *indiferencia positiva* que permitiese una igualdad ética y políticamente valiosa, que tendería a hacer innecesaria una *discriminación positiva*, con lo que se dejarían pensar los mejores rendimientos de, por ejemplo, la multi- e interculturalidad.

De lo que quisiera partir de esta ocasión, en la que pretendo reivindicar —esta vez del todo *explícitamente*— los rendimientos no tanto del *producto* o *resultado* (eidético) cuanto, como ya he dicho, de la *procesualidad* de la producción de las *alteraciones+variaciones imaginarias*, es de la novedad radical que supone el *Existente* humano respecto a cualquier *Cosa* en la indagación eidética. Al margen de lo que pudiera pensarse y más allá de cualquier «estimativa» acerca de una *estructura* o *esencia* humanas, nuestra experiencia cultural de nosotros mismos es la de un *proteísmo* y *relacionalidad híbridiforme* extraordinarios, sin parangón con ninguna otro ente. Ni siquiera sería necesario, en principio, decisión teórica fuerte alguna acerca, por ejemplo, de si el ser humano tiene *existencia, no esencia* (Sartre) o sostener que lo que nos caracteriza es que *carecemos de definición* (o, al menos, de definición *acabada*). Somos empedernidos *mutantes*, no ya en lo que se refiere a las alteraciones que una vida humana y un yo podrían realizar o asumir, sino por lo que se refiere al existente humano «en general», siendo difícil *definir* los límites de *lo que somos o podemos ser* más allá de ciertas frecuencias y poderosas regularidades (rutinas, patrones). El devenir humano (que no siempre es objetivamente constatable ni mensurable, tan «por dentro» transcurre) es *sorprendente* hasta un extremo con el que *ninguna otra cosa es comparable*, de modo que el «animal admirable» (el Proteo, según Giovanni Pico della Mirandola (Pico, 1986; Moreno, 1994)) parece confirmar, hoy más nunca, que *carece de definición —mundana, empírica*. No solo se trata de nuestro extraordinario devenir y nuestras sorprendentes *metamorfosis*, sino también del potencial *relacional*, que supondrá a todas luces (ya lo es) un *superacelerador y complicador de nuestras mutaciones*, como nunca hasta hoy habría conocido el género humano. ¿Significaría ello que vamos a la deriva, encaminándonos a un ser anónimo, sin identidad, sin rostro? ¿o no resultará que cuando nos situamos en la línea de la *superrelacionalidad* (Moreno, 1993) se nos podría conceder la oportunidad, que no habríamos tenido a nuestra disposición hasta hoy, de acelerar el proceso que también podría conducir al eidos?

Qué singular recorrido el que quisiéramos proponer: del Proteo mirandoliano —al que acabo de referirme— hasta las variaciones imaginarias en lo que tienen de ebullición y hervidero, pero también de perímetro y cordura, pasando por la apología del mundo «prodigioso» en Michel de Montaigne. Poco menos de un siglo después del discurso de Pico, Michel de Montaigne comienza a redactar sus *Essais* y vuelve a situar en primer plano, antes de que la modernidad entronice la alianza de hierro entre Razón, Ciencia y Realidad, una versión del *proteísmo*, ya no referida solo



al ser humano (hay más diferencia entre algunos hombres que entre un hombre y un animal (Montaigne, 2007: 378-392) sino a todo el ámbito de lo real.

En efecto, entre otros recursos favorecedores del distanciamiento crítico-escéptico (por ejemplo, el *relativismo cultural*),<sup>3</sup> Michel de Montaigne introdujo el *exceso* de lo que solemos interpretar como «monstruos» y «milagros» para *desestabilizar* los dogmatismos y soberbias del conocimiento a escala demasiado humana. No se trataba únicamente de avalar nuestra capacidad para admirarnos, que ya, digamos, «va de suyo», sino, más críticamente, de cuestionar nuestras desmedidas pretensiones para *juris-dictaminar* acerca de lo correcto en el seno de una fenomenalidad intramundana máximamente *deslimitada* (si se tomasen como referencia las pretensiones de dominio del sujeto y su escaso poder de penetración en la diversidad de los acontecimientos) o para proponer una normativa a la fenomenalidad en general. Montaigne pensó que Dios y la Naturaleza avalaban ese exceso, garantizaban un mundo abierto, infinito, descomunal.

En el casi programático cap. xxvi del libro I de sus *Essais* había sostenido Montaigne que *es locura referir lo verdadero y lo falso a nuestra capacidad*. Tras reconocer que, en efecto, los que creen en los milagros pueden ser razonablemente considerados como débiles, crédulos, fácilmente maleables e ignorantes, pudiendo ser «atrapados por las orejas» de testimonios (falsos) de otros, Montaigne acomete un giro espectacular en su argumentación, cuando sostiene que es demasiado pretencioso considerar que es falso todo lo que no es verosímil. A diferencia de lo que antes engreidamente pensaba, confiesa Montaigne que al desdeñar todo eso extraordinario e inusual, él mismo era digno de lástima. Ha sido la propia razón la que le ha enseñado que:

[...] condenar una cosa tan resueltamente como falsa e imposible es arrogarse la superioridad de tener en la cabeza los términos y límites de la voluntad de Dios y de la potencia de nuestra madre naturaleza; y que no hay locura más notable en el mundo que reducirlos a la medida de nuestra capacidad y aptitud. Si llamamos monstruos o milagros a aquello donde no alcanza nuestra razón, ¡cuántos se nos ofrecen continuamente a los ojos! Consideremos a través de qué nubes y cuán a tientas somos conducidos al conocimiento de la mayoría de cosas que tenemos entre manos. Sin duda descubriremos que es la costumbre más que la ciencia lo que hace que no nos parezcan extrañas [...]. Las almas se acostumbran por el hábito de los ojos, y ni se asombran ni indagan las razones de las cosas que ven siempre [...]. Debemos juzgar con más reverencia sobre la infinita potencia de la naturaleza, y con mayor reconocimiento de nuestra ignorancia y debilidad. ¡De cuántas cosas poco verosímiles han dado testimonio personas fidedignas! Si no podemos persuadirnos de ellas, debemos dejarlas por lo menos en suspenso, pues condenarlas como

3 Recuérdese el capítulo de sus *Ensayos* dedicado a los caníbales (Montaigne, 2007, Libro I, XXX).

imposibles es arrogarse, con temeraria presunción, la fuerza de saber hasta dónde llega lo posible (Montaigne, 2007: 235-236).

En otros de los pasajes más conocidos de los *Essais*, relativo a «Un niño monstruoso», Montaigne, tras describirlo, dice que:

[...] los que llamamos monstruos, no lo son para Dios, que ve en la inmensidad de su obra la infinidad de formas que ha comprendido en ella. Y debemos creer que aquella figura que nos aturde corresponde y se ajusta a alguna otra figura del mismo género, desconocido al hombre. De su plena sabiduría nada parte que no sea bueno y común y ordenado; pero nosotros no vemos el ensamblaje y la relación. *Quod crebo uidet, non miratur, etiam si cur fiat nescit* [Lo que ve a menudo, no le admira, incluso si ignora por qué sucede. Si ocurre lo que no ha visto antes, considera que es un prodigio]. Llamamos contrario a la naturaleza a aquello que sucede contra la costumbre. Nada existe que no esté de acuerdo con ella, sea lo que fuere. Que la razón universal y natural ahuyente de nosotros el error y el aturdimiento que nos ocasiona la novedad (Montaigne, 2007: 1069-1070).

Sin duda prefiero pensar la Fenomenología *también* (e incluso diría que sobre todo) en esta estela de *apertura* propia de los siglos xv-xvi, y no solo en la vía del *cogito* (y menos de un *cogito-ꝑulo* cartesiano), que le es esencial, o en la de la *ciencia estricta*. Es por ello por lo que el vínculo entre *eidos* y *peripheria* me parece de enorme relevancia.

### III

Pues bien, como ya he dejado entrever, debo advertir que la eidética en que estoy pensando *tiene verdadero valor solo si no se abstrae al eidos de su propio proceso de descubrimiento y crítica de las tentaciones de acomodada pereza en la facticidad y lo prejudicial-próximo*. Cuando se abstrae (lo que hacemos casi siempre, guiados por una mezcla de racionalismo y pragmatismo), el eidos corre el riesgo de pasar a ser un *factum* virtual-conceptual, perdiendo su fuerza interior al consumarse aparente y «felizmente» en un hallazgo, quedando en el olvido el propio proceso que debiese conducir a él, que es un proceso *indudable* –no así el salto terminal al eidos. Es más: la reivindicación filosófica del eidos pasa necesariamente por *el propio movimiento en lo que tiene de trascendedor*. Los *eide*, en cuanto poseídos, pasan a formar parte del acervo epistémico de cada saber particular, y corren el riesgo de perder su relevancia genuinamente *filosófica*, que recorre a todos esos saberes. Una eidética *crítica, infinita, abierta y periférica* no puede basarse en la abstrayente separación de su génesis o proceso. ¿No había hecho gala Husserl,

siempre, de la tarea infinita de la fenomenología? ¿No había dicho expresamente sus lecciones de 1925 sobre *Phänomenologische Psychologie* que cuando se trata de ganar una ciencia eidética de ámbitos tan complejos como el de una «cosa en general», un «cuerpo vivo en general», un «ser animal en general» o un «hombre en general», se exige una *unendliche Wissenschaft*, una ciencia infinita? (Husserl, 1968: 93).

