



Del mundo de la vida a la identidad narrativa. Mario Presas en la *Revista Latinoamericana de Filosofía* (1975-2000)

From world of life to narrative identity. Mario Presas in *Revista Latinoamericana de Filosofía* (1975-2000)

Gerardo Oviedo

gerovied@yahoo.com.ar
Universidad de Buenos Aires / Universidad Nacional de Lanús / CONICET, Argentina

Recepción: 03 Septiembre 2023
Aprobación: 18 Septiembre 2023
Publicación: 01 Diciembre 2023

Cita sugerida: Oviedo, G. (2023). Del mundo de la vida a la identidad narrativa. Mario Presas en la *Revista Latinoamericana de Filosofía* (1975-2000). *Revista de Filosofía (La Plata)*, 53(2), e079. <https://doi.org/10.24215/29533392e079>

Resumen: En el presente artículo analizaremos los artículos publicados por Mario Presas en la *Revista Latinoamericana de Filosofía*, en el período que va de 1975 a 2000. El propósito es esbozar una aproximación de conjunto a este *corpus*, distinguiendo básicamente dos períodos de su desenvolvimiento intelectual. El primero se centra en aspectos fenomenológicos y existenciales de la temporalidad y la corporalidad en el contexto de investigación del mundo de la vida. El segundo se aboca al análisis de problemas estéticos y hermenéuticos de la recepción textual y artística, con particular énfasis en las operaciones constitutivas de la actividad lectora. En conformidad con el autor, puede resumirse esa evolución como una reflexión que lleva del ser a la palabra. En el trabajo sostenemos que el trayecto filosófico de Mario Presas, mediante un despliegue coherente de la temática que conecta el mundo de la vida con la identidad narrativa pasando por el acto de leer, permite comprender que la experiencia estética es una dimensión esencial del existente humano.

Palabras clave: Fenomenología, Cuerpo, Estética, Hermenéutica, Ficción.

Abstract: In this article we will analyze the articles published by Mario Presas in the *Revista Latinoamericana de Filosofía*, in the period from 1975 to 2000. The purpose is to outline an overall approach to this corpus, basically distinguishing two periods of its intellectual development. The first focuses on phenomenological and existential aspects of temporality and corporality in the context of lifeworld research. The second deals with the analysis of aesthetic and hermeneutical problems of textual and artistic reception, with particular emphasis on the constitutive operations of the reading activity. According to the author, this evolution can be summarized as a reflection that leads from being to words. In the work we maintain that the philosophical journey of Mario Presas, through a coherent deployment of the theme that connects the world of life with the narrative identity through the act of reading, allows us to understand that the aesthetic experience is an essential dimension of the human existent. .

Keywords: Phenomenology, Body, Aesthetics, Hermeneutics, Fiction.



1. Introducción

Mario Presas ha sido miembro del comité de redacción, articulista, reseñista y por cierto impulsor de una de las principales publicaciones académicas de la Argentina: la *Revista Latinoamericana de Filosofía*, fundada por Ezequiel de Olaso en 1975 y desde entonces editada regularmente. Visitar las contribuciones de Mario Presas en esta señera publicación del campo filosófico local representa una oportunidad invaluable para releer en detalle algunos de sus escritos fundamentales, originalmente aparecidos allí y luego recogidos en algunos de sus libros. Aquí nos proponemos rastrear, desde un registro de interpretación interna –conceptual y eidético–, el trayecto filosófico que el propio autor condensara en el lema “del ser a la palabra” (Presas, 2009), en un camino del pensar que supo ampliar la escuela fenomenológica en términos de estética de la recepción, en particular respecto de los horizontes existenciales y las concreciones subjetivas del acto de leer. Ajeno a seducciones de moda intelectual que desde luego no desconocía (llámeseles posestructuralismo, posmodernismo, posmarxismo, entre otros rótulos), sino antes bien, consistente con un trayecto jalonado por sus estudios sobre Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Martin Heidegger y principalmente Edmund Husserl, entre otros autores, sus esfuerzos hermenéuticos revelan un itinerario de investigaciones que *también* supo mostrarse abierto a la comprensión de la tradición hispánica, en su caso como especialista en la herencia de José Ortega y Gasset. Ejemplo de una obra asentada en la lectura prolongada y minuciosa de las fuentes clásicas y modernas, tanto como en un ejercicio tolerante pero no concesivo del análisis teórico y la crítica estética, los textos de Mario Presas en la *Revista Latinoamericana de Filosofía* constituyen un *corpus* insoslayable de su legado, a la vez que un archivo bibliográfico de consulta indispensable para quien esté interesado en el cultivo de la historia filosófica argentina.

En cuanto a sus responsabilidades editoriales e institucionales en la *Revista Latinoamericana de Filosofía*, podemos comprobar que Mario Presas, en el volumen I, N.º 1 de marzo de 1975, reseña las siguientes ediciones: Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Redigiert und herausgegeben von Ludwig Landgrebe*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1972; Ulrich Claesges, Klaus Held, *Perspektiven transzendental-phenomenologischer Forschung. Für Ludwig Landgrebe zum 70. Geburtstag von seinen Kölner Schülern*, Nijhoff, “Phaenomenologica” 49, 1972; Walter Biemel, *Phänomenologie heute. Festschrift für Ludwig Landgrebe*, Nijhoff, “Phaenomenologica” 51, 1972. En el volumen III, N.º 1 de marzo de 1977, Mario Presas realiza el comentario bibliográfico de Peter Kampits, *Gabriel Marcells Philosophie der zweiten Person*, Viena y Munich, R. Oldenbourg, 1975. En el volumen VII, N.º 1 de marzo de 1981 comenta el libro de Roberto Torreti, *Manuel Kant. Estudios sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Buenos Aires, Charcas, 1980. En el volumen XIX, N.º 1 de marzo de 1983, reseña a Karl Schumann, *Husserl-Chronik. Denk und Lebensweg Edmund Husserls*, Husserliana- Dokumente, Band. I, Den Haag; Martinus Nijhoff, 1977.

Cabe señalar que el volumen XXX, N.º 2 de la primavera de 2004, se realiza en homenaje a los 70 años de Mario Presas. Ricardo Ibarlucía participa como editor invitado, además de realizar una contribución como articulista. En este

número de la *Revista Latinoamericana de Filosofía* se publican dos artículos expresamente dedicados a la figura de Mario Presas (Oliveras, 2004; Morán, 2004). Asimismo, no es redundante advertir que Mario Presas formó parte del Comité de Redacción de la *Revista Latinoamericana de Filosofía* desde su fundación en 1975 hasta 2012. Entre 2013 y 2020 pasó a desempeñarse como consultor académico de la misma.

2. Renovación espiritual, tarea científica e ideal ético

Es pertinente notar aquí que la primera participación de Mario Presas en la *Revista Latinoamericana de Filosofía*, pese a presentarse como una actualización bibliográfica del estado de la cuestión de las investigaciones fenomenológicas de Husserl y sus discípulos, en rigor contiene *in nuce* una reflexión que irá desarrollando a lo largo de sus posteriores intervenciones en la publicación. Se aprecia, en particular, su reseña sobre la edición de Edmund Husserl *Erfahrung und Urteil* (1972), pues constituye una aportación que excede su objetivo de servir como mero comentario bibliográfico. Es notorio que ya aquí Mario Presas revela su interés no solo por los escritos tardíos de Husserl, sino por los avances que, en la línea del maestro, se deben a Ludwig Landgrebe, autor que llegará a traducir al castellano y del que será su principal introductor en la Argentina.

Mario Presas ofrece unas claves para entender cómo Landgrebe llega a indagar la relación entre fenomenología y temporalidad. Con este énfasis temático respecto a lo que virtualmente se encuentra ya prefigurado en el maestro, Landgrebe desmiente la propensión aparentemente ahistórica de la filosofía husserliana. Por el contrario –señala Mario Presas–, son los constructos categoriales internos del propio programa del maestro los que –de extraerse todas sus consecuencias– permiten recentrar la reflexión fenomenológica en el problema del tiempo y de la historia, conduciéndose hacia el examen del sentido que se ha sedimentado en el mundo que siempre ya nos es dado. Desde luego, a Mario Presas no se le escapa que *Experiencia y juicio* es un escrito que tiene mucha participación de Landgrebe, al punto que, se diría, compone un trabajo hecho “a dos manos”. Menos, desatiende las implicancias paradójicas que puede suscitar ese vuelco histórico respecto de las primeras postulaciones husserlianas. Lejos está Mario Presas, sin embargo, de inferir que ese reenfoque temporalizador afectaría la unidad interna del proyecto husserliano. Antes bien, lo amplía y profundiza. Según Mario Presas, lo más relevante de esta “nueva” línea de trabajo es la referencia sistemática a la idea del *mundo de la vida*. No obstante, el original y al cabo determinante concepto de *Lebenswelt* no es sino la denominación alternativa y creativa para un problema que, en rigor, preocupaba a Husserl ya en la época de *Ideen I*. Esto lo aclara Mario Presas, aunque sin dejar de insistir en que se trata de una innovación temática no exenta, por entonces, de ciertos escollos interpretativos. El término *Lebenswelt* cumple la función de suelo o base (*Boden*) sobre la que se funda el conocimiento de las ciencias; más, en su función como diagnóstico de la crisis, las obliga a una terapia. Dicha función consiste en proporcionar el hilo conductor que permita descubrir la actividad anónima de la subjetividad trascendental constituyente del mundo.

