

Anuario Colombiano de Fenomenología

VOLUMEN VIII



**UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA**

1803

Medellín - Colombia

2014

Anuario Colombiano de Fenomenología
Volumen VIII

ISSN:2027-0208

Universidad de Antioquia
Instituto de Filosofía
Calle 67 # 53-108
Teléfono: (4) 219 56 80
Apartado Aéreo 1226
Medellín – Colombia
2014



Rector

Alberto Uribe Correa

Vicerector de Investigación

Fanor Mondragón Pérez

Director Instituto de Filosofía

Francisco Cortés Rodas

Compiladora

Luz Gloria Cárdenas Mejía

Editor

Carlos Arturo Bedoya

Diagramación

Yon Leider Restrepo

© Luz Gloria Cárdenas Mejía
Universidad de Antioquia

© Abi Doukhan

© Comité editorial Fonds Ricœur

© Grupo "Filosofía y Enseñanza de la Filosofía"

Círculo Colombiano de Fenomenología

Agosto de 2014

Esta publicación contó con recursos de la Vicerrectoría de Investigación de la Universidad de Antioquia a través de la "Estrategia de Sostenibilidad 2013" que benefició al grupo de investigación Filosofía y Enseñanza de la Filosofía

Esta publicación, o parte de ella, no puede ser reproducida por ningún medio sin la autorización escrita de los titulares del Copyright.

Contenido

ARTÍCULOS

Génesis trascendental de la subjetividad: El desarrollo infantil en perspectiva husserliana

ANDRÉS MIGUEL OSSWALD 11

La holgura del tiempo. Por una fenomenología de la intimidad

ROBERTO MENÉNDEZ 33

El temple de ánimo y los horizontes de la vida corporal. Esbozo de una sistematización fenomenológica

IGNACIO QUEPONS RAMÍREZ 53

El mundo que habita en mí: Las dimensiones político-metodológicas de la teoría de la percepción de Maurice Merleau-Ponty

JESICA ESTEFANÍA BUFFONE 73

Actitud natural, angustia y absurdidad. Anotaciones sobre el extrañamiento existencial y la *epojé* fenomenológica

LUIS ESTEBAN ESTRADA LOPERA 91

El Altísimo y la Anarquía

GERMÁN VARGAS GUILLÉN 107

Disimilaciones (Intento de pensar la educación desde Emmanuel Levinas)

JOAN-CARLES MÈLICH 123

El problema del otro como desbordamiento ético: Entre la alteridad y lo intersubjetivo	
INGRID LORIET OSORIO QUINTERO	143

Formar en el mundo de la vida	
EDWIN HERNÁN ISAZA RESTREPO	151

Acercamiento a la fenomenología en la perspectiva de las ciencias sociales	
PEDRO JUAN ARISTIZÁBAL HOYOS	167

Mediación de las instituciones en la construcción de la sociedad	
MARTHA CECILIA BETANCUR GARCÍA	183

Entre el sujeto trascendental y el sujeto mundano en Husserl, y el <i>ipse</i> y el <i>idem</i> en Ricoeur, ¿cabe alguna aproximación?	
ROSEMARY RIZO-PATRÓN DE LERNER	205

El sentido y su origen. Esbozos de una relación de continuidad entre Husserl y Heidegger	
CARLOS ARTURO BEDOYA RODAS	231

El rodeo de la interpretación. Ensayo sobre el libro <i>Cine Colombiano: Estética, Modernidad y Cultura</i> de Guillermo Pérez La Rotta	
HERNÁN ALONSO JARAMILLO	245

Imaginación y mundo, <i>phantasia</i> y neutralidad	
JUAN CARLOS MONTOYA DUQUE	265

Hermenéutica y cotidianidad	
JUAN MANUEL CUARTAS RESTREPO	281

DOCUMENTOS

De los muros blancos al Fondo Ricoeur: la conversación filosófica inacabada	
CATHERINE GOLDENSTEIN	295

Jaime Rubio piensa con Latinoamérica	
Luz Gloria Cárdenas Mejía	309

TRADUCCIONES

La condición de extranjero	
PAUL RICOEUR	321

La epistemología de Emmanuel Levinas: De la justificación a la justicia	
ABI DOUKHAN	333

RESEÑA

Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary. <i>Husserl en diálogo. Lecturas y debates</i>. Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Fondo Editorial Pontificia. Universidad Católica del Perú, 2012	
CARLOS ARTURO BEDOYA RODAS	357

PRESENTACIÓN

En este volumen queremos hacer un homenaje muy especial a Jaime Rubio Angulo y con él a Paul Ricoeur, pues fue Jaime quien en nuestro medio lo difundió e inspirado por él pensó a Latinoamérica. Una gratitud inmensa le guardamos por habernos indicado el camino hacia su filosofía y a pensarnos a nosotros mismos. Catherine Goldenstein, quien cuida el *Fonds Ricoeur*, estuvo en Colombia con el propósito de compartir con el Grupo *Filosofía y Enseñanza de la Filosofía* su invaluable experiencia en la construcción de este Fondo; recogemos en este volumen su presentación que acompañó con hermosas fotos, a la cual añadió otras para su publicación y agradecemos a Carolina Villada Castro el cuidado que tuvo en su traducción. Para el Grupo es un importante documento de trabajo, pues bajo la dirección de Germán Vargas Guillén, adelanta un proyecto de digitalización de los archivos de fenomenólogos que reposan en *Center for Advanced Research in Phenomenology* –CARP–. Este centro tiene su sede en la Universidad de Memphis en Estados Unidos bajo la supervisión de Thomas Nenon. Allí se cuenta con una serie de copias y originales de académicos que enseñaron en Estados Unidos y en Canadá (Hannah Arendt, Winthrop Bell, Franz Brentano, Dorion Cairns, Johannes Daubert, Aron Gurwitsch, Felix Kaufman, Alfred Schutz, Erwin Straus y Helmunt Wagner). La información sobre este centro se encuentra en el sitio <http://www.phenomenologycenter.org/>. Además de esto, paralelamente se trabaja en los fondos y archivos de los fenomenólogos colombianos, el primero de ellos es el de Daniel Herrera y que ya se encuentra alojado en la siguiente dirección <http://filosofiyensenanza.uis.edu.co:8080/archivodigital/index.jsf>.

Como una pequeña contribución se publica en este volumen un estudio, apenas en ciernes, sobre Jaime Rubio Angulo. Incluimos, también, como parte del homenaje, una traducción de Heidy Gutiérrez al español de un artículo de Paul Ricoeur, que fue publicado en la revista *Esprit*. Agradecemos a Olivier Mongin por habernos obsequiado la revista en su visita a Colombia, de la que guardamos gratos recuerdos.

Varios de los artículos que componen este volumen llegaron a nuestro Anuario por la convocatoria que publicamos en la red del *Círculo Latinoame-*

ricano de Fenomenología, muchas gracias, debemos mucho de nuestro trabajo a su apoyo. Publicamos también contribuciones de los estudiantes de la Línea de Fenomenología de la Maestría en Filosofía del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Esta línea fue una adaptación del diseño que elaboró Germán Vargas Guillén para una Maestría Virtual en Fenomenología, con la aprobación del *Círculo Latinoamericano de Fenomenología* y es una primera experiencia, que contó con el apoyo del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Concluimos en este primer semestre de 2014 los seminarios, cuatro de ellos sobre Husserl, uno sobre Ricoeur y otro sobre Levinas. Dos seminarios intensivos, uno ofrecido por Rosemary Rizo-Patrón sobre *Ideas I* de Husserl y, otro, una lectura desde la fenomenología y la hermenéutica del cine por Guillermo Pérez La Rotta. Realizamos un evento en el segundo semestre del 2013 para conmemorar los centenarios de la publicación de *Ideas I* de Husserl y del nacimiento de Paul Ricoeur, que contó con la participación de Rosemary Rizo-Patrón, profesores colombianos y los estudiantes de la maestría; sus contribuciones hicieron parte del libro *La región de lo espiritual* que publicó la Universidad Pedagógica Nacional, gracias a la gestión de Germán Vargas Guillén. Esperamos, con mucha ilusión, la elaboración final de sus tesis de maestría.

En varios de los artículos que nos fueron enviados por profesores de Latinoamérica, Europa y por los estudiantes de la maestría, notamos una preocupación por los temas del cuerpo, la afectividad, los templos de ánimo, los sentimientos, la emoción, la primera infancia, la intimidad, el absurdo, el desasosiego, la amistad y el amor; abordados desde distintas perspectivas con los que contribuyen al estudio que hoy investigadores en el mundo realizan. "Génesis trascendental de la subjetividad: El desarrollo infantil en perspectiva husserliana", "La holgura del tiempo. Por una fenomenología de la intimidad", "El templo de ánimo y los horizontes de la vida corporal. Esbozo de una sistematización fenomenológica", "El mundo que habita en mí: Las dimensiones político-metodológicas de la teoría de la percepción de Maurice Merleau-Ponty", "Actitud natural, angustia y absurdidad. Anotaciones sobre el extrañamiento existencial y la *epojé* fenomenológica", "El Altísimo y la Anarquía". Otros de los temas que se abordan son: la educación, la formación, la ética, lo social y las instituciones en "Disimilaciones. (Intento de pensar la educación desde Emmanuel Levinas)", "El problema del otro como desbordamiento ético: Entre la alteridad y lo intersubjetivo", "Formar en el mundo de la vida", "Acercamiento a la fenomenología en la perspectiva de las ciencias sociales" y "Mediación de las instituciones en la construcción de la sociedad". En los restantes artículos se profundiza en las relaciones, unas veces de confrontación y de crítica, otras de diálogo, entre algunos filósofos que pertenecen al movimiento fenomenológico, de otras corrientes de pensamiento, o se propone un rodeo interpretativo por la lectura sobre determinados temas y asuntos

de nuestra cotidianidad. "Entre el sujeto trascendental y el sujeto mundano en Husserl, y el *ipse* y el *idem* en Ricoeur, ¿cabe alguna aproximación?", "El sentido y su origen. Esbozos de una relación de continuidad entre Husserl y Heidegger", "El rodeo de la interpretación. Ensayo sobre el libro *Cine colombiano: Estética, Modernidad y Cultura* de Guillermo Pérez la Rotta", "Imaginación y mundo, *phantasia* y neutralidad", "Hermenéutica y cotidianidad". Se incluye en este volumen la traducción de "La epistemología de Emmanuel Levinas: De la justificación a la justicia" artículo en el que se propone una lectura novedosa desde la epistemología, no desde la ética, como podría esperarse de Levinas y, por último, una reseña del reciente libro de Rosemary Rizo-Patrón publicado por Siglo del Hombre Editores, *Husserl en diálogo. Lecturas y debates*.

Este volumen se publica gracias al apoyo de la *Estrategia de Sostenibilidad 2013-2014* concedida al Grupo *Filosofía y Enseñanza de la Filosofía* por la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad de Antioquia, en el marco de la cual se desarrolló la Línea de Fenomenología de la Maestría en Filosofía que hemos mencionado. Muchas gracias por el apoyo recibido.

Luz Gloria Cárdenas Mejía
Medellín, agosto de 2014

Génesis trascendental de la subjetividad: El desarrollo infantil en perspectiva husserliana

*Transcendental Genesis of Subjectivity:
Infant Development from a Husserlian point of view*

ANDRÉS MIGUEL OSSWALD
CONICET/UBA/UNLZ
Argentina

Resumen

El pasado del sujeto no se limita únicamente a conformar un horizonte que asiste al yo en el presente sino que la subjetividad misma tiene un pasado. Esto es, para Husserl, las operaciones trascendentales que posibilitan la experiencia presente así como las dimensiones que componen la subjetividad no son estructuras rígidas que permanecen inalteradas a lo largo de la vida sino que constituyen formas en devenir susceptibles de cambiar bajo el influjo de la experiencia. De aquí que la fenomenología genética deba tomar como tema el desarrollo de las estructuras trascendentales desde el nacimiento hasta la vida adulta.

Palabras clave: Fenomenología Genética, infancia, temporalidad, mundo, sujeto.

Abstract

The past constitutes not only a Horizon for the present I but the subjectivity has itself a past. Husserl claims that the transcendental activity that makes possible the actual experience as well as the dimensions that define the subject as such aren't a rigid and unchangeable structure. On the contrary they change by the influence of the experience. Therefore Genetic Phenomenology has to research the development of transcendental structures from birth to adulthood.

Key words: Genetic Phenomenology, childhood, temporality, word, subject.

En términos generales, el análisis fenomenológico procede mediante la descripción de lo dado a la intuición. Resulta patente, sin embargo, que no es posible tener un acceso perceptivo de las experiencias que tuvieron lugar en el comienzo de la vida. Husserl propone, por tanto, realizar una “reconstrucción” del pasado de la subjetividad mediante un abordaje doble: por un lado, un estudio “desde dentro” que opera mediante la rememoración y la reflexión y por otro, un análisis “desde fuera” centrado en la empatía. En primer lugar, entonces, estudiaremos el método que el autor propone para abordar el pasado inaccesible de la subjetividad (1). En segundo lugar, expondremos un problema íntimamente asociado con lo anterior: el olvido al que sucumbe la primera infancia (2). En tercer lugar, intentaremos describir los primeros vínculos establecidos por el niño pequeño, así como el proceso en virtud del cual constituye su propio cuerpo y se toma a sí mismo como un sujeto independiente (3). La tesis central que defiende aquí puede sintetizarse así: el proceso de desarrollo puede ser descrito como un pasaje de la indiferencia –tanto entre el sujeto y el otro como entre el sujeto y el mundo– a la diferenciación, posibilitada por la emergencia de la actividad. Junto con ello se desarrollan las estructuras trascendentales que vuelvan al niño un adulto.

1. El método reconstructivo

Tengo certeza de que fui un bebé. Si busco reconstruir mis experiencias infantiles únicamente mediante el recuerdo, me encuentro rápidamente con una dificultad insalvable: existen trechos de mi vida que no puedo recordar. En este sentido, se pregunta Husserl en uno de los textos complementarios a la *Crisis*: “¿Es esta consideración sólida? ¿Se ha de reivindicar lo que se dice aquí como intelección esencial? ¿Tiene el no intuitivo ‘retroceder en el horizonte abierto de pasado’, dentro de la no intuitividad, ‘amplitudes’ ilimitadas?”.¹ Se responde que el recuerdo es un modo de acceso válido siempre y cuando no se pretenda por esta vía “fundamentar el comenzar del ego de la manera indicada desde dentro”,² esto es, mientras no se persiga ir más allá del límite que marca el comienzo de mi posibilidad de recordar. En este sentido, es necesario distinguir entre una “primera infancia” signada por el olvido, y una “segunda infancia” accesible por la rememoración. La existencia de un olvido esencial constituye un obstáculo para la indagación desde dentro y, por ello, requiere ser complementada por un abordaje externo. En relación con ello, el autor escribe:

¹ HUSSERL, Edmund. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass* (1916-1937) (Husserliana XXXIX). Dordrecht: Springer, 2008, p. 469. En adelante, Hua XXXIX.

² Hua XXXIX, p. 469.

Si retrocedo ahora, como se dijo, a los estadios más tempranos de mi desarrollo, entonces, se modifica mi ego primordial y en él mi intencionalidad referida a los otros y a la constitución intersubjetiva –todo esto se modifica retroactivamente; y entonces se trata de modificaciones que no puedo hacer intuitivamente reproductivas a partir del recuerdo de mi infancia, al menos en parte, y tampoco por medio de la empatía en el bebé que veo exteriormente y no comprendo mejor que a los gatitos. Comprender al niño en la explicitación, comprender mi propia infancia en su primer estadio de desarrollo, significa comprender a partir de ellos la marcha originaria de la intencionalidad constitutiva, marcha por medio de la cual pude convertirme en el yo que soy como el yo que ahora experiencia el mundo, el yo de este mundo que vale para mí.³

En este pasaje se hacen varias afirmaciones importantes: (1) el ego maduro no coincide con el ego infantil; (2) el modo en que los sujetos infantiles se relacionan con otros sujetos no debe pensarse a la luz del modo en que se constituye la intersubjetividad en la vida adulta; (3) la intencionalidad, por su parte, experimenta un proceso de desarrollo. Por todo esto, (4) si pretendo comprender mediante la empatía, sin tomar las debidas precauciones, la vida del bebé que me hace frente es muy probable que o bien no pueda distinguir su interioridad de la de otros animales y, por tanto, no logre dar con lo propio de la infancia humana, o bien que imponga a la experiencia temprana las estructuras subjetivas que operan en la vida adulta y tampoco pueda captar lo característico de la vida infantil. Es necesario, por tanto, precisar las características que posee la empatía cuando se dirige a sujetos humanos no adultos. Antes de avanzar en esta aplicación especial de la empatía, conviene estudiar algunos aspectos centrales de la teoría husserliana desarrollada centralmente en la V de las *Meditaciones cartesianas*.

1.1 Empatía

El primer paso para poner a la luz el complejo intencional de la experiencia de lo ajeno es lo que Husserl llama "reducción a la esfera de la propiedad". Se trata de una segunda reducción realizada sobre el campo de la reducción fenomenológica que tiene por objeto hacer abstracción de las efectuaciones constitutivas relativas a la intencionalidad que se relaciona inmediata o mediatamente con la subjetividad del otro. La nueva reducción posibilita, entonces, desprenderse metódicamente de todos los sentidos que no han tenido su origen en mi propia experiencia. Como resultado de este procedimiento abstractivo se obtiene un "ámbito de primordialidad" que reúne a todas las presentaciones y a todas las apresentaciones susceptibles de recibir una confirmación presentativa. En términos noéticos, esto significa que el núcleo de la primordialidad la ocupa mi cuerpo propio en tanto "aquí" central, punto cero de todas las orientaciones y órgano del movimiento. El

³ *Ibid.*, p. 479.

cuerpo propio, a su vez, se revela como sede de un yo psicofísico "que ordena y manda inmediatamente"⁴ sobre él y que deviene de la autoobjetivación del yo trascendental, como parte del mundo de los objetos que componen la esfera de la propiedad. El correlato noemático es una naturaleza primordial que abarca solo a los objetos que me son accesibles en persona en virtud de los desplazamientos del cuerpo propio así como las obras que dependen únicamente de mi actuar. La esfera de la propiedad abarca, entonces, por una parte, al cuerpo propio y al yo psicofísico y, por otra, a la naturaleza primordial.

En el orden de la fundamentación, lo primero es la auto-objetivación del sujeto trascendental en un yo psicofísico asociado a un cuerpo. Ahora bien, puesto que no hay experiencia originaria del otro pues "[...]si ocurriera esto, si lo esencialmente propio del otro fuera accesible de modo directo, sería entonces mera parte no-independiente de lo propio de mí mismo, y, en fin, él mismo y yo mismo seríamos uno",⁵ la experiencia de la alteridad solo puede tener lugar a través de una mediación de la intencionalidad que presenta al otro a partir de una aparición perceptiva en el mundo primordial propio: el cuerpo físico extraño. En virtud de una "parificación"; i.e. una síntesis pasiva que reúne a mi cuerpo y al del otro, al cuerpo físico extraño se le atribuye una corporalidad análoga a la mía propia y, por ello, deviene para mí un cuerpo propio. Husserl denomina "transferencia analogizante" a este procedimiento.

En el caso que nos ocupa, la empatía funciona como una herramienta auxiliar que permite trazar el puente entre el abordaje desde fuera, fundado en la observación presente de sujetos que no son humanos adultos (por ejemplo, bebés o animales), y el abordaje interno que persigue reconstruir los fragmentos de mi vida pasada que no son accesibles directamente por medio del recuerdo. Husserl escribe:

Este esclarecimiento en la guía desde afuera, en el tomar como punto de partida los animales y los bebés que aparecen en el mundo externo, se ha de alcanzar naturalmente sólo por medio del análisis interior intencional de la empatía y de una interrogación intencional de mi ego dirigida a su primera constitución originaria de su humanidad. Por ambos lados es necesaria una reconstrucción (y una que sea esencial y evidente) de aquello que no es directamente experimentado o experienciable [...].⁶

El método propuesto por el autor para reconstruir las primeras experiencias supone una intrincada relación intencional que reconoce dos momentos. En primer lugar, y al igual que en la empatía de la normalidad desarrollada en las

⁴ HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen* (Husserliana I.) Hamburg: Meiner, 1995, p. 55. [Versión castellana: *Meditaciones Cartesianas*. Trad. José Gaos. México: FCE, 1985]. En adelante, Hua I.

⁵ Hua I, p. 111.

⁶ Hua XXXIX, p. 480.

Meditaciones, i.e. dirigida a otros sujetos adultos, el punto de partida lo constituye la percepción de un cuerpo físico al que se le atribuye, por parificación, la propiedad de ser un cuerpo propio y, con ello, una cierta vida interior. Pero, a diferencia de aquella, como ahora no se trata del cuerpo de otro hombre adulto no es posible transferir, sin más, el sistema de mis disposiciones motrices ni un yo psicofísico de las mismas características que el mío propio. La transferencia analogizante, por el contrario, debería poseer una cierta gradualidad de manera de atribuir al cuerpo propio percibido unas disposiciones corporales acordes con el comportamiento observado. Esto es, no corresponde adscribir al niño recién nacido una corporalidad con las características de la del niño que gatea o del que ya domina la marcha erguida. Sin embargo, puesto que la parificación es un proceso pasivo de transferencia de sentido no parece esperable que, por sí misma, sea capaz de establecer tales distinciones (aquí, seguramente, reside una de las razones que enfrenta el adulto al intentar comprender el comportamiento de subjetividades alejadas de su norma). En este punto, interviene la imaginación que debe posibilitar no solo que me represente como si ocupara el lugar del otro sino también debe volverme accesible la experiencia de su corporalidad y, por su mediación, una presentación concomitante del mundo.

1.2 El recuerdo mediato

En segundo lugar, la vivencia de la alteridad así obtenida me permite volverme sobre mi propio curso y reconstruir el pasado que se encuentra más allá del umbral del olvido. Husserl llama en las *Lecciones* a este tipo de rememoraciones "recuerdos mediatos" aunque, en sentido estricto, no se trate de recuerdos pues no tiene lugar aquí una plenificación de intenciones vacías.⁷ Sin embargo, se las llama recuerdo en tanto permite darle algún tipo de intuitividad a un fragmento de mi vida pasada. Como resultado de esto: "[...] podemos [...] retroceder reflexivamente, y sobre la base de la rememoración, y su repetición efectuar con posterioridad una constitución temporal, esto es, construir el ser temporal como pasado del presente posterior. Y hacemos esto de manera evidente como un pasado 'olvidado', un pasado que ha sido y no es efectuado actualmente, pero que es efectivo"⁸. En síntesis: puedo representarme, a partir de la empatía presente de bebés (vía externa) como fue mi infancia temprana. Al hacerlo, reconstruyo un pasado al que no puedo acceder directamente pero que puedo "recordar" como si lo hubiera vivido efectivamente (vía interior).

El método de reconstrucción indirecta permite conciliar la certeza fundada en la experiencia externa (la observación de otros bebés, en este caso) de que

⁷ HUSSERL, Edmund. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (Husserliana X). Tübingen: Max Niemayer, 2000, pp. 51-52. [Versión castellana: *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trad. Agustín Serrano de Haro. Madrid: Trotta, 2002]. En adelante, Hua X.

⁸ Hua XXXIX, p. 470.

tengo un pasado que se extiende más allá del límite de lo que puedo recordar y la imposibilidad efectiva de recordarlo; i.e. sé que he sido un bebé aun cuando no pueda recordarme como tal. Particularmente importante resulta en este sentido tener la precaución de distinguir entre la dotación trascendental del yo que emprende la indagación fenomenológica sobre su pasado y el yo pasado reconstruido. Ahora bien, ¿por qué he olvidado mi primera infancia? Esto es: ¿Cómo explica la fenomenología husserliana que un fragmento de mi pasado sucumba, por principio, al olvido?

2. La primera infancia y el problema del olvido del comienzo

La distinción entre dos niveles de la vida infantil es caracterizada en los textos contenidos en *Die Lebenswelt* en relación con la temporalidad; en los *Manuscritos C*, por su parte, Husserl presenta la separación según el tipo de relación que se establece entre el sujeto y el mundo. Los manuscritos que estudiaremos a continuación tienen fechas muy próximas: los primeros fueron escritos, probablemente, en enero de 1931, mientras que el segundo está datado en diciembre de ese año. Entiendo que ambos análisis describen aspectos de un mismo proceso y, por ello, deben ser complementados.

2.1 El pre-tiempo

Desde la perspectiva del tiempo, el pasaje de la primera a la segunda infancia implica el desarrollo de las estructuras de la temporalidad inmanente que son condición necesaria del recuerdo. Sabemos que la rememoración supone, por un lado, un acto presente dirigido a la plenificación de un trecho de pasado y, por otro, que previamente haya tenido lugar el encadenamiento retencional. La imposibilidad del recuerdo está asociada, en primer lugar, con el hecho de que el acto rememorante no logra dar con la cadena de retenciones. De aquí que haya elementos para pensar que la estructura tripartita de impresión, retención y protensión no se encuentra disponible desde el comienzo de la vida. En este contexto, el autor se pregunta: "¿Cómo no sería entonces imposible el curso como curso constituyente del tiempo ya que se carecería de un 'a la vez' en sentido propio, de una sucesión en sentido propio, y de una retención en sentido propio, etc.?"⁹ El camino desde dentro choca con el límite del olvido esencial. Más allá de él se extiende un campo de vida subjetiva que no corresponde identificar con una nada sino con una vida de conciencia que aún no ha alcanzado la organización temporal. Antes del tiempo, entonces, hay un no-tiempo que coincide con las estructuras yoicas propias de un "yo no-despierto". En relación con el no-tiempo, Husserl señala:

El no-tiempo sería, pues, la posibilidad esencial de cada yo de poder ser temporalizado antes del comienzo de su efectiva temporalización. El no-ser del

⁹ *Ibíd.*, p. 472.

yo "antes de que ha llegado a su tiempo" significa que la posición del ser (como ser temporal, como ser "efectivo") choca con toda rememoración (mundana) motivada desde la vida, rememoración que tiene justamente límites—. Pero el "ser" del yo en la intemporalidad significa que el "comienzo" ya presupone al yo como lo que puede ser despertado a la vida temporalizante.¹⁰

Otro nombre que recibe el no-tiempo es pre-tiempo (*Vorzeit*).¹¹ Con ello se indica que debe existir cierta gradualidad entre el tiempo propiamente dicho y su antecedente genético. El pre-tiempo está asociado a un puro fluir que todavía no está articulado según las fases de la conciencia absoluta, de aquí que "[...] no se pueda hablar de ningún modo de "antes" en sentido propio [...]"¹² ni, correlativamente, de "después". Se trata de un fluir indiferenciado pero que, sin embargo, es condición de posibilidad de la primera donación afectante. En este sentido, dice Husserl: "La protoafección [...] debe estar en marcha de modo fluyente a fin de que pueda ser constituido el punto de entrada como punto pretemporal del trecho de tiempo pretemporal pasivamente constituido".¹³ El comienzo de la afectión es condición de posibilidad del volverse-yoico que está a la base de la constitución del mundo.

2.2 La infancia del mundo

El tema del mundo y la niñez aparece en el *manuscrito* C 12. Allí se traza una doble distinción. En primer lugar, se diferencian dos niveles de niñez: una infancia desarrollada (*Wickelkindlichkeit*) y una que aún no ha alcanzado el desarrollo, asimilable a la primera niñez. La infancia desarrollada se define por poseer una dimensión mundana que se identifica con el carácter de infancia propiamente humana;¹⁴ la primera infancia, por su parte, se corresponde con el estado de indiferencia primordial donde no cabe hablar de mundo. En segundo lugar, es preciso distinguir entre el mundo tal como se da a los adultos y el mundo infantil. El mundo adulto es el correlato de la intersubjetividad trascendental desarrollada, es decir, de la "experiencia comunalizada de los adultos".¹⁵ Ahora bien, dado que este carácter común se alcanza por medio de la empatía, esto es, a través de un acto, se comprende por qué el mundo propiamente dicho es correlato de una subjetividad desarrollada. Con todo, los niños participan en cierto sentido de ese mundo común: "A este mundo pertenecen los niños, pero no como co-sujetos, como si a través de su vida experienciante co-constituyeran este mundo en su estructura de ser, sino, de

¹⁰ *Ibid.*, p. 473/474.

¹¹ Cf., *Ibid.*, p. 471/472.

¹² *Ibid.*, p. 472.

¹³ *Ibid.*, p. 471.

¹⁴ Cf., HUSSERL, Edmund. *Späte Texte über Zeitkonstitution* (1929-1934). Die C-Manuskripte (Husserliana Materialien VIII). Dordrecht: Springer, 2006, p. 243. En adelante, Hua M VIII.

¹⁵ *Ibidem*.

manera similar a los animales, en cierta manera secundaria, en cierta manera como co-sujetos y, sin embargo, como no contando".¹⁶ Dicho en otros términos, el pasaje del niño hacia la vida adulta tiene como correlato la constitución progresiva del mundo que encuentra en la conformación de un único mundo, definido por la convergencia unánime de todas las experiencias, el límite ideal al que se orienta la comunidad teleológicamente. En otro pasaje, puede leerse:

Por tanto, el mundo mismo tiene una infancia y crece hacia el mundo maduro –"en" el niño humano y en su crecimiento– pero por cierto la constitución del mundo no es asunto de este hombre individual que crece sino de la intersubjetividad de los hombres que maduran y ya han madurado –con lo cual, el juego, dicho analógicamente, se repite.¹⁷

El carácter común del mundo remite al hecho de que los objetos que lo integran sean correlato de la intersubjetividad trascendental. Sin embargo, y dado que la intersubjetividad se asienta sobre los sujetos individuales, la condición de posibilidad de la comunalización reside en que cada sujeto individual tenga, por su cuenta, experiencia de objetos. Esto es, el mundo objetivo depende, en última instancia, de que cada sujeto sea capaz de percibir. De manera que el desarrollo de la capacidad perceptiva está a la base de la constitución del mundo, incluso en un sentido más elemental que la empatía.

2.3 *Recuerdo y experiencia*

Ahora bien, Husserl señala que no corresponde afirmar que hay experiencia en el comienzo de la vida. En efecto, escribe:

Que se pueda operar con tales cosas <en relación con el método reconstructivo> solo puede tener obviamente legitimidad ("legitimidad" hay con pleno sentido para el ego que piensa fenomenológica y teóricamente, pero no para el bebé) en razón de que tales "experiencias" en cada nivel de la constitución, y también de la constitución ya efectiva y propiamente experienciante, son mostrables y pueden ser inteligidas como esencialmente inherentes a un ego en cuanto tal en todas sus modificaciones concebibles. Y a ello es inherente también el tiempo del bebé que se ha de admitir necesariamente como propio pasado, como un "tiempo" que no tenía ni podía tener aun experiencia en sentido propio.¹⁸

Carecer de experiencia implica, según esto, no solo no tener tiempo sino ser incapaz de emitir actos; i.e. de percibir y empatizar. De aquí que el recuer-

¹⁶ *Hua* M VIII, p. 243.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 75.

¹⁸ *Hua* XXXIX, p. 481.

do suponga, por un lado, como condición necesaria, que el flujo temporal se organice y posibilite el proceso de modificación retencional, y, por otro, como condición suficiente, que lo dado se dé perceptivamente. Podemos afirmar, por tanto, que existe una conexión entre la constitución de la experiencia y la posibilidad de recordar: solo puedo recordar aquello que en el presente pasado pudo ser constituido en sentido propio y, a la inversa, no puedo recordar lo que no he experimentado. Esto es lo mismo que decir que la rememoración presupone la percepción.

Por lo demás, el criterio propuesto no solo permite explicar el olvido de la primera infancia, vinculado a la falta de desarrollo de las estructuras trascendentales, sino que podría hacerse extensivo a otros casos de olvido que tienen lugar en la vida adulta. Podría incluirse aquí la amnesia selectiva que afecta a fragmentos del pasado de sujetos que atravesaron situaciones conmocionantes, acompañadas por pérdida de conciencia (como accidentes graves, miedo intenso, etc.); vale decir: estados donde no se puede constituir experiencia normalmente. Si bien esta es solo una indicación que requiere, naturalmente, de una elaboración pormenorizada, en términos generales, la interpretación husserliana permitiría explicar el olvido esencial de los primeros años de vida y el olvido vinculado a ciertas experiencias de la vida adulta apelando a un mismo criterio: la posibilidad de constituir experiencia. Entre las explicaciones más difundidas del olvido, la psicoanalítica constituye un hito insoslayable. Según Freud, las representaciones correspondientes a los primeros años de vida se olvidan porque sucumben a la represión. Sin embargo, en tanto en la primera infancia aún no se ha producido la diferenciación entre las instancias del aparato psíquico, a saber: el "yo", el "ello" y el "súper yo", de la que depende el conflicto psíquico que motiva la represión (i.e. la presencia de representaciones que no son admisibles para el yo; como aquellas vinculadas al conflicto edípico), resulta difícil para el freudismo dar cuenta del primer olvido. Postula, entonces, una "represión originaria" que convierte al olvido temprano en fuente de todo olvido ulterior por represión ("represión secundaria"). La represión originaria, por tanto, más que explicar el olvido convierte una cuestión de hecho (la imposibilidad del recuerdo) en una de derecho. La interpretación husserliana del fenómeno parece aportar una solución no solo más simple, en tanto no necesita apelar a nuevos conceptos, sino que constituye, sobre todo, una explicación en sentido estricto.¹⁹

3. El otro, el mundo y yo mismo

La pura pasividad del comienzo puede ser caracterizada por la indiferencia entre el sujeto y el mundo. Sin embargo, no cabe hablar aquí de mundo en sentido estricto, pues el mundo presupone ya que cierto despertar haya tenido

¹⁹ FREUD, Sigmund. "La represión". En: *Obras completas. Volumen XIV*. Buenos Aires: Amorrortu, 1979.

lugar. En este sentido, escribe el autor: "‘Antes’ del mundo reside la constitución del mundo, reside mi auto-temporalización en el pre-tiempo y reside la temporalización intersubjetiva y reside la temporalización intersubjetiva en el pre-tiempo intersubjetivo".²⁰ El vínculo originario lo constituye una "relación" que se establece entre el sujeto y el otro y no entre el sujeto y las cosas: "Mi ‘cubrimiento’ con los otros, en el proto-nivel constitutivo, por así decir, antes de que el mundo esté constituido para mí y para los otros como mundo común y, finalmente, como mundo para todos; en el cual la empatía se ha producido".²¹ Se trata de una intersubjetividad primigenia que solo podemos llamar "relación" o "vínculo" cuando se la considera "desde fuera"; desde la perspectiva del niño, simplemente, no hay relación sino que es más apropiado hablar de "fusión" (*Verschmelzung*) o "cubrimiento" (*Deckung*) con el otro. La fusión aporta el suelo sobre el que se asienta la constitución del mundo.

