

**PASIVIDAD DE LA VIVENCIA Y PASIÓN DEL ABSOLUTO. LA NOCIÓN DE *STELLUNGNAHME* ENTRE ADOLF REINACH Y KURT STAVENHAGEN**

**PASSIVITY OF THE LIVED EXPERIENCE AND PASSION OF THE ABSOLUT. THE NOTION OF *STELLUNGNAHME* BETWEEN ADOLF REINACH AND KURT STAVENHAGEN**

**Stefano Bancalari**  
Sapienza – Università di Roma

stefano.bancalari@uniroma1.it

[Traducción de Carlos Valero Serra]

**Resumen:** El propósito de este ensayo es aportar una contribución a la cuestión fenomenológica de la pasividad, considerada a la luz de un caso específico y paradigmático: el de la vivencia religiosa. ¿Es posible que la conciencia tenga la experiencia vivida (*Erlebnis*) de un contenido intrínsecamente excesivo como el «absoluto»? La solución propuesta por Adolf Reinach y Kurt Stavenhagen prevé el recurso a la noción de «toma de posición» (*Stellungnahme*), de la que surge la posibilidad de radicalizar la idea de pasividad gracias al descubrimiento de que ‘en’ la vivencia puede haber paradójicamente más de lo que el sujeto de la experiencia propiamente advierte, siente o percibe.

**Palabras clave:** Pasividad, toma de posición, vivencia religiosa, absoluto, Adolf Reinach, Kurt Stavenhagen.

**Abstract:** This paper intends to offer a contribution to the phenomenological issue of passivity, which is examined in the light of a specific and paradigmatic case: the religious lived experience. Is it possible that the conscience has the *Erlebnis* of an intrinsic excessive content such as the «absolute»? Adolf Reinach and Kurt Stavenhagen find a solution in the notion of «position-taking» (*Stellungnahme*). Thanks to their analysis it emerges a more radical idea of passivity: ‘in’ the lived experience there can be paradoxically more than what the subject properly feels.

**Keywords:** Passivity, position-taking, religious lived experience, absolute, Adolf Reinach, Kurt Stavenhagen.

El descubrimiento fenomenológico de la intencionalidad ha hecho aparecer la «vivencia» (*Erlebnis*), es decir, la experiencia, como el campo de la manifestación. Ahora bien, si una vivencia lo es, es en todo caso propia de *alguien*: alguien que quizá no es aún un *ego* trascendental, tal vez es incluso anónimo como el *Man*, pero en cualquier caso es un ‘quien’, es el centro subjetivo de la correlación intencional, el cual, precisamente, vive aquello que se manifiesta en la vivencia. Sin embargo, esto no significa que este ‘alguien’ tenga el poder de decidir y de disponer íntegramente del ‘sentido’ que se manifiesta en la vivencia: bien al contrario. Para una vivencia es esencial el hecho de rebasar el ámbito subjetivo para abrirla a algo más, a lo que en ella se ha recibido, no

creado ni producido y, en rigor, ni siquiera constituido: en caso contrario no habría intencionalidad, ni vivencia ni, en general, experiencia en todo el sentido del término.

La descripción del componente pasivo de la vivencia (en el plano fenoménico), además del desarrollo del significado metodológico de la pasividad (en el plano fenomenológico) son cuestiones hasta tal punto decisivas para la fenomenología que no hay prácticamente fenomenólogo digno de tal nombre —desde Husserl en adelante— que no se haya visto obligado a afrontarlas. Se trata, por lo demás, de un tema clásico de la filosofía en general —el de las ‘pasiones’ del alma— al que la fenomenología confiere inmediatamente un aspecto del todo específico en la medida en que refuta desde el principio y por principio cualquier oposición demasiado clara entre estados cognitivos y estados conativo-afectivos de la conciencia, y más radicalmente entre teoría y praxis. La noción misma de ‘vivencia’, que es en sí neutra respecto a tales distinciones, declara la exigencia de radicar el conocimiento en la vida concreta de la conciencia: conciencia que es consciente en tanto en cuanto es a la vez agente y sentiente, y que, solo en la medida en que actúa y siente, conoce. En realidad, esto no implica de ningún modo negar la posibilidad de distinguir y combinar distintos tipos de vivencia; aunque cualquier combinación será siempre secundaria respecto a esa unidad más profunda en que consiste la *Erlebnis*: en consecuencia aquella no podrá nunca traducirse en una deslegitimación de las ‘pasiones’ o en el rechazo de su pertinencia cognitiva.