Si se une la potencia de la *descripción fenomenológica*, lo que representa «a ras de tierra», su sensibilidad omniabarcativa, con lo que supone el *encaminamiento eidético* desde las generalidades empíricas a las generalidades puras que aportan lucidez a nuestras *Sinngebungen* y dilatan poderosamente el diafragma del campo de fenomenalidad, sea por la vía del propio recorrido, sea intensivamente, a través de la apertura que brinda el propio eidos, habremos comprobado cómo desde finales del siglo xv y mediados del xvi, hasta el primer tercio del siglo xx, la fenomenología asumo a su modo, como propio, el *espíritu de apertura* del Renacimiento, acorde al «verdadero positivismo fenomenológico» que Husserl preconizó, pero que él mismo, desde luego, no pensó consumir. Creo que, por ello, las versiones o interpretaciones de la fenomenología de Husserl que enfatizan el racionalismo husserliano, si bien no son erróneas (es más, con toda seguridad son las más correctas respecto al Husserl «histórico»), no captan, a mi juicio, uno de los vectores más decisivos del *espíritu* de la fenomenología, que es necesario no olvidar.

En lo que sigue, espero mostrar cómo *desde dentro* del proceso de las variaciones imaginarias, que deberían conducir, según Husserl, a una intuición esencial (*Wesensschau*), se genera una tensión muy fructífera, de la que no se debe desvincular el resultado final (o provisional) «contemplativo», so pena de perder la potencia crítica y conciliadora del eidos, su fuerza de trascendencia y abrazo. Aproximémonos, pues, a ese proceso. Voy a tomar como referencia principal el texto de *Experiencia y juicio*, a sabiendas de que en gran parte recoge el texto que a esa misma cuestión había dedicado Husserl en el § 9 de sus lecciones sobre *Psicología fenomenológica* (1925). No quisiera entretenerme con detalles relativos a la «ciencia de esencias» que pretende ser la fenomenología. En todo caso, es desanimante por completo el cliché que convierte a la fenomenología en una (por lo demás escasa, cuando no tergiversadamente, entendida) «ciencia de esencias». Paso, pues, del modo más directo, a plantear el tema que quisiera comentar con mayor detenimiento.

Aunque pretendo concentrar mi atención en *Experiencia y juicio*, no puedo pasar por alto la reivindicación que ya en *Ideas I* lleva a cabo Husserl de la *libre fantasía* como método para pasar de la *turbiedad y limitación contingente* de los ejemplos iniciales hasta el eidos (Husserl, 1985: 157). Husserl toma como modelo –y no dejará de hacerlo en buena medida a lo largo de su trayectoria– al geómetra, que «opera incomparablemente más en la fantasía que en la percepción con la figura o el modelo» (ídem). Más me importa, abreviadamente, recoger aquí lo que en 1913 dice Husserl, en un texto muy conocido, pero cuya importancia no se explora lo suficiente (al

menos en ciertos sectores de la fenomenología), respecto a la importancia de la *libre fantasía*. Dice allí Husserl:

Por otra parte, se trata, naturalmente [...] de ejercitar con amplitud y variedad la fantasía en la perfecta aclaración aquí pedida, en la libre transformación de sus datos, pero ante todo de fecundarla por medio de las más ricas y perfectas observaciones posibles en la intuición originaria, sin que esta fecundación quiera, naturalmente, decir que la experiencia como tal tenga la función de fundamento de validez. Un extraordinario provecho cabe sacar de lo que nos brinda la historia, en medida mayor aún el arte y en especial la poesía, que sin duda son productos de la imaginación, pero que en lo que respecta a la originalidad de las innovaciones, a la abundancia de los rasgos singulares, a la tupida continuidad de la motivación exceden con mucho a las operaciones de nuestra propia fantasía, y a la vez y gracias a la fuerza sugestiva de los medios de expresión artística se traducen con especial facilidad en fantasías perfectamente claras al aperecirlas en la comprensión. 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» (Husserl, 1985: 158).<sup>4</sup>

Sin duda, se trata de una propuesta extremadamente sugestiva en la que se muestra muy sintomáticamente la tensión entre lo que podría ser una fantasía bulliciosa, fecundante, y las «verdades eternas», expresión casi *intimidatoria* de la que quizás se podría prescindir *fenomenológicamente*, acometiendo su puesta estratégica «en cuarentena». Ya indiqué anteriormente que no quisiera ocuparme aquí con detenimiento del tema, que podría ser investigado a fondo, de si respecto a la ciencia de esencias y la contemplación eidética Husserl tiene una preconcepción en la que no solo toma como ejemplo, sino también como modelo, a la matemática y la geometría, o si realmente pensó que el modelo «geométrico» era limitado respecto a las posibilidades en general de una eidética. Insisto en que es una cuestión demasiado compleja como para abordarla aquí y que, por lo demás, tampoco pienso que, a los efectos de esta contribución, fuese a aportarnos una luz decisiva. Dejémosla a un lado, pues, al menos por el momento (cfr. Lohmar, 2007: 47). En cualquier caso, el *pathos* filosófico husserliano es básicamente *epistemológico*, en el sentido de que la *ciencia de esencias* tiene que poder ser alojada en una ciencia estricta.

Pues bien, la tercera parte de *Experiencia y juicio* se dedica a «la constitución de las objetividades generales y las formas del juzgar en general». Primero se trata de

<sup>4</sup> Este texto de Husserl, a la altura en que es escrito, puede que fuese testimonio de una cierta porosidad de su fenomenología a lo que se veía que acontecía en el mundo próximo a las “artes” en aquella época.

las generalidades empíricas (§§ 81-85), y luego de la «obtención de las generalidades puras por el método de la contemplación de la esencia» (§§ 86-93), para concluir, en tercer lugar, con «los juicios en el modo del “en general”» (§§ 94-98).

En principio, la *generalidades empíricas* surgen por la captación (originalmente en *síntesis pasivas*) de semejanzas, evocaciones asociativas, afinidades entre individuos, de modo que el proceso de captación de dicha semejanza produce inductivo-abstractivamente, *a posteriori*, una «universalidad» (Husserl, 1980: 375). Husserl reconoce la importancia de estas generalidades empíricas, pero considera insuficiente la *comparación empírica* en que se apoyan. Sencillamente, se corre el riesgo de que la universalidad no sea «pura», es decir, absolutamente abarcativa y apodícticamente necesaria. La inducción puede lastrar el proceso de las variaciones con un «efecto fundador» o casi se podría decir que con una «endogamia» que pasasen desapercibidas.<sup>5</sup> Para alcanzar la necesidad, la universalidad, la pureza, lo apriórico en sentido estricto, sería necesario que la descripción fenomenológico-eidética pudiera ampliarse, abrirse y, más aún, ser capaz de *alcanzar posiciones extremas no atadas* a ningún prestigio simplemente local o del mundo circundante, con sus familiaridades, normalidades, rutinas y mediocridades, así como tampoco, más aún, a *lo existente-perceptible*, ni a ningún tipo de *particularidades*, del tipo que fueren.<sup>6</sup> El eidos no puede excluir a ninguno de los individuos con derecho a ser acogidos por él, y el «trascendimiento eidético» funciona sobre todo en la *periferia*, es decir, en los *extremos*, en las zonas *límitrofes*, siempre más allá de lo circunmundano, lo prejuicial, lo meramente típico, el término medio, lo familiar y lo normal. Más allá de las *rutinas de medianía* en que se nos presenta frecuentemente el eidos, es la periferia la que, así pues, nos «tienta». Es así como se comprende, de cerca, que la amplitud del eidos tiene que ser *superlativa*: hasta el infinito, siendo las periferias intraeidéticas uno de los rastros más genuinos de ese infinito.

Así pues, lo decisivo no es simplemente que las generalidades empíricas resulten precarias en el sentido de insuficientes por restrictivas en un sentido cuantitativo, sino que nos pase desapercibido todo el *enlazamiento secreto* [*die geheime Bindung*] que las vincula a nuestra cortedad de miras o al mundo «conocido», cuya verdad no me-

5 El llamado «efecto fundador» (concepto que acuñó Ernst Mayr) consiste en el efecto que produce en una población el que originariamente hayan llegado a ser muchos a partir de un pequeño número de individuos. Estos transmiten a esa gran mayoría sus características, del tipo que fueren (alelos). Debo la referencia al prof. A. Gutierrez Pozo (Univ. de Sevilla). Vid. nota 7.