En otro texto, Husserl escribe: "Lo primero en materia de intención del ‘yo’ (volverse-hacia) y plenificación es la intención que tiene lugar en el estado de seguridad vital proporcionado por la madre, y no por ejemplo un estruendo puro y simple, etc. Y así con ello es regulada también a partir de ahí la constitución del primer mundo circundante".²² La relación madre-hijo, por tanto, proporciona el estado de seguridad vital de donde emerge el volverse-hacia que da paso a la constitución del mundo. Esto es, el vínculo con las cosas y el mundo está mediado, desde el comienzo, por el otro.

Habíamos visto que la empatía permite establecer una relación intencional entre el ego y el alter ego a partir de la parificación pasiva que sintetiza mi cuerpo con el del otro. Para describir la relación madre-hijo, sin embargo, Husserl propone abandonar el concepto de empatía y hablar de una proto-empatía (*Ureinfehlung*) o "[...] mejor, en lugar de empatía, que es explicitante, de una proto-intencionalidad de la manifestación de una continuidad con los otros".²³ Es claro porqué la empatía en sentido estricto, a saber, aquella que supone el concurso de la imaginación, es inadecuada para comprender este vínculo. También lo es la síntesis pasiva que está a su base, pues, por definición toda empatía presupone, por una parte, la percepción del cuerpo propio ajeno, esto es, un acto, y, por otra, la donación de mi propio cuerpo. Pero la dificultad que encuentra Husserl aquí se sigue de la imposibilidad de distinguir entre el cuerpo de la madre y el del niño. Hay aquí implicados dos problemas: por una parte, la constitución del cuerpo propio a partir de la fusión entre el cuerpo del niño y el cuerpo de la madre, y, por otra, la caracterización del vínculo proto-intencional con el otro.

²⁰ HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929 -1935* (Husserliana XV). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, p. 597. En adelante, Hua XV.

²¹ Hua M VIII, p. 435/436.

²² Hua XXXIX, p. 474/475.

²³ Hua M VIII, p. 437.

3.1 La constitución del cuerpo propio

En *Ideas II* Husserl analiza el cuerpo propio a partir de cuatro ejes. En primer lugar, sostiene que la diferencia fundamental entre el cuerpo y el resto de las cosas materiales reside en que "[...] es órgano de la voluntad, el único objeto que para la voluntad de mi yo puro es movable de manera inmediatamente espontánea y medio para producir un movimiento espontáneo mediato de otras cosas".²⁴ Esto es, su movimiento expresa inmediatamente los designios de mi libertad, mientras que solo puedo mover al resto de los objetos a través del cuerpo. En segundo lugar, es centro de orientación: se trata del "punto cero" de todas las dimensiones espaciales. Esto significa, por un lado, que mi cuerpo es el aquí central "que no tiene ningún otro fuera de sí en referencia al cual el fuera un 'allí'"²⁵ y, por otro, que las cosas del mundo circundantes poseen su orientación relativamente a mi cuerpo. En tercer lugar, el cuerpo tiene un modo peculiar de aparecer que lo distingue del aparecer del resto de los objetos. En efecto, mientras que, en relación con el resto de los objetos, tengo siempre la posibilidad de cambiar de posición y, con ello, variar a discreción las multiplicidades de aparición en las cuales vienen a dárseme, no tengo la posibilidad de alejarme de mi cuerpo. De aquí que "[...] ciertas partes de mi cuerpo sólo puedo verlas en un peculiar acercamiento perceptivo, y otras (por ejemplo la cabeza) son invisibles para mí".²⁶ Por último, si lo consideramos no ya desde el punto de vista de la experiencia que tengo de él sino exteriormente, el cuerpo se integra como un objeto más en los nexos causales que rigen las relaciones mecánicas entre las cosas. Desde esta perspectiva, el cuerpo es "[...] una cosa que produce efectos en otras y en la cual otras producen efecto".²⁷

Ahora bien, estas características califican al cuerpo que ya ha sido constituido. La constitución de la corporalidad, por su parte, puede ser descripta como la "síntesis de identificación" entre la "experiencia interna" del cuerpo, aportada por las kinestesias y las sensaciones localizadas (o "ubiestesias"²⁸), y la "experiencia externa" que resulta del recorrido perceptivo en virtud del cual mi cuerpo se constituye como un objeto.

²⁴ HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (Husserliana IV). Den Haag: Kluwer, 1984, p. 151/152. [Versión castellana: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. Antonio Ziriñ Quijano. México: FCE, 2005]. En adelante, Hua IV.

²⁵ *Ibid.*, p. 158 (el énfasis es de Husserl).

²⁶ *Ibid.*, p. 159 (el énfasis es de Husserl).

²⁷ *Ibid.*, p. 160.

²⁸ El traductor al castellano señala que el término que él traduce por "ubiestesias", "Empfindniss", es una voz arcaica que, en el lenguaje corriente, es sinónima de "Empfindung" ("sensación") pero que aquí adquiere el sentido preciso de "sensación localizada".

Husserl escribe: "[...] las sensaciones de movimiento desempeñan un papel importante. Veo cómo se mueve mi mano, y sin que se mueva tentando, siento sensaciones de movimiento, pero a una con sensaciones de tensión y sensaciones táctiles, y las localizo en la mano que se mueve".²⁹ Las kinestesias están tan íntimamente entrelazadas con las ubiestesias que las primeras reciben su localización de las segundas.³⁰ En este punto, es importante distinguir entre la atestiguación de que me muevo del hecho de saber en qué dirección lo hago o qué posición en el espacio adopta mi cuerpo a cada momento. En lo relativo a las ubiestesias, Husserl propone una caracterización basada de la descripción de la donación de la mano izquierda para el tacto de la derecha: por una parte, encontramos las sensaciones que la mano derecha recibe de la superficie de la mano izquierda, por otra, las sensaciones que experimentan tanto los dedos de la mano derecha que tocan la mano izquierda como las zonas de la mano izquierda que son tocadas. Este último tipo de sensaciones son las ubiestesias: las sensaciones que experimenta internamente el cuerpo cuando es tocado y que se caracterizan por poseer una localización precisa. El fenómeno del tocar y, por extensión la experiencia del propio cuerpo es, por tanto, doble:

El cuerpo se constituye primigeniamente de manera doble; por un lado es cosa física, materia, tiene su extensión, a la cual ingresan las propiedades reales, la coloración, lisura, dureza, calor, y cuantas propiedades materiales similares haya, por otro lado, encuentro en él, y siento "en" él y "dentro" de él: el calor en el dorso de la mano, el frío de los pies, las sensaciones de toque en las puntas de los dedos.³¹

En cuanto "cosa física" el cuerpo es superficie tocada y posee las mismas notas que cualquier otro objeto material. En cuanto "cosa sensible" se da en la experiencia interior de las ubiestesias localizadas en la mano que toca y en la que es tocada y, por ello, se distingue del resto de los objetos. De aquí que haya que diferenciar la localización que aportan las sensaciones localizadas de la localización vinculada a la extensión propia de las determinaciones materiales; i.e. del carácter extenso que tiene el color, la temperatura, etc. en el espacio y el tiempo.³²

El ejemplo vinculado a las sensaciones táctiles no es arbitrario. En efecto, si bien se reconoce la concurrencia de la visión y el oído en la conformación del cuerpo propio, el tacto tiene preeminencia respecto a los otros sentidos: "El cuerpo sólo puede constituirse primigeniamente como tal en la tactualidad y todo lo que se localiza con las sensaciones táctiles, como calor, frío, color,

²⁹ *Hua IV*, p. 151.

³⁰ Cf., *Ibíd.*

³¹ *Ibíd.*, p. 145.

³² Cf., *Ibíd.*, p. 149.

y similares".³³ El carácter distintivo del tacto reside en su capacidad de proveer sensaciones dobles. La visión, y lo mismo podría decirse del oído, solo manifiestan al objeto percibido; i.e. el ojo que ve los colores, remitidos a la cosa externa en la objetivación, no se muestra él mismo de manera visual. En igual sentido, cuando miro mi cuerpo no me percibo como el sujeto que ve sino, únicamente, como un objeto visto: "Lo que llamo cuerpo visto no es algo visto que ve, como mi cuerpo en cuanto cuerpo palpado es algo palpado que palpa".³⁴ La ausencia de una sensación interna que manifieste la visión es suplida por las ubiestesias táctiles y las kinestesias anudadas al movimiento ocular. Esto es, sé que mis ojos pertenecen a mi cuerpo porque puedo tocarlos y sentir su movimiento. Por estas razones, dice Husserl:

Un sujeto que meramente tuviera capacidad ocular no podría tener un cuerpo aparente en absoluto; en el juego de las motivaciones cinestésicas (que él podría aprehender corporalmente) tendría sus apariciones de cosa; vería cosas reales. No se dirá que quien sólo ve, ve su cuerpo, pues le faltaría el distintivo específico como cuerpo, y ni siquiera el movimiento libre de ese «cuerpo», que va de la mano con la libertad de los cursos cinestésicos, haría de él un cuerpo. Sería entonces solamente como si el yo, a una con esa libertad en lo kinestésico, pudiera mover inmediata y libremente la cosa material cuerpo.³⁵

El cuerpo como objeto visto es un objeto material indistinguible del resto de los objetos, lo que supondría, a su vez, que fuera cancelable. Pero como el cuerpo propio, además de ser visto (u oído) debe incluir las sensaciones localizadas de dolor, calor, etc. y puesto que estas "no desaparecen",³⁶ no puede engañarme respecto a mi cuerpo. Esto es, el cuerpo es el único objeto respecto al cual no puedo engañarme y, por tanto, no puede desaparecer. La condición de incancelable del cuerpo propio proviene del carácter enteramente pasivo de las sensaciones internas que lo manifiestan.³⁷

Sin embargo, el cuerpo no se agota en su donación interior sino que el cuerpo es también una cosa en el mundo; i.e. tener un cuerpo es "saberse" en posesión de un objeto susceptible de establecer relaciones causales con otros objetos. De aquí que tener un cuerpo signifique también la aprehensión de esas sensaciones como aspectos de un objeto espacio-temporal. Lo que media, entonces, entre la experiencia interior del cuerpo fundada en sensaciones innatas, y su constitución objetiva, es un acto perceptivo.

³³ *Ibid.*, p. 150.

³⁴ *Ibid.*, p. 148.

³⁵ *Ibid.*, p. 150. El término "cinestesia" es sinónimo de "kinestesia".

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ En esta afirmación podrían encontrarse indicios de una apodicticidad asociada a las sensaciones corporales.

Ichiro Yamaguchi destaca, también, la importancia de la distinción entre una corporalidad interna y una externa en este proceso. El autor propone, siguiendo las investigaciones del psicólogo austríaco-norteamericano René Spitz (1887-1974), que la diferencia entre la primera y la segunda infancia, con respecto a la corporalidad, reside en la indistinción que impera en un principio entre la vista y el tacto. Según esta interpretación, dado que en un primer momento se encuentran confundidas la percepción visual con la táctil –i.e.: el lactante no puede distinguir entre las sensaciones táctiles provenientes de su boca y del pecho de su madre (caracterizadas por la cercanía) de la percepción visual del rostro materno (caracterizada por la lejanía)– es incapaz de separar su cuerpo del cuerpo del otro. En un segundo momento, una incipiente separación comienza a producirse cuando el niño, alrededor de los tres meses, puede distinguir su propia voz, vinculada a las vocalizaciones y los sonidos producidos durante la succión, de la voz de la madre. Yamaguchi complementa estos análisis con los del propio Husserl y distingue tres momentos cruciales: primero, el pasaje de las kinestesias pasivas a las activas, esto es, desde el movimiento involuntario al voluntario; segundo, la progresiva asociación entre las kinestesias y la percepción del propio cuerpo, que aportan la comprensión de la relación de motivación que existe entre ellas, a saber: “si” me muevo, “entonces” se modifica lo que percibo; tercero, la adquisición de la independencia corporal.³⁸

Por mi parte, entiendo que la clave para comprender el proceso no reside tanto en la fusión primigenia entre la percepción visual y la táctil, sino en aquello que es pre-condición de ambas: la separación entre el sujeto y el objeto que subyace a toda actividad perceptiva. Según Yamaguchi-Spitz, lo que aporta la separación entre el cuerpo del niño y el de la madre es la comprensión de la distinción entre proximidad y lejanía. En este entramado conceptual, la percepción visual es condición necesaria de la constitución del cuerpo propio porque aporta la dimensión de la distancia. La consecuencia que se sigue inmediatamente de esta interpretación es que los ciegos de nacimiento no podrían separarse del cuerpo materno y, por tanto, no podrían hacerse de un cuerpo propio. Ahora bien, tal cosa no solo parece contrariar la evidencia empírica sino la posición del propio Husserl. El filósofo escribe sobre la percepción táctil y la ceguera congénita:

Con la percepción táctil de la mesa (esta aprehensión perceptiva) está necesariamente enlazada una percepción del cuerpo con su sensación de toque inherente. Este nexo es un nexo de necesidad entre dos aprehensiones posibles: pero correlativamente pertenece a él un nexo de dos cosidades que se constituyen. Empíricamente, la posibilidad de una representación del mundo en los ciegos de nacimiento prueba que todo puede ocurrir en la esfera

³⁸ Cf., YAMAGUCHI, Ichiro. *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1982, p. 116.

extra-visual, que aquí las apercepciones pueden ordenarse de tal modo que estas correlaciones pueden constituirse.³⁹

Como vimos, lo fundamental en este contexto lo representa el fenómeno de sensaciones dobles que solamente puede aportar el tacto. El cuerpo, entonces, resulta de la aprehensión perceptiva de esas sensaciones como aspectos de un objeto. De aquí que, si retomamos el hilo de la argumentación, lo que media entre la primera y la segunda infancia sea la emergencia de cierta actividad. En síntesis, la constitución de mi corporalidad no depende de la diferencia entre dos tipos de percepciones sino de la posibilidad misma de la percepción. Esto es, puedo constituirme como cuerpo propio porque soy capaz de percibir y puedo percibir porque con el advenimiento de la actividad, cuanto más no sea incipiente, puedo ponerme a distancia de mí mismo y advertir, con ello, que existe una diferencia entre el acto de tocar y la sensación de ser tocado. En cuanto tocado, no soy solo un complejo de ubiestesias sino que me doy, a mí mismo, como objeto.

3.2 *Proto-empatía*

Hemos visto que respecto a la primera infancia Husserl rechaza que el acceso al otro pueda darse empáticamente. El lugar de la actividad lo ocupa, en este nivel, la vida instintiva. En términos generales es posible trazar una distinción entre dos tipos de instintos: los de autoconservación y lo que están dirigidos hacia el otro.⁴⁰ Entre los primeros, se hallan los impulsos vinculados con la alimentación, los segundos remiten al impulso pasivo e innato que tiende a vincular a los sujetos entre sí; entre estos impulsos se encuentra el instinto sexual. Tanto la distinción entre estos dos géneros pulsionales como la identificación entre los instintos orientados al otro y la pulsión sexual, recuerdan la clasificación propuesta por Freud. En efecto, en "Más allá del principio del placer"⁴¹ (1920) Freud señala que el primer hito importante en la historia de la teoría psicoanalítica fue la extensión del concepto de sexualidad mediante su desvinculación de los fines estrictamente reproductivos. Se alcanza con ello una primera formulación del dualismo pulsional, en tanto es necesario separar a las "pulsiones sexuales", caracterizadas por su orientación hacia objetos, de las "pulsiones yoicas" que bregan por la autoconservación del individuo. En este esquema, las pulsiones sexuales procurando alcanzar una satisfacción plena, remitida retroactivamente al primer encuentro con el objeto, se acoplan sobre funciones fisiológicas (alimentación, excreción, etc.). El reencuentro pleno, sin embargo, entre la pulsión y su objeto se ve inte-

³⁹ Hua IV, p. 147 (La cursiva es de Husserl).

⁴⁰ Cf., Ms. E III, p. 4 citado por HOUSSET, Emmanuel. *Personne et sujet selon Husserl*. Paris: PUF, 1997, p. 143.

⁴¹ Ver. FREUD, Sigmund. "Más allá del principio del placer". En: *Obras completas. Volumen XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2007, pp. 1-68.

rumplido por una inadecuación; por alguna razón, el objeto no logra estar a la altura de lo que se esperaba de él. De aquí que la sexualidad devenga una potencia disruptiva que a la vez que impide la satisfacción impulsa su búsqueda. Ahora bien, a pesar de seguir caminos independientes, las pulsiones sexuales (u objetivas) y de conservación remiten a los mismos órganos y funciones. Quedan planteadas así las condiciones del conflicto pulsional que está a la base del síntoma neurótico.⁴²

La proximidad con Husserl, con todo, debe tomarse con precaución. En primer lugar, no existen suficientes indicios textuales para sostener que Husserl habría aceptado que las pulsiones orientadas hacia el otro son, en última instancia, de orden sexual. En efecto, desde el punto de vista freudiano, la relación primigenia con la madre no solo es de naturaleza sexual sino que constituye la experiencia nodal que define la vida psíquica ulterior. Husserl, por su parte, identifica explícitamente el instinto sexual con la reproducción. Sobre esto, escribe en un manuscrito:

Lo interno de la procreación. La pulsión hacia el otro sexo. La pulsión en la que un individuo y la pulsión contraria [*Wechseltrieb*] en el otro <¿se encuentran?>. La pulsión puede estar en el estadio del apetito indeterminado, en el cual no porta en sí aún un objeto como su hacia-dónde [...] En el caso del apetito sexual con tendencia determinada hacia una meta afectante y estimulante, <tal meta> es el otro. Este apetito sexual determinado tiene su forma de cumplimiento bajo el modo de la copulación. En el impulso en sí mismo reside la referencia al otro como otro y a su impulso correlativo.⁴³

Se menciona aquí, a su vez, que las formas más elementales de intencionalidad tienen un carácter no-objetivante. Aquí, se distingue entre un apetito sexual indeterminado carente de objeto y una pulsión cuyo destino aparece ya claramente determinado. Lo mismo puede decirse de las pulsiones de autoconservación: "Tengo también una orientación originaria (instintiva) por la alimentación y con ello ya en el campo de los bienes alimenticios objetivos. Esto no señala un mero ámbito de objetos, una clase, un tipo, que se destaca como un tipo objetivo y por el cual me intereso oportuna y particularmente [...]"⁴⁴

⁴² Una precaución extra debe tomarse en relación con el uso de los términos. Freud o, al menos, la apropiación posterior de su trabajo, ha insistido fuertemente en la distinción entre "instinto" (*Instinkt*) y "pulsión" (*Trieb*): mientras el primer término se usa para describir la relación que los animales mantienen con el objeto, en virtud de la supuesta complementación que habría en este caso entre el instinto y su objeto; la palabra "pulsión" remite a la relación fallida con el objeto que caracteriza al hombre. Husserl, por su parte, utiliza ambos términos indistintamente y, consecuentemente, no parece establecer diferencias entre hombres y animales en este punto.

⁴³ Hua XV, p. 593-594.

⁴⁴ Hua M VIII, p. 340.

Respecto a los instintos hacia el otro, agrega: "El interés <instintivo> no es aún interés objetivo [*Objektinteresse*] por el otro y por su propio cuerpo, a saber no es el interés experienciante que termina en lo ya objetivo".⁴⁵ De aquí que, de igual manera que no me doy a mí mismo en primer lugar como un cuerpo propio, el otro no se presenta tampoco como un objeto en el mundo. En segundo lugar, entonces, no es válida para Husserl la identificación entre las pulsiones orientadas a los otros y las pulsiones de objeto pues, no solo los instintos sexuales pueden no ser objetivos sino que las pulsiones de autoconservación pueden ser objetivas.

Por su parte, la pulsión que une al niño en la primera infancia con su madre no parece revestir carácter sexual ni poseer carácter objetivo. La ausencia de orientación objetiva conlleva, al igual que ocurre con el caso del cuerpo, a la indistinción entre mismidad y alteridad. Emmanuel Housset propone contrastar, en este sentido, al yo de los instintos o pre-yo con el yo como polo: "Si el yo pulsional es anterior al yo como polo, el yo como polo es el acto mismo por el cual surge el contraste entre alteridad e ipseidad. El yo como polo es, en este caso, el detentor de una tarea, la tarea misma de temporalizarse en el ocuparse de lo que le es predado".⁴⁶ Esto es, lo que media entre la indistinción y el establecimiento de una auténtica relación entre el yo y el otro es un acto o, más precisamente, menos un acto en particular que la emergencia de la actividad en general. En este sentido, la contraposición "yo-tu" corre en paralelo con la oposición "aquí-allí" que caracteriza la orientación corporal.

Ahora bien; ¿qué fundamenta el volverse primigenio hacia el otro? La vida instintiva no vuelve al hombre, en primer lugar, hacia el mundo sino hacia el cuerpo de su madre. Esto se debe a que no sería posible hallar en el mundo aquello que los instintos persiguen ante todo: satisfacción. Housset señala:

La carne de la madre es "reconocida" como la premisa de un cumplimiento de deseo. El contacto carnal con la madre despierta una memoria originaria, una memoria anterior a toda memoria, que es la misma que la del deseo. Lo propio de esta memoria involuntaria es que no puede despertar más que en el entrelazamiento con la carne, en tanto memoria de un cumplimiento posible. Toda la memoria del infante está como incluida en la carne de la madre.⁴⁷

Según esto, el volverse hacia el otro no es independiente de la búsqueda de satisfacción vinculada a las pulsiones de autoconservación; por el contrario, pareciera que se trata de dos aspectos de un mismo proceso. Esto es, parece aventurado establecer algún tipo de subordinación entre los géneros de pulsiones. De aquí que, a diferencia del esquema propuesto por Freud, Husserl no encuentra en la distinción entre las clases de pulsiones la génesis de un conflicto.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 339.

⁴⁶ HOUSSET, Emmanuel. *Op. cit.*, p. 144.

⁴⁷ *Ibidem*.

3.3 Individuación

El proceso de diferenciación con el otro y con el mundo tiene como correlato, desde la perspectiva del niño, la conformación de la conciencia de ser un individuo separado. Husserl encara el problema de la individuación desde una doble perspectiva. Por una parte, la separación aparece como corolario de la tesis que afirma que los cursos de conciencia son independientes, es decir, que, por principio, cada sujeto es sede de un yo que se vive en primera persona. Lo mismo puede decirse en términos de la síntesis temporal: la individualidad reposa sobre la unidad formal del flujo y sobre la automanifestación del presente viviente. Este punto de vista es estrictamente puro porque no remite a ningún contenido de conciencia para fundar la identidad de cada sujeto. Por otra parte, Husserl atribuya a la experiencia una relevancia capital cuando se propone definir ya no al sujeto en tanto yo puro sino el ser concreto de la subjetividad. Por "experiencia" podemos entender aquí dos cosas: en primer lugar, la suma de vivencias que conforman mi pasado; en segundo lugar, la sedimentación de las operaciones de la conciencia; i.e. los hábitos. Si bien ambas son dimensiones históricas no revisten la misma relevancia con respecto a la individuación. En efecto, mientras las experiencias pasadas son vivencias y, como tales, se integran al tiempo inmanente, los hábitos son determinaciones que se predicen del yo y no del curso de vivencias. Esto significa que los hábitos son el aspecto noético de la historia de la conciencia y que, por tanto, representan la incidencia que la experiencia produce sobre el yo. En este sentido, se llama mónada al "yo tomado en su plena concreción",⁴⁸ esto es, no considerado únicamente como un polo puro sino como substrato de habitualidades.

Las habitualidades son modificaciones que experimenta el yo con cada acto nuevo en tanto conserva las decisiones tomadas (dóxicas, valorativas o volitivas). Los hábitos, por tanto, forman parte de la dotación presente del yo y constituyen una condición de posibilidad de la experiencia futura. En cuanto a su génesis, resultan de una operación pasiva que conserva la experiencia no como un "contenido", al que se podría acceder eventualmente mediante el recuerdo, sino como un acervo de disposiciones y habilidades que asisten al yo en el proceso constitutivo. En la *IV Meditación*, puede leerse: "Por lo demás, en cuanto al yo, en virtud de una propia génesis activa, se constituye en substrato idéntico de duraderas propiedades privativas de un yo, se constituye consiguientemente en un yo personal 'estable y duradero', en un amplísimo sentido que permite hablar también de 'personas' infrahumanas".⁴⁹ El carácter de persona, según esto, remite a la identidad que se construye en la unidad de

⁴⁸ Hua I, p. 69.

⁴⁹ *Ibidem*. Tanto la referencia a una "génesis activa" como la subordinación del hábito a los actos plantea problemas cuando intentamos pensar cómo opera la habitualidad en la temprana infancia.

una historia y que puede ser caracterizada como un sistema de convicciones.⁵⁰ Sin embargo, la noción de persona solo remite en un sentido amplio a la identidad pasivamente constituida. En sentido estricto, el ser personal está en relación con la apropiación activa de los hábitos en el marco de un proyecto definido racionalmente. La persona, entonces, es una tarea orientada teleológicamente por el ideal de la absoluta fidelidad a sí y a la razón.

Ahora bien, si ponemos en relación estos conceptos con la ontogénesis podemos describir al desarrollo infantil como el despliegue teleológico desde la vida instintiva hasta la persona. En un primer nivel encontramos la vida instintiva con su dotación fija de disposiciones innatas. Si bien desde el punto de vista del sujeto individual los instintos constituyen la condición de posibilidad de la historia personal, en sí mismos poseen también una dimensión histórica pero de carácter generativo; pueden considerarse, en este sentido, como la sedimentación de los comportamientos adquiridos por una especie a lo largo del tiempo, es decir, como habitualidades generativas. El ejercicio del instinto, por su parte, produce una modificación de su operación en virtud de la selección del comportamiento eficaz (que se reconoce por el placer concomitante) del que no lo es (vinculado al displacer). De aquí sea posible afirmar que ya en las formas más elementales de comportamiento el sujeto comienza a delinear un carácter propio; i.e. la vida instintiva no debe confundirse, por ello, con un ejercicio ciego y mecánico. En un segundo nivel, deberíamos ubicar los hábitos adquiridos por el ejercicio de los instintos. Estos dos estratos conforman la dimensión pasiva que interviene en la constitución del sujeto concreto. Habría que añadir, a su vez, que el proceso de desarrollo abarca también la formación de las estructuras trascendentales que están a la base de las operaciones de conciencia relativas al contenido. Por ello, el desarrollo infantil supone, al menos, tres niveles en la constitución de las estructuras pasivas de la subjetividad: la formación de la estructura temporal y asociativa, las estructuras que están a la base de la formación de los hábitos y la formación de los hábitos en sí mismos. Un tercer nivel, finalmente, residiría en el volverse activo del yo sobre su vida pasiva. Se trata, naturalmente, de la formación del sujeto como persona propiamente dicha.

En síntesis, si analizamos la ontogénesis desde la perspectiva de la individuación encontramos que la diferencia entre los sujetos responde, por una parte, a una separación a priori y pura y, por otra, una separación concreta que se desarrolla a posteriori. Ambas son, en esencia, procesos trascendentales que suponen el desarrollo de las propias estructuras trascendentales. Con respecto a la individuación a posteriori, hay que distinguir, a su vez, entre una individuación pasiva y una activa.

⁵⁰ Cf., HOUSSET, Emanuel. *Op. cit.*, p. 84.

4. Conclusiones

Podemos ordenar las tesis de Husserl sobre el tema de la siguiente manera: (1) la aproximación metódica persigue comprender el fenómeno de la vida infantil "desde dentro", i.e. el fenomenólogo busca reconstruir a partir de una modificación de su experiencia actual un tramo de su experiencia pasada; (2) de esto se sigue que la predicación de conciencia esté dada por supuesta desde un primer momento; con respecto a los análisis propiamente dichos, se señala que (3) el niño humano se vincula, ante todo, con otro ser humano; (4) esta relación primigenia es condición última para el proceso constitutivo tanto de la propia subjetividad como de la constitución del mundo; (5) en el vínculo madre-hijo los sujetos se encuentran "fusionados"; (6) esto significa, desde el punto de vista noético, que no es posible separar el cuerpo del niño del cuerpo de la madre ni atribuir al yo de la primera infancia la capacidad de "vivirse como diferente" respecto a su madre y, desde el punto de vista noemático, que no hay objetos en sentido propio; (7) se demuestra así que la ontogénesis puede ser descripta como un proceso de desarrollo de las estructuras trascendentales; i.e. hay una génesis de la subjetividad trascendental; (8) por ello, Husserl puede explicar ciertos fenómenos, como el olvido de la primera infancia, a partir de la inmadurez; (9) los instintos, por su parte, explican las primeras operaciones de la subjetividad y se afirma (10) que se modifican en virtud del ejercicio. En términos generales, entiendo que el desarrollo puede pensarse como el camino que conduce desde la indiferencia hacia la diferenciación. O, en otras palabras, se trata de la articulación entre la pasividad, en todos sus grados, con la vida activa.

Es importante tener en cuenta que los análisis de Husserl en este punto revisten un carácter fuertemente fragmentario y, por ello, presentan muchas oscuridades. En este sentido, podemos señalar que falta una periodización cronológica para las etapas de la vida infantil; i.e. respuestas a preguntas del tipo: ¿Cuándo comienzo la primera infancia? ¿Qué edad aproximada tiene el niño que puede reconocer su propio cuerpo? Más aún, la teoría husserliana plantea que hay un comienzo y una forma final del desarrollo y también que existe una orientación teleológica que conduce de la una a la otra. Sin embargo, afirmar que hay un despliegue teleológico parece insuficiente si lo que buscamos es dar cuenta de cómo se pasa de un nivel a otro en la ontogénesis; y otro tanto podría decirse de la filogénesis. La teleología permite describir en líneas generales la orientación del desarrollo pero no aporta mayores precisiones si nos detenemos en los procesos en detalle. Atendamos, por ejemplo, lo siguiente: se sostiene que el instinto de objetivación impulsa a la experiencia hacia la formación de objetos pero solo contamos con algunas indicaciones sobre el modo en que lo hace. En este punto, puede ser útil recurrir a la psicología del desarrollo –pienso, ante todo, en Jean Piaget–.

Bibliografía

FREUD, Sigmund. "La represión". En: *Obras completas. Volumen XIV*. Buenos Aires: Amorrotu, 1979.

FREUD, Sigmund. "Más allá del principio del placer". En: *Obras completas. Volumen XVIII*. Buenos Aires: Amorrotu Editores, 2007.

HOUSSET, Emmanuel. *Personne et sujet selon Husserl*. Paris: PUF, 1997.

HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929 -1935 (Husserliana XV)*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution (Husserliana IV)*. Den Haag: Kluwer, 1984.

HUSSERL, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. Trad. José Gaos. México: FCE, 1985.

HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen (Husserliana I)*. Hamburg: Meiner, 1995.

HUSSERL, Edmund. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (Husserliana X)*. Tübingen: Max Niemayer, 2000.

HUSSERL, Edmund. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trad. Agustín Serrano de Haro. Madrid: Trotta, 2002.

HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. Antonio Ziriñ Quijano. México: FCE, 2005.

HUSSERL, Edmund. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte (Husserliana Materialien VIII)*. Dordrecht: Springer, 2006.

HUSSERL, Edmund. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937) (Husserliana XXXIX)*. Dordrecht: Springer, 2008.

YAMAGUCHI, Ichiro. *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1982.

La holgura del tiempo.
Por una fenomenología de la intimidad
The Clearance of the Time. For a Phenomenology of the Intimacy

ROBERTO MENÉNDEZ
Universidad de Granada
España

Resumen

Este trabajo trata de profundizar en los análisis sobre la conciencia interna del tiempo. En primer lugar, se revisan las Lecciones de Husserl de 1905, para dar cuenta de la estructura formal conformada por la retención, la impresión originaria y la protención. A partir de la comprensión de esta célula temporal, de la que se compone el tejido de la corriente de conciencia, trataremos de hacer luz sobre la necesaria distancia o diferencia que esta estructura requiere para hacer posible el tipo de movimiento en que consiste la temporalización de la vida. Esta profundización se hará con apoyo en dos breves textos de Levinas y de Derrida. Por último, trataremos de ilustrar el entramado que liga la estructura de la temporalidad con la dimensión emocional de la vida, en tanto que la emoción consiste en un movimiento que descubre la estructura formal del tiempo a la vez que la colma.

Palabras clave: tiempo, intencionalidad, distancia, conciencia, intimidad.

Abstract

This work attempts to look into the analysis of the consciousness of internal time. In first place, I will present an overview of Husserl Lessons of 1905, in order to give account of the formal structure of the retention, original impression and protention. Departing from understand this temporal cell, from which is made the weave of the temporal stream of consciousness; we will try to give light to the type of movement of the temporalization of life. This deepening into will be made taking in consideration two short texts from Levinas and Derrida. Finally, we will try to illustrate the network that links the structure of temporality with the emotional dimension of life, in so far as the emotion is a movement which discovers the formal structure of time and, at the same time, fulfills it.

Key words: time, intentionality, distance, consciousness, intimacy.

1.

El asunto del tiempo en fenomenología está entrelazado con una pregunta de fondo, que nos instala en un interrogante de gran calado: ¿qué es la intencionalidad? En retrospectiva, la cuestión desde la que se anuncia esta interrogación es: ¿cuál es la intencionalidad del pasado que se aleja, del ahora que permanece? El presente es la invisible empresa de la memoria, llevada a cabo por la discreta retención, que no exige reconocimiento alguno. Pero, ¿de qué tipo de intencionalidad hablamos cuando hacemos referencia a la cualidad retencional de la conciencia? Las sensaciones no solo son animadas por los actos intencionales con la finalidad de constituir objetos de experiencia tales como cubos, centauros o casas. La conciencia también constituye objetos temporales, y ejemplo de ello es la experiencia musical, la posibilidad de hablar de melodías. Pensemos en la conocida composición *Para Elisa*. Al escuchar la secuencia de sus notas, podemos recordar una cajita de música que teníamos en la infancia; podemos recordar nuestros esfuerzos en el arte del piano, en los años de conservatorio; podemos recordar, también, la secuencia de *Muerte en Venecia* en la que Tadzio, sin excesiva gracia, interpreta la pieza ante la atónita mirada del señor Aschenbach. Con independencia ahora de toda resonancia emocional, la melodía, en pureza fenomenológica, obliga a reconocer que un modo especial de permanencia de las notas que van pasando hace posible que aquellas que llegan generen la experiencia musical. Es este misterio y esta maravilla la que se trata de dar cuenta con la teoría de la retención.