Respecto a la amplitud del problema planteado, tan desmesurado como el territorio inmenso y fragmentado de la fenomenología, nos limitaremos aquí a estudiar un caso tan específico como paradigmático, a saber, el modo en que se ha examinado y descrito un tipo particular de vivencia, definido como «toma de posición» (*Stellungnahme*), que se ha vuelto esencial en la fenomenología de la religión. Consideraremos en particular el fragmento sobre el *Absoluto*<sup>1</sup> de Adolf Reinach y el extremadamente instructivo (y demasiado poco conocido) desarrollo que este texto recibe en la obra casi olvidada de Kurt Stavenhagen titulada *Tomas de posición absolutas*<sup>2</sup>. Esta coyuntura teórica es particularmente interesante en el marco de una reflexión sobre la ‘pasividad’ y sobre las ‘pasiones’ por dos razones.

La primera razón es consustancial al concepto mismo de «toma de posición». Como es sabido, Husserl (y, a partir de él, la fenomenología en general) retoma la expresión de Brentano que, a su vez, traduce y reinterpreta punto por punto la terminología de la psicología cartesiana. En el marco de la tripartición brentaniana de los fenómenos psíquicos o actos, la toma de posición se sitúa en la tercera clase fundamental, la de los actos que no son ni representaciones (las *ideae* de Cartesio) ni juicios (*judicia*), sino precisamente «movimiento del espíritu en el más amplio sentido del término», «*voluntates sive affectus*», es decir, alegría y tristeza, amor y odio, placer y disgusto —en una palabra: pasiones<sup>3</sup>.

La segunda razón es que, en el momento en que la fenomenología se abre a una fenomenología de la religión, la cuestión de la pasividad se lleva inevitablemente a sus consecuencias más radicales: el intento de describir la relación entre la toma de posición y un contenido paradójico y excesivo como el del absoluto conlleva de hecho una investigación acerca del carácter pasivo de la vivencia, con respecto al que la pasividad de las sensaciones en la percepción o la de la autoconstitución del flujo temporal parecen mucho menos radicales. No es casual que, al abrirse al problema de lo ‘religioso’, la fenomenología se cruce inevitablemente con un potente movimiento de rehabilitación del ‘sentimiento’ que se inspira en los *Discursos sobre la religión* de Schleiermacher y llega a la fenomenología a través de la obra de Rudolf Otto sobre lo *Sagrado*<sup>4</sup>. En la línea de esta tradición, la religión está estrechísimamente ligada a la pasividad y a las pasiones: es sentimiento de lo «infinito» (Schleiermacher) o sentimiento de lo «sagrado» (Otto), o sea, de lo «numinoso», de lo «totalmente otro», de lo «*tremendum et fascinans*». A través de la mediación de Reinach y Stavenhagen —y de la noción de *Stellungnahme*— el (presunto) racionalismo husserliano se encuentra con el (presunto) irracionalismo de

<sup>1</sup> Adolf Reinach, *Das Absolute* (1916/7), en *Sämtliche Werke*, Textkritische Ausgabe in zwei Bänden, a cargo de K. Schuhmann y B. Smith, Philosophia, Múnich, 1989, pp. 605-610.

<sup>2</sup> Kurt Stavenhagen, *Absolute Stellungnahmen. Eine ontologische Untersuchung über das Wesen der Religion*, Verlag der philosophischen Akademie, Erlangen, 1925.

<sup>3</sup> Franz Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Duncker & Humblot, Leipzig, 1889, § 20.

<sup>4</sup> Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Trewendt und Granier, Breslau, 1917.

Otto; pero está claro que, si este encuentro es posible, la oposición es solo superficial. Es una razón enteramente pasional, apasionada, pasiva lo que está en cuestión en la fenomenología.

## I

El «fragmento de una exposición filosófico-religiosa»<sup>5</sup> de Reinach gira en torno a la pregunta sobre la posibilidad de una vivencia específicamente religiosa. Puesto que el nombre fenomenológicamente correcto para el verdadero 'objeto' religioso es el de 'absoluto', como afirma explícitamente Husserl en el célebre § 58 de las *Ideas*<sup>6</sup>, el problema reinachiano se vuelve el de comprender si es posible —y eventualmente cómo— una vivencia del absoluto.

Reinach comienza proponiendo una definición muy general de absoluto: «Por “absoluto” entendemos el culmen omnicomprendivo de una entidad aumentable (*vermehrbar*) hasta el infinito»<sup>7</sup>.