6 Introduciré ya un ejemplo, para que se comprenda cuanto antes a qué me refiero. Puestos, por ejemplo, a pensar/imaginar (variar) perceptivo-imaginariamente las *posibilidades de movimiento y rendimientos físicos de un cuerpo humano*, no deberíamos concentrarnos simple y miopemente en nuestros movimientos usuales cotidianos, con su promedio habitual y sus «normalidades», o sus defectos y *tipificadas* limitaciones, sino que deberíamos acudir, para considerar adecuadamente la *amplitud* de aquellos movimientos y rendimientos al *Gimnasio* o al *Circo*. Es en esos escenarios donde podrían ser apreciadas y «saltar a la vista» las posibilidades *extremas*, «mostrables» (*monstruosas*) de aquellos movimientos y rendimientos.

noscaba al eidos, pero que tampoco le es suficiente<sup>7</sup>. La dilatación no es meramente cuantitativo-acumulativa, sino que tiene que ser cualitativa.

No cabe duda de que con demasiada frecuencia no solemos captar el poder del eidos, su omniabarcatividad, la grandeza de su indiferencia, su poder nivelador, donde todo lo que pueda tener cabida la tendrá. Hemos activado con frecuencia muchas lecturas de esa fuerza como de un poder al servicio de un siniestro Procusto. Hemos pensado con frecuencia que la indiferencia del eidos excluye lo singular, no lo reconoce, no nos reconoce. Sin embargo, no es menos cierto que el eidos nos permite ser a su amparo lo que somos, y no sin nuestra diferencia; y que deja ser junto a nosotros, por igual, a todos los otros con los que compartimos el eidos.

Lo que estimo digno de relevancia es que si bien es cierto que el eidos *pro*-pone un invariable, y con ello, un *perímetro*, sin embargo, desde el «cerco» o *péras* de éste hacia dentro, es decir, en el *contenido* del eidos, está milagrosamente «agrupado» un infinito bullicioso y azaroso, sin centro mundano, aunque cuerdo y mínimamente unánime, poblado de tantas infinitas diferencias y matices, pero también «anomalías», «deformidades» tan empíricamente incalculables (depende de qué «centralidad» empírica sea elegida) como infinitos puedan ser sus integrantes: desde previsibles diferencias «específicas» hasta diferencias ínfimas inverosímiles, insólitas. Si se tratase del eidos «ser Humano» y del Proteo, éste sin duda se encontraría a sus anchas *en el seno informe de la Forma (Eidos), sin que peligrase su cordura*. ¿Por qué habría podido creerse que pudiera venir intrínseca o necesariamente del eidos una violencia, cuando es en el fondo gracias a él como vienen y sobrevienen y asaltan posibilidades... *hasta lo periférico extremo*? El paso desde la generalidad meramente empírica a la generalidad pura provoca una inmensa mayor *movilidad* y *devenir* para los individuos. Una generalidad empírica implica una posibilidad de movimiento interindividual *restringida*, meramente *típica*; en la generalidad pura, sin embargo, la movilidad es máxima, y no tiene por qué ser mundanamente realizable. En el seno del eidos «Ser humano» pueden convivir perfectamente un musulmán y un bosquimano, un carpintero y un cirujano, un campesino kurdo y un pescador portugués: todo ello se torna no abrumadora o sofocantemente, sino

<sup>7</sup> «En el más firme y universal de todos nuestros hábitos el mundo es válido para nosotros y conserva su validez actual para nosotros, cualesquiera que sean los intereses que persigamos; igual que todos los intereses, también los del conocimiento eidético están referidos a él. En todo juego de la fantasía, tal como lo imaginamos ya puesto en marcha [...], el mundo está puesto, juntamente; todo hecho y todo eidos permanece referido al mundo fáctico y sigue perteneciendo al mundo. Es comprensible que en el enfoque natural no nos demos cuenta de esta posición del mundo y de este lazo entitativo, ocultos precisamente en virtud de su universalidad. Solo cuando nos hacemos conscientes de este lazo, cuando lo dejamos conscientemente fuera de juego, liberando así también de todo lazo y de toda validez experiencial al más amplio horizonte que circunda a las variantes, crearemos una pureza perfecta. Entonces nos hallaremos, por así decir, en un mundo puro de la fantasía, en un *mundo* de posibilidad absolutamente pura. Toda posibilidad semejante puede ser ahora el miembro central para las posibles variaciones puras en el mundo de la arbitrariedad» (Husserl, 1980: 388).

*gratificadamente contingente e indiferente*. No hay, en absoluto, centro mundano, y las periferias son intercambiables (los ocupantes de las periferias no están predeterminados ni son ocupantes fijos), pero son siempre operativas en su presencia extraña, marginal, siempre verdadero dinamismo *trascendedor*. Las aproximaciones locales o identitario-individuales son *gleichgültig*, *valen lo mismo, dan lo mismo*. ¿No se atisbaría, entonces, la profundidad que abre, hacia adentro, más hondo, esa indiferencia? ¿No invita a pensar una verdad compartida más básica, mucho *más elemental*, que todas las diferencias por las que los individuos pudieran, tal vez, reunirse, pero también repeler a otros, exponiéndose de este modo al aislamiento más estéril? La generalidad empírico-inductiva (se) restringe *en el mundo*, mientras que la generalidad pura *deslimita* respecto al mundo, «resta» mundo (conocido, parcial) y limita mínimamente, otorgando hipotéticamente a cada individuo *toda la soltura* que le permiten sus *eide crecientes* (en un movimiento ascendente, hacia géneros crecientemente abarcativos y deslimitadores), y asignando al mundo la potencia para *restringir y acomodar* esa soltura (en un movimiento descendente, hacia especies crecientemente restrictivas e individuantes). La *omniabarcatividad* es el trasfondo del *a priori*, que debe proponer aquello de lo que no pueden carecer los individuos incluidos en el eidos (*todos*: los habidos y los aún no nacidos, o aún no realizados, los más normales y los más deformes) o lo que *todos* deben poseer, pero antes de o con indiferencia a su posición *déctica*. Si, por ejemplo, se tratara de captar el eidos «Ser Humano», deberíamos evitar quedar bloqueados o lastrados por una mera *comunidad inductiva* de la «universalidad» «Hombre» restringida etnocéntricamente (inconscientemente) a *Nosotros-Los-Hombres*, de modo que los otros hombres, los *Disímiles*, pudieran ser expulsados del eidos «Hombre» para pasar a ser «bárbaros» o «no-hombres». El encaminamiento eidético debe forzar que se recuerde no confundir la generalidad empírica con la pura. El recorrido alcanzará la necesidad y lo *a priori* como efecto de una *exhaustividad llevada hasta sus últimas consecuencias*. «El Hombre» no podría quedar reducido a la generalidad universal-empírica que desprendiesen los *Semejantes*, los *Prójimos* o los *Normales*<sup>8</sup>. Y justamente se trata de pensar un método o encaminamiento que conduzcan, por esa vía crítica, a la generalidad *pura*. Por ejemplo, si se tratase de alcanzar el eidos «Figura Humana» ¡tendría que realizarse un recorrido exhaustivo que trascendiese las diferencias contingentes que se distribuyen en torno a los cuerpos-humano-típicos: femenino, varonil, infantil, de enano o de gigante, incluso cuerpo enfermo, deforme, de atleta, de «modelo», etc. No: la «Figura Humana» del famoso canon occidental de Vitrubio no podría decir el eidos/aspecto «*Figura Humana*». Habría que dejar atrás prejuicios, estereotipos, rutinas, «normalidades» o «términos medios» de *andar por casa*. Por eso todo eidos entraña heridas, quebras, deconstrucciones de

8 El tema de la *Normalität* en Husserl, que le dedicó muchas reflexiones, merecería un minucioso y extenso estudio aparte, lo que no es el caso.



todo lo «demasiado conocido»... (Lohmar, 2007: 42-47). Es cierto, como decía Merleau-Ponty, que los *eide* se nos dan en la propia actitud natural. Y es necesario decirlo así. De este modo se rebaja cualquier tentación de concebir el eidos como algo místico (ya el propio Husserl insistió en ello). Así es, pero no sin importantes matices. Si así fuese *ingenuamente*, el método de las variaciones eidéticas resultaría obsoleto. No: al cabo de nuestra actitud natural no tenemos garantía de que se nos den los eide en su pureza, sino bastante precaria y confusamente. Nos resultan eficaces en nuestros afanes y metas cotidianas, pero no cuando se trata de apurar más o cuando la propia realidad nos suscita controversias graves.