Las hoy conocidas como *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* son fruto de un curso que Husserl impartió en 1904/05, cuyo programa estaba dedicado a las modalidades de intencionalidad que desbordan el campo de las exclusivamente significativas. En estas lecciones había de tratarse la percepción, la atención, la imaginación, el recuerdo, la conciencia y la imagen y por último, el tiempo inmanente. Pero el tiempo no podía considerarse un tema añadido, una forma más dentro de los actos intencionales. El tema del tiempo obligaba a replantear de raíz los temas tratados con anterioridad, a volver sobre ellos. La temporalidad rige cualquier objeto y acto intencional, y es motivo de complicación del cuadro simple según el cual a la estructura de la conciencia pura le corresponden tipos específicos y esenciales de actos intencionales. Tales complicaciones llevarían a Husserl a seguir desarrollando su investigación sobre el tiempo mucho más allá de las lecciones de 1905, razón por la cual estas lecciones aparecen hoy envueltas en apéndices y manuscritos complementarios que muestran a las claras la riqueza y lo inagotable de estas cuestiones, de las que el mismo Husserl diría que son "de la más alta importancia, quizá las más importantes de toda la fenomenología".¹

¹ "Das sind höchst wichtige Sachen, vielleicht die wichtigsten der ganzen Phänomenologie". HUSSERL, Edmund, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1893-1917). The Hague: Martinus Nijhoff, 1969, p. 334.

La dificultad pasaba por suscribir unas palabras dichas mucho tiempo atrás, por uno de los grandes preocupados por la cuestión del tiempo como había sido San Agustín. En sus *Confesiones* puede leerse:

¿Qué es, pues, el tiempo? ¿Quién podrá explicar esto de modo fácil y breve? ¿Quién lo comprenderá con su pensamiento para explicarlo en palabras? Y, sin embargo, al hablar, ¿qué cosa mentamos más familiar y notoria que el tiempo? Lo entendemos, sin duda, cuando de él hablamos, y lo entendemos cuando oímos hablar de él. ¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé. Pero si quiero explicarlo a quien me lo pregunta, no lo sé. No obstante, afirmo seguro que si nada pasara, no habría tiempo pasado, y si nada adviniera, no habría tiempo futuro, y si nada existiera, no habría tiempo presente. Luego, esos dos tiempos, pretérito y futuro, ¿qué modo tienen de ser, puesto que el pretérito ya no es, y el futuro aún no es? Y el presente, si siempre fuera presente y no pasara a pretérito, ya no sería tiempo sino eternidad.²

Pese a la dificultad que nuestro autor enuncia aquí, es preciso reconocer que logra presentar el interrogante con gran sencillez, abriendo la semilla de todos los problemas del tiempo. En primer lugar, y ya desde la perspectiva de Husserl, la cuestión viene reconducida a dato fenomenológico. No podemos decir que el pasado y el futuro existan en el mundo, como antes de experiencia empírica; es necesario pensar en los datos temporales tal y como son dados en la inmanencia, desconectando del análisis todo lo que tenga que ver con el tiempo objetivo.³ No obstante, será preciso, como Husserl advertirá, introducirse en las dificultades que entraña la conciencia del tiempo por el lado de la experiencia de un objeto temporal. Podemos decir que el objeto temporal, que centra el punto de partida de los análisis, desemboca en dos cuestiones: a) la constitución del tiempo mismo, b) la experiencia de la conciencia como una corriente, como un flujo. Estos tres temas (constitución del objeto temporal, del tiempo objetivo y experiencia de la corriente de conciencia) parten de otros tres elementos, que vemos ya anunciados en San Agustín: la experiencia del presente, del pasado y del futuro.

El punto de partida, entonces, centra el análisis en la constitución de un objeto temporal. La clave no está sino en la posibilidad de esta experiencia: captar una unidad que no depende de su situación en el espacio, de su permanencia en un "ahí"; una unidad cuya identidad, al contrario, se constituye en el cambio, en el transcurrir de un «ahora» a un "ya-no", de un "ahora" a un "recién-sido". Una vez más, San Agustín ya había advertido el problema:

² SAN AGUSTÍN. *Las Confesiones*. Madrid: Tecnos, 2006, p. 451.

³ Si bien Husserl, a la altura de 1905, todavía no utiliza el concepto metodológico de *epoché* ni tampoco el de *reducción*, puede decirse sin embargo que ha advertido con suficiente claridad el contexto en el que cabe plantear de nuevo los problemas fundamentales. Cfr., la introducción de SERRANO DE HARO, Agustín, a HUSSERL, Edmund. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trad. Agustín Serrano de Haro Martínez. Madrid: Trotta, 2002, p. 15.

Y si el presente llega a ser tiempo precisamente porque pasa a pretérito, ¿cómo decimos que también existe éste, cuya razón de ser es que dejará de ser, de modo que no podamos decir en verdad que el tiempo es sino en cuanto tiende a no ser?⁴

La atención primera, el primer acceso, comienza por la comprensión del paso de presente al pasado. El mejor objeto temporal que nos podía servir de guía era sin duda la melodía, pues su desconexión del tiempo objetivo y de toda experiencia empírica puede ser fácilmente llevada a cabo. Tengamos ahora presente la pieza *Para Elisa*. Si vemos escrita la secuencia *mi-#re-mi-#re-mi-si-re-do-la*, quizá no veamos más que una sucesión de notas, o incluso de meros signos. Si en cambio escuchamos la secuencia interpretada, la impresión es la de envolvernos en una unidad que sobredetermina la mera sucesión de datos sensoriales. Al escuchar la secuencia, vamos teniendo conciencia de la formación de una unidad, de una individualidad temporal, si se quiere. De algún modo, cuando la nota *do* suena, las anteriores son en algún modo todavía presentes, sin serlo de la misma forma. En primer lugar, la nota *do* no es simultánea de la nota *si*, como si fuesen tocadas a la vez. Pero tampoco la nota *si* resulta de una permanencia que se va diluyendo, como cuando en el piano se toca pisando el pedal que alarga las notas. La diferencia no atañe a la interpretación y a las posibilidades técnicas del instrumento musical. Husserl tampoco considera que la permanencia sea la del mismo sonido que se va apagando progresivamente, pues de ser así, en una sucesión rápida de notas acabaríamos por tener una confusión que no nos permitiría tener experiencia de la melodía, y tampoco sería posible diferenciar la nota actual de las anteriores, así como tampoco el orden de estas.

Debemos decir, en conclusión, que las notas pasadas no son ya presentes; son, antes bien, conscientes como ausentes, pero ausentes en el modo del haber-sido-percibidas. El problema ahora es el de librar el salto al que parece conducir esta consideración. Si comprendemos que hay una diferencia entre el sonido actual, el que ahora suena, y el sonido recién sido, y si comprendemos esta diferencia como diferencia entre presencia y ausencia, se hace necesario salvar esta distancia de algún modo, ante el riesgo de abrir una brecha en un momento que no es vivido como tal. Es preciso que además del sonido actual y del sonido recién-sido, haya una conciencia de su sucesión, de tal modo que el desnivel aparente entre la presencia y la ausencia sea suavizado. Es decir, que en el paso que formalizamos con las notas *do-la*, la conciencia no es solo consciente ahora de *do*, e inmediatamente de *la*; es consciente de *la* como *la-precedida-de-do*, o lo que es lo mismo, es consciente de la sucesión *do-la*, lo que expresamos ahora poniendo atención al guion que une las dos notas. Dicho en otras palabras, en la conciencia de la sucesión de las notas

⁴ SAN AGUSTIN. *Op. cit.*, p. 451.

hay conciencia del tiempo: no solo se constituye una unidad temporal, sino que se constituye también el tiempo mismo.

La conciencia del tiempo, entonces, supone más que la sucesión de notas una detrás de otra. Tampoco se puede decir que es necesaria una suerte de silencio entre nota y nota. Además de la sucesión de notas y de los "silencios" que las separan hay una conciencia del tiempo que subyace a todas las unidades temporales y sus formas de constitución propias. Husserl considera, en primer lugar, que el campo originario de presencia no se reduce al ahora puntual, sino que incluye la retención de la nota anterior, que a su vez es retención de la anterior, y así en una cadena en la que cada nueva nota modifica la retención de las anteriores, dando precisamente unidad al objeto. El campo de intuición perceptiva, así, implica una cadena de retenciones limitada pero suficiente, de modo que al escuchar una canción percibamos una unidad temporal. Los estribillos y los *ritornellos* no hacen sino, mediante breves repeticiones, mantener esta impresión de unidad en el campo temporal intuitivo.

Asimismo, aunque la conciencia tenga impresión de objetos temporales que comienzan y acaban, e independientemente de que las retenciones vengán interrumpidas –por ejemplo, que la interpretación de una canción finalice bruscamente–, la conciencia constituye unidades temporales, generándose a sí misma como una corriente de vivencias infinita.⁵ De este modo, la experiencia es siempre la experiencia de unidades temporales, que se generan sobre la síntesis pasiva universal del tiempo. Esto significa que la descomposición de una melodía en compases y notas es posterior a la aprehensión primera de la melodía como unidad temporal. La fragmentación puede llevarse a cabo, por abstracción, hasta el infinito, si desgranamos los minutos en segundos, los segundos en fracciones de segundo, y así sucesivamente. Sin embargo, en sentido fenomenológico, la idea de infinito refiere a la identificación de unidades, que lleva a la idea de la corriente de vivencias como una corriente sin principio ni término. Lo que es dado, de modo inmanente, es el transcurrir de la corriente de vivencias. En otros términos, si en clave matemática la fragmentación del tiempo es posible, *en principio*, hasta el infinito en unidades cada vez más pequeñas, en sentido fenomenológico, la unidad de la vida fluente es, *en principio*, igualmente infinita, como una corriente que, antes de tener como su contrario a la muerte, tiene como su opuesto a la eternidad.

Ahora bien, es preciso decir ahora que esta infinitud del tiempo, volviendo a San Agustín, no consiste en una permanencia monolítica del presente. Antes

⁵ "Toda vivencia tiene necesariamente un horizonte de tiempo por todos lados infinito y lleno. Esto quiere decir al mismo tiempo: toda vivencia pertenece a UNA 'CORRIENTE DE VIVENCIAS' infinita. Toda vivencia singular puede, lo mismo que empezar, también acabar y con ello concluir su duración, por ejemplo, una vivencia de alegría. Pero la corriente de vivencias no puede empezar ni acabar". HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Trad. Antonio Ziri6n. M6xico: FCE, 2013, p. 272.

bien, permite, a lo largo de la corriente de vivencias, traer a presente el pasado y el futuro, o lo que es lo mismo, presentar y re-presentar el tiempo. La infinitud del tiempo no responde a una línea monótona, con arreglo a una perspectiva respecto de la cual solo se advierte su infinitud desde el presente, sin poder vivirla. Baste situarse entre las vías del ferrocarril para comprobar que, en efecto, por ambos lados la perspectiva las hace concluir según la idea de un infinito que se cierra sobre sí. Nada más lejos de esta idea del presente que la que se trata de reelaborar aquí. En primer lugar, porque el carácter infinitivo de la corriente de vivencias no es una idea, sino una vivencia ella misma. El *ahora*, como hemos visto, no supone la continua y constante repetición de un punto que como el alfiler de una máquina de coser se clava en la realidad. El *ahora* viene envuelto en un horizonte de protenciones y retenciones que le da densidad y duración, y que permite, como veremos, que el presente pueda venir cubierto por el pasado o el porvenir evocados por la conciencia.

Y sin embargo, decimos que la vida está hecha de momentos. Con ello se apunta y se expresa la constitución de unidades dentro de la corriente de vivencias, dando prioridad a estas, y su unidad intrínseca, sobre la unidad infinitiva de la corriente. La tensión a la que se ve llevado el análisis consiste en encontrar el quicio en el que se hagan posibles el constante fluir de la temporalidad, y la permanencia del ahora desde el que se establecen todas las distancias; desde el que se vive, sin descanso, el transcurrir.

El tiempo es rígido, y, con todo, el tiempo fluye. En el flujo de tiempo, en la continua inmersión en el pasado, se constituye un tiempo que no fluye, absolutamente fijo, idéntico, objetivo. Tal es el problema.⁶

Como queda de manifiesto, la rigidez a la que alude Husserl es de un tipo especial. Proponer un orden al tiempo, una constante identificación del tiempo pasado y del tiempo por venir, la posibilidad de decir, en todo momento, "*ahora*", nos da la idea de un orden, de una forma que rige el tiempo, y que ella misma no es temporal. Pero decir que esta forma no es temporal, o que es, como dirá Husserl, *quasi*-temporal, debe ser entendida en el sentido de ser condición de toda temporalización según un orden suficiente. Se trata de una forma fija que rige el movimiento infinito del tiempo y todos sus posibles cubrimientos. Como una suerte de engranaje que, impidiendo que el tiempo se disloque del *ahora* continuo, sí tendría la holgura suficiente como para que el pasado pudiera ser evocado, y el futuro deseado. De igual modo, permitiría recordar un deseo de futuro que forma ya parte del futuro, o imaginar un futuro en el que un acontecimiento ya haya pasado, como expresa la forma verbal del *futuro anterior*. Tales juegos, bajo forma de iteraciones, vendrían dados por esta forma que en último término salvaría la unidad de la corriente del tiempo de todas las variaciones posibles que ella misma consentiría.

⁶ HUSSERL, Edmund. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Op. cit., p. 85.

El movimiento, que hace precisamente que no vivamos fracciones de segundo, sino momentos, lo da la percepción en el sentido ampliado. La retención no sigue a la impresión: el caso es que, de modo simultáneo, la nota sentida es a la vez retención de la recién pasada y protención de la inminente. La densidad del tiempo no se da porque su línea venga estirada. La densidad se da en el mismo momento, constituido por el horizonte protencional-retencional. De otro modo, mientras la atención está puesta en la constitución del objeto temporal, en las notas que van dando cuerpo a la melodía interpretada, la retención genera la memoria de esa misma melodía, de un modo absolutamente involuntario. Si tomamos la secuencia *mi-#re-mi-#re-mi*, tenemos en efecto unas notas que se repiten. Sin embargo, si estamos escuchando *Para Elisa*, o incluso si alguien comienza a interpretarlas sin previo aviso, la estructura protencional no tomará esta secuencia como patrón, en un constante *mi-#re-mi-#re-mi-#re-mi...* antes bien, tendremos que, de un modo igualmente involuntario, anticipamos la secuencia *si-re-do-la* que acompaña a *mi-#re-mi-#re-mi*. Tendremos, dicho de otro modo, anticipada la unidad de la secuencia, y también la unidad de la estrofa. De este modo, la secuencia *mi-#re-mi-#re-mi*, implicará *mi-#re-mi-#re-mi-[si-re-do-la]*, donde las notas puestas entre corchetes no son todavía escuchadas, pero sí anticipadas en la protención, es decir, en el horizonte inmediato de percepción donde no cabe intervención voluntaria.⁷

Y de igual modo que la percepción anticipa involuntariamente, la percepción retiene, generando espontáneamente la posibilidad de toda resonancia y de toda reproducción, las cuales están ya en los límites entre lo voluntario y lo involuntario; límites en los que comienza a hacerse consciente la estructura misma de la temporalidad. Así, en virtud del horizonte protencional-retencional que de modo "rígido" temporaliza las sensaciones, se hace posible la admirable experiencia de una conciencia que no se siente en la absoluta soledad de un *ahora*, sino envuelta de temporalidad, impregnada de resonancias, recuerdos, presentimientos, premoniciones, etc. Este horizonte primero, formado por el principio de movimiento temporal que comprenden la *protención* y la *retención* que anidan cada *impresión*, viene aquí interpretado como holgura del tiempo, fermento de toda iteración, sea esta repetición, reproducción, reflexión, etc.

El flujo no es un flujo contingente, como lo es un flujo objetivo; la mudanza de sus fases no puede cesar nunca y dar paso a un continuarse a sí mismas fases siempre iguales. Con todo, ¿no tiene también el flujo algo en cierto modo

⁷ Podríamos decir que el genio, entre otras cosas, lograría introducir un género especial de voluntad en el horizonte protencional-retencional, consiguiendo variaciones imprevisibles. Por desgracia, no podemos ahora discutir la posibilidad de intervención de la voluntad dentro del orden de las denominadas síntesis pasivas, en las cuales, en principio, no hay intervención activa por parte del yo que vive en su corriente de vivencias.

permanente, por más que ningún fragmento de flujo pueda transformarse en uno de no-flujo? Permanente es ante todo la estructura formal del flujo, la forma del flujo. Es decir, el fluir no es sólo fluir en general, sino que cada fase es de una y la misma forma; la forma constante está siempre de nuevo llena de "contenido", y el contenido no es nada que venga a encajar en la forma desde fuera, sino que viene determinado por la forma de la legalidad: sólo que esta legalidad no determina por sí sola el concreto. La forma consiste en que un ahora se constituye por medio de una impresión y a ésta se agrega una cola de retenciones y un horizonte de protenciones.⁸

El carácter infinitivo del tiempo coincide a la vez que contrasta con la posibilidad de individuar momentos, es decir, de tener conciencia de unidades temporales que comienzan y acaban al interior de la corriente de vivencias. Escucho una melodía que, cuando termina, voy silbando o tatarcando. Son dos unidades diferentes, la melodía que primero escucho, y que después silbo. Sin embargo, ambas tienen su momento de impresión, y sus retenciones y protenciones que constantemente se desplazan. Hay un carácter iterativo, que no es el de la repetición idéntica, un carácter que no solo permite, sino que fuerza el movimiento. Este carácter es el que da unidad a la propia corriente: a pesar de que la retención y a la protención constituyan la génesis de la temporalidad, Husserl se plantea la necesidad de las reproducciones voluntarias a la hora de comprender la constitución de la unidad de la corriente de vivencias como diferenciada de las demás. Hay un cierto regresar –en sentido infinitivo, nunca del todo ingrediente– que da unidad a la conciencia como corriente. Pese a todo, Husserl entenderá que estas potencialidades iterativas, *in statu nascendi*, las da la célula de la que se compone cada momento, la cual forma el tejido temporal de la vida.

2.

Vamos a plantear ahora otra cuestión, entrelazada con la anterior, y que supone, en gran medida, la otra cara de la moneda. A la estructura común que rige la temporalización de la vida, a la potencialidad implicada en cada momento, de diferentes formas de iteración que conforman la unidad de la corriente de vivencias, se añade ahora la posibilidad del cambio, de los saltos, de la alteración y la alteridad que supone el paso del tiempo. Cada impresión es una novedad en el seno de la intencionalidad, la cual temporaliza sus objetos en diferentes formas de atención: percepción, recuerdo, fantasía, etc. La unidad de la conciencia va a la par con cierta diferenciación, con cierta distancia de sí, con cierto ser otra para sí misma. Como es de esperar, esta cuestión viene planteada desde la misma raíz común, protencional-retencional, con la que hemos caracterizado los momentos de tiempo. Tenemos hasta ahora el

⁸ HUSSERL, Edmund. *Op. cit.*, p. 136.

reconocimiento de una unidad de fondo: "una intencionalidad longitudinal que está en constante unidad de cubrimiento consigo misma recorre el flujo".⁹ Quiero realizar ahora una breve lectura de dos textos que ponen la atención en los intervalos intrínsecos a esta estructura temporalizante de la conciencia. Son dos textos breves, uno de Levinas, de 1965, y otro de Derrida, de 1967. Concretamente, el primero se titula "Intencionalidad y sensación" y está incluido en el volumen *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. El segundo se titula "El signo y el parpadeo", y corresponde al capítulo V de *La voz y el fenómeno*.

El centro sobre el que giran estos textos es la intencionalidad del tiempo inmanente y su forma de llevarse a cabo. Husserl había distinguido entre una intencionalidad transversal, aquella que constituye los objetos, los actos en que estos objetos se dan, y el tiempo mismo, como unidades, y una intencionalidad longitudinal, no objetivante y que impregna toda la corriente de vivencias. Esta intencionalidad, responsable de toda ulterior reflexión, estaba dada gracias al carácter retencional de la conciencia, pero también gracias al carácter impresional, lo que reclamaba un pensamiento sobre la sensación. Se exigía además un pensamiento sobre la diferencia entre estas dos intencionalidades entrelazadas, una de las cuales constituye objetos, y otra de las cuales se mantiene en un constante sentir inmanente.¹⁰

Será desde esta perspectiva desde la que vamos a retomar el cuestionamiento de Levinas. A propósito la relación entre las intencionalidades transversal y longitudinal, se pregunta el autor:

¿Esta intencionalidad primera que coincide con la obra misma del tiempo no se distingue de la intencionalidad objetiva e idealizante que es liberada de toda temporalidad en el trayecto que conduce de la inmanencia a la trascendencia?¹¹

⁹ HUSSERL, Edmund. *Op. cit.*, p. 101.

¹⁰ El interés que aquí rescatamos a propósito de Levinas y Derrida tiene un mayor alcance, y es hoy un tema controvertido en especial en la fenomenología francesa. Husserl entiende que la corriente de conciencia aparece a sí misma, o lo que es lo mismo, que no solo es consciente de algo, sino consciente de su propia actividad intencional. El problema se pone cuando abordamos la posibilidad de una diferencia, o de una diacronía, entre la constitución de objetos temporales, y con ello del tiempo mismo, y la aparición misma del flujo. El problema, enigmático, surge, como Husserl dirá en varias ocasiones, del admirable carácter de la conciencia del tiempo, como se expresa en el siguiente pasaje: "El flujo de la conciencia inmanente temporeconstituyente no solamente *es*, sino que se articula de una forma tan admirable, y no obstante tan comprensible, que en él necesariamente tiene que producirse un autoaparecer del flujo, y por ello el flujo mismo necesariamente ha de ser captable en su fluir. El autoaparecer del flujo no requiere un segundo flujo, sino que como fenómeno se constituye a sí mismo. Lo constituyente y lo constituido se cubren, coinciden, y, con todo, no pueden coincidir, naturalmente, en todos los sentidos". HUSSERL, Edmund. *Op. cit.*, p. 103.

¹¹ LEVINAS, Emmanuel. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Trad. Manuel E. Vásquez. Madrid: Síntesis, 2005, p. 222.

Desde este interrogante la pregunta acuciante apunta hacia la simultaneidad de lo percibido con la percepción. En el caso de la percepción de un objeto temporalmente estático, o "lento", como en la contemplación de una casa, la cosa no parece ofrecer dificultad alguna: la percepción de la casa y la casa percibida –el acto y el objeto– son simultáneas. El problema se pone cuando, del lado de la conciencia, se reflexiona sobre la posibilidad de las iteraciones, incluida la misma reflexión. Teniendo como objeto la casa percibida, llevo a cabo una reflexión sobre la temporalidad, rememoro la última vez que estuve ante la misma casa, realizo en la fantasía variaciones de color, etc. Todos estos actos vienen a montarse sobre la percepción que les sirve de fondo, y sin embargo, podemos preguntar, ¿llegan a coincidir estos actos que se cubren unos sobre los otros? Levinas lleva su atención hacia una posible diacronía que tiene su raíz en la estructura misma de la temporalidad. Por un lado, la conciencia constituye objetos temporales, el tiempo mismo: en esta casa, hace años, una joven tocaba el piano con las ventanas abiertas. Recuerdo aquellas melodías, fue hace algunos años, la casa sigue igual. Del otro lado, la conciencia es consciente de ese su movimiento de trascendencia, sea hacia la casa que percibo, sea hacia la melodía que recuerdo, sea hacia la chica y su circunstancia y aspecto actual, que imagino. Una reflexión es posible sobre estos actos y sus objetos, una reflexión en la que la conciencia, vuelta sobre sí misma, se descubre vuelta hacia el mundo en diferentes formas y con diferentes "objetos".

Ahora, si la trascendencia solo tiene sentido a partir de la intencionalidad, que se despliega en diferentes formas fundamentales –percepción, memoria, imaginación–, ¿qué decir de la inmanencia? ¿Qué decir de la vida en su continuo fluir? ¿Hablaemos aquí de una percepción, de un recuerdo, de una fantasía? Los objetos se constituyen en un acto intencional, y son dados precisamente como percibidos o recordados. Ahora, ¿cómo se constituye la conciencia misma? Podría decirse que la conciencia se trasciende a sí misma, haciendo de sí un objeto absolutamente *sui generis*, un *objeto-sujeto*. El punto de apoyo donde hacer bascular estas dificultades pasa por encontrar el centro en el que operaría la objetivación más primordial, el aparecer –precategorial– de algo. En Husserl este problema pasa por estudiar el modo primario de temporalización, el órgano o el operador del tiempo, y por tanto, la individualización de todo objeto posible. Si es posible decir algo de la conciencia, podemos presentar dos posibilidades: a) que la conciencia se capte a sí misma en un acto de un género único, no fundado en nada: autoafección pura, y nada más, b) que la conciencia se constituya a sí misma como un *objeto*, de un género igualmente único. Si hay una tercera solución, solo puede pasar por conjugar las dos anteriores: la conciencia nunca puede ser objeto, pues rige toda objetivación. Asimismo, la conciencia absoluta nunca puede ser temporal, pues rige toda temporalización. Con todo, la conciencia se constituye a sí misma, se temporaliza.

Levinas rescata la función de la *sensación* en el entramado de la intencionalidad. Es sobre la sensación que cumple su función la aprehensión intencional.¹² Sin hacernos ahora cuestión de la posible no-intencionalidad de las sensaciones, que encuadran la cuestión en el ámbito de la llamada intencionalidad transversal, llevamos la atención hacia la sensibilidad como parte de la arquitectónica del tiempo inmanente. Aquí se retoma la cuestión a partir de la ya aludida *Urimpression*. Aquí no interesa aquello a lo que da lugar la *sensación*, sino "la manera en que la sensación es vivida" y "la dimensión del tiempo donde ella es vivida".¹³ Teníamos que la sensación sirve para dar pie a la constitución de un objeto, por ejemplo el de la melodía. El objeto se constituye mediante una identificación a través del tiempo. Ahora, lo mismo habría que decir del tiempo mismo, y de la conciencia en tanto que esta no es solo un testigo ciego de un objeto, sino que *vive* sus objetos, *ve* su mirada sin reflejarse. Solo un problema se plantea, y es el de la simultaneidad de este tiempo vivido con el del objeto que se constituye:

Cada intención que a partir de cada instante retiene o anticipa la identidad de la sensación ya, en parte, transcurrida o aún, en parte, por venir, solo es, para Husserl, la conciencia misma del tiempo. El tiempo no es únicamente la forma que alberga las sensaciones y las arrastra en un devenir; es el sentir de la sensación, sentir que no es la simple coincidencia del sentir y de los sentidos, sino una intencionalidad y, por tanto, una distancia mínima entre el sentir y lo sentido, justamente una distancia temporal.¹⁴

Levinas está pensando en el horizonte primigenio de la *Urimpression*, la protención y la retención. Esta apertura del ahora, mediante una intencionalidad no objetivante, sino *sentiente*, produce un desfase con respecto a la intencionalidad en la que los objetos son constituidos. No es que la conciencia, como corriente, no venga a constituirse a sí misma también como una unidad; hablamos en efecto de una y la misma corriente de vida, pero para Levinas hay una diacronía entre conciencia de objeto y conciencia como *Erleben*. Lo sentido es nada sin su horizonte temporal, así como este es nada sin la sensación. Todo dato sentido está acompañado del presentimiento aquellos

¹² "La intencionalidad, apertura de la conciencia sobre el ser, desempeña aún así el papel de una aprehensión (*Auffassung*) respecto de estos contenidos a los cuales presta un sentido objetivo que anima (*beseelt*) o inspira (*durchgeistigt*). La sensación se torna el *analogon* de los objetos al punto de asegurar a los actos intuitivos —accediendo al 'original', al 'ser en persona', al 'ser en carne y hueso'— la presencia excepcional del ser. Mientras que la novedad de la noción de acto intuitivo parecía tener en su intención o en su 'pretensión' presentar al ser 'en original' (en su *Meinung*) —resulta que se necesita un contenido sensible para que tal sentido pueda ser pensado. La presencia del objeto no es pensada como tal; remite a la materialidad de las sensaciones, a lo vivido no pensado". LEVINAS, Emmanuel. *Op. cit.*, p. 216.

¹³ *Ibid.*, p. 219.

¹⁴ *Ibid.*, p. 220.

datos que se anticipan, inminentes, y de aquellos otros retenidos, susceptibles de ser retomados por un acto reproductivo. Además del transcurrir del tiempo, que se lleva consigo objetos y vivencias y marca una distancia de los mismos con respecto del ahora actual, hay una suerte de permanencia de la forma del flujo —una estructura subyacente— que permite la reproducción y el cubrimiento de unas vivencias con otras, la identificación y el reconocimiento de objetos, etc. Levinas dirá que “es necesario admitir aquí un retorno del tiempo sobre sí mismo, una *iteración* fundamental”.¹⁵ Tal posibilidad —habría que hablar de potencialidad— iterativa tiene su origen en la holgura que la forma del flujo, *quasi*-temporal, alberga.

La distanciaci3n de la *Urimpression* —es el acontecimiento, de suyo primero, de la distanciaci3n del desfase que no se trata de constatar respecto de otro tiempo, sino respecto de otra proto-impresi3n que est3, ella misma, implicada “en el tema”: la mirada que constata la distanciaci3n es esta distanciaci3n misma. La conciencia del tiempo no es ella misma una reflexi3n sobre el tiempo, sino la temporalizaci3n misma¹⁶.

Una suerte de centro de gravedad, siempre fluyente, permite un juego que es el del primer movimiento de la temporalidad, que no es todav3a paso del futuro al pasado, sino mero movimiento, vibraci3n. Este centro de gravedad no es temporal, sino temporalizante. Pero su unidad no es vivida como una unidad indivisible, como un individuo. Es a bien seguro una unidad, pero conformada por el n3cleo del ahora impresional y su horizonte, y como tal es vivida. Como proceso de temporalizaci3n, repele la objetivaci3n de su forma en un lugar del tiempo. Y temporalizaci3n quiere decir: no solo mantenimiento de una unidad, sino tambi3n, distanciaci3n; en vez de una objetivaci3n de la vida, tendr3amos, precisamente, una progresiva subjetivaci3n de la misma.

Tratamos de pensar, con Levinas, el sentido de este distanciamiento constituyente de identidad a trav3s del movimiento. Se trata de entender el sentido del escorramiento que es propio de la temporalizaci3n.

La retenci3n y la protenci3n no son contenidos constituidos, [...] son *el modo mismo* del flujo: el retener o el protener y el “ser-a-distancia” coinciden. La conciencia de... es aqu3 el flujo. La conciencia es el acontecimiento constituyente [...] Al flujo que es el sentir mismo de la sensaci3n, Husserl lo llama subjetividad absoluta, subjetividad m3s profunda que la intencionalidad objetivante y anterior al lenguaje.¹⁷

Seg3n la interpretaci3n de Levinas, la *Urimpression* solo puede ser vivida en la medida en que se temporaliza, y solo puede temporalizarse en la medida en

¹⁵ *Ib3d.*, p. 221.

¹⁶ *Ib3d.*, pp. 221-222.

¹⁷ *Ib3d.*, p. 222.

que el flujo en que aparece viene modificado por la modificación retencional. En cierto modo, la conciencia no es consciente de sí misma como centro constituyente fuera del tiempo, sino como flujo, como modificación, como transcurrir —en sentido infinitivo— que subyace y permanece al transcurso —en sentido acusativo— de los objetos y los actos que aparecen, desaparecen y reaparecen en la conciencia por virtud de actos reproductivos.¹⁸ Así las cosas, la conciencia perceptiva del tiempo sería, en términos estrictos, la de ser fuente y fermento, en constante estado naciente, de la distanciaci3n; una fuente que, sin embargo, estaría siempre a igual distancia de sí misma —salvo por ciertas resonancias que, como veremos, permitiría esta su holgura originaria (la forma *pro-imp-ret*).

Precisamente este es el comienzo del que parte Derrida: la necesidad de dar expresi3n al desbordamiento del *ahora*. Con todo, se mantiene el privilegio del mismo como punto-fuente, como centro del que la protenci3n y la retenci3n son sus horizontes pr3ximos. Una relaci3n intencional al l3mite se juega de nuevo en la consideraci3n de tales horizontes. La presencia puntual tiene muy poco margen, y se ve constantemente desplazada por sí misma.

La presencia del presente percibido no puede aparecer como tal m3s que en la medida en que *compone continuamente* con una no-presencia y una no-percepci3n, a saber, el recuerdo y la espera primarias (retenci3n y protenci3n). Estas no-percepciones no se a3aden, no acompa3an *eventualmente* al ahora actualmente percibido, participan indispensablemente y esencialmente en su posibilidad.¹⁹

La diferencia no se da entre la *Urimpression* y la retenci3n, sino —y solo en un sentido concreto— entre la retenci3n y el recuerdo reproductivo. La conciencia, en efecto, es conciencia de esta ligaz3n o ligadura fundamental, imposible de dislocar, entre la *Urimpression* y la retenci3n que no es sino una con ella. La conciencia, entonces, no supone una diferencia consigo misma, sino un proceso de diferenciaci3n. As3, la identificaci3n del flujo de conciencia requiere de una alteraci3n que sin embargo no es extra3a a la misma corriente. La aparici3n de la corriente requiere de este fermento de alteridad en constante estado naciente. Derrida interpreta este *tr3nsito* como un parpadeo sin el cual no ser3a posible ninguna presencia.²⁰ Lejos de arruinar la presencia, este *parpadeo del*

¹⁸ "El flujo s3lo es la modificaci3n de la proto-impresi3n que deja de coincidir con ella misma para presentarse en los escorzos de las *Abschattung*; pues, hablando con propiedad, s3lo la no-coincidencia consigo —la transici3n— es conciencia perceptiva". *Ib3d.*, p. 224.

¹⁹ DERRIDA, Jaques. *La voz y el fen3meno*. Valencia: Pre-textos, 1985, pp. 117-118.

²⁰ "Desde el momento en que se admite esta continuidad del ahora y del no ahora, de la percepci3n y de la no-percepci3n en la zona de originariedad com3n a la impresi3n originaria y a la retenci3n, se acoge lo otro en la identidad consigo del *Augenblick*: la no-presencia y la invidencia en el *parpadeo del instante*. Hay una duraci3n del parpadeo; y ella cierra el ojo. Esta alteridad es incluso la condici3n de la presencia, de la presentaci3n y, en consecuencia, de la

instante es condición de la misma, el gesto de su manifestación. "Esta relación con la no-presencia, una vez más, no viene a sorprender, rodear, incluso disimular la presencia de la impresión originaria: permite su surgimiento y su virginidad renaciente".²¹ Consecuencia de este análisis es el imperativo de un replanteamiento de la identidad. Husserl mismo habla de la identidad de los objetos temporales en la medida en que estos pasan. Las notas se suceden unas a otras, y es precisamente la sucesión la que conforma la melodía, la cual, al transcurrir del todo, queda conservada como una unidad, identificada en un tiempo constituido a una con ella. Es verdad que este no es el caso para la conciencia absoluta, pero sí es cierto que la *Urimpression* viene siempre comprendida a partir de la forma que, junto a la retención y la protención, hace de ella una unidad.