A primera vista, parece que esta definición se limita a repetir el razonamiento de Husserl, que, en el párrafo antes mencionado de las *Ideas*, introducía el absoluto como el cumplimiento y el origen del sentido del 'hecho' teleológico inexplicablemente presente en el mundo: «No el hecho en general, sino el hecho como fuente de valores posibles y reales, *incrementables hasta el infinito (sich ins Unendliche steigend, la cursiva en la traducción es mía)* nos obliga a plantear la cuestión del “fundamento”»<sup>8</sup>; un fundamento que —concluye Husserl— es «por tanto un “absoluto” en un sentido totalmente distinto (in einem total anderen Sinne) respecto al absoluto de la conciencia, como por otra parte sería un ser trascendente en un sentido totalmente distinto respecto a la trascendencia del mundo»<sup>9</sup>. En apariencia, Reinach parte de la misma premisa teórica y sostiene que el absoluto es justamente el culmen de un proceso de incremento infinito; y sin embargo, a pesar de las apariencias, esta definición reinachiana abre un camino diametralmente opuesto al de Husserl.

Distinguiendo los diversos significados posibles del término, Reinach introduce la siguiente tripartición: «Podemos hablar ya de absoluto en tres sentidos estrechamente interdependientes. Dios nos es dado como altura absoluta; nuestra vivencia individual, de acuerdo con esto, toma la dirección de la altura absoluta; junto a este absoluto formal está el absoluto del contenido material, la plenitud completa de la confianza, de la gratitud, del amor»<sup>10</sup>.

Empecemos por el tercer significado, el material, y observemos antes de nada que las vivencias citadas como susceptibles de incremento absoluto —confianza, amor, gratitud— son técnicamente «tomas de posición». Teniendo presente su análisis de la *Stellungnahme* en la *Teoría del juicio negativo*<sup>11</sup>, esto es hasta tal punto evidente para Reinach que ni siquiera siente la necesidad de explicitarlo; y sin embargo, en el momento oportuno, no duda en reagrupar todas estas vivencias bajo la expresión general: «actos de toma de posición»<sup>12</sup>.

Reinach afirma pues que lo «absoluto» caracteriza una toma de posición a partir de la plenitud infinita del contenido que es dado en esta última. Oponiendo el orden ultraterreno de la «plenitud absoluta» (*absolute Fülle*) al terrenal de la «eterna carencia»<sup>13</sup>, sostiene que el reflejo del absoluto en la vivencia es la «perfección» (ya no incrementable) de lo que en la vivencia mundana parece solo imperfecto y susceptible de *Steigerung*. A la confianza o a la dependencia 'parciales' que es posible sentir hacia alguien, se oponen la

<sup>5</sup> Es el título de la tercera parte de los «apuntes» (*Aufzeichnungen*, en *Sämtliche Werke*, pp. 509-611), en los que se incluye el breve texto sobre lo *Absoluto*.

<sup>6</sup> Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», I, 1, 1913, pp. 1-323, § 58.

<sup>7</sup> Reinach, *Das Absolute*, p. 605.

<sup>8</sup> Husserl, *Ideen I*, § 58, p. 110.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Reinach, *Das Absolute*, p. 607.

<sup>11</sup> Donde Reinach se ocupa de un examen detallado de la clasificación brentiana: cf. Adolf Reinach, *Zur Theorie des negativen Urteils* (1911), en *Sämtliche Werke*, pp. 95-142.

<sup>12</sup> Reinach, *Das Absolute*, p. 608.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 606.

confianza y la dependencia totales que es posible sentir —aunque, ¿realmente se sienten?— hacia aquel a quien no se debe esto o aquello, sino simplemente todo. Reinach parece admitir incluso la posibilidad de una vivencia del absoluto, esto es, de Dios<sup>14</sup>: es el «don más precioso de Dios» que «nosotros, los hombres, que somos en el tiempo y en el espacio y en el mundo terreno, aprehendamos (*erfassen*) lo ultraterreno. [...] La vivencia terrena recibe un contenido ultraterreno»<sup>15</sup>.

Es enormemente interesante observar que esta hipótesis de definición y desarrollo fenomenológico de la cuestión del absoluto apenas se insinúa, y de hecho queda sin resolver a lo largo del texto: el modelo husserliano de la *Steigerung* nunca supera el nivel de una tentación a la que al final Reinach no cede. En efecto, para comprender realmente su idea de incremento es indispensable no limitarse a la inspiración y el origen husserlianos.