#### IV

¿En qué consiste, pues, el método de la libre variación?<sup>9</sup> Para Husserl, con vistas al descubrimiento eidético, se trata de partir de un individuo cualquiera –de aquel cuyo eidos se pretende hallar. La *generalidad empírica*, ya operativa pasivamente (*prejuicialmente*) puede ofrecérselo como punto de partida, junto con el saber de las posibilidades de semejanza, congruencia asociativa, etc., que mantiene con otros individuos. Pongamos por caso: todos sabemos que para buscar el eidos «placer» podemos partir, ya, del *pre-saber* de lo que es un placer. Es un ejemplo trivial. A partir de la experiencia individual, que puede ser de «cualquier placer» (de una audición, de un gusto, de un tacto...), se trata de recorrerlo bien empírico-intuitivamente, bien *variándolo en la fantasía* (Husserl, 1980: 377). ¿En qué consisten las *variaciones*? Para comprenderlo hay que comparar la *variación* con la *alteración* (Husserl, 1980: 384-385). Esta se refiere a las *posibilidades de ser de otro modo* del individuo: transformaciones, mutaciones, metamorfosis, cambios que un individuo puede experimentar pero solo *sucesivamente, en el tiempo*, conservando su mismidad (¡no es tarea fácil, tratándose de las posibles alteraciones del «individuo» que es tal o cual experiencia de placer!). Si mantenemos cierta fidelidad al individuo de partida como existente, el proceso de alteraciones puede proseguir sin concluir en un *horizonte de congruencia* o unanimidad, pues de lo contrario nos aparecería un fantasma (me es imposible entretenerme en ello: cfr. Husserl, 2000: 40 y ss.; Husserl, 2002: 14). Pues bien, a diferencia de las alteraciones, unas tras otras, las *variaciones* tienen que poder darse (y ser pensadas) a la vez, con lo que, lógicamente, se rompe la unidad del individuo, debiéndose producir un acoplamiento no *intra* sino *interindividual* (Husserl, 1980: 385). Ya no se trata del devenir de tal placer singular, sino del emerger de la unidad híbrida «Placer». De este modo, lo que en *este* individuo

<sup>9</sup> Es tremendamente interesante que en épocas próximas se hable a la vez de *libre variación* eidética (Husserl), *libre asociación de ideas* (Freud) y *escritura automática* (Breton). Profundizar, o siquiera comentar sucintamente esta cuestión, nos llevaría demasiado lejos. Se trata de tres accesos, en cada caso, al eidos, al inconsciente y al fulgor poético.

(tal experiencia singular placentera) participa del «Placer» no es solo suyo, sino que lo posee compartidamente, y es eso compartido lo que el propio individuo no puede dejar de tener desde la perspectiva eidética. ¡Lo más imprescindible (y en ello se anuncia una dimensión irrenunciable de intimidad) es compartido! Desde el eidos, uno es *uno-más, uno-cualquiera* de los individuos que componen el eidos. Es necesario dejar atrás esa especie de ancla del individuo singular<sup>10</sup> y sus pre-compatibilidades y pre-incompatibilidades. Con las variaciones se deshace el cerco del individuo y su substancia y estallan, por abundancia excesiva, las compatibilidades posibles en la *matriz intraeidética*, decreciendo al máximo las incompatibilidades. Ninguna de mis alteraciones me conduciría a ser escocés o atleta; pero en mis variaciones aparece(rá)n tarde o temprano, lejos o cerca, el escocés y el atleta, y me harán saber que formamos una unidad ¡ciertamente, muy abierta! En el barrio habrá refriegas, tal vez, entre radicales musulmanes y radicales cristianos, pero ¡no en el seno del eidos! No se alterarán entre ellos, pero sí podrán variarse unos en otros. El eidos surge no por acumulación, sino por un *filtrado* o *destilado* en los que solo *se destaca virtual-eidéticamente*, sin que deba suprimirse realmente nada, lo que podría ser compartido por todos, aquello de lo que ninguno –ni el más extremo, también incluido– podría prescindir. El acoplamiento interindividual creará una *extraña unidad híbrida* crecientemente abarcativa o acogedora, pacífica y, si se me apurase, «democrática».

Quisiera destacar que para contrarrestar la tentación de no pensar radicalmente las variaciones a que podría someterse el ejemplo inicial y desprendernos de sus anclajes, el individuo inicial debe ser *arbitrario*, y el propio proceso de las variaciones debe transcurrir *arbitrariamente*<sup>11</sup>. Ello guarda relación con la *exención de prejuicios* y la posibilidad de una *contemplación «desinteresada»*, que no va de suyo, desde luego, en la actitud natural. De este modo, intraeidéticamente *discurre, bulle* o *rumorea* una variedad no solo *exhaustiva* en su diversidad, sino también *azarosa* y *extrema* (¡qué extraor-

10 Haré un inciso para recordar un pasaje de *El banquete* platónico que me parece especialmente ilustrativo a este respecto. Se trata del conocido discurso de Diotima en el que se propone, en palabras de J. N. Findlay, una suerte de *yoga eidética*. Me importa sobre todo destacar, aquí, cómo Diotima dice a Sócrates que debe «enamorarse en primer lugar de un solo cuerpo y engendrar en él bellos razonamientos; luego debe comprender que la belleza que hay en cualquier cuerpo es afín a la que hay en otro, y que, si es preciso perseguir la belleza de la forma, es una gran necesidad no considerar una y la misma la belleza que hay en todos los cuerpos. Una vez que haya comprendido esto, debe hacerse amante de todos los cuerpos bellos y calmar ese fuerte arrebato por uno solo, despreciándolo y considerándolo insignificante» (Platón, 1986: 262).

11 La exigencia de arbitrariedad es enorme. Se trata más de un ideal regulativo y por tanto, debe ser asumido con precaución. No es lo mismo variar «mesa» o –como son los ejemplos queridos por Husserl– «color» o «sonido», tomando como ejemplo inicial cualesquiera mesa, color o sonido que podamos percibir o imaginar, de los cuales tenemos acceso, de entrada, a una gran variedad, incluso a pesar de nuestras rutinas y prejuicios, que indagar el hecho de la «experiencia religiosa» (= de «lo religioso») o de la «experiencia política» (= de «lo político») partiendo de un *factum* arbitrario. Más que intentar practicar de hecho esa arbitrariedad, se trata de asumirla como tensionadora para evitar caer en rutinas e inercias demasiado apegadas a nuestras consuetudinarias generalidades empíricas.

dinaria *pedagogía eidética*<sup>12</sup>): no importan realmente las intensidades, los surgimientos y desapariciones de singularidades, la fugacidad de los sucesos ni las «afinidades electivas» intrasubgrupales... Las *superposiciones* pueden producirse porque se pasa de la mismidad vinculada intraindividualmente al recubrimiento interindividual-eidético. Lo que no sería válido fácticamente, ¡pero sí eidéticamente! para un individuo en sus alteraciones (*devenir de-otro-modo*) (Husserl, 1980: 380-381) lo es para otro individuo que surgiera no por la alteración (eso sería imposible), sino por la variación del primero (un taiwanés no surge por alteración de un bosquimano, pero sí por su variación, generando entonces la *unidad híbrida «taiwano-bosquimano»* –no imposible, sino simplemente insólita, inexplorada, marginal, periférica). Y aquí la soldura, en el horizonte o seno de la cordura eidética, es enorme. No solo se trata de que un individuo no pueda ser a la vez «a» y «no-a» (en el ejemplo de Husserl, no es posible que la casa tenga un techo de madera y a la vez uno de tejas). Es, más aún, que en las variaciones a partir de un ejemplo inicial se pueda pasar a un atributo o variación que no pudiera el individuo inicial poseer en este mundo. Y he aquí el gran salto. Debe producirse una suerte no de *acumulación*, sino de *síntesis de recubrimiento* (*Deckung*) que ha de crecer, expandirse o dilatarse hasta que se consiga captar *intensivamente* reduciéndose al mínimo: que ya no sea necesario proseguir hasta el infinito el proceso de variaciones, pues habríamos llegado a intuir la clave del *etcétera* (*y así otras veces: und so weiter*) de aquello de lo que no puede carecer ninguno de los individuos que puedan ser agrupados bajo el eidos «Sonido», «Placer» o «Ser humano». El *etc.* o, digámoslo de otro modo, la *clave* de su geneidética (Husserl, 1980: 378-379).<sup>13</sup>

Cada variación *acumulada* y finalmente *recogida* conduce a una *síntesis creciente*, que debe coincidir con una resta o «dimado» de las variaciones anteriores. Eidéticamente, *toda suma a la vez resta*, hasta que llegan a coincidir milagrosamente Máximo y Mínimo. Una alteración deja lugar a otra en un devenir temporal. Una variación no tiene que ceder a otra, sino que puede *convivir con otras* en torno a y en la medida de lo compartido: suma y resta. Todas las variaciones valen y conviven, pero en tanto cedan no ya en sus diferencias, sino en sus pretensiones de ser *irreductibles*. No se acumulan cuantitativamente, sino que se cualifican intensiva y minimalísticamente.