La idealidad de la forma de la presencia misma implica, en efecto, que pueda re-petirse hasta el infinito, que su re-torno, como retorno de lo mismo, sea necesario hasta el infinito e inscrito en la presencia como tal; que el re-torno sea retorno de un presente que se retendrá en un movimiento *finito* de retención; que no haya verdad originaria, en el sentido fenomenológico, más que enraizada en la finalidad de esta retención; que la relación con el infinito no pueda instaurarse, en fin, más que en la apertura a la idealidad de la forma de presencia, como posibilidad de re-torno hasta el infinito.²²

La iteración que consiente la forma de la conciencia constituyente, como fermento de toda temporalización, hace posible toda reflexión, toda asociación, toda reproducción, etc., en un cubrimiento y superposición consigo misma, que la hace coincidir en su propia diferencia. El concepto que Derrida aplica aquí es el de *diferancia*, análogo al de diacronía que utiliza Levinas, en tanto que con ellos se trata de dar expresión a la experiencia de la autoafección de la conciencia, entrelazada con una heteroafección sin origen. El parpadeo acusa así la holgura necesaria para que la corriente de vivencias pueda quedar impregnada de una intencionalidad que supone sentir, en sentido infinitivo, la vida en su fluir. El peligro estriba en suponer, con excesivo apoyo en la noción de retención, una suerte de retardo de la conciencia sobre sí misma. Esto es lo que se plantea en muchos casos con respecto a la reflexión, y que ulteriormente viene pensado en la experiencia de la corriente de conciencia como unidad: su carácter infinitivo parece suponer un retraso, como si el infinito siempre fuera un infinito pasado, una búsqueda del tiempo perdido. El sentir de la *Urimpression*, así, colocado entre dos infinitos, como en la metáfora de Pascal, tendría nostalgia del infinito perdido, pasado, y no un anhelo del infinito por venir, al que siempre se le puede dar acogida. Como sabemos, este no es el caso en Husserl.

Vorstellung en general, antes de todas las disociaciones que podrían producirse". *Ibíd.*, p. 119.

²¹ *Ibíd.*

²² *Ibíd.*, pp. 121-122.

En consideración fenomenológica fundamental, tiene sentido hablar de una distancia o de una diferencia, pero en ningún caso de un retraso de la conciencia consigo misma. Por un lado, Husserl deja entrever la posibilidad de una diacronía entre la percepción y lo percibido. Por otro lado, comprende que la impresión originaria lo es en la mayoría de los casos de un dato que aleja, que supone un distanciamiento y una diferenciación con el presente que se mantiene. Sin embargo, su juicio último es siempre el mismo: "La discontinuidad presupone continuidad, sea en la forma de duración sin variación, sea en la del cambio constante"²³; "La forma de distribuirse la materia del cambio en el trecho temporal determina la conciencia de un cambio rápido o lento, de su velocidad y su aceleración. En todos los casos, sin embargo, y no sólo en el del cambio constante, la conciencia de alteridad o de diferencia presupone una unidad"²⁴. Lo que está en juego no es un retardo, creemos, en virtud del carácter retencional de la conciencia, sino la posibilidad y la potencialidad de la variación, de las diferentes formas de iteración que genera el juego protención-impresión-retención. Nos encontramos en realidad con una diferencia sutil entre la percepción y lo percibido, que permite variar la identidad de la corriente de un modo extremadamente rico, incluyendo una constante alteración que no afecta al *quid*, sino al *quomodo*.

La aprehensión pone su objeto considerando toda la duración del curso de sensación, y lo hace según la consistencia objetiva que corresponde al curso se sensación; o sea, que pone el objeto considerando incluso la sección del tiempo que la ha precedido a ella, a la aprehensión perceptiva. De acuerdo con esto, subiste una diferencia temporal entre el punto inicial de a percepción y el punto inicial del objeto.²⁵

Encontramos aquí la clave de la lectura que abre el problema del retardo. Pero habría que hablar, en mejores términos, de modificación, de constante modificación, y de posibilidad constante, dada por la intencionalidad longitudinal que impregna el flujo, de variaciones sobre esa modificación originaria. Estas variaciones, fundadas en una libertad, implican un tiempo transcurrido, que no amenaza sin embargo la conciencia del flujo. Si bien Husserl afirma que "sólo *después de* su decurso puede la fase inicial objetivarse de la manera indicada, por retención y reflexión (o reproducción)", añadirá, ante la pregunta por un supuesto punto ciego de la conciencia, que "en la conciencia la fase inicial sí está caracterizada de modo enteramente positivo. No es más que un absurdo, pues hablar de un contenido 'inconsciente' que solo con posterioridad devenga consciente. La conciencia es necesariamente *conciencia* en cada una de sus fases. Como la fase retencional tiene consciente a la fase

²³ HUSSERL, Edmund. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Op. cit., p. 106.

²⁴ *Ibid.*, p. 107.

²⁵ *Ibid.*, p. 132.

precedente, sin objetivarla, así también el dato originario es ya consciente sin volverse objeto".²⁶ La referida posibilidad de una aceleración o desaceleración de las vivencias, que están en gran medida consentidas por la *libertad* (de la reproducción, pero también de otras formas de variación), se conjuga, de nuevo con la *necesidad de principio*: la de "un flujo en constante 'cambio', [que] tiene la absurda característica de discurrir precisamente tal como discurre, y de no poder discurrir ni 'más de prisa' ni 'más despacio'"²⁷.

3.

Vamos a ahora a concluir con una cuestión que venimos anunciando casi desde el comienzo de este trabajo. Al tiempo comprendido como una línea cuyos extremos imposibles serían el *summun* de pasado y de futuro, es preciso añadir una idea de profundidad, de duración, de «cuerpo» del tiempo. El análisis de la conciencia última constituyente de tiempo, es todavía demasiado formal.²⁸ Hace falta un análisis que sepa dar cuenta de la impresión de movimiento que, como el origen del término lo sugiere, alberga cada momento. La holgura del tiempo, desde este punto de vista, solo puede ser reconocida en su propio movimiento. Ella es la forma, o más bien, ella consiste en el juego necesario de un movimiento que debe ser, por así decir, colmado, para que sea dado al sujeto como tal, es decir, como movimiento, como momento. Y el movimiento que ha de colmar aquí la holgura del tiempo, es el movimiento de la *emoción*. La holgura del tiempo deja de ser así una cuestión formal: la emoción es la que conjuga la holgura, que bien da una mayor intensidad al lado protencional del horizonte del momento, bien resalta su carácter retencional, o bien aumenta la impresión de presente, de presencia.

Dos elementos están aquí en juego, que entrelazan los análisis del tiempo con todo posible análisis de la *emoción*. En primer lugar, una consideración *sui generis* del movimiento. En segundo lugar, la fórmula de la doble intencionalidad, que una y otra vez se confunde consigo misma. Si la conciencia constituye objetos temporales en virtud de la intencionalidad transversal, a la vez que se autoconstituye a sí misma como un flujo infinito en virtud de la intencionalidad longitudinal, habrá que decir de igual modo que el movimiento de la emoción sirve por igual para constituir los objetos y las situaciones del mundo, como para volver sentimentalmente consciente a la conciencia.²⁹ La emoción impregna el flujo de

²⁶ *Ibid.*, p. 142.

²⁷ *Ibid.*, p. 94.

²⁸ Cfr., HUSSERL, Edmund. *Analysen zur Passiven Synthesis*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966, p. 128.

²⁹ Esta tesis es defendida por Paul Ricoeur, quien enuncia esta doble intencionalidad para sumirla de nuevo en su movimiento común: "El sentimiento —por ejemplo, el amor, el odio— es sin ninguna duda intencional; es un sentir algo: lo amable, lo odioso. Pero es una intencionalidad bien extraña: ella apunta cualidades sentidas *sobre* las cosas o *sobre* las personas: pero, al mismo tiempo, ella revela la manera en la que el yo es íntimamente afectado". RICOEUR, Paul. *À l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 2004, p. 252 [La traducción es mía].

conciencia, es un movimiento, una constante fluctuación. La emoción escorza la corriente de vivencias, sin poder colmarla de modo definitivo. La emoción no objetiva el carácter intencional de la vida, sino que lo entrega a sí; ella da cuerpo al movimiento del tiempo, y plenifica la posibilidad formal de la holgura. En ambos casos las dos intencionalidades, confluyendo la una con la otra, no pueden darse por separado. La emoción es siempre una respuesta al mundo, a la vez que una interrogación de la vida

Nuestra tesis es que esta holgura solo es conjugada por el movimiento de la emoción, que a su vez está implicado en las diferentes formas de iteración que la revelan. Hablamos de un *sentir*. Una vez más, el doble movimiento temporalizante-emocional no es dado como un objeto. Y el ejemplo que aquí traemos será el de la resonancia, como afección en el límite de la pasividad y la actividad. Husserl distingue, en sus análisis, la retención de la reproducción. Su argumento tiene por finalidad asegurar un campo temporal originario, fruto de una constante síntesis pasiva, que asegure lo dado en él como dado de modo apodíctico. Más allá de este campo temporal originario comienza el dominio de la actividad, y por tanto, entra en juego la libertad del *yo*. En nuestra lectura, entendemos que este campo de libertad es el campo de todas las posibles iteraciones, que comprenden las resonancias, las reproducciones, las reflexiones, etc. Las iteraciones realimentan, en modos diferentes, la estructura formal del flujo (*protención-impresión-retención*). Estas tienen su anclaje en la percepción y constitución de un objeto temporal.

En nuestro ejemplo, la resonancia contaría como la más cercana de las iteraciones al campo temporal originario, pues todavía conserva parte de la pasividad de la retención, si bien ya no consiste en una retención, sino en una repetición involuntaria de una cadena retencional. Para ello, volveremos a nuestra melodía, *Para Elisa*, y elegimos la secuencia de *Muerte en Venecia* a la que nos hemos referido al comenzar tal trabajo para ilustrar este paso de la retención a la resonancia, mediada por el movimiento de la emoción. En la escena, el señor Aschenbach entra en una sala donde el joven Tadzio, con desgana, toca las notas de *Para Elisa*. Aschenbach se detiene a observar, hasta que Tadzio percibe su presencia. Se vuelve sobre él, y ante el silencio, vuelve a interpretar la melodía. El señor Aschenbach baja la cabeza, y a continuación siente la presencia una tercera persona. Es un responsable del Hotel, al que se dirige para preguntar por los rumores que corren sobre la epidemia. El responsable ofrece unas sencillas excusas, muy poco convincentes, y después se retira. Aschenbach, consternado, se da la vuelta. Se escuchan todavía las notas de *Para Elisa*. La mirada enfoca y sigue al señor Aschenbach mientras este camina lentamente, aproximándose al piano. Cuando el piano entra en cuadro, nos damos cuenta de Tadzio ya no está. Y sin embargo, escuchamos todavía las notas de *Para Elisa*, mientras vemos al señor Aschenbach hacer un gesto con la mano, como si tocara la melodía a medida que esta resuena todavía. A continuación se sienta al lado del piano, y la escena se termina.

Este ejemplo sirve para ilustrar la constitución del objeto temporal: en primera instancia, en la percepción del mismo, y a continuación, gracias a la resonancia, como paso de la retención a la reproducción, de la pasividad a la actividad. Pero no puede negarse que esta constitución del objeto no puede sino venir impregnada de un horizonte emocional, que es también un movimiento. En efecto, el señor Aschenbach no mantendría involuntariamente en su conciencia la melodía si no hubiese visto a Tadzio en el piano. Tanto es así que, en la siguiente escena, y de nuevo ante la percepción de la melodía, esta vez interpretada por una joven, asistimos de igual modo a una asociación que no puede sino estar impregnada de un componente emocional. El ejemplo de la melodía, que ilustra perfectamente la constitución de un objeto temporal, es igualmente adecuado para ejemplificar el movimiento emocional de las vivencias. Si hemos seguido el film hasta este momento, sabemos que el señor Aschenbach alberga sentimientos encontrados que confluyen y no dejan de fluctuar. Por un lado, la atracción que siente por el joven Tadzio. Por otro, la extraña presencia de la epidemia, que no solo pone en peligro su vida, sino y sobre todo, amenaza la del joven Tadzio, a quien el señor Aschenbach quisiera salvar a toda costa. Con el ejemplo podemos comprender el componente emocional que va de la percepción a la resonancia y de la resonancia a la posterior evocación tramite una asociación. La melodía que Aschenbach vuelve a escuchar no solo le lleva al pasado, sino que le instala en un deseo presente y lanzado sobre un futuro imposible. La emoción que a través de los diferentes actos en los que se manifiesta va fluctuando, mantiene un mismo polo objetivo, si bien no del todo definido –el amor por Tadzio– a la vez que implica una conciencia de ese mismo sentimiento, como sentimiento de Aschenbach, si bien vivido como una pasión, es decir, con un componente pasivo. Polo objetivo y subjetivo son mantenidos gracias a su fluctuación emocional, que no viene sino permitida por la holgura del tiempo.

Quisiéramos ahora tratar de elaborar la siguiente tesis conclusiva. La retención es el fermento de la memoria. La estructura temporalizante de la conciencia, que incluye la protención en la célula cuyo núcleo es la *Urimpression*, es el fermento de toda iteración. La iteración es imprescindible para la constitución *material* de la conciencia como una unidad concreta, como vida de alguien. La iteración viene posibilitada por la holgura que implica la estructura protención-impresión-retención, y es conjugada por la *emoción*, entendida como *movimiento* que colma la holgura. Por último, la holgura, conjugada y puesta en movimiento por la *emoción*, es el fermento de la intimidad. La retención genera una unidad de la corriente, que viene realimentada por las diferentes iteraciones que con un mayor o menor índice de voluntad el sujeto realiza. Este cubrimiento de unas vivencias sobre otras, permitido por la estructura común (*pro-imp-ret*), da a la corriente de vivencias un carácter genitivo. La *conciencia de...* realiza un sentido genitivo igualmente objetivo y subjetivo: conciencia de algo, conciencia de alguien, o lo que es lo mismo, vivencia de algo, vida de alguien. Ahora bien, el carácter

genitivo de esta vida no supone una posesión, un resultado final que como un trofeo pudiese guardarse al abrigo de nuevas fluctuaciones. La vida es una constante desposesión de lo vivido, y el precio a pagar por esta falta de posesión, es la ganancia de la intimidad.

La holgura del tiempo, tal es nuestra propuesta aquí, permite que el presente, cuando decimos que es vivido, responda a una vibración que conjuga protención y retención, en sentido no meramente formal, sino en sentido *emocional*: el movimiento de la retención y de la protención es sentido, sin que tengamos objeto alguno a la vista. No hay objetivación, pero sí *Erlebnis*, vivencia en el doble sentido genitivo, de modo análogo a la doble intencionalidad. Es por ello que podemos hablar de un *presentimiento*, en la medida en que se tiene conciencia de una objetividad anunciada, sin tener el objeto dado. Es la holgura del tiempo la que permite que el ahora vibre, resuene. Con ello, genera iteración en potencia, *in statu nascendi*. Esta potencialidad en constante estado de latencia no nos pone, en el mejor de los casos, ante una experiencia de la eternidad, sino ante el carácter infinitivo del vivir. Este carácter en estado naciente está en el límite entre la pasividad y la libertad, entre el anonimato y la autonomía. Su modo de aprehensión es así el del *consentimiento*.

La intencionalidad longitudinal, o en nuestros términos, el carácter genitivo de la corriente de vivencias, ofrece la vida a sí misma, en su carácter infinitivo y de un modo no objetivante. Esta imposibilidad de objetivar la corriente de vivencias, hace que estas ni aquella no puedan ser poseídas. Sin embargo, tanto la estructura de la temporalidad, como hemos visto, como el movimiento de la emoción, implican esta intencionalidad *sui generis* que da a la vida un carácter reflexivo, a la vez que transitivo. Según esta interpretación, la intencionalidad de la retención y de la emoción, fermento de toda evocación en la que vuelvo sobre lo que fue mi vida, generan un modo de ser de lo vivido que no puede ser objetivado ni poseído. Su modo de dación, por el contrario, es el del consentimiento y el del presentimiento. Por último: esta pasividad que hace *mía* la vida en su fluir infinitivo es la que denominamos intimidad.

Bibliografía

- BENOIST, Jocelyn (Ed.). *La conscience du temps*. Paris: Vrin, 2003.
- DERRIDA, Jaques. *La voz y el fenómeno*, Valencia Pre-textos, 1985.
- LEVINAS, Emmanuel. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Trad. Manuel E. Vásquez. Madrid: Síntesis, 2005.
- HUSSERL, Edmund, *Analysen zur Passiven Synthesis*. Den Hagg: Martinus Nijhoff, 1966.
- HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969.
- HUSSERL, Edmund. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*.

Trad. Agustín Serrano de Haro. Madrid: Trotta, 2002.

HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Trad. Antonio Zirión. México: FCE, 2013.

RICOEUR, Paul. *À l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 2004.

SAN AGUSTÍN, *Las confesiones*. Tecnos, Madrid, 2006.

VICONTI, Lucio. *Morte a Venezia (Muerte en Venecia)*. Italia-Francia: Warnes Bros, 1971.

El temple de ánimo y los horizontes de la vida corporal

Esbozo de una sistematización fenomenológica

The Mood and the Horizons of Bodily Life
Outline of a Phenomenological Systematization

IGNACIO QUEPONS RAMÍREZ

Universidad Nacional Autónoma de México
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
México

Resumen

Se trata de aclarar algunos aspectos de la formación del sentido del temple de ánimo en relación con el cuerpo propio. Estudiamos las asociaciones pasivas de los estratos básicos de la sensibilidad involucrados en la vida emotiva y la resonancia emotiva como horizontes desde los cuales se constituye incorporación de sí en el cuerpo propio. Desde esta perspectiva fenomenológica comprendemos los temples de ánimo no solo como disposiciones emotivas del sujeto sino como atmósferas emotivas y acceso al mundo concreto de experiencia.

Palabras clave: Temple de ánimo, cuerpo propio, pasividad, vida emotiva, resonancia.

Abstract

This paper attempts to show some aspects implied in the formation of sense of moods in relation to self-body. We studied the passive association implied in the basic levels of sensibility related to the emotive life, and emotive resonance as horizon from which is constituted the self-embodiment. From this phenomenological point of view we understand the mood not only as emotional and subjective dispositions but as emotional atmospheres and access to the concrete world of experience.

Key words: Moods, self-body, passivity, emotive life, resonance.

1. Introducción

El objetivo de este trabajo es realizar una aclaración fenomenológica de corte husserliana de los estratos de sentido en los cuales se constituye la relación esencial entre el temple de ánimo y el cuerpo propio. Para ello será necesario destacar, en primer lugar, algunos de los aspectos más importantes que intervienen en la constitución originaria de la realidad anímica a través de su cuerpo. Me referiré especialmente a aquellos aspectos donde se involucran las síntesis de asociación pasiva de los contenidos de la sensibilidad y su relación con los sentimientos sensibles, así como la apropiación personal del cuerpo asumido como cuerpo propio y con ello, la formación misma de la persona en relación a su cuerpo y finalmente la relación entre la vida corporal el efecto de resonancia emotiva con el entorno en el cual se forma una cierta atmósfera afectiva.

En el nivel de la sensibilidad corporal, si bien fundado en la síntesis de la unidad temporal inmanente, se constituye el campo originario de afección y determinación de las realidades cósmicas en su ubicación espacial. De igual manera en la esfera de la sensibilidad se forma el propio límite de mi realidad anímica experimentado como límite de mi cuerpo en el contacto físico y su afección por parte del entorno.

Dentro del ámbito de la sensibilidad corporal encontramos ya los sentimientos sensibles como vivencias de la emotividad originaria que anteceden, al igual que las formas de la protosensibilidad en general, tanto a la aprehensión perceptiva externa como a su aprehensión en formas categoriales. La aprehensión del sentimiento como acto intencional está fundada, como todo carácter de acto, en síntesis de asociación pasiva cuya base es, en este caso, captación de afinidad y discordancia emotiva (agrado sensible o aversión). De acuerdo con Husserl los contenidos sensibles de estos actos pueden tener un carácter duradero y relativamente independiente de la aprehensión que los suscitó lo cual da lugar al tema de los temples de ánimo como sentimientos temporalmente extendidos y trasfondos emotivos de la experiencia concreta. Los temples de ánimo, además de su duración con relativa independencia de las aprehensiones afectivas en las cuales tuvieron eventualmente su origen, constituyen un fondo variable de tonalidades emotivas y forman una "irradiación" (*Ausbreitung*) del sentimiento que extiende los caracteres emotivos al mundo entorno.¹

El primer paso en nuestra exploración consiste en la descripción del enlace intencional entre dicha irradiación emotiva propia de los temples de ánimo y algunos aspectos relativos a la incorporación primordial o "encarnación" de la vida subjetiva en la corporalidad. Para ello partiremos del hilo conductor que ofrece un fenómeno afectivo, en sentido amplio, denominado por Husserl "resonancia".² Hay una afinidad emotiva entre la suscitación actual y

¹ Hua XIX, pp. 406-409.

² Hua XXXVII, p. 343. Ms. AVI 8/45 a "19". Cf., Hua VIII, p. 149 y Hua XI, p. 406.

los contenidos sedimentados como resultado de experiencias semejantes, la cual despierta a través de las síntesis pasivas de asociación "el resonar de los sentimientos".

Husserl estudió con cierto detalle el fenómeno de la "resonancia" de los contenidos afectantes en la esfera de la percepción. El análisis que pretendemos mostrar, basándonos en una sugerencia del propio Husserl, es que existe una forma específicamente emotiva de la resonancia que tiene como correlato ciertos enlaces intencionales con nuestra experiencia originaria de la corporalidad. El temple de ánimo resuena en tres niveles diferenciables 1) en la corriente de vida en relación con otras suscitaciones afectivas afines 2) en relación con afecciones corporales o sentimientos localizados vinculados a ciertos acontecimientos emotivamente relevantes y 3) en la relación entre nuestro cuerpo y el entorno concreto que forma una atmósfera emotiva la cual vivimos no solo en la manera de la exhibición de un "tono" o "luz" afectiva sino, de forma semejante a la que vivimos las vibraciones sonoras en el cuerpo.³ Nuestra vida concreta está templada en relación con nuestra captación emotiva del entorno y dicho temple encuentra como horizonte de su manifestación sensible un efecto de resonancia afectiva en el cuerpo propio.

2. La constitución del cuerpo vivo como complejo de síntesis sensibles y sedimento de habitualidades del yo personal

La reducción trascendental, con la cual suspendemos la tesis de creencia en la realidad objetiva de la realidad trascendente, nos entrega nuestra propia vida de conciencia como un ámbito de investigaciones depuradas de toda consideración empírica y aún más psicológica, con lo cual se prescinde de la vinculación al mundo como instancia de explicación causal de sus estructuras intencionales. El mundo aparece ahora como correlato constituido relativo a la conciencia trascendental y a su vez como horizonte universal posible de toda experiencia en general. Una de las consecuencias derivadas de la consideración trascendental, sobre todo en la exposición de *Ideas I*, es la noción conciencia como un ámbito que no se identifica sin más con la conciencia humana y por ende, que prescinde en cierto sentido muy específico de su cuerpo.⁴ No obstante, así como no es posible explicitar ninguna de las estruc-

³ Husserl recurre habitualmente a metáforas visuales para referirse a esta proyección o irradiación (*Ausbreitung*) de los sentimientos en el entorno. Para destacar la experiencia a la que quisiera referirme aquí me tomo la licencia de esta metáfora sonora, bajo el entendido de que al igual que la luz o la coloración afectiva no tiene ningún contenido visual en sentido estricto, así la resonancia o la vibración emotiva no tiene un carácter físico en el sentido de las vibraciones sonoras aunque hay una cierta semejanza. En el lenguaje cotidiano se dice la expresión "siento el ambiente pesado" y justo la pesadez es una afección corporal que nos resulta en un esfuerzo, un cansancio como resultado de "cargar" con lo que me rodea en sentido figurado.

⁴ *Hua III/1*, p. 103 ss. y sobre todo, p. 119, donde afirma "Con seguridad es pensable una conciencia sin cuerpo y, por paradójico que suene, también una conciencia sin alma, no personal, es decir, una corriente de vivencias en que no se instituyeran las unidades de experiencia

turas constituyentes de la subjetividad sin su relación con el mundo, tema que hace de la correlación una evidencia con el mismo carácter apodíctico que la propia experiencia de sí que tiene la subjetividad en todas sus vivencias, así también tenemos que el cuerpo, si bien no se identifica sin más con la corriente de conciencia descubierta por la reducción trascendental, sí se vuelve un requerimiento necesario para explicitar tanto la constitución originaria del espacio vivido, como los estratos de sensibilidad requeridos tanto en las aprehensiones de la percepción externa como en las afectaciones de índole emotiva. El cuerpo no solo constituye el "medio" necesario para vincular la corriente de vida con el mundo objetivo constituido sino que tiene un carácter constituyente *sui generis*: sin ese "puente vinculante" (*verbindene Brücke*),⁵ como le llama Husserl, ni siquiera podrían vislumbrarse a cabalidad las orillas que comunica, es decir, el cuerpo vivido es un momento constituyente necesario para la explicitación del sentido del mundo circundante mismo.⁶ Se trata naturalmente del cuerpo en el sentido del cuerpo propio pero incluso en la "esfera primordial"⁷ se volvería hasta problemático hablar de un mundo entorno que solo existe para mí, aquí, sin una proto-corporalidad viva relativa en primer lugar a mí mismo y desde ahí hacia la constitución del mismo cuerpo como unidad cósmica del mundo.⁸

Así, por otra parte, la comparecencia de muchos de los vínculos asociativos y las consecuentes síntesis de afinidad y discontinuidad, por ejemplo, de las cinestesias, se vuelven ininteligibles sin referencia a una corporalidad viva (*Leiblichkeit*), la cual adquiere un carácter constituyente en relación con los cuerpos cósmicos de la percepción externa.⁹ La corporalidad viva, el cuerpo animado, se convierte entonces en el vínculo necesario entre la subjetividad y el entorno perceptivo efectivo, sobre cuyas aprehensiones se fundan las aprehensiones de orden afectivo y valorativo que constituyen el horizonte del mundo concreto circundante de la vida.

En este sentido y a través de una pregunta retrospectiva (*Rückfrage*) es posible inquirir por los horizontes implicados en la experiencia del espacio mundano circundante y destacar cómo la disposición del entorno requiere,

intencionales cuerpo, alma, sujeto-yo empírico, en que todos estos conceptos de experiencia, y por ende también el de VIVENCIA EN SENTIDO PSICOLÓGICO (como vivencia de una persona, de un yo *animal*) no tuvieran sostén alguno y en todo caso ninguna validez".

⁵ Hua XXXIX, p. 459 s.

⁶ Cf., Hua IV, p. 283.

⁷ Hua I, §§46-48.

⁸ RABANAQUE, Luis Román. "Razón, cuerpo, mundo: el arraigo de la razón en la vida según Edmund Husserl". En: *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico, *Razón y Vida*. 4/II, 2013, p. 390.

⁹ Véase: WELTON, Donn. "Structure and Genesis in Husserl's Phenomenology". En: ELLISTON, Frederick y Peter MCCORMICK, Peter. *Husserl Expositions and Appraisals*. University of Notre Dame, 1977, p. 62 ss. Cf., Hua XVI, pp.154-203; Hua XI, p.128 ss.

para ser explicitada intencionalmente, las síntesis ya operantes relativas a los niveles de la perspectiva que ofrece mi cuerpo como cuerpo propio.

El campo de visibilidad de las cosas que están en un cierto sentido práctico justamente "a la mano" lo están en relación a las posibilidades efectivas de mi cuerpo. En la captación inmediata de mi entorno y no solo en mera consideración "contemplativa" sino también en mi disposición relativa a los fines más inmediatos, requiere una serie de síntesis que suponen el ahí de mi cuerpo, en su nivel "estesiológico" (*aesthesiologischer Leib*),¹⁰ como a nivel del cuerpo relativo a la constitución de mi realidad anímica donde me vivo a mí mismo como un yo persona viviendo en y a través de este cuerpo concreto el cual, en el proceso no necesariamente atendido de sus continuos cambios, vivo en cada caso como mi propio cuerpo.

En el nivel estesiológico relativo a las configuraciones de la sensación tenemos la constitución originaria del cuerpo mismo a través de sensaciones localizadas y sensaciones dobles, llamadas por Husserl "ubiestesias".¹¹ Las sensaciones localizadas y las ubiestesias son experiencias interesantes toda vez que la localización de la sensación específica en mi cuerpo no es, en sentido estricto, anterior a la consideración de todo mi cuerpo como una totalidad o espacio plano de localización de puntos. Esa consideración del espacio es justo aquella abstracción que Husserl dice que es posterior a la experiencia corporal y sensible del espacio, de modo que podríamos arriesgar la hipótesis de afirmar que la localización de las sensaciones es algo que es aprehendido desde ellas mismas y precisamente ellas son las que establecen los puntos de referencia en relación a los cuales se extiende la percepción del cuerpo propio como una totalidad.¹²

El cuerpo, dice Husserl, es siempre un órgano de la percepción y la voluntad,¹³ es el centro cero de orientación en el cual se constituye nuestra experiencia originaria del espacio y los campos de sensación relacionados con las síntesis del movimiento corporal que Husserl llama "cinestesias". El cuerpo no es un punto fijo, sino que, como órgano de la voluntad, es la concreción de la subjetividad en su libre movimiento. La concordancia entre el movimiento corporal

¹⁰ Cf., RABANAQUE, Luis Román. "Razón, cuerpo, mundo: el arraigo de la razón en la vida según Edmund Husserl". *Op. cit.*, p. 389. *Hua IV*, pp. 145-158, 284.

¹¹ Véase la nota de Antonio Zirión a su traducción de *Ideas II* (*Hua IV*), p. 145 [Versión en español, p. 184].

¹² De ahí que sea tan importante en el entrenamiento de los profesionales de la danza, por ejemplo, el reconocimiento del contacto del cuerpo con el piso y sentir el peso del cuerpo en una superficie firme como ejercicio de exploración y concientización corporal. Debo esta aclaración a la oportunidad de asistir en calidad de observador a los entrenamientos de estudiantes de danza contemporánea dirigidos por las maestras Alejandra Olvera Rabadán y Rocío Luna Urdaibay, durante los años en que impartí las asignaturas de Estética, Historia y Teoría del Arte en la entonces Escuela Popular de Bellas Artes de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, entre los años 2005 y 2009.

¹³ *Hua IV*, p. 153.

y los rendimientos de la percepción correlativos a ella constituyen el horizonte originario del espacio vivido. Estas síntesis, tanto en su forma como en su estructura asociativa, están fundadas en las síntesis de asociación, y como hemos anticipado, suponen a su vez la forma universal de la temporalidad. No obstante, el análisis fenomenológico del cuerpo es el acceso originario al campo sensible mismo; el campo de apercepción sensorial depende de nuestra capacidad corporal viva de vivir esos campos.¹⁴

El cuerpo es una unidad noemática cuyo desarrollo está presupuesto en la formación de sentido del resto de los correlatos de la percepción. Eso no quiere decir, necesariamente, que tenga él mismo un carácter constituyente; es el yo a través del cuerpo instituido como "su cuerpo" quien realiza la formación del sentido intencional del mundo en torno objetivo. La importancia de la cinestesia en la configuración de la posición y perspectiva esencial en la percepción otorga al cuerpo propio una centralidad en el análisis del sentido del mundo en torno. La cinestesis son las vivencias en las cuales se instituye la objetividad del cuerpo propio como medio para que el yo pueda establecer "su perspectiva y posición" incorporado, por así decir, en su cuerpo. Las síntesis intencionales y sus correlatos son siempre relativas a las vivencias, las cuales son vivencias del yo y cuya síntesis de unidad no es espacial sino temporal.

Si bien el cuerpo propio es el "lugar" desde el cual la subjetividad realiza la constitución del espacio objetivo, y sin el cual le resultaría impensable por razones esenciales dicha formación de sentido, ese "lugar" es al mismo tiempo instituido originariamente por el estrato constituyente anterior que es la síntesis del flujo de la conciencia interna del tiempo, sin la cual resulta impensable no solo la unidad espacial del "ahí" de mi cuerpo sino toda unidad en general.¹⁵

Por lo tanto, el cuerpo propio tiene un lugar primordial en la constitución trascendental pero no puede declararse sin más como constituyente en sentido originario, pero tampoco puede ubicarse en el mismo ámbito que cualquier

¹⁴ Solo de manera muy abstracta se puede hablar de la constitución del campo de sensaciones sin su referencia a la vida corporal, aunque, dado que la síntesis autoconstitutiva de la conciencia absoluta como flujo de autotemporización, subyace a la constitución del cuerpo, en principio la constitución trascendental del campo sensible tiene una independencia relativa del cuerpo, aunque solo se accede al campo de sensaciones desde un cuerpo vivo concreto. Véase: STROKER, Elisabeth. *Philosophische Untersuchungen zum Raum*. Frankfurt: Klosserman, 1972, pp. 156-171.

¹⁵ En las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*, insiste en este carácter primordial de la temporalidad al punto de declarar la posibilidad de sensaciones "sin aprehensión" lo cual es una razón a considerar cuando hablamos de la importancia del cuerpo para la concreción de las sensaciones. Una subjetividad sin cuerpo es incapaz de sentir en el sentido pleno y propio de la sensación, como sensación localizada y relativa a su aprehensión en experiencias concretas; no obstante la esencia de la sensación misma, según parece sugerir Husserl, no está en su posibilidad de ser aprehendida y por tanto tampoco está en su localización como fundamento de la aprehensión de mi propia corporalidad. Es una tesis especialmente polémica que vale la pena tener en consideración. Véase: Hua X, § 33, pp. 64-69.

trascendencia, dado que es el lugar donde habita la subjetividad y desde el cual ejecuta la constitución de todas las síntesis intencionales relativas a la percepción del entorno. Sin la explicitación de las síntesis intencionales en relación a las trascendencias asumidas como ya dadas antes de iniciar el análisis, dicho sea de paso, resulta imposible explicitar la esencia misma de las intencionalidades. Con otras palabras, si no hay algo ya dado respecto de lo cual se pueda observar y hacer explícito el proceso constitutivo de la intencionalidad en todas sus formas, para la propia subjetividad resulta imposible esclarecer el carácter constituyente en el cual ella consiste. El *a priori* relativo del cuerpo pre-dado es todavía más radical pues el esclarecimiento de las estructuras constituyentes asumiendo los correlatos de las intencionalidades en actualidad tienen ya operando las síntesis no explícitas de la constitución del cuerpo propio cuando nuestra atención está dirigida, por ejemplo, a la aclaración de la matización (*Abschattung*) de un objeto de la percepción externa.