Como sucede con otros aspectos de la obra de este autor, el valor de sus juicios referentes al problema de la temporalidad ya está presente en sus

estudios tempranos. Vale la pena poner de relieve la agudeza de un todavía joven filósofo Presas a la hora de tematizar dos aspectos que hoy se nos presentan bajo lemas concomitantes: el nexo entre tiempo moderno y lógica de la secularización, actualmente decodificado desde el programa de las “nuevas teologías políticas” (Reyes Mate y Zamora, 2006). Todavía en Mario Presas, esa ligadura es pensada conforme a una posición antropológica originaria que no rehúsa interpretarse en términos de un humanismo de hondas raíces en el idealismo alemán. Pues cuando Mario Presas –a mediados de la década del setenta– identifica la doble función del concepto del *mundo de vida* enderezado a la dimensión histórica de la subjetividad, se topa necesariamente con el problema de la constitución teleológica del tiempo. Nuestro filósofo indica que el “enfoque de esta última cuestión lleva a un problema que motivó una confrontación de Landgrebe con la tesis de Löwith acerca de la teleología” –esto es, de la estructura escatológica profana de la experiencia futuroológica de la conciencia moderna–, dado que

el discípulo de Husserl aclaró la comprensión teleológica de la historia fundada en la estructura de la intencionalidad, con lo cual muestra que es insuficiente la tesis de Löwith y su intento de probar que la teleología sería algo así como un residuo secularizado del cristianismo (Presas, 1975, p. 67).

Y no menos importante, en este contexto argumentativo, es reconocer cómo Mario Presas hace suya una convicción de Landgrebe con la que siente una profunda afinidad filosófica. Precisamente porque está en juego el propio concepto de *filosofía* que articula el proyecto fenomenológico. A saber, que la

reflexión trascendental sobre la teleología permite luego volver a interpretar originalmente la unidad de la historia de la filosofía y, además, vislumbrar su tarea propia, esto es, la meta de una humanidad autónoma, basada en la autorresponsabilidad y entendida como realización de la libertad (Presas, 1975, p. 67).

Otro rasgo a destacar de esta primera publicación en la *Revista Latinoamericana de Filosofía* es la veta estética que ya a mediados de la década del setenta (cuando menos al focalizarnos sobre esta publicación) se revela como una temprana obsesión teórica y desde ya ética del joven Presas. Ello se pone de manifiesto cuando el autor apela a una analogía literaria sumamente expresiva, al referir que “todavía hoy, a más de medio siglo de las primeras publicaciones de Husserl, tenemos que preguntarnos qué es en realidad la fenomenología”, disciplina que continúa una actividad tan “laboriosa como la obra de Balzac, de Proust, de Valéry o de Cézanne”, en tanto “reclama el mismo tipo de atención y admiración”, y “exige una conciencia tensa y vigilante en su afán de apresar el sentido del mundo y de la historia en su estado naciente” (Presas, 1975, p. 68).

El mérito del análisis de Mario Presas reside en que aparta el problema del mundo de la vida de una perspectiva cultural o de simple socialización, y lo ubica en el campo de las operaciones trascendentales de la subjetividad encarnada. Este interés estrictamente fenomenológico comienza a tornarse visible en el que sería propiamente su primer artículo en la *Revista Latinoamericana de Filosofía*, “Corporalidad e historia en Husserl” (1976). Mario Presas, con minuciosidad erudita –ya en pleno desempeño de un saber profesional de estándares académicos internacionales–, acomete la labor de exhibir el nexo

problemático entre la constitución del tiempo y la subjetividad trascendental en los análisis de Landgrebe. Este discípulo de Husserl tematiza expresamente dos fenómenos que no fueron centrales en las investigaciones del maestro: el del cuerpo propio y el de la historia inmanente de las “mónadas”. Preside el interés de esta temática la indagación de los datos de los sentidos, en la medida en que permite confirmar el idealismo fenomenológico-trascendental de Husserl. Su principal implicancia conceptual es la que autoriza a sospechar las dificultades internas de la fenomenología de inspiración *hermenéutica*, ya radicalizada en el primer Heidegger.

Como sabemos, Mario Presas prestó mucha atención al enfoque genético surgido del despliegue universal intencional de la constitución de la temporalidad inmanente. Su enfoque de la temporalidad vivida se apoya sobre la sólida base desde donde se visualizan los diversos modos en que el sujeto aprehende lo que experimenta inmediatamente como la “realidad”. Se da así con las categorías que informan las experiencias *activas* del yo en cuanto remiten a una instauración originaria, sin embargo, generadas desde una preconstitución histórica. Ese tramado categorial ha sido sedimentado a través del flujo adquirido de las habitualidades cotidianas. En cualquier caso, el objeto de esta focalización analítica estriba en mostrar la correlación, no suprimible ni canjeable, entre las efectuaciones constituyentes del mundo y el mundo en ellas constituido. La imposibilidad de franquear a través de la pura reflexión el origen constitutivo de todo ser conduce, sin embargo –y he aquí lo decisivo– a la idea del sujeto como *ser libre y responsable*.

La dificultad aquí suscitada es que ese saber pre-reflexivo del sujeto resulta irrecuperable por la vía objetivante de la reflexión. Antes bien, el fundamento de posibilidad de su identidad reside en el carácter mundanal de la subjetividad. Y es a esta mundanidad subjetivada que pertenece su propio cuerpo. Tan determinante constatación sí estuvo al alcance de la visión de Husserl, quien suministró la pista del cuerpo en tanto *Leib*, que así es vivido y sentido como propio, y en consecuencia imposible de reducir a la de un *Körper*, mero objeto constituido. Las correspondencias cinestésicas del cuerpo-vivido, referidas a la cosa de la percepción de la “realidad” exterior, cobran así un estatuto ontológico primario en las funciones constituyentes de la autoconstitución temporal de la subjetividad.

Completemos más de cerca esta concepción. El análisis de Mario Presas revela que cada yo absoluto no es una substancia empírica que formara parte de los entes intramundanos junto a otros. El yo humano participa de un *trasfondo de naturaleza*, entendida como aquello que impera en mí en cuanto ser físico-corporal con inclinaciones y disposiciones previas. Cada yo dispone de *su* cuerpo propio como ese órgano del cual únicamente él se apresta a poder moverlo cinestésicamente. Aquí reposa la condición de posibilidad de que un *ego* pueda actuar sobre otro, originando el intercambio de experiencias y de recuerdos: una historia común de la humanidad. Ahora bien, Mario Presas señala que Husserl no encontró, en este campo de problemas, una respuesta satisfactoria a la problemática de la temporalidad. Sin embargo, dado que su posición al respecto se atiene a la reconstrucción fenomenológica de las funciones de la síntesis que opera la conciencia cinestésica, dejó abierto un camino fructífero para ulteriores aproximaciones. Desde esta perspectiva, la “espontaneidad cinestésica”, que

pertenece esencialmente al sentirse a sí mismo, no concierne sin más a un “yo me muevo” y “yo muevo (cosas)”, restringida al movimiento en un espacio ya constituido, de un *motus localis*, sino del sentir y de la conciencia de movimiento que provoca la sensibilidad en cuanto movimiento nuestro, puesto en juego por nosotros. Esto demuestra –reconstruye Mario Presas– que el

cuerpo propio, pues, goza de una esencial preeminencia frente a todo cuerpo, animado o inanimado, que me salga al encuentro en el mundo: yo gobierno u obro (*walten*) ‘en’ mi cuerpo, que constituye el *punto cero*, el *aquí absoluto* con relación al cual todas las demás cosas están *allí*, por cuanto así, el “cuerpo coopera en la constitución de toda configuración espacial” (Presas, 1976, p. 174).

Este escrito de Mario Presas, y otros subsiguientes del mismo período, nos muestran que su vía de acercamiento a la dimensión de la sensibilidad receptora –hermenéuticamente concebida– se despliega previamente tomando como hilo conductor la experiencia cinestésica en tanto estrato trascendental primario de la experiencia intersubjetiva, mundanal y corporalmente mediada. Toda aprehensión cósmica posible –incluyendo la donación fáctica de los sistemas de signos– se efectúa a través de las operaciones constituyentes del cuerpo-vivido, localizado en *su* mundo de vida. Esta postura ontológica inicial y general de Mario Presas, desvelada por un pensar concretizado, también explica que la introducción de elementos hermenéuticos y lingüísticos a su filosofía –así como su familiaridad con la obra de Paul Ricoeur– la realice conforme a supuestos fenomenológico-existenciales de partida que, en rigor, nunca abandonará. Veamos esta torsión conceptual algo más de cerca.