12 Si no se asume esta posibilidad pedagógica, no habrá salida al problema que suscita el tener que partir prejuicialmente de un ejemplo inicial potencialmente envuelto o atravesado por marcas fuertemente prejuiciales que lastrarían cualquier intento de trascendencia eidética. Lohmar lo ha destacado muy bien (Lohmar, 2007: 42-47), pero no se ha aventurado a tomar en consideración la posibilidad, que aquí planteamos, de forzar la arbitrariedad a través de incursiones (ya no importaría si fantaseadas o perceptibles) en las zonas periféricas, que son las grandes «desmentidoras» de los excesos prejuiciales.

13 Es muy importante que, para Husserl, el proceso de creación imaginaria de variaciones sea no tanto extenso cuanto realmente arbitrario. Si es arbitrario de veras, cabe confiar en que pronto surgiría el *Etc.*, que indicaría que hemos alcanzado la *clave* de las variaciones, es decir, el eidos. No es preciso, pues, extender hasta el infinito el proceso de variaciones. Lo que se echa en falta es que Husserl no toma en consideración que la mera extensión (que él considera justamente así: como mera prosecución in extenso) contuviese la posibilidad de variaciones in extremis, de enorme relevancia, no solo arbitrarias, sino extraordinarias respecto a cualquier «promedio».

Es decir: si paso de la variación *ser-humano-papúa* a la variación *ser-humano-andaluz*, esta segunda variación no suprime la anterior, pero produce un “limado” virtual transitorio o procesual de la diferencia «papúa», y así desaparece la tentación de detener el proceso antes de que se capte la necesidad o el a priori del eidos.

¿Por qué es posible la *congruencia*, el *recubrimiento* eidético de lo interindividual en toda la extensión del eidos compartido? Porque ese recubrimiento está sometido a una *legalidad eidética*, no a una exigencia *mundano-empírica* de congruencia. A fuer de sonar extraño —pero tampoco sin temer que suene extraño— habría que decir que el eidos *ya no es de este mundo*, ni de ningún mundo particular, y, sin embargo, se da en el mundo. No está forzado a engendrar *un mundo coherente real*. En ello radica parte de su libertad y del desafío que lanza al mundo real. Me refiero con esto a que cuando se trata de *Géneros Crecientes*, aumenta el contenido intraeidético y se tornan más lejanas las periferias, al tiempo que se hace (debe hacerse) más intenso el minimalismo y se acrecienta, en el mundo, la posibilidad de una *confusión* a doble cara, si se me permite decirlo así: *orgiástica y eidética*. Sí, sin duda se trata aquí de una admirable unidad híbrida de orden superior compuesta por individuos que se superan entre sí (¡no que se suprimen!<sup>14</sup>) en la coexistencia (Husserl, 1980: 382). Como ya se dejó entender antes, *sumar se torna restar*. Es necesario que la acumulación vire en vaciamiento, para que lo que se dé a contemplar no sea únicamente *todo lo que puede ser...*, sino *lo que no puede faltar*. De este modo, una epistemología requiere de una eidética para que sea posible un movimiento, conceptualmente asumible, en el que *la acumulación produzca un movimiento de creciente minimalismo*. Eso acontece con el eidos.

Para alcanzar el momento culminante del *Etc.*, en el que se produce la *Wesensschau*, ¿qué sería necesario? Si se trata de alcanzar una certidumbre, no puede prefijarse el momento en que tendrá lugar. No es necesario un recorrido infinito, pero tampoco parece que pudiese bastar el conformismo de los ejemplos más próximos. Cuando Husserl apela a la arbitrariedad, ¿no está, en último término, apelando encubierta o lateralmente a los casos más extremos? En verdad, a diferencia de filosofías más comprometidas especulativamente, la fenomenología no tiene necesidad de recurrir a atajo alguno, sino que más bien no debe temer ni rechazar el demorarse en la diversidad, no por mor de exotismo alguno (exotismo que es enormemente atractivo y nada despreciable, por lo demás), sino por puro afán de no dejar al albur de la fortuna que el *Etc.* sea realmente legítimo, y no fruto del apresuramiento o la impaciencia. La periferia no legítima, sino que prueba la exhaustividad *in extremis*.

14 Husserl se refiere a «una unidad híbrida concreta de individuos que se suprimen recíprocamente, que se excluyen co-existencialmente [*eine konkrete Zwittereinheit sich wechselseitig aufhebender, sich koexistenzial aussliessender Individuen*]». El traductor de *Experiencia y juicio* (en general muy acertado y correcto) traduce *sich wechselseitig aufhebender* por «que se suprimen recíprocamente», cuando debería haber traducido por «se superan recíprocamente». Esto es decisivo, pues de que se supriman o se superen depende de que la *unidad híbrida* sea *inclusiva* (en el caso de la *superación recíproca*) de los individuos que la componen, sin que el paso a la unidad implique supresión alguna de nada.

## V

El tema «eidos y *peripheria*» supone una aportación al pensamiento general sobre el eidos, como lo es la relación, en otros textos, entre *eidos*, *punctum* y *monstrum*. La idea fundamental que preside estas consideraciones es que el eidos no debe ser pensado, ni a título teórico, ni siquiera a título de praxis filosófica, separado del proceso crítico y de dilatación *ad peripheriam*. Poseer en la intuición eidética un eidos presuntamente acabado, no es, con ser importante, más importante que el encaminamiento que va a la busca de ese eidos como abrazo y dilatación progresiva y crítica respecto no solo a la precariedad cuantitativa de generalizaciones empíricas básicamente finito-inductivas, sino respecto a la precariedad cualitativa de ejemplos demasiado *secretamente enlazados* a posiciones, en el sentido del eidos, próximas a «centramientos» mundanos, que proveen de lo *típico*, pero no alcanzan más allá, y que, por tanto, no serían capaces de «dar la talla» del eidos. La crítica consiste, entonces, en ir más allá de un *etc.* que no pasara de ser *rutinario*. Hay que sospechar de un *Etc. que nos aburra como participantes concretos en la apertura fenomenológica del mundo*. La singularidad de este aspecto crítico se fortalece cuando está en juego el ser humano en cuanto ejemplo por antonomasia de todo lo proteico e híbrido, en especial, del ser humano y de la cultura.



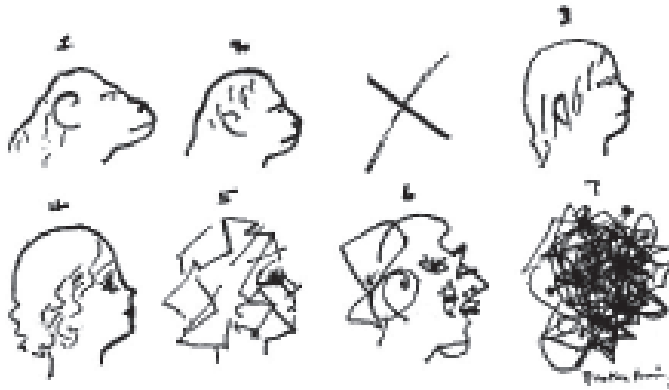
*Dancing House* (Gehry)



*State Center, MIT* (Gehry)



*Museo Guggenheim de Bilbao* (Gehry)



Dorothea Tanning

Portada del catálogo de la exposición

*El museo del hombre* (Galería Iolas, 1965)<sup>15</sup>

Nunca como en la actualidad se nos ha concedido con tanta intensidad y abundancia el acceso a las periferias. Jamás se han dado acumulaciones aproximativas tan extraordinarias,<sup>16</sup> lo que pudiera hacer pensar en la posibilidad de que se tornase más accesible trascender en dirección al eidos: a su abundancia interior y a su minimalismo. Su unidad híbrida se muestra, se expresa, se desentraña y desahoga —se hace participar— en el mundo visible más plásticamente y «a ojos vista» de lo que nunca tuvo la oportunidad de hacerlo. Pero si no pudiésemos alcanzar el eidos en la lucidez de su faz minimalista, necesaria e imprescindible, nos expondríamos al desastre de una confusión estéril.

Pensado desde dentro, ¿qué significa el proceso de las variaciones «agitadas» por la libre fantasía? Podría pensarse que, en cierto modo al menos, el proceso conducente a la *Wesenschau* es más un incremento del *deseo*-de-describir que un afán por *consumar* una intuición eidética «terminal». La *avidez descriptiva* de la fenomenología es tal, y su apuesta por la *libertad-frente-a-la-existencia* ha sido tan asumida (y no solo a efectos de explicar la vida intencional de la conciencia), que, liberada de la existencia, la descripción se deja fascinar por la posibilidad de recorrer el campo de fenomenalidad apelando justamente a una *descripción* hasta en el *Más* de lo imaginario... incluso —si me permitiesen la travesura (pues no estimo que Husserl pensase realmente esto)— sin que fuese necesario esperar que al fin pudiera encontrarse eidos

<sup>15</sup> Este mismo dibujo, que me parece de una extraordinaria elocuencia y lucidez, apareció también en Moreno 1995 y Moreno 2004a.