Reinach escribe: «No es posible ninguna gratitud o confianza hacia un hombre que no se pueda pensar como ulteriormente incrementada. Por el contrario, la confianza y la gratitud que sentimos hacia Dios, el amor y la bondad que le atribuimos, no son susceptibles de ningún incremento»<sup>16</sup>. No me parece que se haya puesto de relieve aún con el énfasis que merece que este pasaje parece tomado casi al pie de la letra del siguiente fragmento de Rudolf Otto: «El amor del hombre es relativo, sujeto a grados, e igualmente su conocimiento o su bondad. El amor, el conocimiento de Dios y todo aquello que [de él] puede expresarse en conceptos toma la forma de lo absoluto»<sup>17</sup>. Aparte de la cripto-cita, que es interesante en sí misma, es fundamental observar que para Otto el absoluto es una «forma», es decir, que tiene un carácter exclusivamente formal y no material o de contenido; y es exactamente en esta dirección *formal* (más que en la material del cumplimiento teleológico) en la que se mueve el trabajo teórico de Reinach, quien, de hecho, tras haber mencionado la posibilidad de un sentido material del absoluto, advierte inmediatamente de la dificultad insalvable en la que se vería el fenomenólogo que quisiera atribuir una consistencia fenoménica a la supuesta «plenitud» de una vivencia: ¿qué criterio (evidentemente terreno) podría garantizar que realmente se está en presencia de un «absoluto» (ultraterreno), es decir, que nunca se podrá tener una vivencia *más* intensa (de confianza, de amor o de cualquier otra cosa) que la se está experimentando en ese momento? ¿Cómo se puede —fenomenológicamente— estar seguro de que realmente se ha alcanzado el máximo?

La necesidad de una labor analítica más sutil obliga a Reinach a introducir una distinción fundamental —fundamental tanto para la coherencia interna de su trabajo, como para la fenomenología en general: «es necesario separar lo absoluto del contenido de gratitud de la capacidad de vivirlo plenamente (*sie voll zu erleben*)»<sup>18</sup>. Esto significa que no todo aquello que viene dado en una vivencia es realmente *vivido*, esto es —por decirlo en un lenguaje corriente y no técnicamente fenomenológico— sentido, advertido, notado, experimentado por el sujeto mismo de la vivencia. Esta divergencia —y en consecuencia la posibilidad de percibir la misma discrepancia entre absoluto, por un lado, y plenitud (de la vivencia), por el otro— se puede comprobar por medio de una experiencia cotidiana, del todo ordinaria y sin embargo llena de un extraordinario significado metodológico. Es muy posible que, ante razones de profunda gratitud hacia alguien, lo que se siente no esté a la altura de las expectativas. En este caso, lo que se siente no es simplemente la gratitud, sino también la desproporción entre la gratitud que sería necesario sentir y la que efectivamente se siente. La conciencia descubre la posibilidad de que un contenido, que de algún modo ella misma evidentemente recoge, la reclame sin que la vivencia lo sienta como tal: el contenido llega solo a estimular un estrato superficial de la conciencia, la cual sin embargo siente no estar a la altura de este contenido. Reinach formaliza la experiencia de esta desproporción del siguiente modo: «al peso de la vivencia no corresponde el peso del contenido de

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 608: «En cuanto vivimos a Dios (*Indem wir Gott erleben*)...».

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> Otto, *Das Heilige*. p. 145. Como advierte oportunamente Fischer, no es nada improbable que Reinach hubiera conocido y leído el texto de Otto: «Aunque Reinach murió en el mismo año de la publicación de *lo Sagrado* (1917), no se puede descartar que hubiera conocido esta obra, sobre todo estando disponible entre las *Feldausgaben*, las ediciones *ad hoc* para los soldados en el frente»; M. Fischer, *Zwischen Jugend Bewegung, Lebensreform und Kriegsbegeisterung. Der Wandel des Erlebnisbegriff in den Reformbewegungen des ausgehenden Kaiserreichs und der Weimarer Republik*, en G. Haefner (ed.), *Religiöse Erfahrung II*, Kohlhammer, Stuttgart, 2007, pp. 141-155, aquí p. 148.

<sup>18</sup> Reinach, *Das Absolute*, p. 608.

la vivencia»<sup>19</sup>. Mientras que el peso de la vivencia representa el grado de intensidad percibida de una *Erlebnis*, la noción del «peso del contenido» no es tan fácil de entender: evidentemente el contenido no es el ‘objeto’ hacia el que nos lleva la vivencia (aquel que, por ejemplo, merece nuestra gratitud); se trata más bien de una especie de cualidad interna de la vivencia, que sin embargo (y paradójicamente) no es vivida como tal, sino más bien como inquietud, conciencia de lo inadecuado, incitación a superarse, que Reinach define con un término muy preciso: *Forderung*, que se podría traducir como «invitación», «provocación», «exigencia». El hecho de que exista en el caso del absoluto una desproporción entre el peso de la vivencia y el peso del contenido significa que el primero «no corresponde a la *Forderung* que lo absoluto le plantea»<sup>20</sup>.