En “Heidegger y la fenomenología” (1977), Mario Presas recupera el planteamiento todavía trascendental del primer Heidegger. Este, pese a que todos los contenidos esenciales de la índole del ser-ahí los haga arraigar en la temporalidad como lo originariamente posibilitante, ilumina la propia preocupación de Mario Presas a la hora de confrontar la relación entre *fenomenología* y hermenéutica. Si bien este camino requiere a su vez una confrontación con la filosofía del lenguaje, el filósofo argentino no deja de considerar la validez del punto de vista heideggeriano, en tanto parte de la absoluta irrepitibilidad del propio existir en tanto facticidad del *Dasein*. El tiempo en cuanto tal se temporaliza en carácter de lo anterior por antonomasia; de lo radicalmente a priori. Pero más allá de esta indicación básica, lo de veras relevante para Mario Presas estriba en comprobar, con Landgrebe, que el lugar metódico en que se presenta la facticidad en Heidegger es el mismo en el que se sitúa la subjetividad absoluta en Husserl. Sucede que Heidegger se resistió a admitir –o directamente ignoró– que ya en el último Husserl se opera el paso de un enfoque estático a uno genético de la fenomenología, asumiendo que los horizontes de la *praxis* y de la historia intersubjetiva son dados de modo más originario que los objetos. Es cierto, empero, que tan solo Heidegger llegó a plantear una posición realmente nueva a partir de esta tesis.

Aquí tropezamos con otro hecho interesante desde el punto de vista de una revisión más ecuánime del legado de Husserl. Pertenece a la estructura misma de su enfoque trascendental el hecho de que, si sobre la base del mundo ya abierto en cada caso por el existente fáctico se descubre todo ente, entonces la *diferencia ontológica* no puede exonerarse de su condición “natural” en sentido fenomenológico; no expresamente sabida, latente en el ser-ahí y su existencia.

En consecuencia, debe reconocerse que la diferencia es ya siempre *ahí*, porque si pertenece a la existencia, se debe a su significado como *ser en la consumación de esa diferencia*. ¿A qué se debe, con todo, que la explicitación conceptual de esa condición quede a su cargo *sólo* de la *filosofía*?

Se añade la dificultad de que, en el horizonte de la modernidad, el existente humano se ve acechado por una situación crítica de indigencia del “ego”. *Crisis* por la cual la ciencia es incapaz de reemplazar el amparo que le proporcionaba la religión y la metafísica tradicionales. Asistimos a un *ego* que ya no es dueño de sus creaciones, por cuanto se reconoce en su propia *finitud*. En la vía trazada por Husserl, ese retorno a sí no tendría el sentido de una restauración de un cartesianismo meramente gnoseológico, como pareció creer Heidegger. En el caso del díscolo y sobresaliente discípulo de Husserl, entonces, Mario Presas se pregunta si la asunción del hecho de que por encima de la realidad está siempre la *posibilidad*, ello “abre el interrogante de si ese camino a través de la fenomenología es una marcha continuada hacia el pensar del ser o, por el contrario, un cambio de ruta, en una dirección que aún sigue siendo en gran medida incomprensible” (Presas, 1977, p. 34).

Naturalmente, el marco propuesto para este artículo no permite remontarse a dilucidaciones minuciosamente detalladas, que requerirían un tratamiento aparte. Bástenos consignar que Mario Presas avanza mucho en la requisición del vínculo –en último término– entre programa fenomenológico y Razón filosófica. Inquietud asumida desde un temple que no solo es metafísico, sino fundamentalmente *ético*. En efecto, Mario Presas acusa recibo del abatimiento de Husserl por lo que considera la influencia destructora de Heidegger en orden a la prosecución de la racionalidad del discurso filosófico. Que se trate de su discípulo más brillante no hace más que agravar el pesar del maestro.

En el prólogo a la edición inglesa de las *Ideas*, de 1930, Husserl deplora las deformaciones vigentes en la filosofía alemana de la época, mencionando especialmente las filosofías de la vida y de la “existencia”, a la vez que niega que sus propias investigaciones fenomenológicas consistan en un abstracto “intelectualismo” o conceptismo incapaz de aprehender la subjetividad concreta. Husserl, en fin, considera esta acusación un reproche infundado, lamentándose de que no se hubiera entendido su verdadera posición, atinente a la novedad de la reducción fenomenológica y su ascenso desde la subjetividad mundanal a la subjetividad trascendental. A la vez, estima que las tesis de Scheler y Heidegger entrañan una recaída en el antropologismo o en el psicologismo trascendental. En este marco, por su parte Mario Presas juzga que es “menester compenetrarse de la trágica situación de Husserl en estos años que van desde mediados de la década del veinte hasta su muerte, marginado por el régimen nacional-socialista, para cobrar conciencia de sus amargas quejas por la incomprensión de sus discípulos” (Presas, 1977, p. 37). Lamentaciones de Husserl –sigue registrando su lector argentino– que no vienen motivadas por “una rivalidad mezquina”, sino por la convicción, indelegable, de que “el filósofo es «funcionario de la humanidad»”; y ello sin obviar que, en Husserl,

la tarea de toda su vida fue la del establecimiento de un camino seguro hacia una filosofía científica, que no se limite a asegurar la continuidad de un trabajo meramente teórico, sino que, al mismo tiempo, contribuya a la renovación espiritual del hombre; es a la par una tarea científica y un ideal ético (Presas, 1977, p. 37).

¿Estas palabras –*renovación espiritual, tarea científica, ideal ético*– rigen solo para Husserl, o pueden considerarse como válidas para la propia idea de la filosofía que cultiva Mario Presas? Como quiera que fuere, el filósofo argentino, aun incorporando a su pensar el postulado liminar de la *facticidad de la existencia* – no carente de obstáculos por lo que respecta a la región de lo que permanece innominado–, llega a apreciar que no “se trata, sin embargo, de ‘redimir’ a Husserl buscando en sus inéditos todo lo que luego pensó Heidegger”, puesto que si bien cada cual “siguió su camino”, con todo, “el de Husserl se acercaba quizá más a la *vía real* de que habla Kant, mientras del de Heidegger, por la genial originalidad de su recorrido y por lo inédito de su marcha, a veces parece internarse en un *Holzweg*” (Presas, 1977, p. 38).

Ciertamente, no debemos pasar por alto su artículo de 1978, “En torno a las Meditaciones Cartesianas de Husserl”, donde Mario Presas profundiza todas estas aproximaciones atinentes a las tensiones y conexiones entre fenomenología y filosofía de la existencia. De este denso follaje terminológico y eidético, bástenos entrever la cuestión referente al tema de la alteridad dentro de la detallada exposición de las meditaciones cartesianas de Husserl que nos propone Mario Presas. Es importante señalar que nuestro filósofo insiste en el valor no solo metodológico, sino normativo de la *epojé* de las creencias que sostienen nuestro natural vivir, provengan estas de la experiencia cotidiana o de las ciencias. Y ello debido a que el concepto de *subjetividad* con que opera Husserl alude, de un lado, al sujeto comprendido como agente libre y autorresponsable, y del otro, a la correlación entre las operaciones o efectuaciones constituyentes del mundo y lo efectuado en ellas.

Semejante operación solo es posible gracias a la constitución trascendental de la intersubjetividad corporalmente aprehendida. De consiguiente, Mario Presas reconstruye las modalidades de aprehensión del *alter* captado como aquel para quien yo mismo soy un otro, tanto como él lo es para mí y para el cual existe un mundo tal como existe para mí. En consecuencia, toda alteridad humana se constituye en mí con el sentido de un ser que es, por su parte, a su vez constituyente. Si por esta vía se aclara la constitución intersubjetiva de un mundo común, y en tal sentido, objetivo, entonces la clarificación de la experiencia del *alter ego* requiere en primer lugar una nueva *epojé*, mediante la cual hacemos abstracción de toda referencia a constituciones provenientes de una subjetividad extraña. Lo que resta pues es mi *ego* trascendental y lo que le es propio, su esfera primordial, la esfera de su propiedad, pero ya purificada de todo lo ajeno.

Ahora pues, si esta operación trascendental no elimina un estrato del mundo como propiedad primordial, se debe a que siempre permanece la capa de la naturaleza vivida, cuyo punto central es mi cuerpo; esfera primordial, decíamos con Mario Presas, que no es mero cuerpo físico, *Körper*, sino precisamente *mi* cuerpo orgánico, *Leib*, en carácter del único en el que yo impero y del que dispongo cinestésicamente. Conforme a este suelo previo, el otro –su corporeidad carnal– es indicado a través de una transferencia aperceptiva de la experiencia de mi propio sentir orgánico. Mario Presas muestra cómo yo *apercibo* en el cuerpo *percibido* la realidad del otro; en la *presencia* del cuerpo, se *apresenta* el *ego* que en él gobierna, de manera tal que en esa forma de experiencia del extraño se funda la comunidad primitiva de las mónadas. En esta comunidad primaria – explica Mario Presas:

tiene especial importancia, por tanto, la naturaleza común que se anuncia como trasfondo en cada yo absoluto –no como la naturaleza en que estamos colocados, ni como la naturaleza del científico, sino como la naturaleza que impera en nosotros en virtud del cuerpo propio de cada uno, su aquí absoluto, dado que, si “no fuera por ello, el yo que, como mostraban las *Meditaciones cartesianas*, es sujeto de *su* historia, de su génesis, seguiría siendo una mónada incomunicable y por ende no habría historia *común* de la humanidad” (Presas, 1978, p. 280).