<sup>16</sup> Lo que justificaría, sin duda, volver a repensar la relevancia del *collage* (a ello reservo un capítulo de *El infinito fenomenológico*).



alguno. Su búsqueda no habría terminado en fracaso, pues las ganancias en el camino habrían sido enormes. En último término, quizás no fuese tan importante para la vida fenomenológica, después de todo, que hubiese eidos, cuanto que pudiera *abrirse permanentemente el campo de fenomenalidad*. ¿No es aquí, acaso, donde radica la verdad última y más íntima del mundo *de la vida* contra ese anticipo de la clausura de la fenomenalidad que podría ser el aburrimiento del *Y-así-otras-veces* en que debe culminar la contemplación del eidos?

A mi juicio —y debo precisar (lo que ya está claro) que me importa más una relectura actual de la fenomenología que el estudio erudito del pensamiento del Husserl histórico (1859-1938)—, la fenomenología se compromete con la fenomenalidad a doble título: *descriptivo-perceptivo*, en sentido amplio, y *descriptivo-eidético*, convencida como está de que la *tensionalidad eidética* es, a fin de cuentas, un eficaz *surtidor* y *garante de fenomenalidad* auxiliar de la apertura perceptiva (aún con el prestigio de lo dado *leibhaft*, en persona). La relevancia de este surtidor no es tanto lo que ofrece, sus dones, cuanto que, a título formal, *impide olvidar que la fenomenalidad no se decide ni tiene su última palabra a ras de tierra* ni en la familiaridad de un circunmundo. Por eso la fenomenología no teme a eidética alguna, que es más decisivamente una *oportunidad de lucidez y apertura* que un *cercos conceptual férreo*. El verdadero positivismo fenomenológico (Husserl, 1985: 52) se abre a *todo lo que se da*. Es esta una tesis tan fuerte y decisiva, e incluso inquietante (y tan frecuentemente vilipendiada), que justamente habría que añadir que en un mundo tan abierto a lo Posible como el nuestro (Moreno, 2004b), en el que cada vez se tendrá que trabajar más a fondo con *lo no-dado-aún* y, más aún, con lo *inverosímil*, habrá de activarse más que nunca la posibilidad de la trascendencia *in extremis* en las *periferias intraeidéticas*. Creo que no es una impertinencia ni deslealtad para con el espíritu de la fenomenología el preferir pensarla con los ojos y *la mente bien abiertos*, en atención a la *omnitudo* del ámbito fenomenológico. Puede ser que la «dilatación» fenomenológico-eidética se presente especialmente bajo la apariencia inmediata de la búsqueda de lo *universal, necesario, a priori* y *apodíctico*. Esta apariencia es legítima, pero quizás se nos quede estrecha cuando, atrapada la eidética por la ansiedad epistemológica, *inhibe la memoria del bullicio intraeidético*. Los eides no proponen solo rutinas ni es su cometido principal suscitar sobre todo la impresión de un global y demoledor *Déjà Vu* de la fenomenalidad. Si Husserl jamás lo dijo así, y puso la «arbitrariedad» de las variaciones imaginarias al servicio de la ciencia estricta, aquí preferimos entregar esa arbitrariedad al servicio de un mundo abierto, inacabado, no ante todo por el terror y las desestabilizaciones que pudieran suscitarse en las periferias, sino por la *creatividad in nuce* que surge en ellas. Es así como prefiero imaginar el juego y los atrevimientos de una fantasía suficientemente *bien fecundada* que se orienta eidéticamente en la medida en que busca el *máximo de diversidad intraeidética* a la vez que el *minimalismo fundacional* o el *resto imprescindible*. Es así como la fenomenología es verdadera no solo como *deudora-de-mundo* (y lo es siem-



pre, descriptivamente, en tanto toma como punto de partida en muchas ocasiones «lo que se encuentra previamente»: *die Vor-findlichkeit*), sino como *oferente-de-mundo*<sup>17</sup>. No: la eidética es un encaminamiento hacia la máxima unificación de lo más intrai-déticamente diverso. no un corsé. Si lo fuese, tengamos por seguro que, tal como prefiero concebirlo, quedaría traicionado el *espíritu* de la fenomenología, inseparable de la propia *fenomenología como posibilidad* (Heidegger) y, más concretamente, del *infinito fenomenológico*.

En efecto, todo depende de cómo interpretemos el afán que nos vincula a la fenomenología: qué esperamos encontrar en ella, por qué depositamos nuestra confianza en su actitud. En un mundo crecientemente complejo y gigantesco, el tránsito desde generalidades empíricas a generalidades puras (he ahí lo decisivo) significa apurar la globalidad y aventurarse en periferias que cada vez más se encuentran más frecuentemente «codo con codo» en el mundo o se destinan a una inevitable refriega en torno a la «convivencia», porque aunque acogidas eidéticamente, a duras penas encuentran oportunidad para convivir fructíferamente en una proximidad acorde al mundo que llamamos «real». No se trata meramente de una cuestión epistemológica. A la altura del primer tercio del siglo xx –y mucho menos a la altura de nuestro siglo xxi!–, el eidos ya no puede serlo de un mundo pequeño, restringido o menor. ¡Y menos si el protagonista es Proteo! No me importaría tanto la fenomenología como me importa, si aparte de tener por imprescindibles las voces *auténticas y plurales* de los *testigos*, de los protagonistas, de los actores... de todos aquellos, en fin, que dan sentido y testimonio del amanecer cotidiano del mundo, la fenomenología no representase a la vez un pensamiento comprometido con un mundo plural e inmenso que, a la vez, *no haya renunciado a la cordura*. En la segunda mitad del siglo xvi, a un escéptico como Montaigne no le temblaba el pulso a la hora de introducir a la Naturaleza y a Dios como hipotéticos garantes no (aún) de ideas claras y distintas (como será el *deus ex machina* cartesiano, apenas medio siglo después, ¡debiendo acreditar la *Exterioridad!*), sino de desestabilizaciones *extremas* (que solemos llamar monstruosas y prodigiosas) de todas esas rutinas y prejuicios en virtud de los cuales creemos poder llegar a un *Etc.* de corto plazo, solo semiverdadero, que provocaría algo mucho más peligroso que lo incierto y dudoso, a saber: *el estrechamiento y cierre del mundo*. El diafragma de la fenomenalidad está muy abierto en la fenomenología de Husserl, flanqueada por la apertura de la «toma de lo verdadero» (percepción: *Wahrnehmung*) y, justamente, por las variaciones imaginarias en la tensión eidética del campo de fenomenalidad. Y digámoslo ya: si Husserl recurrió a la fantasía, ¡era quizás porque sus *periferias*

17 En mayoritaria medida, la filosofía no se unió a la literatura al comienzo de la modernidad, sino a la Ciencia, porque se pensó anexada lo Real y a la Ciencia, más que a la proliferación de voces y mundos en la estela de que Kundera la «herencia de Cervantes» (Kundera, 1987).

*perceptibles* se le quedaban cortas!<sup>18</sup> En cierto modo, Husserl no recurre a Dios ni a la Naturaleza, sino al eidos, para acometer la crítica de todas las posiciones inductivas de la facticidad a la que merodean siempre tentaciones dogmáticas. El «*todo lo que se da*» nombrado en el *principio de todos los principios* (Husserl, 1985: 58) tiene una garantía que pasa también por la *ebullición* de la fenomenalidad, que propone un *aún-no-todo* incluso posterior a la consumación fenomenológica de la facticidad del mundo —o del ser humano. Siempre quedará la *freie Phantasie* como garante de la apertura de la fenomenalidad, incluso cuando el campo perceptivo del mundo se haya tornado cárcel o zulo.

## VI

Lejos de ser cosa del pasado, la eidética tiene especialmente futuro en un mundo cada vez más global, en todos los aspectos, porque conduce a explorar en *trascendencias crecientes*, más profundas y abarcativas, o en terrenos de *posibilidad-en-dilatación* y, a la vez, «acordes» o «cuerdas». Bien mirado, una situación filosófica e incluso me atrevería a añadir que racionalmente fascinante. Estamos viviendo una época que ve abrirse ante sí amplísimos horizontes de géneros sumos o, al menos, de *Géneros Crecientes*. Por ejemplo, solo cuando la creación así llamada «musical» se aventuró en la zona eidética inexplorada del género superior «Sonido» pudieron los *talleres sonoros* comenzar a tener una relevancia que antes jamás poseyeron. Sin embargo, para alcanzar el eidos «Sonido», ¡cuánto hay que dejar atrás o trascender, cuánto hay que *aventurarse* en las *periferias sonoras*! Y para comprender los *eide* de «Sexualidad», «Religión» o «Sociedad»... ¿no sería necesario arriesgarse en sus periferias, más allá de nuestras preconcepciones, familiaridades, prejuicios, tradiciones, localismos de toda índole..., configuradores mundanos de generalidades empíricas? Volviendo a las periferias sonoras, habría que saber escuchar, por ejemplo, la *Macchina Tipografica* de Luigi Russolo, *Visage*, de Luciano Berio, *Gesang der Jünglinge*, de Stockhausen, o *Roaratorio*, de John Cage, hasta conseguir un recorrido o un repertorio que abarcase todo ello, recordando desde el *tamtam* hasta el canto gregoriano, los laúdes, las gaitas, la música barroca, o la pop, pero también otras expresiones musicales más exóticas: sonoridades chinas, hindúes, nepalíes, etc., solo entonces «sabríamos» de