Esta distinción reorienta decididamente el análisis reinachiano. Es necesario reconocer, de hecho, que no hay nada que permita decidir que una vivencia particular esté a la altura de lo absoluto de su contenido y que lo absoluto se haya dado efectivamente, porque «es dudoso hasta qué punto un peso absoluto de la vivencia sea posible para el hombre»<sup>21</sup>. En efecto, por seguir con el ejemplo de la gratitud, solo aquel cuya voluntad coincide con la de Dios puede advertir el peso absoluto de la vivencia de gratitud y puede por tanto sentir reconocimiento no por esto o aquello, sino por la totalidad de su propia vida: «tal vez solo al hijo de Dios le es posible sentir hasta el último nivel de profundidad (*in letzter Tiefe*) el “hágase tu voluntad”»<sup>22</sup>. Para todos los demás no hay sino la vivencia de la desproporción.

En este sentido, el significado «material» de absoluto se debe por fuerza reconducir a los dos significados «formales», que coinciden en la idea de «altura»: altura absoluta tanto de la «dirección» (*Richtung*) de la vivencia, como del final de esta dirección, esto es, «Dios».

Me parece oportuno subrayar que Reinach, a diferencia de Husserl, no hace del absoluto, que emplea como adjetivo, el nombre fenomenológico de Dios. Dios no es el Absoluto: es «dado en altura absoluta (*gegeben in absoluter Höhe*)»<sup>23</sup>. La mediación de la vivencia sigue siendo inevitable, pero el riesgo de reabsorber a Dios entre los objetos de la conciencia, y por tanto de reducirlo a un producto de sus capacidades constituyentes, que efectivamente se presenta en Husserl, no se materializa, porque ‘absoluto’ no es un atributo del objeto de la vivencia, sino de la distancia percibida como «altura». Esta última idea merece un análisis más profundo.

Como buen fenomenólogo, Reinach no elude la empresa de aportar un contenido intuitivo a los conceptos más formales, lo que, por otra parte, obliga a reconocer que ‘formal’ no es de ningún modo un simple sinónimo de ‘abstracto’. La altura puede ser también objeto de una experiencia efectiva y cotidiana: «Puede ser que en los actos en los que los hombres se relacionan unos con otros haya una determinación de dirección inmanente. Existe una amistad dirigida hacia lo alto y una amistad condescendiente; un odio hacia los superiores —dados fenoménicamente como superiores— y un odio hacia un sujeto despreciado y por tanto dado como situado por debajo de nosotros»<sup>24</sup>. Los ejemplos se pueden multiplicar: la apreciación de las capacidades de alguien es una vivencia que asume una tonalidad diferente, según se trate de la admiración de un estudiante por un profesor o de la estima de un profesor por un estudiante; el amor de un hijo por su padre no es simplemente simétrico al amor del padre por su hijo, y así sucesivamente.

Es necesario recordar que, a diferencia de lo que normalmente ocurre con las vivencias dirigidas a objetos, las relaciones que se pueden definir como ‘intersubjetivas’ (el término es evidentemente husserliano y no reinachiano) se caracterizan por la «posición» (*Stellung*) respectiva de los sujetos relacionados y en consecuencia por la percepción de la distancia que separa uno de otro: distancia evidentemente cualitativa (intensiva) y fuera del orden de lo medible. Es posible por lo tanto intensificarla hasta el culmen, llegando a una «posición» irreversible por principio (como no ocurre nunca en el caso de las relaciones humanas: un padre es también hijo, un maestro ha sido alumno y todo superior es subordinado de alguien). He aquí, por fin, el ámbito posible de una ‘pasión’ del absoluto: no vivencia directa del absoluto, sino toma de conciencia de

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 609.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 609.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 607.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 606.

la propia «posición» con respecto a aquel, experiencia de la desproporción que subsiste en un «por debajo absoluto en relación con un por encima absoluto»<sup>25</sup>. La teleología queda completamente trastocada: en el contexto reinachiano, a diferencia de lo que ocurre en el husserliano, Dios es realmente el «totalmente otro» con respecto al mundo y no el resultado de una prolongación hasta el infinito de la teleología intra-mundana. Es fundamental en este punto sacar a la luz todas las premisas teóricas que preparan esta adición decisiva.

Para ello es útil proceder por contraste para empezar y considerar el bosquejo de interpretación heideggeriana del *Fragmento* de Reinach, que a mi parecer pasa por alto lo esencial. Heidegger comienza sus breves notas transcribiendo la afirmación reinachiana: «La posición (*Stellung*) con respecto a Dios determina la dirección (*ist richtunggebend*) de nuestro comportamiento vivido con respecto a él»<sup>26</sup>. Heidegger comenta lo siguiente: «¿Qué significa “posición con respecto a Dios”? En términos sensatos y fundados se puede formular solo como un comportamiento de la conciencia, y no, por ejemplo, en sentido óntico, como estar junto a —o “bajo”— un ser (absoluto). Sucede más bien al revés (*umgekehrt*): nuestro comportamiento hacia Dios conforme a la vivencia [...] establece la dirección para la constitución específicamente religiosa de “Dios” como “objeto fenomenológico”»<sup>27</sup>.