No está de más indicar que en esta misma línea de análisis fenomenológico se ubican sus artículos del primer lustro de la década del ochenta. Pero una vez establecido esto, hay que añadir que Mario Presas no olvida que Husserl jamás dejó de identificar a la filosofía con la ciencia universal del ser. De ahí que en “Historia e idea de la filosofía como ciencia en Husserl” (1981), el autor explique que el saber universal que se va constituyendo en los análisis fenomenológicos tiene por objeto, en último término, la aclaración del origen del mundo en las operaciones de la subjetividad trascendental. Mario Presas tiene en cuenta, a propósito de este vuelco analítico, que si bien Husserl mismo se volvió en su último período al estudio de los problemas que plantea la historia, a su vez siguió moviéndose en un nivel trascendental. Esto significa que su enfoque histórico presupone aún la función metódica de la *epojé*. Desde este punto de vista, el proyecto clásico de la filosofía, concebida como la ciencia de fundamentación última apodícticamente estricta, o lo que es igual, de una autorresponsabilidad última, también para el último Husserl se halla amenazado. En particular Husserl –nos recuerda Mario Presas– se lamenta de que el baluarte del positivismo matematicista sea, en el fondo, solo un simulacro de filosofía. Frente al escepticismo irracionalista de contenido pseudo-filosófico, por el contrario, se impone profundizar y sistematizar aún más la promesa de la auténtica filosofía: el rompimiento con el dogmatismo natural. Ello se debe a que el origen histórico de la filosofía resulta de la tensión entre dos tendencias humanas contrapuestas: la objetivista y la subjetivista. Es frente al objetivismo natural, precisamente, que se erige el saber filosófico como un acontecimiento irruptor, capaz de abrir una brecha sobre los muros de la confiada ingenuidad de la existencia común. Inspirado en la alegoría platónica, Mario Presas insiste en el valor de este quiebre *iluminador* como “función arcóntica”. De ello resulta que el filósofo tenga derecho –y se haga responsable– de erigirse en funcionario de la humanidad.

Es notorio que este quiebre contra-intuitivo no exime a la reflexión filosófica de reconocer que el descubrimiento de las ideas, si bien justifica la objetividad del saber y la validez de las normas, no obstante deja aún en penumbras el suelo en que aquellas se constituyen, así como la índole de la actividad subjetiva a la que se manifiestan. En vistas de este límite a franquear –reconstruye Mario Presas–, es que la “historia pragmática” de la filosofía tendrá que desembocar en una nueva crisis escéptica. La protagonizará finalmente Descartes, impulsando una nueva oleada de subjetivismo trascendental desde donde diluir analíticamente toda forma de objetivismo ingenuo. El proyecto de la *filosofía auténtica*, pues, supone un *telos* inherente ya al establecimiento de la metafísica en su origen griego, desplegándose hasta alcanzar una forma final que para Husserl no puede ser otra que la que protagoniza el programa de la fenomenología trascendental. De ahí que este enfoque teleológico y trascendental permitirá comprender la motivación histórica por la cual pudo ponerse en marcha una singular transformación de

la existencia humana y de su vida cultural a partir de la antigüedad clásica que la vio nacer. En este sentido, el origen de la filosofía coincide así con el surgimiento de una nueva forma de humanidad, que Husserl llama “Europa”, no como geografía cultural sino en cuanto concepto regulativo. Solo en este marco “europeo” es representable el proceso que da comienzo definitivo a la ciencia a las que apuntaban tan diversamente las múltiples y contrapuestas filosofías históricas, en efecto, culturalmente surgidas.

El problema es, si acaso, que esta visión teleológica, que desde posiciones postmodernistas y luego postcoloniales será denunciada como una metanarrativa entre otras de una expansión imperial (Maldonado Torres, 2014), tiene todavía para Husserl el valor indelegable de la pretensión de universalidad del saber filosófico originado por la cultura occidental en su matriz europea. Según lo acabamos de insinuar, el cuestionamiento de ese cosmopolitismo filosófico afecta al universalismo humanista del que su intérprete argentino tampoco quiere despedirse, y mucho menos impugnar. Pues, en efecto, Mario Presas no pierde de vista que lo que Husserl busca es exponer racionalmente el enlace esencial entre los momentos históricos de una única génesis pragmática, a la luz de la cual quedaría puesto de manifiesto el modo en que unos fenómenos resultan formaciones subsecuentes a otras formaciones que, esencialmente, las preceden. Quedaría esbozada así la unidad reguladora de un cuadro histórico necesariamente “simplificado” e “idealizante”.

Atendiendo a esto se puede decir que Husserl confía, de todas maneras, que solo en virtud de una mostración genéticamente idealizante se justificará –y admitirá– la relación entre el sentido estratificado y transmitido y su genuina institución o legitimidad –entre otras, de la propia cultura universitaria–, en cuyo juego recíproco en última instancia consiste la historia. Mario Presas coincide en que, forzosamente, esta consideración pragmática de la historia, guiada por el conocimiento hipotético de la meta final de su desarrollo, tenderá a desatender aquellos aspectos que no coadyuvan al desarrollo del *telos*. Husserl, en fin, cree comprender a los filósofos del pasado mejor de lo que ellos se comprendieron a sí mismos. Entonces Mario Presas nos advierte: la orientación “fenomenológica” en que se mueve aún Heidegger en *Sein und Zeit* difiere en puntos fundamentales, en cuanto a su “cientificidad”, de la idea de filosofía defendida por Husserl. Esto no es un mero recordatorio, decíamos, sino un llamado de atención por parte de Mario Presas. Por ello insiste en que no puede ser motivo de sorpresa que Husserl, desde esa época, se sintiera cada vez más aislado en su empresa filosófica y humanística, al contemplar amargamente el irracionalismo que iba socavando la vida europea y su misión humanitaria. En esta situación de crisis –manifiesta Mario Presas– “Husserl ya no puede soñar con una efectiva y comunitaria aproximación al ideal de la filosofía como ciencia”, del mismo modo que tampoco “pudo aprobar la ‘genial acientificidad’ de su discípulo dilecto, Heidegger, en su paso de la ‘fenomenología hermenéutica’ a un «pensar del ser»” (Presas, 1981, p. 70).

Como se puede apreciar en varios lugares, Mario Presas se muestra comprensivamente solidario con el desasosiego personal y la perplejidad filosófica del pensador ominosamente relegado que devino al cabo Husserl. Mario Presas acusa recibo de la reprobación del maestro a su gran discípulo, quien al “arrogarse el papel de profeta de una cosmovisión como al operar de oráculo que interpreta el destino del ser”, no hace más que confirmar cómo, a través de esta actitud,

“el filósofo claudica como ‘funcionario de la humanidad’, puesto que bloquea el camino a una cultura filosófica cuya idea es quizá la más profunda inspiración subyacente en la instauración socrática de la filosofía” (Presas, 1981, pp. 70-71). Nuestro filósofo, con idéntica sensibilidad humanista y disposición ilustrada, enseguida precisa –a propósito de la defeción de Heidegger respecto del ideal ético regulativo que orienta normativamente al programa fenomenológico– que semejante “empresa –el establecimiento de una cultura filosófica– no es separable de las luchas por la autonomía de la razón en todos los órdenes y, consecuentemente, siempre está ligada a la liberación del hombre de todos los lazos tradicionales no ratificados por la razón” (Presas, 1981, p. 71).

Esta crítica a Heidegger explica también la importancia que tiene la obra de Landgrebe en la trayectoria filosófica del propio Mario Presas. Un solo ejemplo.

En “Ludwig Landgreve, intérprete de Husserl” (1983), Mario Presas analiza cómo la función arcóntica de la filosofía es reasumida por Landgrebe, aunque en una dirección solo sugerida por Husserl. Entre dichas vías laterales, destaca precisamente para Mario Presas el tema de las funciones cinestésicas propias del cuerpo orgánico (*Leib*) y su incidencia insoslayable en la pre-constitución pasiva de la subjetividad. Aquí Mario Presas vincula esta cuestión con

la motivación al filosofar, entendido como la resolución a ‘poner entre paréntesis’ la tesis de la ‘actitud natural’, pues es obvio que a la reducción no se llega por simple prosecución de los problemas suscitados por la praxis o el conocimiento directo de la realidad, en consideración, asimismo, de que “en virtud de sus funciones cinestésicas –de su ‘encarnación’, podríamos decir– cada uno debe ser considerado como el absoluto *punto cero* en torno al cual se estructura *su* modo y se constituye su ser único e irremplazable” (Presas, 1983, p. 66).