18. A diferencia de lo que ocurrió entre finales del siglo xv y el siglo xvi, cuando un mundo en expansión, que vería lo nunca visto, gustaba de pensar que se dilataba continuamente el campo de fenomenalidad, el tiempo de Edmund Husserl, entre 1859 y 1938, no fue una época de *prodigios*, aunque, en cierto modo, sí lo fue, sobre todo por la inmensa aventura del espíritu humano que supusieron las vanguardias. Sobre la relación entre fenomenología y vanguardia trata *El infinito fenomenológico. Escritos sobre fenomenología y vanguardia* (inédito), que parte de la pregunta en torno al futuro de qué habría sucedido si la fenomenología, que fue estrictamente contemporánea de las vanguardias del primer tercio del siglo xx, se hubiese encontrado con estas, y se hubiese dejado «fecundar» por sus desafíos.

veras. Y no dudemos de que aparecería quien se preguntase: ¿pero no habríamos podido saber lo suficiente sin hacer ese esforzado y apasionado recorrido? Tal vez. Pero entonces, en todo caso, el eidos alcanzado estaría supeditado a la fortuna de un acierto frágil o muy vulnerable. ¿Podemos «saber» solo con «nuestras músicas»? Sí, pero no habríamos *trascendido* hacia ese saber que abarca las periferias, las zonas limítrofes... y que debe superar la prueba de *trascender rutinas* auditivo-musicales de todo tipo, de gusto, circunstanciales, instrumentales, orquestales, tradicionales, académicas, armónicas, hasta que el eidos «sonido» comenzase a aparecer tras prácticas de enorme «*dilatación*». La historia de la «música» en el siglo XX se deja recorrer en esta aventura «eidética». Es tan solo un ejemplo.

¿Por qué es razonable hablar en términos de «ebullición» y «hervidero»<sup>19</sup>? Precisamente porque al igual que cualquier otra «cosa», pero con una intensidad superior y más inquietante, el «Ser Humano» es extraordinariamente cambiante, versátil, proteico (por supuesto, ni que decir tiene que no deberíamos caer en la tentación de considerarlo «desde fuera», por su aspecto o «naturaleza»), y posee una verdad más allá de los devenires alterantes individuales, en la medida en que un individuo participa del eidos. Por el eidos como Género Creciente en que participo, poseo una verdad que me relaciona con otros individuos incomparablemente muchísimo más de lo que el individuo mesa<sub>1</sub> se relaciona (nulamente) con el individuo mesa<sub>2</sub>. Por eso, aunque nacido en otro contexto, podemos decir que *hombre soy, nada de lo humano me es ajeno*. Nada hay, en el orbe fenoménico, en lo que sea más cierto que en el contexto humano que lo *interindividual* penetra en lo *intraindividual*. Por eso el eidos *Ser Humano*, y el propio ser humano, son solo posibles como *Interhumanidad*.

## VII

Lo que se dilucida en una *re(con)ducción eidética* del campo de fenomenalidad –en este caso, en el horizonte de las «humanidades»– es la posibilidad de pensar no tanto *patrones* cuanto *orientaciones* (y debo añadirlo ya, para finalizar: *meliorativas*) de *cultura y cordura* para *máximos crecientes* de diversidad. Si una eidética es hoy relevante (y que conste que el problema no estriba en el nombre con que la designásemos), es porque ofrece un extraordinario juego de totalidad e infinito, perímetro y bullicio interior, unidad omniabarcativa e íntima indiferencia, globalidad y singularidad, del que es difícil dudar que si no nos cegamos prejuicialmente a sus rendimientos, tendrá gran futuro. El dinamismo del eidos permite *abrazos máximos con mínimos requerimientos*. Se trata de una situación óptima para esta época a la que antes he llamado «de los Géneros Crecientes», acordes a la *hipercomunicabilidad, superrelacionalidad y globalidad* del mundo contemporáneo. En esa dinámica del eidos es decisivo el juego que brindan

<sup>19</sup> La imagen del «hervidero» aparece en Moreno, 2001.

la trascendencias *in extremis* periféricas en las que precisamente acontecen las dilataciones y se propician las «globalizaciones».

El desafío no es ya el del *exotismo* romántico, con todo lo que de fascinación sería capaz de aportarnos, y que abarca desde mediados del siglo XIX hasta el primer tercio del XX, *grosso modo*, ni el de la *transgresión* o un cierto *malditismo* (que arranca desde cierto exotismo) cuyo principal representante es, a mediados del siglo XX, el pensamiento neonietzscheano que tiene en Georges Bataille su más notorio representante. Hoy el desafío que suscitan las periferias es la *integración* y la *creatividad*: las *mezclas o unidades híbridas crecientemente fecundas en horizontes de géneros crecientes*. No hay otra opción que se vislumbre como viable y deseable y que no dé la espalda al tiempo presente, y ello en honor no solo al conocimiento *inoslayable* que entrañan las periferias, sino también por lo que se refiere a las *zonas de posibilidades* que realmente harían «sobresaltar» a las «medianías» siempre inquietas por ocupar (no sé si dogmáticamente, pero sí desde luego *pragmáticamente*) las verdades más triviales de la zona de cada comunidad. Aquel *arco de lo posible* al que se refería Ruth Benedict (Benedict, 1989) para dar cuenta de las selecciones de posibilidades en virtud de las cuales se configura cada cultura, se ha dilatado y flexibilizado más que nunca (Moreno, 2004b): afecta a los encuentros entre culturas, a las dimensiones de la vida personal, a la «vida líquida» (Bauman), a las costumbres y conductas del «yo saturado» (Gergen, 1992), etc. Y quién sabe si no habremos madurado lo suficiente como para que realmente podamos comenzar a vincular la lucidez que brindan las periferias y sus trascendencias *in extremis* con un conocimiento que mucho más que promover transgresiones, diletantismos, poses en el fondo hipócritas, soledades de diversa índole, anomalías, e incluso denigraciones, sea capaz de proveer a las «humanidades» (aunque no cabe duda de que sería mejor decir «humanidad») de *expectativas* que eviten que el ser humano entre en zonas de *depauperación* y no ya solo de medianía, sino de *mediocridad* (en el sentido peor del término). Pero éste no sería ya asunto eidético. Si el siglo XX ha tenido sobrados motivos para sospechar de y aborrecer los abominables esfuerzos por «mejorar» a los seres humanos (*incitarlos a aproximarse a las mejores periferias*), ello no significa que las humanidades deban arrojar la toalla. Lo que cabe esperar si ese esfuerzo se hunde no será nada edificante para la Democracia. A finales del siglo XV la única preocupación de Pico era que el Proteo ascendiese al Bien o rehuiese la *decadencia*. No sé si decirlo así sería el mejor modo de decirlo hoy. En todo caso, creo que, salvando las distancias, sabemos perfectamente qué es esa aspiración. En esta orientación, el trabajo que se adivina es inmenso (y en especial para el Filósofo como «funcionario de la humanidad» —o, al menos, «de las humanidades»), porque exigirá que se vislumbre cómo podrían producirse las mejores mezclas, las más excelentes *hibridaciones, las atracciones más fructíferas y encomiables...* Unas «humanidades» que se avergozasen de ello o que renunciasen al *meliiorismo* creo que no tendrían

demasiado futuro salvo como garantes ideológicas y serviciales de la facticidad y de los *hombres de hecho* (Husserl, 1991: 6). Proteo, sin embargo, no se dejaría atar a la facticidad, ni siquiera a la suya propia. También él requiere al Filósofo para creer a fondo en el *Hombre Inacabado*.

Al menos en cierto sentido, nunca como en la actualidad hemos estado más próximos a «la totalidad» ni nuestro furor *enciclopedista* ha podido encontrar más avales y satisfacciones. Nunca hemos tenido tantos medios, ni tanta «ilustración», ni tanta «transparencia», para acceder a la descomunal diversidad del mundo, los acontecimientos y los seres humanos y sus vidas. Nunca como hasta la actualidad –lo diré ya, quizás precipitándome– podría habérsenos concedido la oportunidad de hacer más extensos y veloces recorridos en alteraciones y variaciones, de lo que quiera que fuese, de cara al alcanzar las claves del acontecer (y de nuestra vida de conciencia). Lo que he defendido bajo el rótulo de «Eidos y periferia», es que hay que apurar los recorridos... pero al pensar, también, en términos de eidética he decidido ya rechazar, si se me permite que lo diga así, que el bullicio no encuentre cordura. No: la *Eidética*, a pesar de rondar las multitudes y las periferias, no debe ceder ante la presión de la mera *Hemeroteca*. Y se corre un grave riesgo en tal sentido. Tal vez al mismo tiempo que ganábamos casi desafortadamente en saberes perdíamos claves de síntesis, las acumulaciones no han redundado en minimalismos, la ebriedad no ha producido sobriedad superior alguna, hasta que, por fin, parece que ya no nos importase tanto lo que nos jugamos en ello, acostumbrados como estamos, cada vez más, a habitar en fragmentos para «salvar el presente».