Si observo un objeto desde cierta posición, por ejemplo, una estatua, alcanzo a ver sus formas desde determinada perspectiva, las sombras que produce sobre el suelo por efecto de la luz, sus pliegues donde una parte aparece más iluminada y otra ensombrecida, y finalmente tengo la conciencia de horizonte que anticipa que hay otros aspectos de la estatua que mi punto de vista no me permite ver. Asimismo está ya operando la consciencia que instituye el punto de vista como algo relativo a mi cuerpo, su tamaño y las potencialidades libres de desplazarme para ver la estatua desde otras partes, a su vez determinadas por los límites fácticos de mi cuerpo. Me desplazo para ver otros aspectos de la estatua pero quizá está demasiado alta para que pueda apreciarla por arriba o incluso me vea impedido, dadas sus magnitudes, de recorrerla toda, o ver cómo es por la parte inferior. Todas esos aspectos que explicitan los caracteres objetivos de la estatua simultáneamente descubren potencialidades de mi yo encarnado en un cuerpo asumido como propio y desde el cual, en mis desplazamientos en el espacio, descubro las dimensiones y características del correlato perceptivo en cuestión, en este caso, una estatua.

3. La intencionalidad de los temples de ánimo y la proyección (*Ausbreitung*) de los sentimientos

Una vez aclarados algunos aspectos que hacen de la vida corporal un elemento esencial en la constitución del sentido de la percepción y de la concreción del propio yo, avancemos ahora a la relación de los temples de ánimo con la corporalidad viva. Desde las primeras presentaciones de la cuestión de los sentimientos en la obra de Husserl el tema del cuerpo aparece como un asunto ineludible en la aclaración de la naturaleza de los sentimientos, no obstante, no es una cuestión exenta de ciertos problemas. Parece una obviedad que la vida afectiva en general involucra la vida corporal pero el carácter intencional que Husserl atribuye a la vida afectiva parece, en algunos contextos, incompatible con la necesaria referencia corporal más o menos

evidente en todos ellos. La distinción husserliana entre sentimientos intencionales y no intencionales,¹⁶ corre el riesgo de interpretarse sin más como sentimientos suscitados corporalmente y sentimientos que no depende de esa suscitación. Uno de los problemas de esta consideración es el tema de la localización corporal de los sentimientos sensibles y con ello la relación entre la intencionalidad del sentimiento y la aprehensión de ciertos contenidos emotivos de carácter sensible, en estricto paralelismo con la aprehensión, por parte de la percepción, de momentos o contenidos meramente sensibles captados como exhibición de las cualidades físicas del objeto percibido.

En *Ideas III* Husserl sugiere que forma parte de la esencia de toda sensación ofrecerse mediata o inmediatamente en la forma de la extensión, así mismo a toda sensación corresponde algún modo de localización corporal.¹⁷ De no ser así y de acuerdo con su propia definición, no a toda sensación tendría que corresponderle la localización. No obstante, y en concordancia con *Ideas II* la localización y la consecuente extensión requerida para que sea localización en un plano espacial es la que constituye en su inmediatez y duración el campo extenso. Sostener lo contrario correría el riesgo de la "espacialización" de la conciencia. La conciencia siente, es decir, capta sin mediación y la vivencia intuitiva sensible, dura y es ella misma conciencia de sí como duración. El bebé es ya un complejo de sensaciones inmediatas antes de reconocer su propia corporalidad como dotada de extensión realizada. El argumento, más bien paradójico y por lo demás poco claro de *Ideas III* es el siguiente: "Las sensaciones visuales se extienden en un campo, son por principio localizables, bien que en el tipo esencial de la corporalidad que se comprueba en el cuerpo humano está excluida la posibilidad de percepción de una sensación visual localizada o dicho empíricamente, esa posibilidad nos falta a los humanos".¹⁸ Según Husserl, como hemos dicho antes, a toda sensación corresponde extensión y por tanto localización. Pero ¿no corresponde a la esencia de la visión esa distancia necesaria entre el ver y lo visto? Esta distancia no tiene que ser real-física y por tanto, en estricta correspondencia con las ubiestesias del tacto, no resulta en una parificación simultánea de las sensaciones del objeto sentido y la corporalidad sentida a su vez en las mismas sensaciones. Los efectos de perspectiva en superficies irregulares como los frescos de la Capilla Sixtina es un caso claro donde la figura captada no corresponde a la extensión y distribución físico-real de las formas en la superficie percibida. Un poco más adelante dice Husserl: "El cuerpo humano, sin embargo, es esencialmente una particularización del cuerpo en general y tomado en esa generalidad, es evidente que en la extensión radica la condición fundamental de la posibilidad de la localización y que, por consiguiente,

¹⁶ *Hua XIX*, pp. 405-406.

¹⁷ *Hua V*, pp. 5-7.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 6 ss.

todo género de sensación que se ofrece mediata o inmediatamente en forma de extensión podría ser perceptible de modo localizado".¹⁹ En realidad es la sensación y no la idea de extensión la que funda la localización y con ella, es la sensación localizada la que funda la extensión y los puntos localizables en el cuerpo. No es por tanto un contrasentido, como Husserl parece sugerir aquí, hablar de sensaciones inextensas, lo cual no quiere decir que no intervengan en la corporalidad, pero intervienen como constituyentes del cuerpo vivo/extenso (*Leibkörper*) empíricamente determinado.

En este respecto podríamos sugerir la siguiente hipótesis: dado que es la corporalidad viva como centro cero de orientación la que funda el espacio, por así decir, extenso, funda con él la dimensión extensional que le da sentido a la localización como localización en un cuerpo (*Leibkörper*) ya constituido en el espacio físico, y lo propio de las sensaciones no es en principio la localización sino su carácter temporal, hay una anterioridad lógica que permite hablar sin contradicción de la afectividad sensible en general como referida siempre a la corporalidad viva "*Leiblichkeit*" sin que ello nos comprometa a una localización específica en el cuerpo constituido ya como "*Leibkörper*". De acuerdo con esta hipótesis descriptiva, podemos distinguir entre sentimientos de sensación entrelazados directamente con sensaciones localizadas y sensaciones, que sin dejar de ser sensaciones de la conciencia en su cuerpo vivo, no requieren en principio una localización precisa. El conjunto de sensaciones localizadas concomitantes: opresión en el pecho, sensación de vacío en el estómago, son en cierto modo la manifestación corporal localizada de esos sentimientos sensibles pero el vínculo causal que los asocia corresponde a un orden de explicación que no es fenomenológico, toda vez que remiten a la conformación fisiológica de ciertos sujetos fácticos humanos afectados con sensaciones localizadas de acuerdo a su constitución física fáctica.

Desde el punto de vista fenomenológico-reflexivo lo único que se puede hacer es declarar o señalar la ocasión de su presencia, mas no hay necesidad esencial de la relación entre la opresión en el pecho y el sentimiento de tristeza. No obstante, la tristeza se siente, y se siente en el cuerpo, además, muchas veces hay la opresión en el pecho asociada a ciertas formas de tristeza que son tan comunes que no resultará extraño al lector, así sea de forma intuitiva y casi informal, que se haga referencia a ello. Las metáforas corporales de pesadez, opresión y oscurecimiento tienen su fundamento en la forma en la que sentimos nuestro cuerpo vivo en el estado de ánimo de la tristeza. Cuando Husserl se refiere a la corriente de sentimiento sensible duradera que es el modo de manifestación noética del temple de ánimo o "*Stimmung*" lo hace en alusión al cuerpo.²⁰ Si agregamos que corresponde un correlato noemático de la corriente de sentimientos sensibles de un estado de ánimo tal como "la

¹⁹ *Ibíd.*, p. 7.

²⁰ Hua XXXVII, p. 327.

tonalidad afectiva del entorno” como “iluminación”, hay buenas razones para pensar que la concreción del ahí de la “iluminación” forma parte del horizonte cinestésico que abre el cuerpo vivo. El mundo es un entorno concreto, a mí como realidad incorporada en un mundo concreto que, no obstante, constituyo constantemente, el que es “coloreado” o “iluminado”, en cierto modo, por mi temple o estado de ánimo.

En uno de los fragmentos del tratado inédito conocido como *Estudios sobre la estructura de la conciencia*, encontramos otra importante referencia al temple de ánimo en relación al cuerpo vivo.²¹ Aquí Husserl vuelve a su consideración sobre la diferencia entre el valorar (*Werten*) y lo que aquí llama la entrega al valor (*Hingabe an Werte*). Cuando veo algo bello, me regodeo en su contemplación y luego pienso, eso es bello. En este movimiento no hay, al menos no necesariamente, una modificación del sentimiento de agrado ante la belleza. En cualquier caso es necesario distinguir entre la belleza en el objeto, que es correlato de la conciencia de la belleza, y por otro lado la reacción emotiva del agrado, la alegría provocada por el sentimiento de agrado ante la belleza. La suscitación de la alegría por la belleza se caracteriza por ser una “corriente de alegría” (*Freundenstrom*) en la que se pueden encontrar también momentos sensibles, el sentimiento de alegría sensible que “baña” mi cuerpo de felicidad (*Seligkeit*).²²

Aquí Husserl se refiere una vez más a la localización de la alegría: “el sentimiento de dicha que siento en el pecho como un sentimiento de plenitud está ahí localizado. Con ello la diferencia sin embargo no está clara”. En efecto, la alegría no es la excitación en el pecho de cuando me encuentro feliz, pero si planteamos la cuestión desde otra perspectiva hay que recordar que es la sensación la que funda la localización y no la preexistencia del cuerpo con sus puntos, por así decir pre-localizados. El problema de la localización de los sentimientos sensibles depende de la asunción de la vida corporal que suponga la explicación. La propia teoría de la constitución originaria de la corporalidad viva que desarrolló Husserl permite la resolución de la aparente aporía. Dicha teoría, no obstante, requiere un replanteamiento del esquema que presentó en *Investigaciones Lógicas* sobre la relación entre los contenidos sensibles y su aprehensión. Desde un punto de vista estático naturalmente las sensaciones son aprehendidas como exhibición corporal del sentimiento, pero desde la perspectiva genética se exhibe que esa unión es coherente con

²¹ Ms. M III 3 II /2 “Affektive Gefühlsausbreitung und motivierte Gemütsreaktion auf Grund von Wertapperzeptionen”. El texto que aquí citamos corresponde justo al parágrafo sexto que comienza en la página 89 del Typoskript (M III 3 II 1/90).

²² Aquí Husserl se refiere una vez más a la localización de la alegría: “das Gefühl der Seligkeit, das ich in der Brust fühle als ein Wohlgefühl, das dort lokalisiert ist. Damit ist aber der Unterscheid noch nicht geklärt”. En el segundo capítulo hemos llamado la atención sobre esta diferencia, que a Husserl le parece todavía no aclarada, en torno a la localización de la manifestación sensible de la alegría.

los sentimientos sensibles mismos, los cuales, anticipan el sentido por el cual pueden ser aprehendidos por actos de sentimiento como tales.

Uno de los lugares donde podemos encontrar sugerencias más significativas para esta temática en la obra de Husserl es sus lecciones de ética de 1920. En este periodo Husserl aprovecha los resultados de sus investigaciones genéticas en el terreno de la fundamentación de la razón axiológica.²³ El Ms. A VI 22 relativo a los apuntes de dichas lecciones contiene el excurso a la lección de dicho semestre con el tema "Naturaleza y Espíritu". Aquí Husserl traza los lineamientos de una genética de la esfera afectiva (§§ 5, 6 y 9) y vuelve sobre la temática de la coloración afectiva.²⁴ También del mismo semestre de verano son los anexos III y XIII del mismo volumen XXXVII de la colección de obras completas *Husserliana*.

El anexo III lleva el título "Los sentimientos sensibles (*sinnliche Gefühle*). Sobre la constitución de apercepciones del valor (*Wertapperzeption*) y temples de ánimo (*Stimmungen*)". El tema de este pasaje es precisamente la relación entre la suscitación sensible de los sentimientos, la apercepción de los valores y el lugar del temple de ánimo en dicha relación. Una vez más la cuestión aquí es determinar qué tipo de relación existe entre los sentimientos sensibles y las sensaciones. Aquí Husserl señala que los sentimientos sensibles forman un horizonte constante de excitabilidad afectiva vinculado a la corporalidad viva (*Leiblichkeit*). Es así que toda nueva incitación emotiva a través de los datos de sensación (*Empfindungsdaten*) encuentra su resonancia (*Resonanz*) e influye en todo el ambiente afectivo (*Gefühlsmilieu*)²⁵ completo, el cual, dice Husserl, se encuentra conjugado con la unidad del temple del ánimo (*Stimmung*). Esta descripción, dice más adelante, vale también para lo que ocurre con las aper-

²³ Los textos más importantes de este periodo, de acuerdo a la nomenclatura de los archivos Husserl, son los manuscritos A VI 22, F I 28 y F I 24, todos ellos del semestre de verano de 1920.

²⁴ Hua XXXVII, p. 294.

²⁵ En sus notas a la obra de Scheler *El formalismo en la ética* Husserl usa la misma expresión "Milieu" para referirse al entorno o ambiente, en este caso, de valor. Véase las notas de Husserl a las páginas 153-155. En la línea 35 a la página 153 dice "Milieudinge, anschaulich gegeben und unanschaulich für mich da sind, als praktisch wirksame Gegenstände der Umwelt" y más adelante, en la línea 29 de la página 156 dice "Milieu ist nicht die bloss dingliche (Natur-) Umwelt, sondern die praktische Wertewelt". HUSSERL, Edmund. "Les annotations dans le *Formalisme* de Max Scheler/ Randbemerkungen zu Schelers Formalismus". En: LEONARDY, Heinz (Ed). *Études Phénoménologiques*, VII, No. 13/14, 1991, p.18. Los números de página corresponden a *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*. (*Gesammelte Werke, Band 2*). De acuerdo con la información que brinda el propio editor, Husserl leyó por primera vez el texto en Abril de 1921 y releyó pasajes en julio de 1929 (p.4). El tema en Scheler tiene su interés propio que merecería una consideración aparte, pero justo lo que describe Scheler entre las páginas 153 y 172 es una consideración detallada de la idea de "ambiente" o "Milieu" como entorno de valor. La expresión, que es importante para el tema que nos ocupa, no es frecuente en Husserl. En el Ms. A VI 12 II/70 (Ay "87") encontramos precisamente la expresión "Gefühlsmilieu" en relación con la unidad sensible del sentimiento.

cepciones de valor. La organización de la unidad de los sentimientos tiene una resonancia en el temple de ánimo, de este sentimiento de valor irradian líneas de sentimiento sensible y a través de ellas la afectación emotiva se empareja con la unidad del temple del ánimo.

Se trata de un pasaje muy sugerente pero al mismo tiempo de cierta oscuridad. ¿Qué significa la resonancia de los datos de sensación sobre el ambiente o atmósfera afectiva? Una posibilidad de interpretar este apunte de Husserl es el mismo pasaje de las *Investigaciones Lógicas* al que nos referimos antes. Ahí Husserl señala que los sentimientos sensibles vividos y localizados por el sujeto psíquico en su vida corporal, aparecen en el objeto a la manera de un "resplandor".²⁶

Aquí la clave parece ser entender las consecuencias del término "resonancia". ¿Qué significa que hay resonancia entre las cualidades de sentimiento sensible y el temple de ánimo completo? En ocasiones Husserl utiliza la noción de "ritmo" para referirse a la corriente afectiva.²⁷ Hay una suerte de cadencia, un ritmo, un patrón advertible de regularidad en el movimiento del ánimo; el sentimiento tiene su ritmo, sus grados de intensidad, y con ellos, la gradación ascendente y descendente, por ejemplo, en la suscitación del placer. A menudo Husserl se refiere a los sentimientos sensibles como más o menos suscitados, más o menos calmos, casi como si describiera el caudal irregular de un río. En este contexto la idea de una resonancia "afectiva" sugiere el efecto de concordancia entre el ritmo de ese trasfondo de sentimiento sensible vinculado a la corporalidad viva y su irritabilidad, así como su influencia en la configuración de una atmósfera afectiva que ilumina o colorea el medio circundante del sujeto emotivamente templado. El temple de ánimo o *Stimmung* no es una mera determinación psíquico-empírica sino el efecto del "resonar" del trasfondo del campo inmanente de mi vida afectada emotivamente sobre el entorno. Mi propia disposición emotiva resuena sobre mi apercepción del mundo en torno produciendo una iluminación o atmósfera emotiva.

El tema de la "resonancia" puede ser una de las claves para resolver la aparente aporía que presentamos un poco antes en torno a la localización de los sentimientos sensibles. Así, cuando Husserl dice que los mismos contenidos de sentimiento que el sujeto experimenta y localiza en sí son apercebidos en la forma de un resplandor, podríamos agregar, que tales contenidos apercebidos "en" el objeto son producidos por un efecto de resonancia de mis sentimientos.

Los sentimientos sensibles están entrelazados con contenidos de sensación y encuentran en ellos su localización corporal; no obstante, evidentemente el dolor en el pecho de la tristeza no es ni la tristeza misma ni el "ensombrecimiento" del entorno de quien está triste. No obstante hay una unidad que

²⁶ Hua XIX, p. 406.

²⁷ Hua XI, p.415. A VI 8 I/77a "67".

integra la apercepción sensible de mi tristeza, en mi pecho,²⁸ y la unidad de sentimiento del transcurrir de mi vida en ese momento, "el tono de mis días", con el entorno circundante ensombrecido por mi tristeza. Los sentimientos tienen una cualidad sensible, a la manera de un ritmo, un tono, que entra en resonancia con la forma en que apercebimos emotivamente el entorno.²⁹ Es una resonancia que evidentemente no es de tipo mecánico y por ende no puede ser explicada en términos causales; pero de acuerdo al propio Husserl, podría explicarse en términos de motivaciones.³⁰

De igual forma la apercepción del valor que antecede al juicio de valor, es una apercepción sentimental del valor que manifiesta en formas como el "agrado" o el "desagrado", las cuales forman parte del volverse valorativo al objeto determinado de acuerdo con sus caracteres de valor. Esta apercepción sentimental del valor tiene su expansión o propagación (*Ausbreitung*) afectiva sobre el entorno, pero no su localización corporal sensible, sino su "ritmo", el cual entra en resonancia con la forma en que comparece sensiblemente el entorno. A pesar de que Husserl se refiere constantemente a estos fenómenos con metáforas como resplandores, luces, iluminaciones o tonos, justo la unidad semántica de todas estas expresiones coincide en la cualidad de todos los fenómenos sensibles, la variación en sus grados de intensidad. Toda la esfera del sentimiento y el valor se presenta para Husserl de forma sensible y en ella permanece, pero su manifestación sensible no debe confundirse con su localización física. Hay una coherencia entre el sentimiento de malestar generalizado de un dolor agudo en el pie, y la localización del dolor.³¹

²⁸ En un manuscrito todavía más tardío, Husserl reitera la afinidad entre la corriente de sentimientos sensibles concomitantes con la unidad del temple de ánimo. Cf., Ms. C 16, Texto No. 72 en *Hua Mat.* 8 p.330 ss.

²⁹ En el Ms. A VI 12 II/26 a "3" Husserl vuelve sobre el tema de los predicados de valor y en este contexto habla de la apercepción emotiva (*Gemütsapperzeption*). Una característica de la apercepción emotiva frente a la apercepción empírica de tipo meramente sensible es que el objeto apercebido emotivamente "aparece" con una "coloración afectiva" (*Gemütsfärbung*). El Ms. A VI 30/220 a "7" destaca abiertamente la necesidad de distinguir entre las sensaciones empíricas, que aquí también llama "teóricas" de las apercepciones emotivas. La apercepción emotiva está fundada en la apercepción meramente sensible de lo que aparece y en su aparición nos complace, nos agrada. Lo que queremos aquí señalar es que hay una efectiva constatación de ciertos caracteres emotivos apercebidos que constituyen la confirmación sensible del agrado por el objeto. La resonancia se da gracias a la coherencia entre la unidad de los caracteres emotivos apercebidos y la corriente de sentimientos que vivo en mí y que identifico con cierta disposición en mi cuerpo.

³⁰ Véase: VONGEHR, Thomas. "Husserls Studien über Gemüt und Wille". En: Mayer, Verena et. Al. *Die Aktualität Husserls*. Freiburg: Karl Alber, 2011, p. 352. Ver también Ms. A VI 8 I/60a. ss. Sobre "motivación" y "Stimmung".

³¹ Un riesgo frecuente en las descripciones de los sentimientos es la multiplicación de las entidades. Así se distingue entre dolores "físicos" o "corporales" y dolores "espirituales". Esta distinción tiene su fundamento pero corre el riesgo de perder la dimensión justamente "sensible" de los sentimientos. Las almas (incorpóreas) en pena, es una manera de hablar. Aun cuando Husserl deja abierto el problema de datos hyléticos fuera de su función exhibitiva, así

En otro texto de la misma época Husserl utiliza la misma noción de resonancia para describir una situación semejante:

La alegría despierta una resonancia (*Resonanz*) también en la corporalidad (*Leiblichkeit*), ella se expande como un "sentimiento" de estado (*zuständliches "Gefühl"*) y también si no disfruto más en el valor en la alegría intencional, me siento "en la gloria" ("*selig*"). Vivo un sentimiento de bienestar, el cual no es en lo general placer, sino que el temple de júbilo (*glückseligen Stimmung*) tiene a través de cada alegría despertada (en trasfondo todavía sigue operando y todavía activo, eventualmente, aunque más tarde en la dirección inconsciente habitual) el carácter aperceptivo: y después todavía más adelante: durante todo el tempo (*tempo*) de la vida subsecuente puede tener un incremento y un carácter de placer de tipo transmisorio, que devuelve a una alegría anterior.³²

Una vez más tenemos que se trata del mismo ejemplo que desde sus primeras obras Husserl viene destacando. La alegría despierta una resonancia en la corporalidad, la cual se expande como estado de sentimiento y permanece en la forma de un temple, cuando yo estoy dirigido a través de la alegría al valor. La alegría despierta un temple alegre que resuena a través de mi cuerpo y conecta mi temple de ánimo con mi entorno concreto de experiencia.

La noción de "resonancia" aparece más adelante hacia 1925 en un escrito donde se describen las síntesis asociativas y su carácter temporal. Esta descripción destaca el carácter temporal y asociativo de la resonancia, en el caso que nos ocupa, de la resonancia de los sentimientos.

La unidad del campo de conciencia se destaca siempre a través de contextos sensibles, conexiones sensibles de afinidad y contraste sensible. Sin la cual ningún mundo podría ser. Podríamos decir: la afinidad sensible y el contraste sensible (el cual, por su parte, presupone la afinidad) es la resonancia (*Resonanz*), la cual funda todo lo constituido. Es una ley universal de la conciencia que cada conciencia en particular (*Sonderbewusstsein*), y en conse-

es todavía más difícil hablar de sentimientos sensibles que no se manifiestan fundidos en meras sensaciones y por tanto, carecen de localización corporal. Con todo, no hay que perder de vista, según hemos señalado en la n. [...] del tercer capítulo, que los sentimientos sensibles, y la consecuente sensación en la que están fundidos, son los que, en sentido estricto fundan la localización corporal. Un cuerpo incapaz de sentirse a sí mismo, y esto es, de tener sensaciones localizadas, ubiestéticas, no es un cuerpo vivo (*Leib*) en absoluto y no puede constituir originariamente ningún espacio efectivamente vivido.

³² Hua XXXVII/ p.343 „Die Freude weckt auch in der Leiblichkeit eine Resonanz, sie breitet sich aus als zuständliches „Gefühl“ und auch wenn ich nicht mehr in den Wert in der intentionalen Freude geniesse, bin ich „selig“. Ich erlebe ein weites Wohlgefühl, das nicht nur überhaupt Lust ist, sondern den apperzeptiven Charakter hat einer durch jene (im Hintergrund noch fortwirkende und noch „rege“, eventuell aber später unbewusste habituelle Richtung) Freude erweckten glückseligen Stimmung; und dann weiter auch: das ganze Tempo des weiteren Lebens kann eine Erhöhung und eine Lustcharakter übertragener Art haben, der zurückweist auf jene frühere Freude.“

cuencia, cada objeto en particular emite una resonancia, y la afinidad es la unidad de lo resonante. Así la ley especial del distanciamiento [*Abhebung*]. La resonancia es un tipo de empalmamiento (*Deckung*) en la distancia, en la diferenciación (*Sonderung*).³³

A partir de lo que menciona Husserl aquí, podríamos quizá sugerir justo la conexión de semejanza o afinidad emotiva entre los sentimientos sensibles localizados. El dolor en el pecho que acompaña al sentimiento de tristeza, y el "ensombrecimiento" del entorno como expansión (*Ausbreitung*) de mi temple de ánimo hacia el mundo entorno. Además, el movimiento del resonar supone una duración de la incitación emotiva, la cual constituye una cierta forma de habitualidad de corto plazo; el sedimento de mi emoción resuena una vez apagado o transcurrido el evento que la suscitó. Esta sugerencia es coherente con la descripción husserliana del temple de ánimo como sentimiento duradero en la forma de una corriente o ritmo del sentimiento.³⁴

4. Resonancia, temple de ánimo y participación del cuerpo propio en la formación de las atmósferas emotivas

En las investigaciones filosóficas contemporáneas en torno a la experiencia afectiva encontramos un creciente interés en la participación del cuerpo en la formación del sentido de los sentimientos así como un importante énfasis en la idea de las atmósferas emotivas. Hasta ahora hemos analizado algunas síntesis de asociación en las cuales es posible atender a la formación de los enlaces entre los temples de ánimo y la protoconstitución de la vida corporal. La vida corporal concreta es una vida corporal templada y su temple se vive también como una expansión emotiva sobre el entorno en el cual dichos caracteres emotivos se viven como caracteres relativos a la disposición corporal. En este respecto y en relación al segundo rasgo esencial del papel de la corporalidad en relación a la percepción, la cinestesia, es posible intentar describir las estructuras del libre movimiento de mi cuerpo en relación al temple de ánimo en el que se instituye una "disposición anímica" como disposición para la acción.

³³ Hua XI, p. 406 „Die Einheit des Bewusstseinsfeldes is immer hergestellt durch sinnliche Zusammenhänge, sinnliche Ähnlichkeitsverbindung und sinnlichen Kontrast. Ohne dass könnte keine „Welt“ da sein. Wir könnten sagen: Die sinnliche Ähnlichkeit und der sinnliche Kontrast (der seinerseits eine Ähnlichkeit voraussetzt) ist die Resonanz, die jedes einmal Konstituierte begründet. Es ist ein universales Bewusstseinsgesetz, dass von jedem Sonderbewusstsein bzw. Sondergegenstand eine Resonanz ausgeht und Ähnlichkeit ist die Einheit des Resonierenden. Dazu Sondergesetz der Abhebung. Resonanz ist eine Art Deckung in Distanz, in Sonderung.“

³⁴ En Ms. A VI 8 I/45 a "19" describe la misma situación, pero en lugar de "Resonanz" utiliza la expresión "Nachklingen" que viene a ser un sinónimo y la utiliza en el mismo sentido. Compárese también por ejemplo el texto que citamos de 1925 (Hua XI, p.406) con el fragmento de la lección del semestre de Invierno 1923/1924 sobre *Filosofía Primera*. En la lección 49 sobre el horizonte del presente viviente y fluyente reaparece el tema en el contexto de la unidad de la vida de conciencia. Hua VIII, p.149ss.

La idea del libre movimiento del cuerpo forma parte del fundamento de otra esfera fundamental del sentido intencional: la voluntad. Nuestra vida de conciencia no es mera contemplación y constitución objetiva del entorno sino que vivimos nuestro entorno también como un horizonte de intereses prácticos, valores y motivaciones para la acción. En la pregunta retrospectiva a partir de la cual inquirimos sobre la institución del sentido del entorno como horizonte práctico es posible advertir también que hay enlaces afectivos asociados a la vida corporal que están implicados en los sistemas de motivación práctica del yo. El "yo puedo" propio de nuestra experiencia corporal es también, visto desde esta perspectiva, un "yo puedo" templado.³⁵

La experiencia de estar "de humor" o no para emprender tal o cual acción destacan los enlaces entre la disposición para actuar en consecuencia a un fin o diferentes grados de indisposición hasta el punto de sentimientos como la impotencia. Todas estas experiencias tienen como correlato la captación presente o anticipada del entorno como un horizonte "gris" o "poco claro" en el cual nos representamos la situación incómoda que nos lleva a no tener ganas de hacer tal o cual acción. En *Investigaciones Lógicas* y otros pasajes de su obra, ya referidos antes, Husserl a menudo se refiere a lo que llama la luz afectiva o coloración del entorno relativo a la suscitación de experiencias como la alegría o la tristeza. Como hemos señalado ya, los mismos caracteres relativos al color, de acuerdo con Husserl, el sujeto encuentra dichos caracteres como localizados en su propia corporalidad viva. En los apartados anteriores de nuestro estudio hemos destacado ya las síntesis de asociación y resonancia que intervienen en la configuración de este fenómeno que en un contexto más amplio estaría vinculado a lo que en la fenomenología más reciente ha venido a llamarse las atmósferas afectivas.

La descripción de dichas atmósferas atraviesa los estratos de formación del sentido afectivo en sus enlaces con el yo incorporado en su cuerpo propio. El yo vive también a través de su cuerpo los caracteres emotivos de la situación en la que el sujeto se encuentra y asocia sentimientos cuya suscitación no pasa por el registro del mero placer o el mero dolor, a localizaciones corporales y disposiciones a la acción que en diferentes grados de atención pasan también por disposiciones al movimiento corporal. Uno de los aspectos determinantes en la función "constituyente" del yo fundada en la pre-constitución de su cuerpo vivo propio en un sentido primordial es lo que Husserl llama las cinestesias. Las cinestesias incorporan al yo un cuerpo que es resultado del rendimiento de sus propias síntesis constitutivas y a la vez es el lugar desde el cual constituye el sentido del entorno de su percepción concreta. ¿En qué medida esos caracteres "meramente representativos" que Husserl atribuye a la expansión del temple de ánimo sobre el entorno, en la medida en que forman una atmósfera emotiva, guardan alguna relación con el movimiento de la cinestesia?

³⁵ Cf., *Hua* IV, p. 10; *Hua* I, p. 82; Ms. E III 9/24 a; *Hua* XXXV, p. 163.

Visto desde un punto meramente contemplativo no se trata de una relación directa, el temple emotivo objetivado en una atmósfera relativa al sentimiento no es un objeto cósmico y por tanto su constitución no corresponde directamente a la idea de perspectiva y cambio de posición. No obstante, hay un sentido análogo a movimiento cinestésico vinculado a las experiencias de valoración relativo a la formación cuasi-espacial de la atmósfera emotiva, y que tiene, no obstante, efectos en el cuerpo propio asociados a experiencias de pesadumbre, o vigor como disposiciones a la acción en consecuencia. Estas disposiciones pueden incluso estar relacionadas con sentimientos localizados.³⁶

Hay ciertas experiencias de desproporción o excedencia que producen sentimientos como el vértigo, las cuales tienen interesantes consecuencias para la idea de la formación de la relación entre percepción, corporalidad y sentimiento de fondo. Pensemos en esa experiencia para tratar de acercarnos a la relación que guardan las cinestesias con el temple de ánimo y a fin de ir aclarando el sentido de sus horizontes en relación a las síntesis de la vida corporal. La percepción es un sistema de habitualidades; una parte de este sistema es la interconexión que hace posible la sensación de movimiento o cinestesia, la cual tiene como rendimiento la formación de un espacio perceptivo coherente. Así, el movimiento de acercarme hacia la puerta la vuelve "más grande" en relación al movimiento de mi cuerpo y ello quiere decir que el objeto está más cerca. La posición del picaporte se mantiene a la altura a la que estoy habituado a tomar con mi mano en la distancia adecuada, cuyo sentido está basado también en hábitos de percepción y capacidades de mi movimiento libre. Los espacios que permiten el libre desplazamiento, la luz es suficiente para percibir y establecer las referencias de distancia entre los objetos del entorno produce la atmósfera sutil del espacio habitual. La interrupción de la serie habitual de mis relaciones corporales puede provocar cierto desconcierto. El movimiento de la mano que abre el cajón donde anticipamos, no solo el objeto que buscamos sino el movimiento consecuente a tomarlo, una libreta por ejemplo y no encontrarlo, producen una cierta insatisfacción, que es el mismo caso que ocurre cuando tomamos una pluma para tomar una anotación y de golpe nos damos cuenta que se le ha terminado la tinta. Las mismas insatisfacciones pueden tener lugar en la redistribución de objetos más grandes, digamos los muebles de una habitación, a la que estamos habituados. El sentimiento que deja el espacio vacío de un departamento al dejarse, en una mudanza por ejemplo, es producido no por encontrar el mismo espacio, desde el punto de vista físico, sin cambios, sino por encontrar justo

³⁶ Los psicólogos hablan de "somatización" pero dado el carácter fenomenológico de nuestro estudio nos abstenemos de juzgar sobre los resultados de la investigación psicológica clínica y presentamos la hipótesis descriptiva desde el horizonte de la experiencia en su especificidad. Dejamos abierta la puerta a que otros, más competentes y con intereses teóricos en la esfera de la ciencia psicológica y disciplinas afines, ponderen la eventual utilización de esta hipótesis en sus propias investigaciones, que no tienen por qué ser fenomenológicas.

ese espacio que no dejamos de reconocer como espacio conocido sin los puntos de referencia de nuestro movimiento habitual y con ello de nuestra percepción del mismo. Así, las interrupciones de la serie habitual de percepciones y los consecuentes vínculos significativos o líneas de remisión de nuestras acciones acostumbradas, el uso y el habitar mismo de ese espacio, pueden producir desconcierto en diferentes grados y consecuencias.

Ahora analicemos una experiencia de vértigo y sus consecuencias en la percepción del espacio. La perturbación en la percepción unida a "la ilusión de movimiento"³⁷ produce un sentimiento de desproporción y falta de control que recae directamente sobre el cuerpo tanto a nivel estesiológico como cinestésico. Solemos decir que se siente un "vuelco en el estómago", una "opresión súbita en el pecho" asociada con un mareo o pérdida del equilibrio, la "ilusión de movimiento". Se pierden los puntos de referencia y el aquí que instituye mi cuerpo, el suelo, la tierra "se mueve". El espacio deja de ser un sistema habitual de referencias respecto de mi ahí corporal para perderse en el desbordamiento de las referencias fijas, en un puro movimiento sin orientación clara, así se trate de la ilusión de movimiento que producen las experiencias de mareo.