Sin embargo, con lo expuesto hasta aquí no se han agotado los problemas. Pese a que apenas podamos dejar constancia de que sus análisis de las operaciones de *encarnación* prosiguen y a su vez le permiten a Mario Presas trazar una revisión general del proyecto filosófico husserliano, es preciso visitar siquiera raudamente ese artículo de síntesis que es “Acerca del programa de la fenomenología” (1984). Es importante no perder de vista el hecho de que para Husserl –nos muestra su lector argentino–, la reducción es el remedio innatural o la terapia contra-intuitiva que, en su postura de quiebre del objetivismo natural, asegura el ingreso al filosofar auténtico, abriendo el portal hacia la verdadera ontología universal. De consiguiente, ya sea que se parta de la actitud cartesiana, o se comience con la descripción del mundo de la vida, o bien por la crítica a las ciencias positivas, lo central para tener en cuenta es que la base del programa fenomenológico se sustenta siempre en el procedimiento de la *reducción trascendental*. Mario Presas indica que si, en efecto, el verdadero tema de la fenomenología consiste en el llegar a ser del mundo en la constitución de la subjetividad trascendental, consecuentemente y a diferencia de lo que creía Heidegger, ello implica que “Husserl no descuida el ser de lo constituyente”, sino “que al examinar el sentido y el origen de conceptos tales como ‘mundo’, ‘naturaleza’, ‘espacio’, ‘tiempo’, etc., despliega «el logos universal de todo ser concebible»” (Presas, 1984, p. 265).

3. Re-descripción de la realidad, ficciones heurísticas y acto de leer

Mientras que estos difíciles problemas siguen ocupando las minuciosas reflexiones de Mario Presas, se puede sugerir provisionalmente que en “La verdad de la ficción. Estudio sobre las últimas obras de P. Ricoeur” (1988), nuestro filósofo le imprime un viraje eminentemente *hermenéutico* a sus indagaciones fenomenológicas. A partir de aquí, sus investigaciones de cuño fenomenológico serán reconducidas al análisis de la recepción de la obra de arte, con particular incidencia en el relato de ficción. Por ello Mario Presas declara que al tener en consideración la amplitud y fecundidad que ofrecen las categorías de la filosofía ricoeuriana para una interpretación comprensora de la realidad, su objetivo principal es atenerse a su *dimensión estética*. El aspecto clave de esta esfera en el campo de la estética de la recepción concierne a la noción de *re-descripción* de la realidad, singularmente operante en la “historia efectual” de la función narrativa.

Entre los aspectos que Mario Presas más valora de los estudios hermenéuticos de Ricoeur, se encuentra su progresiva reinscripción de la teoría del texto en la teoría de la acción, desde una perspectiva renovadora que rompe con todo inmanentismo formalista en el análisis textual. Su intérprete argentino recupera así la preeminencia de la preocupación práctica que orienta la obra de Ricoeur. Claro que el punto de partida –declara Mario Presas– continúa atento a las estructuras internas de la textualidad, pues no se trata de suplir un reduccionismo con otro. Pero lo importante al retener las configuraciones inmanentes del proceso de la escritura ficcional y sus actores receptores, estriba en el punto de llegada de este análisis. Fenomenológicamente, se examina el papel de la imaginación creadora y del esquematismo, tanto en la representación poética como en la práctica social, siguiendo en este registro el modelo crítico de las “hermenéuticas de la sospecha” de Marx, Nietzsche y Freud, y posteriormente de la llamada Escuela de Frankfurt. En este marco, a Mario Presas le interesa poner de relieve el fenómeno de la *autonomía semántica del texto* a la hora de estudiar su potencia efectual. Ejemplificada, paradigmáticamente, en cierta experiencia de lectura concreta. Aquella en que se verifica que los relatos, ante los lectores, parecieran desprenderse de sus creadores. Este hecho literario, tan significativo para la estética de la recepción, tiene decisivas implicancias teóricas desde el punto de vista de la fenomenología hermenéutica. Semejante acontecer estético, al ser fenomenológicamente develado, arroja luz sobre una condición ontológica insoslayable de la relación escritura/lectura: los textos devienen *absolutos irreferentes*.

Es la propia historia de la hermenéutica filosófica la que suministra esta comprobación. El carácter “irreferente” del ente textual explica no solo el fracaso del modelo romántico de comprensión intencional inmediata de la subjetividad productora [*Verstehen*], sino de la pretensión estructuralista atendida a la explicación objetivante de sistemas de signos y reglas internas [*Erklären*]. Mario Presas sigue a Ricoeur en su incorporación de las aportaciones fenomenológicas y hermenéuticas de autores como Roman Ingarden, Wolfgang Iser y Hans-Robert Jauss, que reconducen algunas tesis medulares de Husserl, Heidegger y Gadamer al campo de las operaciones activas de lectura por parte de los sujetos de la recepción. Estas contribuciones, entre otros avances, permiten trasponer la estéril querrela entre *Verstehen* . *Erklären*, que disocian el comprender y el explicar.

Al interior de las corrientes interpretativas, a su vez, se revela inconducente la bifurcación entre psicología fenomenológica del texto –centrada en el efecto producido sobre el lector individual–, de un lado, e historia de la tradición literaria –que atiende más a la respuesta del público a nivel de las expectativas colectivas–, del otro. Precisamente, el aporte específico de Ricoeur, según Mario Presas, reside en que persigue una complementación dialéctica entre ambas vías hermenéuticas.

A esta altura sería redundante señalar por qué Mario Presas, sin embargo, se atiende preferentemente a la tradición fenomenológica en el horizonte problemas que habilita la estética la recepción. Se comprende así la atención que dedica a las posiciones de Ingarden, que al cabo Jauss se limitaría a prolongar y estilizar, en opinión de su lector argentino. Mencionando *La obra de arte literaria* (1931) de Ingarden, Mario Presas se detiene en el movimiento configurador de los “esquemas” que el lector está llamado a “concretar”. Este análisis permite constatar que el proceso de lectura despliega una concretización siempre inacabada. En este despliegue temático, además, el *mundo* se define como el correlato intencional de una secuencia de frases de la que hay que formar una totalidad anticipatoria (lo que implica una re-descripción, a su vez, del círculo hermenéutico). Mario Presas advierte en este planteo de Ingarden una revisión de la teoría husserliana del tiempo. Por su parte, Ricoeur recupera en una nueva síntesis conceptual a la *comprensión* –entendida como la capacidad del propio lector de proseguir el trabajo de estructuración del texto–, tanto como a la *explicación* –ahora concebida como una operación de segundo grado, aclaratoria de los códigos subyacentes que intervienen en la práctica de lectura–. Pero desde el punto de vista ontológico-existencial –resume Mario Presas– de lo que se trata, siempre, es de interpretar una obra explicitando el acontecer de la posibilidad humana, el ser en el mundo desplegado ante el texto. En consecuencia, la idea básica de que en la obra de arte textual yace una trascendencia implícita en su inmanencia estructural, intenta recuperar un hecho crucial de la estética de la recepción en tanto *acto de leer*. En el mundo propuesto ante la obra, se abre un horizonte que hace comprensible e ilumina el significado de las pasiones, azares, acciones, expectativas y deseos que desde su propia poética proyecta la narración. Aunque es necesario explicitar algo más. Que si el lector penetra por su concretización receptora en ese mundo ficcionalmente proyectado, lo es a condición de suspender voluntariamente su incredulidad, como sostenía Coleridge.

Un modo de expresar esta dimensión ontológico-existencial de la recepción estética sería decir que el lector, además de la suspensión de su escepticismo espontáneo, debe estar dispuesto a asumir la novedad y la modificación de su propia experiencia, hasta entonces rutinariamente verificada. En menos palabras: un texto puede provocar una inflexión profunda en la historia personal (de ahí el posterior vínculo entre relato de una vida e identidad narrativa). Por ello Mario Presas insiste en que no se trata solo de *apropiarse* de la tradición, como sostenía Gadamer, sino también de conservar una lúcida *distanciación* de sí mismo. Aquí aparece pues la dimensión *crítica* y aun *auto-crítica* de la experiencia estética del acto lector. Su energía práctica. ¿Cómo es esto posible? Mario Presas explica que metáfora y relato, a pesar de inscribirse en planos distintos (frase y discurso), comparten el fenómeno de la *innovación semántica*. Esta “innovación semántica”

se origina, en la metáfora, mediante una atribución designativa impertinente y, en el relato, por medio de la invención de un mito, de una fábula, de lo que Ricoeur llama *mise en intrigue*. Mario Presas explica que dicha innovación semántica,

en la narración es la función sintética de percibir lo semejante que unifica en un todo los azares y destinos; pero mientras que la redescipción metafórica opera sobre todo con los valores sensoriales que hacen de la realidad un 'mundo habitable', la función mimética del relato se refiere preferentemente al campo de la acción y sus valores temporales, lo que permite –conforme a la función cognoscitiva del uso poético del lenguaje– entender que en “los relatos de ficción de Virginia Woolf, Thomas Mann o Marcel Proust”, encontramos “quizá más ‘información’ sobre el sentido del tiempo como ser propio del existente humano que en los tratados filosóficos”, por cierto, si “atendemos principalmente la línea que incide sobre la estética y, por ende, sobre el *relato de ficción*” (Presas, 1988, p. 224).