Las humanidades tienen que asumir este desafío del maximalismo y del minimalismo que recorre a la eidética. Creo que aún estamos pendientes de explorar la *génesis de la pasión por el eidos*, sin duda en el corazón más profundo de nuestras posibilidades y de nuestra racionalidad y creatividad. El deseo, la capacidad de eidos de los seres humanos no se deja separar de su sorprendente capacidad de desear y fantasear, de abrirse con el pensamiento *más allá de lo que ve de cerca y tiene a mano*, con frecuencia demasiado estrecho y precario, no a la altura de *una mente y de una existencia humanas*. Creo que, en verdad, aunque mucho más tardía, *la búsqueda del eidos no fue menos decisiva que la del fuego*.

Lejos de rivalizar entre sí (lo que a simple vista parece que es lo que sucede), hay en cierto sentido, y en el fondo, un nexo y una amistad singulares entre Eidos y Proteo, al menos en ciertas zonas del juego al que es posible que jueguen. El eidos conduce a Proteo a su propia e íntima y compartida periferia, al tiempo que le brinda no una prisión, sino *orientación y cordura*. Si no lo separamos de su bullicio interior, de sus devenires, de sus diversidades, o de su infinito latente, ¡el eidos ya no es únicamente un mero perímetro ni un cerco! ¡cuánto se ha perdido con toda la parafernalia *retórica* de «lo eterno», «lo necesario», el «a priori», «lo puro», etc. y, por supuesto, no solo en sus defensores, sino en sus detractores!

Lo que se dilucida en una eidética no es únicamente un conjunto de recursos a modo de *atajos y cercos* que apaciguasen nuestra ansiedad de saber y calmasen nuestras inquietudes, ni tan solo meros *compendios intensivos*. En su dimensión más fascinante, una eidética requiere que se sepa que por debajo del eidos una enorme ebullición impediría que pudiera dejarse confundir la eidética simplemente con *estabilidad-y-consistencia* (traducible en *previsibilidad*).

Así pues, y ya termino, ¿para qué una eidética? ¿y una eidética en el juego de una epistemología para las «humanidades»? Ante todo, previamente a cualquier conquista y posición del eidos consumado (al cabo de una intuición), se trata de aquello que la propia búsqueda del eidos provoca, una búsqueda que se deja confundir con la de la necesidad y la universalidad. Pero antes de alcanzarlas, la propia búsqueda se torna autosuficiente. Todo parece hablar hoy a favor de lo híbrido y protéico, y propiamente apenas si sabemos cuál será nuestra trayectoria ni nuestro destino. Junto a lo protéico y lo híbrido aparece la figura de lo que Derrida ha llamado *lo Arribante*, como si —así lo pienso— de una extraordinaria modalidad de fenomenalidad se tratase, en la que lo que se elucida es que lo Venidero no se deja ubicar en un *Qué*. Nosotros hemos querido, en esta contribución, mantenernos un paso más atrás, aún, quedándonos por el momento en la *zona periférica de dilatación intraeidética*, en la *trascendencia in extremis* que resulta de saltar (lo diré técnicamente) desde las generalidades empíricas a las generalidades puras. No: el eidos no es, en realidad, nada salvo (o ante todo) ese movimiento de trascendencia que salta a los extremos, y que va allende lo que el mundo y nuestros ojos, si se me permite decirlo así, nos brindan. Creo que no sería exagerado pensar que nuestra época es, en efecto, como ya indiqué, el momento propicio a nuestra proximidad a los Géneros Crecientes. Las humanidades tienen, entre otros desafíos acuciantes, el reto de pensar las dilataciones y expansiones que habrán de comprometer a los seres humanos, sobre todo en dirección a un incremento de comunicación, interrelación y creatividad. Pero debemos desechar, y es esto lo que en parte he querido pensar aquí, que estos *géneros crecientes* guarden relación con *términos medios*. El eidos no es ninguna «media». Por eso, en un momento de indudable desánimo para el «humanismo», estimo que las *trascendencias in extremis* ayudarían a pensar al ser humano fuera de mediocridades o medianías que parecen decir su verdad, pero que en realidad solo representan *acomodos mundanos*.

Después de más de quinientos años, a comienzos del siglo XXI, el Proteo toma nuevamente la palabra, aparece en escena una vez más, para proclamar que la verdad de nuestro devenir no se encuentra en las rutinas, en los estereotipos, en los tipos medios; tampoco solamente en la periferia, desde luego. Pero, en todo caso, aparece para recordarnos que *nuestra verdad no habrá de estar en la rutinas que obturen a las periferias, que favorezcan su olvido, que las menosprecien*. El Proteo es excesivo, siempre está «superándose», no en dirección a ningún *Übermensch*, sino a un *Hombre in peripheria*.

Es cierto que nuestra verdad no está solo en los extremos, pero sin ellos nuestra verdad no será suficientemente verdadera. El eidos nos hace saber que aunque nos quede mundanamente lejos la periferia, eidéticamente se encuentra cerca, *compártimos eidos*. Y que todo dependerá de cómo *seamos capaces de pensarnos*.

## Bibliografía

- BARTHES, R. (1990): *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*, Barcelona, Paidós.
- BENEDICT, R. (1989): *El hombre y la cultura*, Barcelona, Edhasa.
- GERGEN, K. J. (1992): *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Paidós.
- HUSSERL, E. (1968): *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Den Haag, Nijhoff.
- (1980): *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, México, UNAM.
- (1985): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro I: Introducción general a la fenomenología pura*, México/Buenos Aires, FCE.
- (1991): *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica.
- (2000): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. vol. III: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*, México, UNAM.
- (2002): *Renovación del hombre y la cultura. Cinco ensayos*, Barcelona, Anthropos.
- KUNDERA, M. (1987): *El arte de la novela*, Barcelona, Tusquets.
- LOHMAR, D. (2007): «El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética», *Investigaciones fenomenológicas* (Madrid-UNED), 5, pp. 9-47. Hay versión online: [http://www.uned.es/dpto\\_fim/invfen/invFen5/1\\_lohmar.pdf](http://www.uned.es/dpto_fim/invfen/invFen5/1_lohmar.pdf).
- MERLEAU-PONTY, M. (1975): *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península.
- MONTAIGNE, M. (2007): *Los ensayos* (según la edición de 1595 de Marie de Gournay), Barcelona, El Acantilado.
- MORENO, C. (1989): *La intención comunicativa. Ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*, Sevilla, Thémata (Suplementos, serie mayor, 1).
- (1993): «Uno entre Otros. Hipersubjetividad y superconductividad en la era del vacío (Reflexiones sobre el individualismo contemporáneo)», *Diálogo filosófico*, 27, pp. 353-373.
- (1994): «Intersticio y trascendencia. Posibilidades y dignidad del animal admirable», *ER. Revista de Filosofía* (Sevilla), 16, pp. 43-71.
- (1995): «Tentativas sobre el rostro. Eidos y punctum», *ER. Revista de Filosofía*, 19, pp. 103-129.



- (2001): «El hervidero interior», *Sileno*, 10, pp. 13-28.
- (2004a): «Break/Freak: Fenómeno. Eidos y monstrum (Notas para una geneidética)», *Daimon. Revista de Filosofía*, 32, pp. 55-75.
- (2004b) «Vértigo de la posibilidad, complejidad y axiología», *Escritos de Filosofía* (Buenos Aires), 44, pp. 139-162.
- PICO DELLA MIRANDOLA, G. (1986): «Discurso sobre la dignidad del hombre», en *Humanismo y Renacimiento*, Madrid, Alianza Editorial.
- PLATÓN (1986): *Diálogos III (Fedón, Banquete, Fedro)*, Madrid, Gredos.
- (2005): «Zufälligkeit und Fremderfahrung. Entwurf für eine erweiterte Inter-subjektivität», en: SAN MARTÍN, J. (hrsg.), *Phänomenologie in Spanien*, Würzburg, Königshausen & Newmann (Orbis Phaenomenologicus, Perspektiven/Neue Folge, 10), pp. 213-226.
- (2006): «Das Objekt in der Revolte. Versuch über die entfremdete Intentionalität des surrealistischen Objekts», en: H.-R. SEPP y J. TRINKS (hrsg.), *Phänomenalität des Kunstwerkes*, Mesotes, Wien, pp. 164-179 (trad. ital.: «L'oggetto in rivolta. Saggio sull'intenzionalità estraniata dell'oggetto surrealista», en Ophälders, M. (ed.), *Fenomenologia e Arte. Immagini e figure riflesse nella filosofia*, Mimesis, Milán, 2005, pp. 63-75).