Heidegger se muestra cuando menos perplejo frente a la idea de «posición» que tiende a interpretar como «óntica», es decir —en este contexto— como objetiva, pre-fenomenológica, simplemente espacial. Admite que pueda recibir un sentido auténticamente fenomenológico, siempre que se entienda como «comportamiento vivido», pero en tal caso, según él, es necesario invertir la tesis de Reinach y afirmar que es el comportamiento lo que determina la dirección y no al contrario. La preocupación heideggeriana por no ‘onticizar’ la fenomenología es comprensible: sin embargo, esta subordinación de la *Stellung* a la vivencia malinterpreta completamente el significado metodológico, cuya importancia es realmente capital<sup>28</sup>.

La diferencia de altura de la que habla Reinach no es de ningún modo espacial en sentido óntico ni se puede reducir a una cuestión de superestructuras sociales. La idea es que en realidad dos sujetos no están nunca realmente al mismo nivel e incluso la aparente reciprocidad (entre amigos o amantes) no es sino un caso particular de una asimetría estructural que los roles sociales configuran de un modo u otro. En efecto es de espacio de lo que se trata, pero no del espacio óntico, sino del de la manifestación, el espacio curvo del horizonte, el de la trascendencia intencional. La dimensión de verticalidad prueba que la relación entre sujetos rebasa la horizontalidad y descompone el espacio de la correlación intencional, que, de hecho, permite solo la aparición de objetos. Mientras que la conciencia intencional es el punto central, el foco —inmóvil por definición— en torno al que el espacio se organiza y se curva, la *Stellung* relativiza y supera la centralidad absoluta del punto de vista transcendental: experiencia descentralizadora que la *Stellungnahme* religiosa radicaliza hasta el punto de mostrar el camino para un completo abandono del punto de vista propio y subjetivo, el cual se revela como «por debajo absoluto», hasta la posibilidad de una liberación completa de la mirada que se aparta de la línea del horizonte (y por ende de la curvatura que la repliega sobre sí misma) para dirigirse hacia lo alto.

## II

La radicalización de la relevancia fenomenológica de la «toma de posición» como pasión del absoluto se anuncia ya en las consideraciones de Reinach, que sin embargo quedan en forma de destellos, iluminaciones rápidas y repentinas de cuestiones rozadas solo por un instante. Un instrumento fundamental para valorar el proyecto teórico reinachiano es la obra de Kurt Stavenhagen, uno de los representantes del círculo fenomenológico

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 607.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> Martin Heidegger, *Philosophische Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, GA 60, p. 324.

<sup>28</sup> Por otra parte, como observa justamente Camilleri, el mismo Heidegger recurrirá (en sentido evidentemente no óntico) a la noción de *Stellung*: «Coincidencia o no, Heidegger utiliza el término *Stellung* en el curso de 1920/21 para traducir el concepto hermenéutico de “situación” [...]. La referencia de Heidegger a San Pablo apunta pues a mostrar que la *Stellung* está en el origen de la vivencia» (S. Camilleri, *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger*, Springer, Dordrecht, 2008, p. 376).

de Gotinga<sup>29</sup>, que se propone desarrollar y sistematizar los apuntes contenidos en el fragmento sobre el *Absoluto*. Su intento acaba en una auténtica teoría de la religión que merecería una investigación aparte: nos limitaremos aquí a examinar el modo en que Stavenhagen recoge y reelabora la idea de una des-composición intersubjetiva del espacio. El título de la obra, *Tomas de posición absolutas*, indica desde el principio la intención de desarrollar un punto sobre el que Reinach se muestra particularmente reticente: el paso desde la posición (*Stellung*) a la toma de posición (*Stellungnahme*) vuelve a plantear la cuestión de la posibilidad de que una vivencia sea de alguna manera interpelada por el absoluto; cuestión que coincide con la cuestión misma de la religión, puesto que la oposición absoluto/relativo representa, para Stavenhagen, la realidad de la oposición clásica sacro/profano y da paso a la especificidad irreductible del dominio religioso<sup>30</sup>.