Si nos detenemos justo en el momento anterior al desvanecimiento o desmayo que puede ocurrir por causas que exceden al marco de la especificidad de la experiencia y por tanto, están en los límites de los análisis fenomenológicos, podemos identificar no obstante y de forma negativa, pero enfática, diferentes aspectos de la relación entre el temple de ánimo, la vida corporal y la formación continua de atmósferas emotivas por ocasión a nuestra experiencia de "habitar" un espacio. El vértigo tiene que ver precisamente con lo contrario del habitar apacible, en una de sus acepciones y específicamente en relación con su contraposición a lo habitual está relacionado con el temple de lo inhóspito manifiesto súbitamente en el extrañamiento desde el mundo conocido, este mismo mundo, hacia el desvanecimiento de esas mismas estructuras en las cuales establezco mis referencias habituales.³⁸ Lo siniestro,

³⁷ QUINODOZ, Danielle. *Emotional vértigo*. Londres: Routledge, 1997, p. 2. Agradecemos al Prof. Dr. Jorge A. Reyes Escobar por esta referencia.

³⁸ En alemán la relación es un poco más literal, el adjetivo *heimlich* en una de sus acepciones es "habitual", "acostumbrado", "familiar" (claro que hay otras expresiones casi sinónimas) está emparentado con "Heim" que es la palabra alemana para "hogar", en el sentido del espacio que se habita con familiaridad en diferentes sentidos. Su contrario puntual es lo "*unheimlich*" cuya traducción literal sería precisamente lo "inhóspito". Un importante estudio de Freud intitulado precisamente como "Das Unheimliche" de 1919, estudia con detalle algunos aspectos de esta noción en relación con otros estudios de principios de siglo. El propio Freud reconoce las relaciones semánticas entre "unheimlich" como contraposición a lo familiar, habitual, el terruño. Naturalmente el acontecimiento de lo "Unheimliche" coincide no solo con el desconcierto sino con la aparición de lo siniestro u ominoso. La noción de lo inhóspito como lo terrorífico o siniestro fue un tema importante en el desarrollo de la filosofía y la literatura del romanticismo alemán, donde también hay importantes consideraciones sobre la noción misma de "temple

lo inhóspito se manifiesta como una atmósfera emotiva del espacio diríamos, no desconocido sin más, sino conocido y habitual pero fallando en sus nexos de sentido en la percepción habitual, lo cual anuncia en el horizonte de anticipación la presencia de algo extraño.

Las difíciles distinciones, por lo demás necesarias en un estudio más detallado de la cuestión, entre el vértigo y el miedo ante la presencia de lo siniestro que vuelve inhóspito el espacio que habitamos, son importantes en la descripción de la formación de la atmósfera emotiva a la que nos referimos aquí. No obstante, al menos podemos indicar los aspectos antes referidos sobre la relación entre el temple de ánimo y la resonancia de los sentimientos con su respectiva manifestación corporal en la formación de un entorno emotivamente templado: una atmósfera emotiva.

Por un lado ciertas experiencias de excedencia y la consecuente alteración de la percepción producen la ilusión de movimiento y manifestación emotiva en el sentimiento del vértigo, por ejemplo, cuando miramos hacia el fondo de un precipicio o desde un edificio muy alto. En otro ejemplo, si se quiere más sutil pero emparentado con esa pérdida del control de los nexos de habitualidad perceptiva y significativa del entorno también puedo sentir una especie de vértigo, o si se quiere, mezcla de miedo y vértigo.³⁹ En ambos casos tenemos precisamente la experiencia de una corriente intensa de sentimiento con manifestación sensible localizada, la cual, puede extenderse o incluso mantenerse indeterminadamente en una degradación de su intensidad una vez pasado el acontecimiento terrorífico o la situación de descontrol. En dichas experiencias no sentimos la mera opresión súbita en el pecho o el vuelco del estómago como sentimientos localizados aislados sino como asociados tanto a mi temple subjetivo de miedo y vértigo como en resonancia con la atmósfera siniestra. Incluso, podemos asociar esos mismos sentimientos sensibles localizados, en la resonancia afectiva que tiene sobre los sedimentos de nuestro acervo de "experiencias" afectivas precisamente como sensaciones de vértigo ante la desproporción súbita del espacio o, en un sentido amplio, de una situación desafortunada como un accidente, un infortunio enteramente imprevisto y la consecuente urgencia de hacerse cargo de una situación que nos excede.

5. Conclusiones y perspectivas de investigación

En las líneas anteriores hemos sugerido algunas ideas entorno a la posible sistematización fenomenológica de la vida afectiva, la participación del cuerpo y sus correlatos sobre nuestra captación del mundo entorno. A partir del fenómeno

de ánimo" como atmósfera. Es el elemento crucial de la literatura de E.T.A Hoffmann, como el propio Freud reconoce y que podemos ver también en otros escritores posteriores como Guy de Maupassant o Edgar Allan Poe.

³⁹ En el vértigo no solo hay la desproporción sino la anticipación de una caída y la consecuente anticipación emotiva en el miedo a mi caída.

de la resonancia sugerimos una posibilidad de pensar el sentido de la vida afectiva en una doble dirección: como resonancia interna de la vida respecto de sí misma y sus experiencias sedimentadas y, por otro lado, como resonancia de la vida con su entorno por mediación del cuerpo y de acuerdo a las síntesis de la resonancia interna. Los diferentes niveles de constitución del sentido afectivo mencionados están implicados en la formación de templos de ánimo, comprendidos no solo como meras disposiciones subjetivas sino como accesos por mediación del cuerpo templado y en resonancia al mundo entorno de experiencia concreta. Este acceso al mundo entorno a través del templo de ánimo no corresponde a su mera exhibición representativa, la tonalidad emotiva del entorno es la exhibición de una forma de significación de orden práctica en relación a nuestras disposiciones anímicas y en referencia al horizonte práctico del yo-puedo, en última instancia, incorporado en un cuerpo vivo. El templo de ánimo no es un mero fondo emotivo a la manera de una tonalidad que "refleja" mi estado anímico en el entorno sino la exhibición de cómo ese entorno es a su vez el margen de movimiento de mi actividad práctica y cómo asumo dicho entorno como el correlato de mis habitualidades prácticas. De ahí se desprende nuestra sugerencia en torno a la experiencia del vértigo como el templo relativo a la ruptura del sistema de habitualidades prácticas en el cual vivimos nuestro entorno concreto de experiencia.

Bibliografía

HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución (Ideas II)*. México: UNAM, 1997.

HUSSERL, Edmund. *Gesammelte Werke – Husserliana*. Dordrecht: Springer, 1950-2013.

QUINODOZ, Danielle. *Emotional vértigo*. Londres: Routledge, 1997.

RABANAQUE, Luis Román. "Razón, cuerpo, mundo: el arraigo de la razón en la vida según Edmund Husserl". En: *Investigaciones Fenomenológicas, vol. Monográfico, Razón y Vida*. 4/II, 2013.

STROKER, Elisabeth. *Philosophische Untersuchungen zum Raum*. Frankfurt: Klosserman, 1972.

VONGEHR, Thomas. "Husserls Studien über Gemüt und Wille". En: Mayer, Verena et. Al. *Die Aktualität Husserls*. Freiburg: Karl Alber, 2011.

WELTON, Donn. "Structure and Genesis in Husserl's Phenomenology". En: ELLISTON, Frederick y Peter MCCORMICK, Peter. *Husserl Expositions and Appraisals*. University of Notre Dame, 1977.

**El mundo que habita en mí:
Las dimensiones político-metodológicas de la
teoría de la percepción de Maurice Merleau-Ponty***

The World Inside Me:

*The Political- Methodological Dimensions of
Maurice Merleau-Ponty's Theory of Perception*

JESICA ESTEFANÍA BUFFONE

U.B.A. – Université Lyon 3 Jean Moulin – FLACSO
Argentina

Resumen

En este trabajo intentaré recuperar la dimensión política de la teoría corporal de la percepción formulada por Maurice Merleau-Ponty a partir de una interrelación de su tesis con investigaciones actuales realizadas en el campo de la neurobiología. Peter Gianaros y Stephen Manuck retoman el concepto de *embodiment* para describir las consecuencias que las condiciones socioeconómicas poseen en el desarrollo biológico. Podemos pensar a partir de aquí la constitución del cuerpo habitual como resultado también de las condiciones materiales del entorno, instalando la noción de *embodiment* como un mecanismo que recorre la constitución de la corporalidad en todas sus dimensiones.

Palabras clave: embodiment, percepción, habitualidad, desarrollo, arco intencional.

Abstract

This work attempts to recover the political dimension of Merleau-Ponty's body theory of perception from the interrelation between his thesis and current research in the field of Neurobiology. Peter Gianaros and Stephen Manuck work on the concept of *embodiment* to describe the consequences of the socioeconomic conditions in biological development. From here, we can consider the constitution of the habitual body also as a result of the material conditions of the environment, establishing the notion of *embodiment* as a mechanism that comprises the constitution of corporality in all its dimensions.

Key words: embodiment, perception, habituality, development, intentional arc.

* El presente trabajo de reflexión ha nacido como resultado de un *work in progress* presentado en las primeras jornadas internacionales "Filosofías del cuerpo / Cuerpos de la Filosofía" realizadas los días 26 y 27 de noviembre de 2013 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

1. Introducción

La teoría de la percepción elaborada por Maurice Merleau-Ponty nos hunde de lleno en la inmediatez que nos traspasa y nos transforma. Somos el correlato de un mundo que nos embiste para hacerse carne en nuestro ser, en nuestro hacer, en la aproximación que asimismo tendremos a ese entorno que nos toca para dejar una huella. Nuestro cuerpo es ese mundo al que estamos arrojados.

El proceso conocido como *embodiment* (el cual expresa la “encarnación” o la “realización” del mundo en nuestro cuerpo) recorre la fenomenología merleau-pontyana como el eje de su teoría de la percepción. Merleau-Ponty estructura el análisis fenomenológico de los procesos perceptuales en torno a este proceso dinámico, expresando así la correspondencia entre mi cuerpo y el mundo. Considerando la complejidad y riqueza que expresa este concepto como así también la flexibilidad que un análisis del cuerpo evoca, intentaré realizar un análisis de la apropiación por parte de la psicología y de las llamadas *neurociencias* del proceso de *embodiment*. Para ello, en primer lugar, describiré brevemente el mecanismo por el cual según Merleau-Ponty adquirimos habitualidades perceptivas, entendiendo este proceso como una dinámica en donde el cuerpo recoge y realiza el mundo que habita, expresándose así una correspondencia entre cuerpo habitual y mundo vivido. Sobre este punto, no solo evocaré el análisis que Merleau-Ponty realiza del famoso caso Schneider, sino también los análisis incipientes que el filósofo realiza en obras más tardías sobre la percepción infantil y el rol de los sentimientos en la adquisición y adecuación de habitualidades perceptivas. En segundo lugar, presentaré brevemente la tesis que Peter Gianaros y Stephen Manuck desarrollan en su trabajo *Neurobiological Pathways Linking Socioeconomic Position and Health*, quienes retoman el concepto de *embodiment* para describir las consecuencias que las condiciones socioeconómicas poseen en el desarrollo neurológico. Estas condiciones son “encarnadas” por el cerebro y poseen consecuencias a lo largo de la vida del sujeto; la pobreza “se hace carne” en el cuerpo de quienes la padecen. Allí también abordaremos las implicancias que un análisis fenomenológico podría aparejar para el análisis de estas características. Por último, exploraré qué posibles consecuencias aparejaría la *biologización* del concepto de *embodiment* en el plano político y pedagógico, así como también los cambios metodológicos que su utilización interdisciplinaria aparejaría tanto en la filosofía como en el campo de las neurociencias.

2. Merleau-Ponty y la constitución existencial del yo: mi cuerpo como el recinto en donde el mundo se hace presente

2.1 El análisis existencial de la percepción: el caso Schneider en la teorización del arco intencional

En primer lugar, abordaremos brevemente el análisis existencial que Merleau-Ponty realiza en torno a la percepción y a los procesos intelectua-

les en la *Fenomenología de la percepción* a partir de un caso estudiado por Gelb y Goldstein, el cual deja al descubierto la ligazón de estas operaciones con la experiencia. El caso de Schneider (un paciente que recibió un impacto de bala en su cabeza y que es sometido a un tratamiento para recomponer las funciones "perdidas") ilustra la raigambre que poseen las funciones superiores y aquellas más básicas con la experiencia, expresándose así una unidad entre mi cuerpo y el mundo que lo circunda. En el análisis realizado por Merleau-Ponty, las significaciones que forman parte de la vida del enfermo no pueden ser reanudadas y puestas en relación con un mundo que de hecho lo sigue interrogando, pero que ha dejado de existir para él. Este análisis será abordado en el presente trabajo para comenzar a trazar un camino hacia la comprensión de uno de los conceptos vectores del proceso de *embodiment* en la fenomenología merleau-pontyana: el arco intencional. El caso Schneider será el punto de partida en la reconstrucción de un proceso que nace y se realiza en el cuerpo vivido, para extenderse hacia la conformación del cuerpo que tiene por objeto la medicina actual.

En primer lugar, Merleau-Ponty centrará su análisis fenomenológico en los procesos perceptuales más elementales. Las deficiencias en la conexión entre sensibilidad y significación son redefinidas a partir de un análisis existencial: la conexión entre sensibilidad y significación se da en la existencia misma. Cuando a Schneider se le muestra una pluma estilográfica, no reconoce el objeto a la brevedad, sino que describe de manera aislada todas sus propiedades sensibles: tiene brillo, determinado color, parece un bastón, etc. Lo que se ha roto allí para Merleau-Ponty no es sino "la familiaridad" con el objeto, el cual ha dejado de existir como un útil para el paciente. Su significación (en este caso, su utilidad) no viene dada de inmediato junto con los datos sensibles, sino que debe ser traída a partir de un acto de interpretación posterior a partir del cual se reúnen como un rompecabezas la totalidad de los datos sensibles. Es "el diálogo del sujeto con el objeto" lo que se ha roto. "La reanudación por parte del sujeto del sentido disperso en el objeto, y por parte del objeto de las intenciones del sujeto" será el mecanismo que disponga "alrededor del sujeto un mundo que le habla de sí mismo".¹

A las deficiencias intelectuales, Merleau-Ponty les otorga la misma significación existencial. En el análisis que efectúa Merleau-Ponty en torno a la relación que Schneider poseía con los números, advierte que es el suelo existencial de las operaciones aritméticas lo que se ha dañado en el enfermo. En una secuencia numérica, las operaciones que realizamos con anterioridad permanecen como un "suelo" que nos permite abordar y resolver las operaciones subsiguientes. En el acto de numeración, las síntesis que hemos ido efectuando se mantienen presentes en nuestra conciencia, y podrán ser reanudadas o puestas en relación con nuevas operaciones. Es la ligazón del intelecto con la existencia lo que se ha truncado en la vida de Schneider.

¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Trad. Jem Cabanes. Barcelona: Planeta-Agostini, 1984, p. 149.

Al igual que con los objetos, las otras personas no le proporcionan a Schneider ninguna significación. El lazo con los otros posee las mismas características que aquel que lo pone en relación con los objetos. El otro carece (aún mediado por las palabras que deberá descifrar una a una) de la significación que otorgan los lazos de coexistencia. Al igual que en las operaciones abstractas, las relaciones con los otros se ven afectadas cuando no poseen reglas estrictas que las condicionen. Schneider es un sujeto que no puede adecuarse a situaciones ficticias o imaginarias para llevar adelante una conversación con otra persona; le es imposible separarse de reglas fijadas con antelación que guíen y ordenen el devenir de las circunstancias. Por lo tanto, Schneider se presenta como un sujeto enlazado a una serie de reglas internas que lo aíslan de cualquier situación posible. Lo aleatorio de la existencia no es visto como una posibilidad en el proceder del enfermo, ligado a un mundo levemente variable: Schneider "está vinculado a lo actual"; carece de la libertad que consiste en "el poder general de ponerse en situación".

A partir de este análisis, Merleau-Ponty concluye que debajo de la inteligencia y aún de la percepción existe una función que no solo nos pone en contacto con determinados objetos, sino que directamente los hace existir para nosotros. Merleau-Ponty llamará a esta función de ligazón existencial *arco intencional* y será la responsable de "proyectar alrededor nuestro, nuestro pasado, nuestro futuro y nuestro medio contextual humano". La conciencia arrastra "una estela" en el momento en que es conciencia de algo, por lo cual, al pensar en un objeto, toda una serie de significaciones ligadas a él se ponen en juego, siendo las significaciones dadas el suelo sobre el que se construye ese mundo habitual. En el caso de Schneider, es este mundo previo el que se ha desmoronado y se ha perdido para él. Lo que se pierde para Schneider es esa generalidad o familiaridad que para Merleau-Ponty poseen nuestros hábitos y el mundo cultural que nos rodea.

La noción de *arco intencional* que Merleau-Ponty presenta a través del análisis de este caso, es una de los conceptos estructurantes de su teoría de la percepción, explicando la dinámica del *embodiment* en el marco de su filosofía. El *arco intencional* es lo que hace que pueda tener conciencia de un objeto o un sujeto como tal, y lo que estructura mi relación con un mundo que se presenta como existente en virtud de su incorporación a esta función. Entre el mundo y esta función existencial existe una correspondencia unívoca que condicionará una doble afectación. Por otra parte, la noción de *arco intencional* nos conecta directamente con el breve desarrollo que Merleau-Ponty realiza del proceso de aprendizaje a lo largo de la descripción de este caso patológico: en relación al caso de Schneider, el aprendizaje será equiparado con un proceso de *incorporación*. Cuando hablamos de hábito motriz, Merleau-Ponty considera que un movimiento se aprende cuando el cuerpo lo ha comprendido, cuando "lo ha incorporado a su mundo". La conciencia está emparejada estrechamente con la motricidad ya que su límite será el "yo puedo"; tengo conciencia del mundo

en la medida en que existe para mí, en que puedo manipularlo. La motricidad es esa intencionalidad, ese "ir hacia" primordial que me pone en contacto con un entorno que me informa. El cuerpo, entonces, es para Merleau-Ponty un "patrón de medida" ya que la experiencia motriz que nuestro cuerpo aporta, nos facilita una manera de acceder al mundo. Por lo tanto, el cuerpo funciona para Merleau-Ponty como un sistema de equivalencias, a partir del cual mi corporalidad "atrapa" y "comprende" el movimiento percibido.

Este proceso, entonces, expresaría para Merleau-Ponty la capacidad que poseemos de reformularnos a través de la experiencia, de estar en constante cambio en virtud de un mundo que nos interroga y nos informa. A partir de la adquisición de habitualidades perceptivas reformulamos también nuestro *dasein*, nuestro ser-en-el-mundo, ya que nuestra existencia se verá afectada a partir de la incorporación de nuevos instrumentos. Merleau-Ponty ofrece algunos ejemplos que ilustran cómo nuestro esquema corporal se ve afectado y reformulado por la incorporación de herramientas que cambian nuestra relación con el mundo, con las cosas y con nosotros mismos. En el caso del no-vidente que explora el mundo a partir del bastón con el que se ayuda para desplazarse, su esquema corporal se extiende hasta la punta del bastón que empuña, ampliando la habilidad del "tocar" (incluso podríamos asimilar el "tocar" al "ver") más allá del límite de su piel. El cuerpo se conformará así como un correlato de nuestras habilidades motrices y de ese mundo que nos habita y que indefectiblemente nos transforma. Habituar a un objeto es "hacerlo participar" en nuestro propio cuerpo, estableciendo así una nueva relación con mi entorno. Es por ello que Merleau-Ponty considerará al cuerpo como "nuestro medio general de poseer un mundo",² ya que a partir de la adquisición de hábitos motores, se extienden nuestras posibilidades de ser, estar y asir lo que nos rodea.

Sin embargo, ¿pueden producirse oscilaciones en las significaciones que se irán sedimentando a partir de mis actos de conciencia? ¿Qué es lo que permite que varias sensaciones disímiles formen parte de un mismo arco intencional, de una misma estela de conciencia? ¿Qué las ancla en una determinada red de significaciones? Considero que en casos no patológicos, los lazos afectivos y los sentimientos que se instalan como resultado de vivencias notables tienen un lugar relevante dentro de esta dinámica existencial que Merleau-Ponty ha descrito a partir de Schneider. Los sentimientos como el amor, el odio o los celos serán elementos disruptivos que producirán una reestructuración de mi relación con el mundo, con las cosas y conmigo mismo, sobre todo en períodos considerados críticos como la infancia y la adolescencia. La existencia se nos presenta, entonces, como el trasfondo de nuestras capacidades, aquello que sostiene y subtiende nuestro ser. Es en nuestra experiencia del mundo y de nosotros mismos donde nos reconocemos y constatamos nuestra existencia,

² *Ibid.*, pp. 153-163.

la cual se presenta como el suelo mismo de mi percepción y de la organización e intelección de aquello que me rodea.

2.2 El juego como organizador primordial de mi entorno: la adquisición de las primeras habilidades perceptivas

El caso Schneider anteriormente analizado nos pone en contacto con la explicación que Merleau-Ponty brinda de la constitución del mundo por parte de un sujeto patológico. En la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty apela en diversas ocasiones a este tipo de análisis partiendo desde la patología para extender su explicación hacia casos no patológicos. Sin embargo, cuando intentamos reconstruir una génesis de las habitualidades perceptivas desde su teoría, encontramos que su análisis se abre e implica las relaciones que el niño posee con su entorno directo. Tanto en *Las relaciones del niño con los otros* como en *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, el otro se instala como un polo dador de sentido que desde los inicios lúdicos de la relación del niño con el mundo, se instala como mediador de ese arco intencional que se trazará entre el cuerpo del niño y el universo que lo rodea. Las operaciones que en Schneider se han visto truncadas de manera accidental, tienen su origen en la vida infantil, siendo este período el epicentro para explicar el *embodiment* en el marco de la fenomenología merleauPontyana.

En el juego, el niño no solo se auto constituye como sujeto, sino que también se afirma como portador de un mundo imaginario. La manifestación de su vida imaginaria se ejerce a través del lenguaje como una manifestación de sí mismo, como una suspensión voluntaria de las reglas de un mundo que aún desconoce. Citando a Sartre en *L'imaginaire*, Merleau-Ponty sostiene que el niño, al igual que el actor, no "finge" ser el personaje que ha asumido, sino que "abandona el plan de vida habitual por una vida onírica que él vive realmente".³ El poder absoluto que el niño le otorga a la conciencia se expresa como un "pensamiento mágico", todopoderoso, análogo al egocentrismo del que habla Piaget. En casos patológicos como el caso Schneider, se puede ver cómo la inserción del sujeto al ámbito de lo imaginario se ve impedida por el daño que se ha producido en el esquema motriz que sustenta dicho pasaje. Schneider no puede representar un rol, asumir verdaderamente una situación imaginaria; Schneider no puede cambiar de 'medio contextual'. El mundo ficticio es convertido por Schneider en una situación real, ya que el enfermo no puede sino vivir en un mundo rígido en el que no puede acceder al ámbito del "como si".

El juego de roles entre padres e hijos se sitúa como la piedra angular que posibilita la asimilación del otro y, por ende, la construcción de una imagen diferenciada de mí mismo. Al cambiar de perspectiva, el niño asumiría la propia. "Cuando se adopta un aspecto de la conducta del otro, la totalidad de

³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*. France: Verdier, 2001, p. 48.

la conciencia toma el estilo de la persona imitada". Para describir este fenómeno, Guillaume toma el concepto de *acomodación*, fenómeno que "permite la apropiación de estructuras nuevas" así como también "la adquisición del lenguaje".⁴ Dicho proceso será posible debido al dinamismo del esquema corporal, el cual se irá conformando a lo largo de toda la infancia y será lo que permita esta transposición por la que asumo mi subjetividad a partir del cuerpo del otro. En *Las relaciones del niño con los otros*, Merleau-Ponty sostiene que "es ese traspaso de mis intenciones, al cuerpo del otro y de las intenciones del otro a mi propio cuerpo, ese extrañamiento del otro por mí y de mí por el otro lo que hace posible la percepción del otro",⁵ y por ende, lo que hace posible a posteriori la paulatina percepción de mi individualidad y diferencia. El niño comienza siendo uno con un otro indiferenciado que es asumido como parte constitutiva de sí. La imagen especular que el niño obtiene de sí mismo lo enfrentaría para Merleau-Ponty con toda su individualidad corporal. Una vez objetivado el cuerpo propio, comienzo a construir el cuerpo del otro, "el primer objeto cultural, aquel por el que todos existen".⁶ Sin embargo, para Merleau-Ponty, "la percepción del otro y el mundo intersubjetivo sólo constituyen problema para los adultos". Debido al sincretismo que caracteriza la primera infancia, el niño considera que su mundo es accesible para todos; el mundo imaginario del niño se abre sin pudor frente a la mirada de los adultos que constituyen una unidad con su entorno. El niño "no sospecha que todos estemos, y lo esté él, limitados a un cierto punto de vista acerca del mundo".⁷ Es este "pensamiento bárbaro" que Merleau-Ponty quiere enaltecer por sobre el pretendido pensamiento objetivo que el sujeto alcanzaría para Piaget con la llegada de los doce años.

En el juego de roles se evidencia entonces la plasticidad del esquema motriz, explicando la adaptación del niño a situaciones novedosas, como también así la capacidad de adaptación a un mundo imaginario que se sostiene moralmente por la creencia en nuevas realidades. La aparición del juego como fenómeno de acomodación o como mecanismo que posibilita que esta se produzca, suscita algunos interrogantes al interior de la teoría de Merleau-Ponty. En primer lugar, la génesis del aparato perceptivo del niño en Merleau-Ponty sigue mostrando algunos sitios de penumbras. El juego, en tanto dinámica de acomodación y apropiación de estructuras, podría situarse a la base de la adquisición e intercambio de habitualidades perceptivas. Sin embargo, el origen de la condición de posibilidad de dicho proceso (la unidad corporal expresada como esquema motriz) permanecería aún sin explicaciones

⁴ *Ibíd.*, p. 37.

⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Las relaciones del niño con los otros*. Trad. Irma Bocchino de González. Paris: Centre de documentation Universitaire, 1951, p. 42.

⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. *Op. cit.*, p. 360.

⁷ *Ibíd.*, p. 366.

demasiado precisas. ¿Cómo se instala esta unidad? ¿Cómo se impregna del “estilo” que condiciona la adquisición de nuestras significaciones? Por otra parte, en su debate con Jean Piaget en torno a la percepción del niño, Merleau-Ponty sostiene que la percepción infantil no difiere de aquella realizada por el adulto; las conclusiones a las cuales habría llegado el pedagogo sobre las diferencias en los procesos perceptuales de ambos, tendrían que ver más bien con el lenguaje que utilizan los niños para referir a un mundo que efectivamente compartirían con los adultos. Sin embargo, ¿es la teoría de la percepción presentada en *Fenomenología de la percepción* similar a la esbozada en *Cours de Sorbonne*? ¿Apela Merleau-Ponty en las dos obras a los mismos mecanismos y procesos a la hora de desarrollar su fenomenología de la percepción? ¿Es la *Fenomenología de la percepción* la base teórica de todo proceso perceptivo o es más bien una fenomenología de la percepción del sujeto adulto?

Analizar la posible génesis del proceso perceptivo en la teoría de Merleau-Ponty hace surgir el interrogante en torno a los cambios que sufre nuestro sistema perceptual a lo largo de nuestras vidas. ¿Es el “estilo” del que habla el filósofo definido en la infancia para luego permanecer inalterable? Hablar de plasticidad de la función de ligazón llamada arco intencional en la niñez, no resulta tan problemático cuando la situamos en los procesos iniciales de auto constitución del yo y de delimitación del mundo que nos rodea. Sin embargo, pensar en fluctuaciones en este proceso en la adultez amerita un análisis en el que logren identificarse los factores por las cuales se producen los cambios. ¿Son las condiciones materiales de existencia las que ocuparán en la vida adulta el rol que ocupaba en la primera infancia la interacción parental? A continuación, traeré a colación el análisis que Merleau-Ponty realiza de la vida afectiva y de los sentimientos como estrategia de acomodación a partir de las cuales podemos reestructurar nuestro repertorio de habitualidades perceptivas.

2.3 Infancia, sentimientos y percepción: la instauración de hábitos perceptivos en la instauración del otro

En *Las relaciones del niño con los otros*, Merleau-Ponty analiza la relación existente entre las funciones de conocimiento (inteligencia, imaginación, percepción, etc.) con la afectividad indagando cuál sería el rol que esta posee a la hora de conocer. El desarrollo del lenguaje y de la percepción en el niño se ven afectados y modificados por el entorno afectivo (esto es, el medio humano) que lo acoge. En este trabajo, Merleau-Ponty traerá a colación dos sentimientos que se imponen en la vida del niño y del adulto y que condicionan en muchos casos la organización del mundo y de las relaciones interpersonales: los celos y el enamoramiento.

En el análisis de un niño que recibe con desagrado el nacimiento de un hermano menor, la adquisición y desarrollo del lenguaje en el mayor se presentan como un complejo fenómeno de identificación resultante de sus celos

incontrolables. Los sentimientos de celos en el niño hacen que se comporte como el niño celado: el hermano mayor manifiesta una regresión en el habla y en ciertas hábitos ya sedimentados. En muchas ocasiones, estos episodios de celos se ven acompañados no solo por una regresión en el lenguaje, sino también por una involución en la escritura y por la falta de control de esfínteres (cuando esta conducta ya había sido adquirida). Sin embargo, es en el estadio en que hay "un exceso de celos",⁸ donde el niño celoso logra superar el esquema que lo ataba a ese presente tortuoso y experimenta un progreso lingüístico importante pudiendo utilizar diferentes tiempos verbales en su discurso. Aquí el progreso afectivo fue de la mano con el progreso intelectual y lingüístico. El amor, en cambio, conmina al adulto a la sociabilidad sincrética que parecía haberse dejado atrás, a la edad de los tres años. La indeterminación de los límites entre mi subjetividad y la del otro se tornan confusos durante el enamoramiento. El amor es identificado por Merleau-Ponty como una "situación límite" que reorganiza mis relaciones intersubjetivas: en el amor me apropio de la perspectiva del otro y la asumo como propia. La experiencia del otro "es necesariamente experiencia 'enajenante' en ese sentido en que ella me elimina a mí solo e instituye una mezcla de mí y del otro".⁹ La duda en torno a la realidad del sentimiento amoroso reaparece nuevamente en esta situación: nunca podré saber si soy correspondido de igual manera. Sin embargo, Merleau-Ponty afirma que la duda constante en la edad adulta nos pondría en una situación del orden patológico que nos regresaría al "amor captativo del niño" que, al no tener jamás suficientes pruebas del amor del otro, "termina por aprisionar, por encerrar al otro en su inmanencia".¹⁰

Asimismo, la forma en que el niño se relaciona con su familia determinará no solamente una manera de relacionarse con el mundo, sino también una "forma de pensamiento".¹¹ Los celos y el amor captativo del niño tiñen los actos de percepción e intelección confluyendo en diversas oportunidades, en un desarrollo intelectual expresado por una evolución positiva en el uso del lenguaje y en una reorganización de los hábitos corporales. Las relaciones que poseemos con los demás no serán solo un componente más de nuestra experiencia, sino que Merleau-Ponty identifica la reciprocidad con la inteligencia misma. La experiencia se constituye como "un instrumento de investigación" para asir a los otros y al mundo que me circunda; "nuestro *Umwelt* es lo que nosotros somos, puesto, que lo que nos sucede no nos sucede solamente a nosotros, sino a toda nuestra visión del mundo".¹² De esta manera, "el progreso afectivo mismo es también función del progreso intelectual"¹³ y viceversa.

⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Las relaciones del niño con los otros*. Op. cit., p. 26.

⁹ *Ibid.*, p. 97.

¹⁰ *Ibid.*, p. 98.

¹¹ *Ibid.*, p. 31.

¹² *Ibid.*, p. 87.

¹³ *Ibid.*, p. 31.

De esta manera, los sentimientos aparecen en nuestra vida afectiva como movimientos bruscos que nos apartan del sopor de la existencia. El mundo me golpea una vez más, pero más fuerte, con más vivacidad. El amor, el odio, la vergüenza, la voluntad, la tristeza, se instalan como velos que recubren todo lo que veo, toco o pienso. Los sentimientos nos corren del hábito de continuar siendo los mismos y nos reportan nuevas maneras de existir; parecen reestructurarnos aportándonos nuevas significaciones, nuevas formas de ponernos en contacto con lo que nos rodea y con nosotros mismos. El cuerpo es el origen de todos los espacios expresivos. Es lo que hace que las cosas existan para nosotros y posean una significación determinada. Somos del mundo y lo asimos desde un cuerpo que significa y es significado a partir de aquellos hábitos perceptivos que se han ido sedimentando. Las habitualidades expresan "el poder que tenemos de dilatar nuestro ser-del-mundo, o de cambiar la existencia anexándonos nuevos instrumentos", lo cual tiene lugar cuando el cuerpo, permeable a un entorno que lo condiciona y modifica, "se ha dejado penetrar por una nueva significación". Los sentimientos toman parte de esta dinámica de reestructuración de las habilidades aportando nuevas significaciones y, en algunas ocasiones, eliminando aquellas que no encuentran su lugar dentro de la nueva dinámica. Para Merleau-Ponty, el cuerpo es "un conjunto de significaciones vividas que van hacia su equilibrio",¹⁴ siendo los sentimientos aquello que lo hacen oscilar entre la armonía y la confusión propia de un ente que se abre al mundo y que sufre sus consecuencias.

2.4 Amor, odio y repulsión en la reformulación de las habitualidades: la plasticidad no patológica del arco intencional

Descartes afirma que el amor, el miedo o la voluntad no pueden ser falsos, en tanto que nadie puede poner en duda que de hecho experimento sensaciones de esa índole. Por lo tanto, en lo que respecta al sentimiento, la duda pareciera no tener lugar alguno. El error aparece entonces solo cuando el juicio intenta efectuar interpretaciones sobre los sentimientos que experimento. La voluntad, el amor, el odio o la aversión serían los mismos, aun si su objeto fuera ficticio o real, constituyendo para quien lo experimenta situaciones de certeza absoluta.