De cualquier modo, incita a reconsiderar un aspecto central del fenómeno de la innovación semántica: su dinamismo histórico-cultural. En efecto, Mario Presas afirma que el arte solo se plenifica en sus efectos sobre el mundo cultural, porque “toda obra auténtica se nutre y emerge de los valores y normas que reglamentan la vida de una comunidad histórica” (1988, p. 228).

Como se desprende de todo lo anterior, el rendimiento cognoscitivo inherente a las fuerzas figurativas de la función poética supone el despliegue efectual de un tropo clave: la *metáfora*. Mario Presas recupera en los análisis de Ricoeur, puntualmente, la premisa del papel descubridor e inventivo de la metáfora. Desde el punto de vista de su funcionamiento retórico, la metáfora traduce en una nueva pertinencia semántica un *ver-cómo*. La reducción positivista de la experiencia se ha mostrado incapaz de dar cuenta de esta dimensión metafórica de la existencia humana. Pero lo que aquí está en juego no es la metáfora como abstracta figura aislada o mero constructo lingüístico, sino su operatividad en el plano discursivo. Lo relevante en este nivel de análisis es el uso poético de la metáfora en el *relato de ficción*. Propiamente el objeto de investigación de la filosofía narratológica de Ricoeur que procura reconstruir Mario Presas en su artículo “La re-descripción de la realidad en el arte” (1991).

Una dimensión importante de su argumento en este texto concierne al modo en que se produce una suerte de retorno o retroversión de la ficción a la acción real. En ello Mario Presas tiene en cuenta que, en general, el uso poético del lenguaje obstruye la referencia directa del discurso ordinario para permitir que aflore otra relación, y en particular, que en la narración el lenguaje resulte “despragmatizado”. Este término denota el hecho de que, si bien el universo inmanente de la obra sugiere destinos irreales, a la vez puede –y a menudo logra– proyectar ante sí un mundo virtual habitable. Esta posibilidad existencial, inherente a la función poética –abrir virtualmente un *mundo habitable*– es decisiva en la perspectiva de Mario Presas. Por ello insiste que tanto la nueva visión metafórica –que asimila pasado y presente y enlaza representaciones heterogéneas entre sí– como el mundo posible de la obra, escorzan un horizonte en estado de contraste –a contraluz, si pudiera decirse así–, sobre el cual el lector se figura su propia situación fáctica. Gracias a este artificio, es capaz de comparar su realidad y corregirla críticamente. Fenomenológicamente, semejante dinamismo crítico es posible gracias a que el “trabajo” de la obra procede de la esquematización trascendental de la imaginación productiva de la subjetividad receptora.

Ello permite dar cuenta cabal del funcionamiento de los “juegos” imaginarios de la construcción narrativa, que generan la ordenación sintética de múltiples sucesos en la unidad de una fábula. Por este medio, el sujeto de la recepción nota la perplejidad de su propio experimentarse como ser temporal e histórico, pudiendo modificar –desde su asumida finitud–, potencial o realmente, su actitud general sobre el mundo y la vida. Semejante efecto de *cambio del horizonte de experiencia* –crítica de prejuicios cosificados, modificación de la sensibilidad ordinaria, etc. – es un hecho estético fundamental del *acto* de lectura. A propósito de esta transformación experiencial del lector, la diferencia entre metáfora y relato atañe al hecho de que la primera afecta especialmente el campo de los valores sensoriales, páticos, estéticos y axiológicos que hacen del mundo algo habitable, mientras que la función mimética de la narrativa alude al plano de la acción y de sus elementos temporales. Ese cambio se debe al hecho de que la acción de relatar eventos –no de describir estados de cosas–, más aún si se manifiesta en una obra literaria de ficción, reproduce y anticipa las opciones de la existencia real. Por esta vía es que predispone al lector para la decisión moral. Por efecto de esta conjugación de elementos poéticos y prácticos, retóricos y normativos, queda habilitado el pasaje –central en la hermenéutica filosófica de Ricoeur– que conduce *del texto a la acción*.

La función tropológica de re-descripción de lo real no se limita a la metáfora en un sentido estrictamente literario. Es cierto que Mario Presas acompaña a Ricoeur en el vuelco interpretativo que lleva de la teoría tradicional de los tropos a la analítica de los géneros literarios, en donde se inscribe el procedimiento narrativo, tanto ficcional como histórico. A nivel del entramado del discurso –no de la serie proposicional–, tanto en el orden de los modelos científicos como en el del uso metafórico del lenguaje emerge una nueva pertinencia semántica. Su capacidad de re-descripción, cabe reiterar con Mario Presas, proviene del desvío del uso normal del lenguaje. Esta facultad poética del lenguaje es lo que está en la base de nuestra capacidad de adaptarnos constantemente a un mundo incesantemente expandido, permitiéndonos trasponer las osificadas fronteras de la facticidad cotidiana. En ello la figuración poética cumple un rol instrumental de descubrimiento y orientación. Mario Presas explica que “los modelos –y por ende las metáforas– son «ficciones heurísticas»”, en tanto

ambos pueden definirse como ficciones heurísticas que, utilizadas para desechar una referencia habitual –esto es, una interpretación corriente de la realidad–, juzgada ahora como inadecuada, producen simultáneamente otra descripción más acertada: son «instrumentos de re-descripción» (Presas, 1991, p. 279).

Así, pues, desde el principio Mario Presas revela con toda claridad que, en su complejidad estética, la estructura narrativa elimina lo que resulta accesorio al sentido de la acción, conservando únicamente aquellos momentos que pautan –conforme al canon aristotélico– un principio, un medio y un final. Claro que en la vida real tan solo *después* caemos en la cuenta de que un suceso que vivimos inadvertidamente, en realidad, dio principio a una historia. De modo que solo es “la puesta en intriga” la que nos hace entrever la inteligibilidad de un “relato”. Es bajo el marco unitario del significado concatenado de los sucesos que el efecto de liberación catártico suscita en el lector una conciencia de su finitud.

La lectura estructurada trágicamente lleva a que sintamos intransferiblemente la angustia de no ser dueños de nuestra vida ni de nuestra muerte. Esa soledad

existencial textualmente flotante –si se pudiera decirlo así–, que en el lector representa una condición ontológica intraspasable, nos revela que siempre ante el *texto* estamos desarmados. Es que cuando leemos, ya no hay un interlocutor frente a nosotros. No disponemos, por fuera de la superficie sintagmática de la escritura, de palabras suplementarias del autor que puedan aclararnos, a través de definiciones ostensivas, los atributos y vicisitudes que nos remitan a *su* mundo circundante. Se ha interrumpido la referencia “normal” o habitualizada; ante el referente indisponible, el lenguaje pareciera revertirse hacia sí mismo, casi de manera narcisista. Pero semejante virtualización autonómica de la elocución escrita no procede sino del efecto del “absoluto irreferente”, que reclama específicamente la tarea de interpretación por parte del sujeto de lectura. Mario Presas recoge la imagen de que el acto de leer *sigue las instrucciones* marcadas por el texto literario. No es que proporcione un conocimiento descriptivo. Antes bien, *da mucho que pensar*, dice Mario Presas con Kant, atento al carácter multívoco del lenguaje *simbólico*. En consecuencia, desde el punto de vista fenomenológico-hermenéutico, se hace más imprecisa la diferencia entre “realidad” y “ficción”. Lejos está este rasgo de constituir una falencia, más funcional que ontológica, sugiere Mario Presas con Iser. Los textos de ficción no son lo opuesto a una predicación objetiva de los entes, cuanto más bien una de las formas posibles de comunicación de lo real.

Siguiendo esta premisa, Mario Presas niega que la función simbólica del constructo textual consista en reproducir los objetos existentes. Tampoco sustituye al diálogo. Más bien, es una comunicación que actualiza en la lectura “las posibilidades semánticas del texto”, puesto que como

acto de lectura es una *apropiación*: *hace propio lo ajeno y distante del otro*; pone lo propio para volver a conectar el texto con el mundo circundante y lo vuelve a llenar de vida como si fuera una instancia del discurso, dándole la carne del mundo del lector (Presas, 1991, p. 287).