Stavenhagen reúne todas las vivencias evocadas (más que descritas) por Reinach en la categoría de «toma de posición personal». En general, a diferencia de la percepción (intuición ‘neutral’ de un objeto de carne y hueso), la *Stellungnahme* es una relación de conformidad o rechazo hacia lo que se percibe: una cosa es ver un cuadro y otra encontrarlo hermoso (o feo). Se da una toma de posición personal si la conciencia se dirige valorativamente hacia una persona: no hacia este o aquel de sus aspectos o comportamientos particulares (lo que aún sería una simple toma de posición), sino hacia la persona en cuanto tal, hacia su esencia. Según el sistema dispuesto por Stavenhagen, las *persönliche Stellungnahmen* fundamentales son cuatro, consideradas por pares contrarios: veneración y desprecio, amor y odio. Los dos grupos difieren en lo que Stavenhagen —retomando la idea de Reinach— llama «posición de rango» (*Rangstellung*). Mientras que la veneración es una «aprobación» (*Jasagen*) con respecto a alguien que implica «la constitución de una relación personal que se puede definir como “posición superior respecto a sí mismo”»<sup>31</sup>, en el caso del amor la cuestión de la *Rangstellung* «no se resuelve tan fácilmente»<sup>32</sup>. El análisis revela, de hecho, que en el amor lo decisivo es más bien la «proximidad»: amar significa acercarse a alguien, unirse a él hasta llegar a una especie de «uni-dualidad» (*Zweieinigkeit*)<sup>33</sup>.

Renunciemos aquí a seguir las numerosas y sutiles sub-clasificaciones de estos actos construidas por Stavenhagen, quien sigue y organiza todas las combinaciones posibles, y fijémonos en lo esencial: es en el dominio de las tomas de posición personales —es decir intersubjetivas— donde hay que buscar un ‘absoluto’, sea lo que sea lo que se entienda por este término. Hay que preguntarse entonces cuál deba ser el elemento a incrementar hasta el máximo para que una toma de posición (amor o veneración) se vuelva realmente *absoluta*.

Observemos para empezar el retorno a la diferencia reinachiana entre peso de la vivencia y peso del contenido que se reformula en términos de diferencia entre «profundidad de la vivencia» y «profundidad del contenido de la vivencia». Esta última noción —cuya importancia en la estrategia de Reinach es directamente proporcional a la brevedad del análisis que le dedica— se define como «profundidad específica», que, para Stavenhagen, consiste en el nivel de proximidad de la vivencia individual a la esencia de tal vivencia. Mientras que la profundidad de la vivencia «condivide con todas las medidas intensivas el destino de una *Steigerbarkeit* ilimitada»<sup>34</sup>, la profundidad específica no excluye, al menos desde el punto de vista lógico, la posibilidad de un máximo. Stavenhagen lo muestra a partir de un estudio de la toma de posición del amor: «Comencemos con el amor y recordemos que incrementar el amor en sentido específico, o sea, el que define el amor como amor, significa acercarse al objeto, atribuirle, gracias a una correspondiente formación de sí mismo, una posición siempre más próxima; es decir —como diría Pfänder— disminuir la distancia ideal entre sujeto y objeto. Si se continúa esta disminución en el pensamiento, debería finalmente llegar el momento en que esta distancia personal sea “igual a cero”; cuando nosotros dos, el objeto y yo, asumiríamos la misma “posición” personal

<sup>29</sup> Cf. H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, Nijhoff, La Haya, 1971; J. Rozenvalds, *Phenomenological Ideas in Latvia: Kurt Stavenhagen and Theodor Celms on Husserl's Transcendental Phenomenology*, en O. K. WIEGAND (et al.), *Phenomenology on Kant, German Idealism, Hermeneutics and Logic*, Kluwer, Dordrecht, 2000, pp. 67-82.

<sup>30</sup> Stavenhagen, *Absolute Stellungnahmen*, p. 8.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 114.

ideal y seríamos por lo tanto fenoménicamente “uno”»<sup>35</sup>. El amor alcanza su profundidad específica *absoluta* cuando el movimiento de aproximación (carácter esencial del amor) se completa. Esta consumación no es de orden humano, pues «Entre los hombres [...] la distancia personal nunca desaparecerá»<sup>36</sup>. Para que el amor sea absoluto es necesario «un objeto amable en “cualquier” dirección teóricamente imaginable»<sup>37</sup>.

Es preciso aclarar inmediatamente un equívoco: podría parecer que con esta concepción de lo absoluto como culminación de un movimiento progresivo la teleología husserliana regrese triunfante; que la idea de una vivencia que «no apunta a los lados (*Seiten*) de un objeto, sino al objeto *como* encarnación de una esencia»<sup>38</sup> aluda a una percepción finalmente libre de obstáculos, esto es, a la idea final de la «dación perfecta». Nada más falso, por dos razones fundamentales.