Sin embargo, la existencia de sentimientos ilusorios o falsos es para Merleau-Ponty una afirmación tan evidente como lo es nuestra ligazón con el mundo. Este tipo de sentimientos se deben diferenciar de los errores de interpretación o de aquellos casos en los que he llamado amor a un sentimiento diferente. Merleau-Ponty establecerá esta diferencia teniendo en cuenta en qué grado estoy comprometida con ese sentimiento: el amor verdadero "convoca todos los recursos del sujeto y lo interesa por entero", en cambio, el amor falso, solo le interesa a "uno de los personajes" que integran

¹⁴ *Ibíd.*, pp. 161-170.

mi ser. Esto es, el falso sentimiento se encuentra estrechamente ligado a una situación determinada y no a mi ser íntegro; mi amor estaba ligado solo a unas cualidades determinadas de la persona que creía amar y no a la totalidad de su ser. En el amor ilusorio, el pasado y futuro desplazan al presente poniendo en primer plano los miedos, expectativas, añoranzas o tristezas que ligan este sentimiento a otros sucesos o personas. Es decir, los sentimientos falsos padecen de cierta incompletitud que buscará ser colmada por fuera de ellos; son vividos "por la periferia de nosotros mismos", por "valores de situación" que nos condicionan frente a circunstancias determinadas. Esta afección desmedida de mi entorno que pareciera arrastrarme a la confusión o la creencia en la verdad de ciertos sentimientos ilusorios, se presenta para Merleau-Ponty como una situación particular y atípica que sufren "el niño y bastantes hombres". Los sentimientos que nacen ligados a una situación determinada y transitoria aparecen como "inauténticos" y son los responsables de esta confusión. La alegría producto de un regalo que hemos recibido, la tristeza a causa de un evento desafortunado son sentimientos inauténticos en la medida en que están ligados a una situación que no nos determina; mi ser no se encuentra enteramente ligado o empeñado en ellos. Sin embargo, aquí cabe preguntarnos si este advenimiento apabullante de mi situación sobre mi conciencia es algo extraordinario que solo afectará a ciertos hombres y a los niños con un desarrollo intelectual aún incompleto, o forma parte de la vida psíquica de los seres humanos sin más.

Teniendo en cuenta que la diferencia entre un sentimiento falso o verdadero será intrínseca, esto es, tendrá que ver con la relación que tengo en ese momento conmigo mismo y con el objeto amado, deseado, etc., el discernimiento entre la ilusión o la realidad se dará a partir de un conocimiento de mí mismo, que no se dará sino en la desilusión, en el momento en que soy desmentido por mí mismo. "Nuestra actitud natural no es la de experimentar nuestros propios sentimientos o de adherirnos a nuestros propios placeres, sino de vivir según las categorías sentimentales del medio contextual". Los sentimientos futuros son los que vendrán a corregir o desmentir los sentimientos presentes; siempre mis sentimientos, por tanto, están abiertos a ser rectificadas y desenmascarados por el advenimiento de unos nuevos. Por esa razón, Merleau-Ponty sostiene que no nos poseemos enteramente a cada momento, sino que nuestro encuentro con nosotros mismos se dará casi fugazmente en el momento en que mis sentimientos quedan al descubierto por el equívoco. La presencia de un "analizador" que pareciera permitirnos desdoblarnos y ponernos como objeto de nosotros mismos, nos provee de cierto conocimiento en torno a nuestro ser. Sin embargo, ¿cuál será el criterio para distinguir un sentimiento falso de uno verdadero sin caer irremediamente en el equívoco sentimental? Pareciera no haber ninguno, excepto la creencia en la realidad de aquellos actos que encarnan ese sentimiento: "mi amor, mi odio, mi voluntad no son ciertos como simples pensamientos de amar, odiar

o querer, sino, al contrario, toda certeza de estos pensamientos proviene de la de los actos de amor, de odio o de voluntad de los que estoy seguro porque los hago”.¹⁵

En el análisis que Merleau-Ponty realiza en torno a los sentimientos ilusorios podemos ver que su presencia no solo nos permite un contacto aunque sea fugaz con nosotros mismos sino que pone en evidencia la plasticidad del arco intencional que aúna nuestras vivencias. Un amor ilusorio puede nacer por la relación de ese sentimiento con vivencias que no pertenecen a mi presente sino que están ligadas a un pasado o a un futuro que permanece latente y siempre al acecho.

3. La corporeización de la pobreza: los derroteros políticos del *embodiment* fenomenológico

Hasta aquí hemos esbozado un breve recorrido por la teorización que Merleau-Ponty realiza de la estructuración y cambio de las habitualidades perceptivas, haciendo hincapié en el concepto de arco intencional como sostén del *embodiment* o realización en el cuerpo habitual de los hábitos de percepción sedimentados. El caso Schneider como explicación exponencial y existencial del concepto anteriormente mencionado; el juego de roles en la primera infancia, como eje de la instauración de los primeros hábitos perceptuales; los sentimientos y afectos, como elementos que renuevan y conmueven el arco intencional expresando su plasticidad. Todos estos aspectos hacen de la existencia aquello que moldea y determina nuestro cuerpo habitual. El mundo se realiza en nuestro cuerpo y será nuestro cuerpo el que lo lleve a su realización. Sin embargo, en la actualidad, el concepto de *embodiment* se ha utilizado no solo para expresar las inferencias que nuestro entorno posee en la construcción del cuerpo vivido, sino que este análisis se ha hecho extensivo al cuerpo físico objeto de la medicina. De esta manera, el concepto de *embodiment* fenomenológico se ha “biologizado” y por ello trasladado al seno de estudios ambientalistas que analizan las repercusiones que las condiciones socioeconómicas poseen en el cuerpo (esto es, en la salud) de un individuo. Considero que en la inclusión de las variables socioeconómicas en el proceso de *embodiment* (tanto aplicable al cuerpo “medicalizado” como al cuerpo habitual) se encuentra la vertiente política del análisis existencial merleauPontyano. Cuando el mundo “se hace carne” en nosotros, no solo se realiza en tanto lazos afectivos, sentimientos o vivencias, sino que las condiciones materiales que nos aquejan hacen mella en nuestro ser, recorriendo todas las dimensiones de nuestra corporalidad. A continuación, analizaremos el trabajo de Peter Gianaros y Stephen Manuck en donde toman el concepto de *embodiment* para explicar las repercusiones que las condiciones socioeconómicas poseen en la salud de un individuo.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 387-392.

En su trabajo *Neurobiological Pathways Linking Socioeconomic Position and Health*, Peter Gianaros y Stephen Manuck retoman el concepto de *embodiment* para describir las consecuencias que las condiciones socioeconómicas poseen en el desarrollo biológico. Para ellos, estas condiciones son "encarnadas" por el cerebro y poseen consecuencias a lo largo de la vida del sujeto; la pobreza "se hace carne" en el cuerpo de quienes la padecen. El trabajo de Gianaros y Manuck (el cual será brevemente desarrollado a continuación) formulará el siguiente interrogante: ¿Cómo se produce este proceso de *corporeización* de la pobreza? ¿Cuáles son las vías por las cuales las condiciones socio-económicas logran hacerse carne en quienes las padecen?

Los caminos por los cuales las condiciones socioeconómicas interfieren en la salud, han sido cotejados desde perspectivas epidemiológicas para las cuales la desigualdad socioeconómica en salubridad nace de la relación entre procesos ambientales, sociales, familiares, psicológicos, conductuales y fisiológicos que se despliegan a lo largo de la vida de un sujeto. Según estos autores, estas perspectivas no han integrado aún los nuevos descubrimientos de otras áreas (genética molecular, neuroimágenes, etc.) realizando un análisis sesgado de la problemática. Gianaros y Manuck consideran que los futuros estudios en neurobiología sobre esta cuestión pueden mejorar nuestra comprensión de los caminos por los cuales las diferentes dimensiones de las posiciones socioeconómicas resultan "encarnadas", "asimiladas" o "realizadas" (*embodied*) por el cerebro, influyendo así en la salud de una persona a lo largo de toda su vida. Asimismo, estos investigadores se preguntan cómo el cerebro representa las diferentes dimensiones socioeconómicas (SEP: *socioeconomic position*) y en qué momento de la vida se hacen efectivas en la vida de un individuo. ¿Cómo cambian con el pasar del tiempo y cómo resultan incorporadas o encarnadas (*embodied*) mediante la acumulación de las experiencias vividas a partir de las cuales se forman? ¿Cómo estas representaciones afectan significativamente las facetas sociales, cognitivas y emocionales de nuestra vida?

Para Gianaros y Manuck, las SEP son constructos multidimensionales que deben ser conceptualizados como tales en el cuerpo de una investigación. Históricamente, los indicadores de SEP han sido rotulados como "objetivos" o "subjetivos". Los indicadores objetivos por lo general evalúan aspectos relacionados con los logros académicos, el rango laboral, ingresos, riquezas acumuladas y posesiones. Los indicadores subjetivos se establecen a partir de la mirada del propio encuestado sobre un solo ítem (referidos también a valores como la educación, los ingresos y el empleo). El argumento que adoptan estos autores es que la expresión de las disparidades socioeconómicas entre los indicadores SEP objetivos y subjetivos en la salud depende del *embodiment* por parte del cerebro de factores ambientales, sociales, biológicos y psicológicos socialmente estratificados, vinculados a la salud y a la mortalidad a través de los individuos. Sin embargo, ¿qué quiere decir que el cerebro logra corporeizar los factores que lo aquejan? ¿Refiere a cierta "conciencia" o "conocimiento" que un individuo posee de las circunstancias que lo apremian haciendo de

ello el *horizonte* (en un sentido fenomenológico) de todas sus decisiones? Los indicadores subjetivos responderían más bien a la realización en el cuerpo habitual de las SEP, esto es, cómo estos factores son recogidos y asumidos a lo largo de mi existencia estableciéndose una interrelación de estos últimos con las variables materiales cuantificables.

Traeremos a continuación una serie de definiciones de *embodiment* que los propios Gianaros y Manuck mencionan en su trabajo, lo cual nos ayudará a comprender qué dimensión de esta dinámica estarán considerando estos autores para su análisis. Desde una perspectiva ecosocial, Krieger define *embodiment* como "un concepto que se refiere al modo en que incorporamos literalmente y de manera biológica el mundo material y social en el que vivimos, desde el útero hasta la muerte". Desde el punto de vista de la neurociencia cognitiva, Marshall define *embodiment* como un concepto vector que "sitúa la mente dentro del cuerpo y del cerebro de un organismo activo el cual está profundamente inmerso en el mundo". Por ello Gianaros y Manuck consideran que *embodiment* puede entenderse como un concepto central para los estudios neurobiológicos acerca de las desigualdades socioeconómicas en la salud, en la medida en que el cerebro es el blanco de las influencias ambientales y sociales. Sin embargo, para ambos autores será necesario apelar a otras disciplinas como la psicología social o la epidemiología para dilucidar los caminos por los cuales los factores socioeconómicos podrían ser "encarnados" por el cerebro influyendo en la salud a lo largo de la vida.

Simon McCarthy-Jones et al., realizan un trabajo sobre las alucinaciones verbales y auditivas, en donde describen la importancia que un análisis fenomenológico y corporal podría aparejar en el entendimiento de este fenómeno. De la misma manera que Peter Gianaros y Stephen Manuck, estos autores consideran que un análisis fenomenológico que recoja las experiencias del sujeto inmerso en determinadas circunstancias es crucial para entender el fenómeno que se intenta comprender. Sin una aproximación al "mundo tal cual es vivido", no se puede poseer un entendimiento acabado de la problemática, siendo esto último condición necesaria para escapar de un análisis rígido y sesgado. De esta forma, pareciera no haber un estudio real del *embodiment* si no se considera la vivencia de la función que describiera Merleau-Ponty: el arco intencional, la forma en la que las cosas se me presentan y existen para mí. Así, Simon McCarthy-Jones et al., utilizan las estrategias del método de análisis fenomenológico para acceder a la experiencia personal de los sujetos que padecen alucinaciones. De esta manera, proporcionan un camino para comprender las apreciaciones que una persona posee sobre sus propias vivencias como así también los mecanismos que las sostienen.

McCarthy-Jones et al., sugieren que las alucinaciones verbales y auditivas necesitan de una nueva metodología que las coteje como una experiencia distinta del habla interna o la memoria, teniendo sus raíces en los procesos cognitivos normales. La filosofía fenomenológica será la herramienta a partir

de la cual se intentará examinar dicho fenómeno, apelando a los conceptos que Husserl pensara por fuera del ámbito clínico. En el campo de la psicología, la investigación fenomenológica será valiosa en la medida en que parte de la experiencia del "yo": a partir de estructuras básicas como la temporalidad, la espacialidad o el mismo *embodiment*, el mundo se hace presente en la vida de nuestra conciencia. Desde un análisis fenomenológico, podremos acceder para McCarthy-Jones et al., a los procesos a partir de los cuales el mundo se me presenta.

En primer lugar, la *epoché* es adoptada como el paso inicial de la investigación clínica. Así, el investigador debe suspender todo juicio o diagnóstico respecto a la situación clínica del paciente para focalizarse en el significado que el propio paciente le da a su experiencia. De esta manera, el investigador no "patologiza" la situación del paciente sin antes conocer la elaboración que el mismo hace de su experiencia patológica. En segundo lugar, la llamada *variación eidética* es utilizada para discernir las propiedades invariantes de un fenómeno a partir de la separación y análisis de todos sus componentes. Por último, McCarthy-Jones et al., precisan la necesidad de regresar a la experiencia tal cual es vivida por el paciente, siendo este el punto de partida de todo análisis para poder así descender hasta las estructuras más básicas de la conciencia.

4. Conclusión

El análisis realizado por Gianaros y Manuck nos hace pensar en las consecuencias metodológicas que un cruce entre filosofía y neurociencias podría reportar para ambas disciplinas. ¿Podemos hablar de *embodiment* sin hablar al mismo tiempo de un cuerpo habitual que se correlacione con tal noción? ¿Es la teoría merleau-pontyana sin más un vehículo para entender cómo la desigualdad que nos circunda se integra a un cuerpo que se informa a partir y a pesar de un entorno hostil? Si bien Gianaros y Manuck retoman este concepto para aplicarlo en primer lugar al cuerpo biológico, podemos pensar a partir de aquí la constitución del cuerpo habitual como resultado también de las condiciones materiales del entorno, instalando la noción de *embodiment* como un mecanismo que recorre la conformación de la corporalidad en todas sus dimensiones. Pensar el cuerpo habitual como "habitado" por un mundo conformado por particularidades socioeconómicas que terminarán, en definitiva, por afectarlo, nos arroja frente a las implicancias políticas de la teoría de la percepción merleau-pontyana, extendiendo así sus mecanismos hacia otros aspectos de la existencia. El mundo no solo será aquellos colores que evocan un aroma o un sabor determinado; será también la continuación en el cuerpo propio de la inequidad y el sufrimiento humano.

Cuando pensamos la noción de *embodiment* como el vehículo por el cual las condiciones materiales del medio se realizan en un sujeto, nos enfrentamos con las implicancias políticas de un mecanismo hasta entonces desligado de este ámbito. En la medida en que somos el mundo que habitamos, la teoría de

la percepción de Merleau-Ponty nos podría conducir hacia un determinismo indeseable a partir del cual no podríamos ser otra cosa que aquello en lo que nuestro medio nos convierte. Desde una óptica materialista y política, ¿puede la teoría merleau-pontyana de la percepción o cualquier otra que teorice el *embodiment* como eje de este proceso dar lugar a un hombre libre que determine y decida sobre su intercambio con el entorno? Desde la apropiación que hacen Gianaros y Manuck en su investigación sobre pobreza, un determinado contacto con el mundo determinaría y condicionaría la forma en la que un sujeto va a elaborar o tener acceso al conocimiento. La biologización del concepto de *embodiment* pareciera tornarlo un tanto rígido y frente a ello, pensar en una intervención pedagógica que facilite la aproximación del sujeto a su entorno, se torna un tanto problemática. El mundo se hace carne en el cuerpo biológico debilitando, al mismo tiempo, la agencia de su propia subjetividad.

Esta concepción del *embodiment* nos hace pensar en ciertas consecuencias que su aplicación aparejaría al interior del proceso de aprendizaje. ¿Hay lugar para un planteo constructivista que logre vencer la correspondencia unívoca entre mundo y sujeto? ¿Cuáles serían las mediaciones eficaces para intervenir en la corporeización o realización del mundo en el cuerpo habitual (y por qué no, biológico) de un niño? Sobre este punto, adquiere relevancia nuevamente la noción de *arco intencional* escasamente desarrollada por Merleau-Ponty, a partir de la cual explica la constitución de las habitualidades perceptivas que conformarán el cuerpo habitual de un sujeto. Merleau-Ponty no realizó experiencias ni trabajos de campo que puedan testear la flexibilidad o el intervalo con el que cambiaría el *arco intencional* a partir de mediaciones direccionadas a tal fin. Este concepto bien puede ser testado hoy día desde este aparato teórico que, si bien no fue desarrollado para ser aplicado en el marco de un trabajo de campo, aporta todas las herramientas para un análisis empírico de casos. Creemos que desde un planteo merleau-pontyano en donde no hay una raigambre biologicista fuerte, el concepto de *embodiment* admitiría intervenciones y, de hecho, las facilitaría. En tanto el mundo se hace carne en mí, puedo hacer uso del entorno inmediato del niño para hacer del conocimiento impartido, conocimiento vivido y experienciado. La tendencia actual de hacer que los niños "vivencien" hasta los contenidos más abstractos de los currículos, da cuenta de la plasticidad del cuerpo de asir nuevas experiencias y, con ello, nuevos mundos. Al mismo tiempo, pensar a otro que se posiciona como dador de sentido y que pueda así intervenir en la asimilación o deconstrucción de las habitualidades perceptivas (pensando al proceso de aprendizaje mismo como facilitador de estas intervenciones), nos lleva a pensar en la génesis misma del proceso perceptivo y en el carácter innato o construido de esta estructura que parece sostener la existencia misma. ¿Es el *arco intencional* una estructura que se auto configura o puede haber un otro dador de sentido que lo irá reconfigurando durante los primeros meses de vida?

La trasposición del concepto de *embodiment* a las neurociencias, suscita ciertas reformulaciones metodológicas al interior de ambas disciplinas. Por

un lado, la utilización de este concepto en las neurociencias, enfrenta a los especialistas en este campo al desafío de incluir en sus análisis la figura del cuerpo habitual desarrollado por la fenomenología para poder así explicar en qué medida se realiza ese mundo que se hará carne en el cuerpo biológico (en el caso de Gianaros y Manuck, específicamente en el cerebro). El cuerpo habitual, expresado en alguna medida en los indicadores subjetivos de las SEP, nos aportará en gran medida las características de la interacción entre mundo y sujeto, y un análisis del cuerpo biológico que refiera a la relación de este último con su entorno no puede prescindir de su inclusión. El trabajo que realizan estos investigadores nos hace pensar en la necesidad de un enfoque fenomenológico alternativo en estudios de estas características, incluyendo en el esquema de análisis la constitución del cuerpo habitual no solo como correlato del cuerpo biológico, sino como una dimensión que interactúa activamente con esta última.

Por último, desentrañar las implicancias que el desarrollo del cuerpo habitual y de las habitualidades perceptivas poseen sobre el cuerpo biológico, es uno de los escollos con los que indefectiblemente aquellos que trabajamos desde una perspectiva fenomenológica debemos enfrentar en la actualidad a partir de la apropiación por parte de las neurociencias de conceptos acuñados al interior de la fenomenología misma. ¿Podemos intervenir desde el proceso de aprendizaje (a partir de la modulación del *arco intencional* que sostiene en la existencia las habitualidades mismas) en el cuerpo de la biología? ¿En qué medida sería sistematizable la intervención pedagógica en la estructura que Merleau-Ponty llamó *arco intencional*? ¿Es la capacidad de adquirir habitualidades perceptivas parte del cuerpo habitual instituido por la cultura o es una mera capacidad que nace con nosotros en la misma génesis del proceso perceptivo?

Hemos visto cómo la apropiación de este concepto por parte de las neurociencias abre nuevas dimensiones al interior de ambas disciplinas, ampliando incluso los alcances de su aplicación. Si bien Merleau-Ponty no ha mencionado las consecuencias político-metodológicas que su teoría de la percepción podría aparejar (incluso la ausencia de un pensamiento político claro en sus obras ha sido en muchos casos objeto de crítica), podemos vislumbrar a partir de la apropiación posterior de algunos conceptos fenomenológicos un pensamiento fuertemente ligado con el mundo y con las condiciones materiales del mismo, haciendo del existencialismo merleau-pontyano que se desprende de su teoría perceptual, la puerta de entrada a un pensamiento fuertemente e inherentemente político.

Bibliografía

GIANAROS, Peter. MANUCK, Stephen. "Neurobiological Pathways Linking Socioeconomic Position and Health". En: *Psychosomatic Medicine*. Vol. 72(5), 2010, pp. 450–461.

MCCARTHY-JONES, Simon et al. "Stop, look, listen: the need for philosophical phenomenological perspectives on auditory verbal hallucinations". En: *Frontiers in human neurosciences* . Vol. 7, 2013, artículo 127. Disponible en: www.frontiersin.org

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Las relaciones del niño con los otros*. Trad. Irma Bocchino de González. Paris: Centre de documentation Universitaire, 1951.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Trad. Jem Cabanes. Barcelona: Planeta-Agostini, 1984.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*. France: Verdier, 2001.

Actitud natural, angustia y absurdidad. Anotaciones sobre el extrañamiento existencial y la *epojé* fenomenológica

Natural Attitude, Anguish and Absurdity.

*Notes About Existential Estrangement
and Phenomenological Epojé*

LUIS ESTEBAN ESTRADA LOPERA

Universidad de Antioquia

Colombia

Resumen

Este artículo estudia la recepción crítica del método fenomenológico por parte de Sartre y Camus enfatizando la posible falta de motivos que conduzcan a la práctica del mismo. Propongo la hipótesis según la cual en la absurdidad y en la angustia se puede encontrar la motivación para la salida de la actitud natural mediante la práctica de la *epojé*, con lo que se da paso a la caída en una condición de confrontación que supone la situación de extranjero del individuo en el mundo, ganándose una actitud del ánimo que se caracteriza por la descripción y que se niega a explicar. Al final, se plantea una relación entre la actitud absurda y la actitud fenomenológica, haciéndose la salvedad de que, mientras esta última pretende considerar la constitución de sentido, la primera se limita a denunciar la falta del mismo.

Palabras clave: absurdo, actitud natural, angustia, *epojé*, sentido.

Abstract

This paper examines the critical reception of the phenomenological method by Sartre and Camus emphasizing the possible lack of reasons that lead to the practice of it. I propose the hypothesis that in the absurdity and anguish we can find the motivation for leaving the natural attitude by practicing *epojé*, which gives way to fall in a state of confrontation which is the situation of the foreign guy in the world, getting an attitude of consciousness characterized by the description and his refuse to explain. Finally, we propose a relationship between the absurd attitude and the phenomenological approach, showing that, while the last one aims to consider the constitution of meaning, the first one confined to denounce the lack of it.

Key words: absurd, natural attitude, anguish, *epojé*, sens.

1. Introducción

En su obra de 1913 titulada *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*,¹ Edmund Husserl introduce el concepto de "actitud natural" para designar nuestro modo de instalarnos en un mundo que está simplemente "ahí delante", bien sea como un mundo de cosas o como un mundo de bienes y de valores (i.e., un "mundo práctico"); en ambos casos un mundo *presupuesto*. En dicha actitud damos por su-puesto el sentido de la realidad que nos rodea y de nosotros mismos como parte de ella:

Yo encuentro constantemente ahí delante, como algo que me hace frente, la realidad espacial y temporal una, a que pertenezco yo mismo, como todos los demás hombres con que cabe encontrarse en ella y a ella están referidos de igual modo. La "realidad" la encuentro –es lo que quiere decir ya la palabra- *como estando ahí delante y la tomo tal como se me da, también como estando ahí*. Ningún dudar de datos del mundo natural, ni ningún rechazarlos, altera en nada la *tesis de la actitud natural*. "El" mundo está siempre ahí como realidad; a lo sumo, es aquí o ahí "distinto" de lo que presumía yo.²

A esa actitud del ser humano según la cual hay un mundo dado de antemano, pleno de sentido y al cual nosotros simplemente llegaríamos a instalarnos, opone Husserl una nueva actitud que permitirá cuestionar la objetividad característica del mundo experienciado en actitud natural: la llamará "actitud fenomenológica" y será caracterizada por una cierta "abstención del juicio" (*epojé*) que permitirá al individuo reconducir (*reducere*) su atención, antes ingenua, para darse cuenta de que el mundo no tiene un sentido dado al margen del sujeto que lo experiencia.³ En suma, podemos decir que un aspecto funda-

¹ En adelante citada como *Ideas I*. En este trabajo nos referiremos específicamente al capítulo I titulado "La tesis de la actitud natural y la desconexión de la misma" que se encuentra en la Sección segunda (Meditación fenomenológica fundamental), entre los §§ 27 a 32.

² HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: FCE, 1962, p. 69.

³ Husserl hablará constantemente, a lo largo de su obra, de la "reducción fenomenológica" (cf. El artículo «fenomenología» de la *Enciclopedia británica*, donde se mencionan las siguientes expresiones: "reducción fenomenológica", "reducción eidética" y "reducción trascendental"), relacionada desde el §31 de *Ideas I* con la "epojé fenomenológica". La palabra griega *epojé* puede significar "abstención del juicio" y se relaciona estrechamente, en la fenomenología husserliana, con la palabra latina *reducere*, de la que deriva el sustantivo "reducción", palabra que utiliza Husserl para nombrar su método y que, en sentido estricto, significa "reconducir". De este modo, y pensando los términos utilizados por el filósofo alemán para definir su método fenomenológico, se podría asumir que la abstención de juicio con respecto a la tesis de la actitud natural, esto es, la puesta entre paréntesis del mundo, y la reconducción a la región de la conciencia pura como fuente de constitución del sentido, más que sinónimos resultan términos complementarios. En este sentido nos apegamos a la interpretación de Dan Zahavi para quien "la epoché es el término para nuestra suspensión abrupta de una actitud metafísica ingenua, y, en consecuencia, puede vincularse con una puerta de entrada filosófica (Hua VI/260). En contraste, la reducción (*reduction*) es el término para nuestra tematización de la correlación entre subjetividad y mundo".

mental de la fenomenología de Husserl es la invitación a abandonar la actitud ingenua que nos entrega un mundo familiar, con un sentido claro que hay que descubrir y comprender si es que queremos vivir bien. Mediante una *epojé* fenomenológica, nos dice Husserl, "*ponemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural*"⁴ y nos abstenemos de juzgar el mundo como "*ahí delante*", para dar paso al ejercicio de cuestionamiento de su sentido y validez.

Si bien la fenomenología de Husserl representa una importante invitación para que salgamos de una ingenuidad en la que vivimos acostumbrados o habituados a presuponer sentidos como algo dado de suyo, cierto es que la manera en la que se sale de dicha actitud parece no verse motivada. En este sentido, Javier San Martín (1990), siguiendo el trabajo del filósofo Eugen Fink –discípulo y continuador de la obra de Husserl–, pregunta por la motivación de la *epojé*, esto es, por aquello que conduce a la salida de la actitud natural. A este respecto San Martín sostiene que "la postura de Fink [...] es que en la situación del anonimato de la vida trascendental, e.d. en la situación humana o en la actitud natural, *no hay motivación alguna*".⁵ En otras palabras, la *reducción* sería inmotivada, punto este que genera serios interrogantes sobre el método fenomenológico. Ahora bien, hay un pasaje del texto de San Martín que podría ser útil para aclarar este punto: "en la reducción se cuestiona lo que nunca puede ser cuestionado en la actitud natural; lo cual no significa que no surjan en la actitud natural situaciones que pueden llevar a la fenomenología, aquellas situaciones a las que Fink llama 'situaciones extremas'".⁶ Es en la última parte de este pasaje que encuentro una idea importante, a saber: hay situaciones que pueden motivar la salida de la actitud natural. Cuáles sean esas situaciones no nos lo dice San Martín, pero aquí me gustaría arriesgar algunas, entre ellas la angustia y la absurdidad.⁷ En otras palabras, podríamos

ZAHAVI, Dan. *Husserl's Phenomenology*. Stanford University Press, 2003, p. 46. La *epojé* sería entonces la condición de posibilidad para el ejercicio de reconducción y variación.

⁴ HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Op. cit., p. 73.

⁵ SAN MARTÍN, Javier. "La sexta meditación cartesiana de Eugen Fink". En: *Revista de filosofía*. 3ª época, Vol III, n.4, 1990, p. 253. Aunque en este trabajo trato de considerar el tema de la *epojé* desde la posible falta de motivación, cabe advertir que en El artículo «*fenomenología*» de la *Enciclopedia británica* Husserl habla de un "interés teórico" gracias al cual se hace posible la salida de la actitud natural que nos instala en una nueva situación cognoscitiva. Cf., HUSSERL, Edmund. *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Paidós, 1992, p. 52. No obstante esto, creo que podría preguntarse qué es lo que motiva dicho interés y si acaso la práctica de la *epojé* solo tiene como resultado una actitud cognoscitiva. Pensar la *epojé* desde lo absurdo permite afirmar que, con esta, alcanzamos una actitud anímica que compromete la dimensión afectiva de nuestro ser.

⁶ SAN MARTÍN, Javier. "La sexta meditación cartesiana de Eugen Fink". Op. cit., p. 253.

⁷ No se asumirá aquí el término "situación" en el sentido que suele dársele dentro de la filosofía existencialista. No lo hacemos porque la alusión al mismo, en principio, se da en un contexto diferente al del existencialismo. Por tal motivo es que nos permitimos llamar situaciones a la angustia y la absurdidad, aun sabiendo que la primera –al menos desde Heidegger en la conferencia ¿Qué es metafísica?– representa más bien un "temple de ánimo" y la segunda un

decir que lo que motiva la salida de dicha actitud sería la angustia como "temple de ánimo" y lo absurdo en su calidad de sentimiento. Para fundamentar esta apreciación apelaré a una idea que Jean-Paul Sartre introduce en su ensayo *La trascendencia del Ego* y después me ocuparé, con mayor detalle, de una consideración hecha por Albert Camus en su ensayo *El mito de Sísifo* donde, quisiera sostener, se introducen algunas "situaciones extremas" y acontecimientos humanos que conducen o motivan a una salida de lo que llamaré, siguiendo a Husserl, la actitud natural: esa ingenuidad que presupone sentido. Así, resultaría posible considerar el sentimiento de lo absurdo como una motivación para salir de la ingenuidad que nos instala en un mundo "ahí delante" y que nos exige preguntarnos por el sentido del mismo, al igual que por nuestra condición como seres en el mundo.

2. La angustia como motivación, o del sobrepasamiento del Yo por la conciencia

Pensemos, para comenzar, en que la así llamada "actitud natural" expresa, en la esfera de la indagación fenomenológica, lo que en el ámbito cotidiano podría asumirse en términos de hábito y rutina. Implica entonces nuestro día a día, esto es, esa serie de prácticas en las que permanecemos sumergidos u *ocupados* y que, en consecuencia, nos proporciona un lugar en el mundo que ocupamos sin inquietarnos. Es lo que Albert Camus considera en *El mito de Sísifo* en términos de "[c]oger el tranvía, cuatro horas de oficina o de fábrica, la comida, el tranvía, cuatro horas de trabajo, la cena, el sueño y el lunes, martes, miércoles, jueves, viernes y sábado con el mismo ritmo".⁸ En esta marcha el hábito suele apartarnos de las preguntas para sumergirnos dentro de la corriente de la costumbre.

Ahora bien, en este punto cabría preguntarnos por los motivos que nos sacarían de dicho estado o actitud natural. ¿Por qué renunciar de pronto a la seguridad del trabajo, al ritmo ciego y sordo del hábito una y otra vez repetido? Jean-Paul Sartre pretende responder a esta pregunta⁹ en su ensayo *La trascendencia del Ego*. Allí, el filósofo francés adopta un punto de vista desde el cual, según él, se da pie para una suerte de "conversión filosófica" que nos saca de la actitud natural y que, en la fenomenología de Husserl, habría de explicársela más bien en términos de "milagro". Para mostrar lo anterior el filósofo francés parte de la siguiente idea:

sentimiento (así, por ejemplo, en el primer capítulo de *El mito de Sísifo* de Albert Camus).

⁸ CAMUS, Albert. *Obras*, tomo I. Madrid: Alianza editorial, 1996, p. 223.

⁹ Cabe señalar que no es este el problema principal con el que se enfrenta Sartre en dicho ensayo. Si bien la relación del "yo" (*Moi*) con la conciencia y la refutación del solipsismo propio de la fenomenología trascendental husserliana constituyen el verdadero interés de Sartre, aquí solo recupero el tema de la angustia y la *epoché* mencionados por el filósofo francés en su trabajo.

Se sabe que Fink [...] confiesa no sin melancolía que mientras se permanezca en la actitud "natural" *no hay razón*, no hay "motivo" para practicar la *epojé*. En efecto, esta actitud natural es perfectamente coherente y no se podrá encontrarle esas contradicciones que, desde Platón, conducían al filósofo a hacer una conversión filosófica. Así, la *epojé* aparece en la fenomenología de Husserl como un milagro (*miracle*).¹⁰

Que la *epojé* aparezca como un "milagro" equivale a denunciar la gratuidad de la misma. Pero, para Sartre, tal gratuidad se explicaría solo desconociéndose una dimensión del ser humano no tenida en cuenta por Husserl, a saber, la que se podría denominar, en palabras de Heidegger,¹¹ como temples o estados de ánimo. Desde esta última puede explicarse tanto la actitud natural como la salida de la misma:

Por el contrario, si la "actitud natural" aparece enteramente como un esfuerzo que la conciencia hace para sí misma proyectándose en el Yo (*Moi*) y absorbiéndose en él, y si este esfuerzo no queda nunca completamente recompensado, si basta un acto simple de reflexión para que la espontaneidad consciente se arranque bruscamente del Yo y se dé como independiente, la *epojé* no es más un milagro [...] es una angustia que se impone a nosotros y que nosotros no podemos evitar, es [...] un accidente siempre posible de nuestra vida cotidiana.¹²

Si se quiere comprender el modo como se plantea la angustia en términos de motivación para salir de la actitud natural, merece que nos detengamos por un momento en el pasaje recién citado. Sartre afirma, en primer lugar, el carácter espontáneo de la conciencia en su modo de ser intencional, así como el sentido trascendente que le corresponde al Ego, esto es, como un fenómeno constituido en el mundo desde la pura espontaneidad de la conciencia impersonal.¹³ Ahora bien, el ser humano trata a lo largo de su vida de afirmarse como un ser concreto y lo más claro posible, para lo cual aspira a un Yo que le dé una identidad estable que se conserve a lo largo del tiempo. A esto último es a lo que Sartre se refiere con el esfuerzo de la conciencia proyectándose y absorbiéndose en el Yo, es decir, al deseo de negar la espontaneidad de nuestra existencia y al afán de reemplazarla por la unidad estática de una identidad *yoica* que me dé la tranquilidad de un ser familiar. Es lo que Sartre expresa diciendo que "[e]l hombre es siempre un brujo para el hombre".¹⁴ Sin embargo,

¹⁰ SARTRE, Jean-Paul. *La transcendencia del Ego*. Buenos Aires: Calden, 1968, p. 77.

¹¹ HEIDEGGER, Martin. ¿Qué es metafísica? Santafé de Bogotá: El Búho, 1992.

¹² SARTRE, Jean-Paul. *La transcendencia del Ego*. Op. cit., p. 77-78.