Añade Mario Presas que la lectura “así entendida, constituye un acto que es al texto lo que la *parole* es a la *langue*: acontecimiento e instancia del discurso”, pero a condición de “entrar en el juego de los imaginarios”, pues “el mundo del texto es, en definitiva, una trascendencia en la inmanencia de las estructuras”, y porque “dicha trascendencia, por más fantasmagórica que sea la trama del texto de ficción, no es otra cosa que una *variación imaginaria del mundo*” (Presas, 1991, p. 287).

Sería tergiversar el pensamiento de Mario Presas, sin embargo, limitar su amplitud de visión al análisis de los problemas fenomenológicos y hermenéuticos de las prácticas de recepción textual. Junto a ello, a nuestro filósofo le interesa, en un plano más radical y profundo, describir los modos en que la existencia despliega su temporalidad más propia y así va realizando sus posibles. Desvelo filosófico de Mario Presas que no le impide abandonar el campo estético, cuanto más bien ahondarlo existencialmente. Se pregunta entonces en qué medida ciertos fenómenos, en apariencia accidentales, contribuirían a ilustrar algunos de los enigmas que plantea la temporalidad. En vistas de este reenfoque –que rebasa los lindes de toda poética narratológica atendida unilateralmente a una analítica del discurso–, Mario Presas se encamina (con y más allá de Ricoeur) a dilucidar el modo de apertura concretamente ontológico-existencial del relato de ficción. Desde este ángulo de mira, tanto la crónica histórica como la narrativa de ficción exceden el campo de lo tropológico para revelarse como el modo más apropiado

en que al existente humano se le torna inteligible su propia temporalidad e historicidad. Y es precisamente por esta vía, considera Mario Presas, en que se puede alcanzar narrativa y reflexivamente la esfera del *sí mismo*.

En este punto se hace necesario traer a colación en qué términos Mario Presas aborda el problema de la identidad. Cuestión central de su pensamiento maduro, que afronta directamente en su artículo “En busca de sí mismo” (1994). Es instructivo señalar que en este análisis de Mario Presas aparece la función narrativa elevada a autocomprensión existencial. Sirve de modelo de una identidad entendida no ya como la estabilidad de un carácter o la constancia de un ser substancial, sino como un modo de existir que se sostiene en el ser en virtud de la fidelidad. De aquí que el filósofo argentino recurra a las raíces latinas *idem* e *ipse* respectivamente. Por la primera acepción –*idem*–, el vocablo *identidad* designa ontológicamente la permanencia de una cosa a través de los cambios temporales. En su segunda acepción –*ipse*–, el término *identidad* remite ético-existencialmente a la mismidad de la persona en cuanto “maintien de soi”, por la cual el otro puede contar con ella. De la identidad asumida en su doble faz, a Mario Presas le interesa más bien determinar los alcances y límites de la *ipseidad*, en tanto esta puede describirse –conforme a su espesor moral– como la permanencia en el ser en sentido análogo al modo en que se mantiene la palabra dada, o se es fiel a una promesa. A nuestro filósofo le place conjugar todas las consecuencias éticas del aforismo de Nietzsche que afirma que *el hombre es el único animal que puede prometer*.

En especial señala Mario Presas la singular operación subjetiva que pone en funcionamiento la facultad estética. Incide aquí el rol participativo de la recepción lectora en su despliegue pragmático-efectual. Mario Presas subraya que, en este dinamismo de la historicidad de los efectos, la primera meta ilocucionaria de la lectura consiste en sustraer al sujeto de la caída en la facticidad y en el uno, creando, así, una distanciación que posibilite explicitar la forma de ser en el mundo desplegado delante del texto. Al apropiarse de las historias a través del acto de lectura, desde el punto de vista fenomenológico, el intérprete juega con las variaciones imaginarias de su ego. Este proceso se despliega en una doble dirección: a) la que contribuye a suprimir la distancia con el objeto que se presenta como un extraño; y b) la que conduce a hacer propio lo que se interpreta desde esa extrañación inicial. En ello reside la clave última de la productividad hermenéutica. Únicamente por esa doble variación imaginaria es posible la fusión de horizontes en que consiste todo comprender. Pues es dicha variación la que permite captar, en perspectiva, el sentido de un suceso narrado en el contexto de una historia. Solo así puede darse la *aplicación* del texto a nosotros mismos, a través de la conciencia de que estamos ineludiblemente expuestos a la historia y a su acción [*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*]. Y solo así la identidad puede desligarse de todo sustrato o substancialidad para comprenderse como una construcción narrativa en la que al cabo coincidan la obra del creador y la actividad del lector.

Eludiendo felizmente la convencional exposición de la linealidad texto/contexto, Mario Presas defiende un modelo *práctico* de lectura como acción aplicativa de la fusión de horizontes, habilitada por la constitución narrativa de la identidad del yo y del nosotros. Como atinadamente señala, “se desprende del análisis del acto de leer” que “dicha práctica consiste en una experiencia de

pensamiento por la cual nos ejercitamos en habitar mundos extraños a nosotros mismos”, pues –continúa diciendo Mario Presas:

el relato atañe más a la imaginación que a la voluntad, aunque la noción de identidad narrativa sigue siendo una categoría de la práctica, ya que referirse a la identidad de un individuo o de una comunidad es responder a la cuestión acerca de quién ha hecho tal acción, quién es el agente, quién es el sujeto responsable (Presas, 1994, p. 90).

La mayor parte de los desarrollos pertinentes al planteo ético-existencial del modelo de la lectura ejercida como praxis vital concierne al nudo mismo del sentido de una vida. Algo especialmente sugestivo al respecto es que el intérprete ve reflejada en las peripecias relatadas el cuadro ejemplificador de una biografía ficcionada, cuyo efecto normativo no puede ser otro que el de una crítica de la experiencia rutinizada y empobrecida del mundo vivido. Puesto que –sostiene Mario Presas–, si al “ir viviendo, se va destruyendo toda forma definida”, esto significa que “la existencia no está jamás concluida sino más bien retenida en la red de contingencias interpretadas por el uno, que la confunden, la fusionan caóticamente con lo que ella no es en propiedad”, con lo cual se deduce que la “operación del arte consiste en liberar de la opacidad de lo fáctico los momentos definitorios de la identidad del personaje; aunque irreal, esa identidad narrativa sirve de espejo y aclaración de la identidad de la persona real” (Presas, 1994, p. 92).

Concretar un objetivo de tal envergadura conlleva determinar el estatuto ontológico de la operación artística, no ya de la recepción textual en general. Muy acertadamente, Mario Presas nos conduce por la senda de bosque que cuestiona la primacía de la Mímesis. En su artículo “El arte como saber” (1999), nuestro filósofo retoma y profundiza su concepción práctica de la estética de la recepción. En efecto, Mario Presas considera que el arte corresponde a la actividad con que el hombre espiritualiza lo sensible, salvando la verdad de la apariencia. En consecuencia, si lo bello es la exposición sensible de la verdad, ello significa que el arte no imita los objetos de su enunciación, sino que alude en ellos una dimensión que escapa por principio al lenguaje proposicional. En la medida en que el arte –que es esencial a la verdad– permite el acceso a un conocimiento que versa sobre el ser humano en cuanto *ser en el mundo*, dispone de un peculiar *sabor* que brinda un peculiar *saber*, como lo expresa Mario Presas jugando con su común raíz etimológica latina [*sapere*].

Como ya anticipáramos, una tesis central de la filosofía del arte de Mario Presas afirma que en la experiencia estética acontece la puesta en obra de la verdad de una existencia posible. Lo que hace el artista –escritor, pintor, músico, etc.– consiste en reordenar los datos de la realidad y conseguir que de ellos emerja un sentido. Infringe así, deliberadamente, la percepción habitual por la cual, en la vida real, solo a posteriori nos percatamos de que un suceso de *comienzo* a una historia. Dificilmente, en la facticidad cotidiana, estemos en condiciones de advertir el *mediodonde* su produce un cambio de fortuna. Solo excepcionalmente experimentamos el *fin* de la serie de los sucesos con la claridad con que lo arregla y exhibe la obra de arte. En este sentido, el trabajo del arte puede servir de analogía regulativa para concebir más adecuadamente la existencia humana. Por ello la experiencia estética no conceptualizada se expone simbólicamente, dice Mario Presas. Y si el arte –prosigue explicando– “aparentemente ha sido superado por la filosofía, por el concepto”, sin embargo, “el espíritu no puede prescindir de sensibilizar la idea y de la tarea crítica del arte”, por lo cual

esta suerte de contradicción entre la razón pura (el puro conocimiento científico) y la experiencia estética que reclama la totalidad de la existencia encarnada e histórica es la que incita a la busca de una apreciación no tan unilateral de esa misma razón (Presas, 1999, pp. 134-135).