En primer lugar, no hay que olvidar que lo absoluto del amor no se vive: no es el confín horizontal de una vivencia positiva que alcanza un máximo de intensidad y de ese modo se apropia de su correlativo intencional, sino un aspecto de la *Stellung* recíproca del amante y del amado que, en este caso, se define como grado cero de la distancia. Además, el sujeto pasa tanto más a un segundo plano cuanto más se incrementa el amor. No se puede sobrestimar la importancia de que Stavenhagen no dude en describir este movimiento en términos de *epojé*: si en el amor el «Yo otorga [al objeto] una posición de proximidad con relación a sí mismo» también es cierto que «se quisiera *casi poner entre paréntesis* el “con relación a sí mismo” para acentuar el Yo lo menos posible»<sup>39</sup>, para realzar más bien el objeto.

En segundo lugar, el amor no es sino una de las tomas de posición personales que son susceptibles de absolutización. De hecho hay que contar también con la veneración, que representa el extremo opuesto respecto al del amor, sin el cual sin embargo —al menos a nivel humano— el amor es impensable. La veneración pone en juego la dimensión vertical, ya que tiene lugar entre la *Stellung* de un «por debajo *personal*» y la de un «por encima *personal*»<sup>40</sup> —distancia que se vuelve absoluta en el caso de una persona para la que la altura es máxima y es por tanto «venerable en cualquier dirección imaginable»<sup>41</sup>. En cierto sentido, la diferencia entre amor y veneración es la diferencia entre cero e infinito.

Ahora bien, importa subrayar que para Stavenhagen la religión solo se puede pensar como compenetración de las dos tomas de posición que, en la vivencia religiosa, llegan a un estado de fusión peculiar: «En la fusión necesaria de las dos tomas de posición absolutas se alcanza una toma de posición que se puede definir como *la auténtica toma de posición religiosa, con un objeto que le pertenece: el divino*»<sup>42</sup>.

Lejos de representar la posibilidad de adueñarse del absoluto en un acto unívoco y simple de aprehensión, la religión es aceptar el mandamiento contradictorio y difícil de respetar y amar lo divino (y en consecuencia de acercársele hasta la anulación de uno mismo y de la distancia) y al mismo tiempo de venerarlo (por tanto de mantenerse a distancia respetando su inaccesibilidad) —mandamiento, una vez más, contradictorio o más bien paradójico: «La oración aconsejada por el fundador de la religión cristiana, que se dirige a lo inaccesible como a “nuestro padre”, es la petición *más paradójica e inaudita* que se haya destinado a un orante [c. n.]»<sup>43</sup>.

El problema entonces es saber si las tomas de posición absolutas (ultraterrenas) —que han sido hasta aquí estudiadas por Stavenhagen desde el punto de vista ideal— son efectivamente realizables a nivel terreno; lo que significa preguntarse cómo la «pretensión paradójica» del «padre nuestro» pueda ser concretamente vivida. Stavenhagen enuncia explícitamente el presupuesto implícito de todo el discurso reinachiano que hemos definido como des-composición del espacio horizontal: son las relaciones intersubjetivas las que, sin dejar de ser relativas, permiten entrever el absoluto en el mundo: «las tomas de posición personales no son solo puentes sobre el abismo absoluto entre ambos mundos; también en su forma relativa una parte del

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 106-107.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 108-109.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 56-57.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 151.



mundo trascendente se vuelve transparente»<sup>44</sup>. La transparencia consiste en el hecho de que cualquier toma de posición personal, aunque *relativa*, muestra un «carácter inadecuado a este mundo»<sup>45</sup>, porque aspira, en su singularidad, al “todo” del otro, que sin embargo la sobrepasa en cuanto objeto siempre susceptible de una toma de posición opuesta: «Donde “lados” opuestos se ven envueltos al mismo tiempo en tomas de posición opuestas, se tiene la experiencia vivida de un contrasentido doloroso – la experiencia del hecho de que estas tomas de posición no apuntan a ningún “lado”, sino al “todo”»<sup>46</sup>. «Contrasentido (*Sinnwidrigkeit*) doloroso» que desmiente por definición cualquier cumplimiento analógico y teleológico del sentido, y toda posibilidad de controlar activamente y subjetivamente el sentido de esta misma experiencia. La experiencia —o pasión— del absoluto se revela como estructuralmente negativa —y pasiva—, en la medida en que resulta en este contrasentido que ella misma refuerza en lugar de resolver; experiencia de la simultaneidad de la proximidad y de lo inalcanzable, que es contradicción en lo relativo y que se vuelve, en la religión, paradoja de un amor que es a la vez veneración: la paradoja del «padre nuestro».

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> *Ibid.*