Se reitera para ello el papel fundamental de la *fantasía* como elemento básico de la orientación intramundana del existente humano. Quien al poner en movimiento las variaciones creativas de su libre fantasear, imagina en principio cierta figura o modo de ser la realidad. El existente, siempre ya “inventa el mundo”, del mismo modo que el autor de ficción inventa los caracteres imaginarios de sus novelas. Es capaz así de “anonadar” la facticidad de la “realidad primaria” y re-descubrirla, a su vez, descifrando sus secretos. Necesita para ello forzar al lenguaje ordinario a expresar otras relaciones, desviando las acepciones convencionales de las palabras y creando innovaciones semánticas gracias a los desvíos metafóricos. A propósito, Mario Presas apela a una imagen de Sartre y otra de Ortega y Gasset. Si el existente humano está “condenado” a la libertad, también lo está “a ser novelista”. Esta perspectiva –ahondada en su artículo “Identidad narrativa” (2000)--conduce a Mario Presas a insistir en la dimensión cognoscitiva de la experiencia estética. En efecto, considera que la dimensión cognoscitiva del arte se ve amenazada por la “*hybris* lingüística” de algunas tesis postmodernistas. Antes bien, Mario Presas sugiere que la novela podría orientar nuestra búsqueda del sentido de la existencia; sus ficciones literarias funcionan como las *ideas* de la razón pura, las cuales, según manifiesta Kant, son *ficciones heurísticas* que ayudan a investigar la propia vida, rescatando lo que se pierde en la confusión y en la urgencia de las preocupaciones de la vida diaria. Conforme a la función heurística de la ficción, el deber y el trabajo de un escritor resulta equiparable al deber y al trabajo de un traductor, en la medida en que la tarea del novelista consiste en recuperar la mismidad sepultada por las necesidades prácticas y las sedimentaciones de habitualidad que la costumbre deposita en el curso de la vida, y que al cabo terminan por impedir su libre fluir.

Y esto explicará, a su vez, los recaudos de Mario Presas ante ciertas manifestaciones del irracionalismo contemporáneo. De ahí que frente a los excesos del postmodernismo y antes del deconstruccionismo –cuando propenden a anular la diferencia entre la filosofía y las letras–, el autor advierte que, paradójicamente, es la misma literatura, asumida en su dimensión propia sin desmesuras, la que podría ofrecer una muestra de la inevitable relación de los significados y la referencia. No se trata de indistinción entre texto literario y texto filosófico, sino de establecer un nuevo modo de interacción dialógica entre ambos géneros, en vistas de sus respectivas propiedades discursivas. Según su juicio, en la *lectura apropiadora*, razonante y argumentada, el lector, mientras lee, se va preguntando si lo que se afirma en los textos tiene respaldo y es verdad. En consecuencia –plantea Mario Presas–, es injustificada “la pretensión postmoderna de borrar las diferencias de género entre filosofía y ciencia, por un parte, y literatura, por otra”, en tanto se trata de posturas que extreman “las afirmaciones de Heidegger sobre el pensador y el poeta como los únicos capacitados para interpretar el ser en el lenguaje, que alimentan algunos excesos deconstruccionistas”, no obstante que siga “siendo válida su caracterización general del *Dasein*, del ‘uno’ y del mundo” (Presas, 2000, p. 232).

4. A modo de Conclusión

La ampliación estética de la esfera de la racionalidad cognoscitiva define un horizonte de problemas clave en el proyecto filosófico de Mario Presas. Y ello va mucho más allá de una mera extensión “interdisciplinaria” que, como objeto nuestro filósofo, pretenda diluir las fronteras entre literatura y filosofía. Al contrario, preservando la autonomía epistemológica y estética de sus respectivos dominios, de lo que se trata es de ampliar las propias nociones o representaciones de la *verdad* y el *saber*.

También fue necesario advertir, siquiera a título ilustrativo, la presencia de dos grandes períodos en las publicaciones de Mario Presas en la *Revista Latinoamericana de Filosofía*. Uno dedicado a repensar temáticas fenomenológicas y existenciales legadas por Husserl y Heidegger; el otro, a dilucidar problemas estéticos y hermenéuticos de la recepción de la ficción literaria y de las obras de arte. Estas fases de su pensar exhiben una transición coherente que, en términos de acogimiento autoral del canon filosófico contemporáneo, lo lleva, *grosso modo*, de sus lecturas de Husserl y Heidegger a las de Ricoeur pasando por Landgrebe e Ingarden, entre otros. Si se pudiera resumir este desplazamiento en un golpe de vista podríamos hablar, en un sentido puramente descriptivo y genérico, de un giro estético-hermenéutico que en Mario Presas es efectuado al interior de una más vasta fenomenología de la recepción. Es precisamente el hilo conductor de la investigación fenomenológica lo que le confiere a la obra de Mario Presas una sólida trabazón interna. La reflexión que articula sin solución de continuidad su *corpus* textual en la *Revista Latinoamericana de Filosofía* podría resumirse, apretadamente, siguiendo el hilo conductor que conecta el análisis de la constitución trascendental del mundo de la vida con el estudio hermenéutico de la recepción textual y artística en vistas de la auto-formación de una identidad narrativa.

Con ello nuestro filósofo contribuye a una renovación medida del pacto de la filosofía con las letras (Fernández Vega, 2011, pp. 29-30). Pero la cosa es más sutil; Mario Presas asume cautelosamente el margen de interacción posible entre la lógica argumentativa y la invención poética, respetuoso de las esferas de validez donde operan las construcciones textuales que proceden de uno y otro género. En cualquier caso, no sería exagerado inferir que en la filosofía de Mario Presas la estética de la recepción es, al cabo, mucho más que una “estética”; configura una ontología y una epistemología de la subjetividad lectora-contempladora. Quizá podamos arriesgarnos a calificar su fenomenología hermenéutico-existencial de la recepción como una “meta-estética”, siguiendo un criterio análogo al propuesto por Ricardo Ibarlucía cuando lee el legado de Luis Juan Guerrero (Ibarlucía, 2022, p. 19).

Concluyamos entonces de este trayecto que nos ha conducido desde el mundo de la vida a la identidad narrativa: para Mario Presas la experiencia estética es una dimensión esencial del descubrimiento de la verdad del existente humano. Ello nos permite comprender por qué, de su lectura *filosófica* de Borges, Mario Presas deduce que el *hecho estético* es acaso –como se lo figuraba el escritor argentino– *la inminencia de una revelación que no se produce*. Mario Presas traduce epistemológicamente esta imagen poética al lograr comunicarnos que, si

bien el hecho estético no se condensa en un conocimiento, no menos cierto es que logra fecundarnos con su saber. Puesto que nos hace crecer desde su *sabor*.

Referencias

- Fernández Vega, J. (2011). *Lugar a dudas. Cultura y política en la Argentina*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Ibarlucía, R. (2022). Autonomía y funcionalidad del arte en Estética operatoria en sus tres direcciones de Luis Juan Guerrero. En M. Muñoz y A. Contardi, *La filosofía argentina a mediados del siglo XX: Figuras, temas y perspectivas a mediados del siglo XX* (pp. 19-36). Prometeo.
- Maldonado Torres, N. (2014). La topología del Ser y la geopolítica del saber. Modernidad, Imperio, colonialidad. En B. Sousa Santos y M. Meneses, *Epistemologías del Sur: Perspectivas* (pp. 331-371). Akal
- Morán, J. (2004). Todo lector es lector de sí mismo. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 2(30), 419-431.
- Muñoz, M. y Contardi, A. (2022). *La filosofía argentina de mediados del siglo XX. Figuras, temas y perspectivas*. Buenos Aires: Prometeo.
- Oliveras, E. (2004). Mario Presas, el arte como saber. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 30(2), 405-418.
- Presas, M. (1975). Algunos temas de la actual investigación fenomenológica. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 1(1), 65-69.
- Presas, M. (1976). Corporalidad e historia en Husserl. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 2(2), 167-177.
- Presas, M. (1977). Heidegger y la fenomenología. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 3(1), 23-39.
- Presas, M. (1978). En torno a las Meditaciones Cartesianas de Husserl. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 4(3), 269-280.
- Presas, M. (1981). Historia e idea de la filosofía como ciencia en Husserl. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 7(1), 61-71.
- Presas, M. (1983). Ludwig Landgreve, intérprete de Husserl. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 9(1), 63-67.
- Presas, M. (1984). Acerca del programa de la fenomenología. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 10(3), 255-267.
- Presas, M. (1988). La verdad de la ficción. Estudio sobre las últimas obras de P. Ricoeur. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 14(2), 219-228.
- Presas, M. (1991). La re-descripción de la realidad en el arte. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 17(2), 275-290.
- Presas, M. (1994). En busca de sí mismo. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 20(1), 87-93.
- Presas, M. (1999). El arte como saber. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 25(1), 129-140.
- Presas, M. (2000). Identidad narrativa. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 26(2), 227-240.
- Presas, M. (2009). *Del ser a la palabra. Ensayos sobre estética, fenomenología y hermenéutica*. Buenos Aires: Biblos.
- Reyes Mate, M. y Zamora, J. (2006) (eds.). *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*. Madrid: Trotta.

Sousa Santos, B. y Meneses, M. (2014) (eds.). *Epistemologías del Sur. Perspectivas*. Madrid: Akal.