¹³ Más adelante se mostrará una idea similar en el planteamiento que sobre el absurdo hace Albert Camus en el apartado titulado *Los muros absurdos* de su ensayo *El mito de Sísifo*, entre las páginas 226-230 de la edición aquí estudiada y que aparece debidamente reseñada en la bibliografía al final.

¹⁴ SARTRE, Jean-Paul. *La transcendencia del Ego*. Op. cit., p. 58.

pese a este esfuerzo del individuo, esto es, pese a que "[p]uedo engañarme pensando que tengo un *tal* Yo (Moi)",¹⁵ en nuestra vida cotidiana surge la duda con respecto a la autenticidad de dicha permanencia. Ante esta duda sobre lo que somos surge la angustia; o, dicho quizás de manera más clara, esta duda ante la estabilidad de lo que somos es angustia y, en la angustia, "uno está desazonado",¹⁶ esto es, sin hogar, sin amparo y desprotegido.¹⁷

Para Sartre, en la actitud natural, damos por hecho la existencia de una identidad estable y familiar a la que llamamos "Yo". Lo que motivaría entonces la salida de dicha actitud sería una sensación de extrañamiento con respecto a nuestra propia vida, dado que el esfuerzo por absorber la espontaneidad y gratuidad de nuestra existencia en un ser estable y definido (un Yo) nunca se ve completamente recompensado. Lo que nos sacaría de la actitud natural, de la seguridad de la cotidianidad irreflexiva, sería el hecho de que la conciencia siempre sobrepasa al Yo y que el Yo "no puede nada sobre esta espontaneidad",¹⁸ lo que permitiría concluir que "*por naturaleza* el Ego es huyente".¹⁹ Así, esa vida de rutina siempre se ve "fracturada" por una espontaneidad propia de la existencia pre-personal, esto es, de una existencia carente de un Yo que se sienta familiar al mundo, espontaneidad que experimentamos en la cotidianidad por una sensación de extrañamiento con respecto a nosotros mismos: lo que Camus llamará en su momento un divorcio entre el hombre y su vida. La *epojé* sería entonces posible por un sentimiento de extrañamiento que nos haría cuestionar la validez del sentido de la vida, validez que hemos dado por supuesta durante nuestra existencia en actitud natural. Vemos con ello que la *epojé* fenomenológica que conduce a la descripción de los fenómenos y a la reconducción de la atención hacia la fuente constituyente de sentido, indica dos cosas: i) que el sentido que damos por asegurado en realidad no existe de suyo; no es independiente de la existencia humana que lo constituye y ii) que lo que aprehendemos mediante la descripción de nuestras vivencias –y, con ellas, de los fenómenos vivenciados– es un vaciamiento de sentido inicial que conlleva serias implicaciones prácticas, como la que refiere a la pérdida de una identidad personal que permanece en el tiempo. Esto último toca directamente el problema del sentido de la vida, pues, en efecto, si reconocemos tras la práctica de la *epojé* que no existe sentido dado de antemano, hemos de concluir que nuestra vida,

¹⁵ *Ibíd.*, p. 52.

¹⁶ HEIDEGGER, Martin. ¿Qué es metafísica? Op. cit., p. 26.

¹⁷ En su comentario a la conferencia de Heidegger, Jaime Hoyos-Vásquez aclara la relación planteada entre "angustia" y "desazón". Cuando decimos que en la angustia *lo que le está pasando a uno es la desazón* (es ist einem unheimlich) Hoyos-Vásquez advierte que "la palabra alemana da a entender que la causa de la desazón está en que uno está sin-hogar (Heim), sin amparo o protección, des-amparado o des-protegido (Unheimlichkeit). Para mi trabajo importa esta aclaración en la medida en que permite pensar la angustia como una suerte de extrañamiento.

¹⁸ SARTRE, Jean-Paul. *La trascendencia del Ego*. Op. cit., p. 74.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 64.

en cierto sentido, carece de sentido. Visto así, la *epojé* fenomenológica conlleva lo que para Camus representará la pregunta fundamental de la filosofía, a saber, la que refiere al sentido de la vida. Y es la angustia, tal y como lo ha mostrado Sartre, lo que conduce y a la vez muestra el sinsentido motivando la salida de esa ingenuidad que nos hace sentir seguros en el mundo.

3. El viaje y la condición de extranjero, o de la pérdida de sentido

Que vivimos en actitud natural la mayor parte de nuestro tiempo es un hecho que atestigua la cotidianidad misma. Ahora bien, lo que interesa destacar para este trabajo es que la familiaridad del mundo al que decimos estar acostumbrados presupone siempre un sentido o sentidos que estructuran nuestra comprensión del mismo. En palabras de Camus, se trata de ideas, ilusiones o razones que parecen justificar nuestra presencia en el mundo, nuestra vida. Sin embargo, ya desde el comienzo de *El mito de Sísifo* tales ideas o razones empiezan a perder claridad y evidencia con respecto a su rol en la vida de las personas. Dos son las situaciones que parecen cuestionar la supuesta claridad del sentido de la vida sobre el que parece (tener que) apoyarse nuestra existencia en actitud natural: i) que "[l]o que se llama una razón para vivir es, al mismo tiempo, una excelente razón para morir"²⁰ y ii) que "[q]uienes se suicidan suelen estar con frecuencia seguros del sentido de la vida".²¹ Dicho de otra manera, parece que lo que motiva la actitud natural puede conducir a situaciones que provocan la negación o renuncia a la vida misma. La relación, entonces, entre sentido y vida se problematiza dando pie para que una posible salida de la actitud natural, la cotidianidad y la costumbre de vivir, aparezca en la forma de pérdida de sentido: extrañamiento o angustia.

Ya para el año 1937 Albert Camus había considerado nuestra problemática situación dentro de lo que parece una condición a-problemática. En su obra *El derecho y el revés*, conjunto de relatos breves sobre asuntos relacionados con la condición humana y las paradojas de la misma, Camus escribiría sobre la cotidianidad y la salida de esta. En su relato titulado *Amor a la vida*, se refiere al viaje como una forma de quebrar con la rutina, agregando que

[l]o que da valor al viaje es el miedo. El viaje quiebra en nosotros una especie de decorado interior. Ya no es posible hacer trampas..., enmascararse detrás de las horas de oficina y taller (esas horas contra las cuales protestamos con tanta vehemencia y que nos defienden con tanta seguridad del sufrimiento de estar solos). Por eso siempre tengo ganas de escribir novelas en que mis héroes dijeran: "¿Qué sería de mí sin mis horas de oficina?" O bien: "Ha muerto mi mujer; pero afortunadamente tengo que despachar para mañana una nutrida correspondencia".²²

²⁰ CAMUS, Albert. *Obras. Op. cit.*, p. 215.

²¹ *Ibíd.*, p. 217.

²² *Ibíd.*, p. 59.

Para Camus, de esta manera, la condición de extranjeros nos sacaría de las comodidades de un mundo familiar gobernado por la rutina. De este modo, algo tan común como el hecho de viajar hace que nos sintamos desprotegidos, carentes de la identidad que opera como máscara y que nos hace sentir familiares. Y el miedo²³ que acompaña el viaje, esa inquietud o inseguridad padecida con el alejamiento, hace que, sin refugio, "nos encontremos por entero en la superficie de nosotros mismos".²⁴ El viaje -y la condición de extraños que ganamos con este- implica, paradójicamente, que nos encontremos con nosotros mismos. Para decirlo con más brevedad, y adelantando un poco la conclusión de este trabajo, la vida como viaje me dice que "seré siempre extraño para mí mismo".²⁵

La condición de extranjero problematiza de este modo la relación sentido-vida, pues implica la pérdida de ese "sentido de la orientación" que me presenta el mundo como algo familiar y conocido. Llevado a una situación extrema, para retomar el vocabulario de Eugen Fink que mencionábamos en la introducción de este trabajo, la sensación de extrañamiento ante "El" mundo y mi vida como un todo genera ese miedo que, en ocasiones, conduce a la evasión mediante el suicidio. Esta idea es presentada en el primer apartado de *El mito de Sísifo* ("El absurdo y el suicidio") y nos exige pensar mejor la relación entre el sentido de la vida y la vida en sí misma. Ya Camus ha mostrado, al comienzo de *El mito de Sísifo*,²⁶ que la sensación de extrañamiento ante nuestra propia vida, la pérdida de sentido, no nos conduce necesariamente al suicidio, como el miedo que acompaña al viaje no nos impide, necesariamente, viajar. Ahora bien, y siguiendo el ejemplo del viajero que fuera de su tierra se siente

²³ Entiendo que no es posible equiparar sin más "miedo" y "angustia". El mismo Heidegger en *¿Qué es metafísica?*: "angustia es radicalmente distinto de miedo. Tenemos miedo siempre de tal o cual ente *determinado* que nos amenaza en un determinado respecto [...] como el miedo se caracteriza por esta *determinación* del *de* y del *a*, resulta que el temeroso y el medroso queda *sujeto* a la circunstancia que lo amedrenta. Al esforzarse por escapar de ello —de *ese* algo determinado— pierde la seguridad *para todo lo demás*, es decir, 'pierde la cabeza'. La angustia no permite que sobrevenga *semejante* confusión [...] la angustia de... es siempre angustia por..., pero no por esto o lo otro. Sin embargo, esta *indeterminación* de aquello de que y aquello por que nos angustiamos no es una mera ausencia de determinación, sino la imposibilidad de ser determinado". HEIDEGGER, Martin. *¿Qué es metafísica?* Op. cit., pp. 25-26. No obstante la distinción aquí evidenciada por la determinación del miedo o la indeterminación de la angustia, me tomo la libertad de considerar, desde el texto de Camus sobre el viaje, un miedo que se asume en términos de inquietud ante lo que se presenta extraño. Si el viaje no es determinado, esto es, no es hacia X o Y lugar, sino que constituye la vida misma en su indeterminación, cabría hablar de un miedo indeterminado en el texto de Camus que genera inquietud ante el extrañamiento de la vida misma.

²⁴ CAMUS, Albert. *Obras*. Op. cit., p. 259.

²⁵ *Ibid.*, p. 228.

²⁶ "no es vano se ha jugado hasta ahora con las palabras y se ha fingido creer que negar un sentido a la vida lleva forzosamente a declarar que no vale la pena vivirla. En verdad, no hay equivalencia forzosa alguna entre ambos juicios". *Ibid.*, p. 218.

extranjero, habrá que considerar esa sensación de extrañamiento que produce la pérdida de sentido²⁷ a propósito de la condición humana en general.

4. El sentimiento como motivación y lo absurdo como condición. Sobre el cansancio de sentido

El planteamiento inicial de *El mito de Sísifo* sugiere una problemática relación entre el sentimiento de lo absurdo y el sentido de la vida. Después de mostrar, aunque de manera parcial, que la falta de sentido no conduce necesariamente a la negación de la vida, Camus se propone considerar más a fondo lo que significa lo absurdo, esforzándose al mismo tiempo en identificar las consecuencias necesarias que derivan del mismo, para lo cual comienza con un análisis²⁸ de los actos y estados en donde se expresa lo absurdo como sensación de extrañamiento en razón de la pérdida de sentido que experimenta el individuo en la esfera de la vida cotidiana. Para Camus "[l]os sentimientos profundos declaran siempre más de lo que dicen conscientemente",²⁹ y este es precisamente el caso del sentimiento de lo absurdo que parece aludir a una sensación de extrañamiento y que se describe, desde el comienzo del ensayo como el "[d]ivorcio entre el hombre y su vida, entre el actor y su decorado".³⁰ Nótese que en esta caracterización de lo absurdo se asocia el sinsentido con lo que hemos llamado una sensación de extrañamiento en la medida en que, como tal, la ausencia profunda de toda razón para vivir hace que el hombre se extrañe de sí mismo: "[e]n un universo privado repentinamente de ilusiones y de luces, el hombre se siente extraño".³¹ Ahora bien, lo que especifica en este punto la dimensión afectiva de la absurdidad, es decir, lo absurdo en cuanto sentimiento, es la momentaneidad del mismo, su aparecer repentino y, así, tan pronto como aparece el sentimiento de sinsentido y la extrañeza que este conlleva, tan pronto desaparece. Podemos afirmar, según lo anterior, que lo absurdo se manifiesta, en principio, como una aparición fugaz que arrebató la seguridad y la familiaridad del mundo, como una desazón que nos priva de la seguridad del hogar: como una salida de la actitud natural. Tal y como lo expresa Camus, "la sensación de absurdo a la vuelta de la esquina

²⁷ Pensemos a este respecto nuestra situación de extranjeros cuando nos decidimos a realizar un viaje: no nos orientamos con facilidad; las costumbres, el sistema de transporte, las comidas, los hábitos y prácticas corporales, horarios, leyes, tradiciones, y en general todo lo que configura el lugar visitado nos puede resultar desconocido. Ahora pensemos en la condición humana como una condición inevitable de extranjero en el mundo.

²⁸ Con respecto al método y su relación con el análisis Camus es bastante claro: "Puede advertirse que así defino un método. Pero se advierte también que este método es de análisis y no de conocimiento [...] el método aquí definido confiesa la sensación de que todo verdadero conocimiento es imposible. Sólo pueden enumerarse las consecuencias y sólo el clima puede hacerse sentir". *Ibid.*, p. 222.

²⁹ *Ibid.*, p. 221.

³⁰ *Ibid.*, p. 216.

³¹ *Ibidem.*

puede sentirla cualquier hombre".³² Pero lo que indica o pone de manifiesto la fugacidad de tal sensación es lo que resultará de mayor importancia para el filósofo franco-argelino, esto es, aquello que el sentimiento de lo absurdo dice inconscientemente.

Como forma de acceso a ese mundo exclusivo del sentimiento de lo absurdo se sugiere un método que se limita a la enumeración de actos y estados donde aquel se manifiesta. Lo que se puede decir, con los primeros casos aclarados, es que siempre queda en evidencia la caída de los "decorados", la pérdida de sentido que se presenta como ilusorio. Camus enumerará una serie de actos y actitudes propias del ámbito de lo cotidiano a través de los cuales se va alcanzando el inaprehensible sentimiento de lo absurdo. En orden de aparición nos encontramos con la "nada" y el "por qué" propios del ámbito del lenguaje articulado donde se advierte la sensación de extrañamiento de parte del individuo que pronuncia:

En ciertas situaciones responder "nada" a una pregunta sobre la naturaleza de sus pensamientos puede ser una finta en un hombre. Los amantes lo saben muy bien. Pero si esa respuesta es sincera, si traduce ese singular estado del alma en el cual el vacío se hace elocuente, en el que la cadena de los gestos cotidianos se rompe [...] entonces es el primer signo de la absurdidad [...] suele suceder que los decorados se derrumben [...] un día surge el "por qué" y todo comienza con esa lasitud teñida de asombro. "Comienza": esto es importante. La lasitud está al final de los actos de una vida maquinal, pero inicia al mismo tiempo el movimiento de la conciencia. La despierta y provoca la continuación.³³

La lasitud aparece aquí como la motivación para salir de la seguridad que encontramos en "las horas de oficina y de taller". El cansancio ante la repetición en la rutina o la nada que resulta ante la pregunta que interrumpe nuestro estado de vaciamiento, ese estado "en el que la cadena de los gestos cotidianos se rompe", constituye una situación extrema que nos saca de la actitud natural, que hace que nos asombremos de nosotros mismos y perdamos de vista el sentido que nos ha orientado. Eso que podríamos llamar "cansancio de sentido", esto es, el agotamiento que representa llevar sobre sí un sentido que orienta la rutina, nos abre las puertas para que nos instalemos en una nueva actitud; inicia el movimiento de la conciencia y nos hace reflexionar, es decir, volver de ese mundo al que nos dirigíamos inconscientemente y encontrarnos, sin-hogar y sin refugio, en la superficie de nosotros mismos. En estos términos podríamos pensar de nuevo la *epojé*: esa suspensión del juicio que se expresa en la "nada" que limita nuestra respuesta y en ese "por qué" donde cuestionamos la vida misma, su sentido. El cansancio, el extrañamiento, el des-amparo hacen que nuestro juicio se suspenda, que el sentido

³² *Ibid.*, p. 221.

³³ *Ibid.*, p. 223.

pre-dado se pierda. La lasitud despierta y provoca la continuación, pero, para Camus, con el cansancio no se ha dicho todo pues "la continuación es la vuelta inconsciente a la cadena o el despertar definitivo".³⁴ En otras palabras, esa suspensión del juicio que nos priva del sentido familiar no es definitiva: la mayoría de las veces volvemos a instalarnos cómodamente en ese hogar que es el sentido. La *epojé* no basta; hay que describir, enumerar, variar, para darnos cuenta de la falta de sentido y de la actitud deshonestas que se encuentra en el retorno a la cadena. La *epojé* es condición de posibilidad del fenomenologizar, pero no es el fenomenologizar mismo. De igual manera, el sentimiento que nos lleva a enumerar esos mundos que delatan la falta de sentido no equivale a la actitud descriptiva que, negándose a explicar y negándose a la esperanza que ponemos en un mundo familiar, se limita a describir. En este sentido es que Camus siente próximo el método fenomenológico a su ensayo *El mito de Sísifo*. En efecto, si la fenomenología que se niega a explicar el mundo "quiere ser solamente una descripción de lo vivido", y en dicha descripción tropezamos con la falta de sentido pre-dado, nos salimos de la actitud natural:

Esta aparente modestia del pensamiento que se limita a describir lo que se niega a explicar, esta disciplina voluntaria de la que procede paradójicamente el enriquecimiento profundo de la experiencia y el renacimiento del mundo en su prolijidad, son maneras de proceder absurdas.³⁵

Como el método fenomenológico, la actitud del hombre absurdo y el método que despliega Camus para denunciar la falta de sentido a través de la absurdidad, tienen un carácter descriptivo que se desprende de una salida de la cotidianidad, de una suspensión del juicio: "el método aquí definido confiesa la sensación de que todo verdadero conocimiento es imposible. Sólo pueden enumerarse las consecuencias y sólo el clima puede hacerse sentir".³⁶ En este sentido es que se habla sobre el tiempo y la muerte que, sucesivamente, ponen en evidencia el sentido ilusorio con el que revestíamos al mundo y que, en adelante, nos resultará "espeso". Como "rebelión de la carne [...] espesor y extrañeza del mundo"³⁷ o "caída incalculable ante la imagen de lo que somos"³⁸ el sentimiento de lo absurdo que se describe en *El mito de Sísifo* hace que perdamos el sentido de la vida y que nos divorciemos de ella en el extrañamiento. Pero, en este punto quisiera dirigir la atención hacia lo que considero una limitante importante dentro de la argumentación de Camus, pues del hecho de que sintamos o padezcamos³⁹ el sinsentido de la vida no

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibid.*, p. 249.

³⁶ *Ibid.*, p. 222.

³⁷ Cf., *Ibid.*, p. 224.

³⁸ Cf., *Ibid.*, p. 225.

³⁹ En el plano afectivo lo absurdo no solo es asumido por Camus como un sentimiento.

se deduce necesariamente que esta carezca de sentido. Puedo sentir que mi esfuerzo no lleva a ninguna parte, pero otra persona puede mostrarme lo contrario. También puedo sentir que no hago lo correcto cuando, de hecho, lo estoy haciendo: por ejemplo, cuando sentimos que la dirección que tomé es la equivocada pero en realidad resulta ser la correcta. Del mismo modo, sentir que la vida no tiene sentido no implica, necesariamente, que no lo tenga pues, de hecho, vemos muchas veces que algunas personas insisten en que aunque nos sintamos extraños y exiliados hay en efecto una tierra prometida que no alcanzamos a reconocer en razón de nuestro sentimiento o desconfianza.

Hasta el primer apartado de su ensayo Camus ha logrado evidenciar un sentimiento en varias esferas que genera la sensación de pérdida de sentido, divorcio, extrañamiento. Pero no ha evidenciado que tal extrañamiento corresponda a una condición humana irremediable. Puede que sienta el sinsentido aunque este exista de hecho. ¿Qué es lo que lleva entonces a afirmar lo absurdo como condición y no solo como sentimiento? ¿Qué es lo que hace que el sentimiento de lo absurdo evidencie una efectiva falta de sentido? ¿Cómo concluir, desde un mero sentimiento, el carácter ilusorio del sentido último y el mundo en cuanto decorado? La evidencia la encontramos, y esto es lo que se quisiera proponer aquí, en lo que Camus llama "el mundo de la inteligencia"⁴⁰ y, más exactamente, en la descripción del mismo. Es en este donde, propiamente hablando, nos damos cuenta de que la vida no tiene sentido: el fracaso en que culmina todo esfuerzo de comprensión, todo deseo de totalidad, es lo que me muestra que lo absurdo va mucho más allá de una mera sensación fugaz en la vuelta de una esquina, un mero preguntar en medio de la rutina. La exigencia de familiaridad que motiva al conocimiento, ese apetito de claridad que satisfaría nuestras ansias de sentido, nunca se verá colmado. Y es precisamente esto lo que puede distinguir el planteamiento de Camus respecto al método fenomenológico: mientras este último realiza la *epoché* para llevar a cabo la reconducción a la fuente de constitución de sentido, Camus afirmará la lasitud y el extrañamiento como meras formas de denunciar el sinsentido. En otras palabras, podría decirse que mientras Husserl indaga por el fundamento último desde el cual se puede afirmar el sentido constituido del mundo, Camus se limita a denunciar el sinsentido por la misma vía que Husserl pretende conseguir su propósito: la descripción que, como tal, implica algo más que un sentimiento, a saber, un estado o una actitud anímica. Se trata del paso a lo absurdo que se da desde el sentimiento de lo absurdo, paso que se ve de manera clara en la descripción del mundo de la inteligencia.

También lo considera una pasión: "desde el momento en que se le reconoce, el absurdo se convierte en una pasión, en la más desgarradora de todas". *Ibíd.*, p. 231. De esta manera se acentúa lo absurdo como padecimiento.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 222.

El discurso de Camus suena más concluyente en las páginas donde trata el mundo de la inteligencia como expresión de lo absurdo. La falta de sentido que experienciábamos en medio de la rutina, frente a la muerte o al llevar el tiempo, se explicaría por la incapacidad humana de obtener verdadero conocimiento, incapacidad que se debe tanto a la condición propiamente humana como al mundo que sitúa dicha condición: un ser deseante de totalidad y comprensión en un mundo no razonable por completo. De hecho, lo absurdo será precisamente la confrontación entre dicho deseo y la respuesta del mundo.

Si con la fenomenología de Husserl se niega, por lo menos en principio, la posibilidad de unificar el mundo en un rostro familiar,⁴¹ ahora con Camus se da cuenta de lo que motiva la fragmentación: un sentimiento de extrañamiento es lo que conduce al reconocimiento de la inevitable falta de unidad, esto es, a la imposibilidad de comprensión.⁴² Tenemos aquí no solo la motivación para la salida de esa actitud natural e ingenua en la que se revestía al mundo del sentido ilusorio que nos tranquilizaba. Nos encontramos, además, con un mundo vacío de sentido propio que genera en nosotros la nostalgia de unidad, nostalgia que precisamente es la que produce el restablecimiento de la cotidianidad como autoengaño:⁴³ "esta nostalgia de unidad, este apetito de absoluto ilustra el movimiento esencial del drama humano",⁴⁴ puesto que el reconocimiento de dicha nostalgia no implica la superación de la misma por una satisfacción inmediata.

A modo de conclusión

Llegados a este punto cabe concluir que el divorcio, el extrañamiento, el espesor y el sinsentido, en una palabra, el absurdo, no es solamente una sensación pasajera sino una condición de confrontación permanente enmascarada por ideas ilusorias que nos proveen de razones para orientarnos en el mundo. Y es en el plano de la inteligencia donde se expresa este silencio del mundo ante el llamado del espíritu humano: la confrontación que es, propiamente, lo absurdo. La unidad del mundo como respuesta a nuestras esperanzas ya no es solo desmentida por un mero sentimiento que podría no obstante superarse con la vuelta del rostro familiar que deseo:

Mientras el espíritu calla en el mundo inmóvil de sus esperanzas, todo se refleja y se ordena en la unidad de su nostalgia. Pero apenas hace su primer movimiento, ese mundo se agrieta y se derrumba: una infinidad de trozos que lo reflejan se ofrecen al conocimiento. Hay que desesperar de que podamos reconstruir alguna vez la superficie familiar y tranquila que nos daría la paz del

⁴¹ *Ibíd.*, p. 232.

⁴² "comprender es, ante todo, unificar". *Ibíd.*, p. 226.

⁴³ A este respecto dice Sartre que "el hombre es siempre un brujo para el hombre". SARTRE, Jean-Paul. *La trascendencia del Ego*. Op. cit., p. 58.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 227.

corazón. Después de tantos siglos de esfuerzos y de tantas abdicaciones de los pensadores, sabemos que esto es cierto para todo nuestro conocimiento.⁴⁵

La sensación de extrañamiento tenía a su vez un motivo: no hay rostro familiar que nos pueda ofrecer la paz del corazón, esto es, no hay rostro desconocido y por conocer, como podrían asegurar algunos, y que nos liberaría de nuestra condición de extranjeros en la vida misma. "Seré siempre extraño para mí mismo",⁴⁶ y desde este punto es comprensible la opinión de Meursault en *El extranjero* a propósito de la propuesta de su patrón de trasladarse a París para un nuevo trabajo: "Dije que sí, pero que en el fondo me daba igual. Me preguntó entonces si no me interesaba un cambio de vida. Contesté que no se cambia nunca de vida, que en cualquier caso todas valían lo mismo".⁴⁷ Que nunca se cambie de vida y que todas valgan lo mismo sugiere una equivalencia que se apoya en la condición humana: todos los lugares son el mismo porque en todos soy un extranjero, y siendo extraño para mí mismo cada lugar me devuelve a mi condición. Tras la caída del decorado, con la pérdida irremediable del sentido,⁴⁸ es necesario concluir —como Bürgel, personaje de *El castillo* de Kafka— que "hay cosas que sólo fracasan por sí mismas".⁴⁹ Desesperemos pues de reconstruir el rostro familiar que perdimos con la sensación de extrañamiento. O reconozcamos que tal reconstrucción es la mera expresión de nuestra nostalgia.

Lo que sugiere Camus en el apartado *Los muros absurdos* de su ensayo *El mito de Sísifo*, y según la lectura que propongo, es que el sentimiento de lo absurdo evidencia los límites impuestos por nuestra condición, una condición que está necesariamente situada en un mundo no razonable por completo. Más allá de la mera sensación de extrañamiento, nos encontramos en el mundo como extranjeros sin remedio. De este modo cabe que nos preguntemos, con Camus: "extraño a mí mismo y a este mundo, armado únicamente con un pensamiento que se niega a sí mismo en cuanto afirma, ¿qué condición es ésta en la que no puedo conseguir la paz sino negándome a saber y a vivir, en la que el deseo de conquista choca con muros que desafían sus asaltos?".⁵⁰ La respuesta, como se verá más adelante, será el absurdo que nace de la confrontación entre el llamamiento humano y el silencio irrazonable del mundo. Salir de

⁴⁵ *Ibid.*, p. 228.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 145.

⁴⁸ Con este último punto Camus no pretende, creemos, negar sin más el sentido del mundo. Lo que en realidad afirma es la inexistencia de un sentido último que justifique *a priori* nuestra condición. En otras palabras, lo que da entender es el carácter gratuito e injustificado de la condición humana que recurre a la invención de sentidos ilusorios que nos entregan rostros familiares: un Yo y un Mundo.

⁴⁹ KAFKA, Franz. *El castillo*. Barcelona: Debolsillo, 2004, p. 294.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 229.

nuestra condición solo es posible negándonos a vivir mediante la esperanza o el suicidio. Vivir auténticamente es mantenerse en la confrontación, conservar la tensión actuando en un decorado que nos resulta ajeno.

El tratamiento que se le da a la *epojé* fenomenológica desde los trabajos tempranos de Sartre y Camus nos lleva a pensar en las implicaciones prácticas de la fenomenología, concretamente en las consecuencias de su método. En este sentido, tratar de responder a la pregunta por la motivación que saca al individuo de la actitud natural partiendo de la existencia humana, de su ser en el mundo como trascendencia, nos pone frente a una esfera afectiva o de estados anímicos que, al advertirnos de la condición humana como libertad gratuita, conduce a la afirmación del sinsentido como fundamento último del obrar. Solo hay sentidos por crear, y de ello nos damos cuenta en el cansancio, ante la muerte, en el transcurrir del tiempo, en nuestro propio cuerpo. Todo esto genera una angustia que se entiende como sensación de sin-hogar, sentimiento de extrañamiento, absurdidad. Lo que he querido mostrar aquí no es tanto una lectura puntual y crítica del método fenomenológico, sino más bien la recepción del problema del sentido que deriva de la aplicación de la *epojé* a la esfera de lo cotidiano. De ello se puede notar que, si no hay sentido pre-dado, la familiaridad que encontramos en el mundo y en nuestras propias vidas es tan ilusoria como angustiante.

De antemano sé que son muchos los puntos que dejo sin trabajar, entre ellos la importante crítica que hace Camus en el apartado de su ensayo *El mito de Sísifo* titulado "El suicidio filosófico", donde creo reconocer un rechazo al proyecto de fundamentación absoluta del saber adelantado por Husserl en varias de sus obras.⁵¹ A mi parecer, la crítica que dirige Camus a Husserl se podría pensar desde la propuesta que aparece en *Ideas I* de afirmar la fenomenología como doctrina de la esencia de las vivencias o como una eidética descriptiva.⁵² Insisto: el propósito de este trabajo solo era arriesgar una respuesta a la pregunta por la motivación de la *epojé*. Y creo ver en la angustia y la absurdidad posibilidades para arriesgar una aclaración de la cuestión.

⁵¹ *Ibíd.*, pp. 249-255.

⁵² HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Op. cit., §71, p.159.

Bibliografía

CAMUS, Albert. *Obras, tomo I*. Madrid: Alianza editorial, 1996.

DARTIGUES, André. *La fenomenología*. Barcelona: Herder, 1975.

HEIDEGGER, Martin. ¿Qué es metafísica? Santafé de Bogotá: El Búho, 1992.

HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: FCE, 1962.

HUSSERL, Edmund. *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Paidós, 1992.

KAFKA, Franz. *El castillo*. Barcelona: Debolsillo, 2004.

SAN MARTÍN, Javier. "La sexta meditación cartesiana de Eugen Fink". En: *Revista de filosofía*. 3ª época, Vol III, num. 4, 1990, pp. 247-263.

SARTRE, Jean-Paul. *La trascendencia del Ego*. Buenos Aires: Calden, 1968.

ZAHAVI, Dan. *Husserl's Phenomenology*. Stanford University Press, 2003.

El Altísimo y la Anarquía

The Almighty and Anarchy

GERMÁN VARGAS GUILLÉN

Universidad Pedagógica Nacional
Colombia

Resumen

Se tematiza el *arkhé* como aquello sobre lo cual opera tanto la deconstrucción como la destrucción. Se muestra cómo se da el enlace entre la *anarquía* y la *proximidad*; para derivar en el examen de la manera como el anarquismo se alza tanto contra la Ley como contra el Estado. Se da el paso al estudio de la manera como la *revelación* es en sí la que impulsa el despliegue de la *anarquía*. Se caracteriza cómo el Altísimo deviene como alteridad radical en el *amar amar*. Se vuelve sobre la idea rectora según la cual la amistad es, en sí, el *ágape* que funge como lugar en el cual se realiza el *ego amans*.

Palabras clave: Alto, Altísimo, infinitud de la justicia, anarquía, amor, *ego amans*.

Abstract

It thematizes the *archê* as that on which operates both the deconstruction and destruction. Shows how given the link between *anarchy* and the *proximity*; to derive the examination of anarchism as it stands both against the Law and against the State. The step is taken to the study of the way as the *revelation* is itself that drives the deployment of *anarchy*. Features how the Almighty becomes as radical otherness to *love love*. It becomes about the main idea according to which friendship is, itself, the *agape* that serves as the place in which the *ego amans* is performed.

Key words: high, Almighty, Infinite Justice, love, anarchy, *ego amans*.

La irremplazable unicidad del yo que se mantiene contra el Estado se realiza por la fecundidad.¹

1. El *arkhé*

El *arkhé* tiene que ser deconstruido o destruido, en unos u otros casos; y, sin embargo, es imposible dejar de vivir al margen de alguno que sea, cada vez, un *origen más originario*. Este es la *infinitud de la justicia* que no solo *anuncia* el rostro del otro (la viuda, el huérfano, el extranjero, el pobre), sino que *abre a Dios*. No es la Ley y consecuentemente tampoco es el Estado los que pueden fundar la experiencia del reconocimiento. Es el *reclamo de justicia* que emerge como *clamor del rostro*.

Dios está aquí, como presencia que revela la ausencia de justicia; es el *mandato*. Tiene que ser asumido en la plena libertad, ilimitada, que se limita por la potencia del rostro; potencia que muestra impotente cualquier poder, cualquier subjetividad que se sabe plena de posibilidades y, en medio de ellas, se limita a sí misma. Esta limitación viene de la hospitalidad en la cual se recibe al otro y, su través, a Dios.

La *reparación de las víctimas* puede ser y es operada por el Estado, al amparo de la Ley. No obstante, la *justicia* es vivida por cada quien, parte de la *separación*. En ella uno y otro se muestran en su diferencia, en su irreductibilidad, en su infinitud.

- Que el otro esté más allá de mí mismo, que no sea un apéndice del Mismo, es condición necesaria para que se despliegue la apertura al otro; es el *principio* como *diferencia*, el que funda el diferenciando.
- El otro, que como *rostro*, *clama* primero y *reclama* luego: *anuncia* –con el lenguaje, como discurso– la justicia, su infinitud; el *anuncio* es una *palabra profética* que no opera una homogenización, ni una asimilación, ni una determinación desde el Mismo, antes bien obra desde el *principio* de *irreductibilidad*: muestra al otro, allá, en su distancia, en su radicalidad.
- Ahora bien, el otro no es una *entidad estática*, es una vivencia, un sentimiento, un proyecto; el otro es un índice de *reclamo* que se desplaza de lo dado a lo posible, de la determinación a la motivación, de la necesidad a la libertad; entonces, todo lo que se ha *abierto* solo es indicio de la justicia por venir; esta se despliega desde la *infinitud*, es el *principio escatológico* que todo lo pone en esa *in-finitud*, desde la experiencia efectiva del presente en el cual emerge el *reclamo del rostro*.

Aquí está la doble operación deconstructiva o destructiva que ni se remite al pasado, esto es, al *arkhé* como *arcano*; ni se deja determinar por una ideal-

¹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1997, p. 304.

zación del futuro, esto es, del *arkhé* como *arconte*. El *origen* es *originante* porque es una fuente que se renueva una y otra vez, es el *rostro* que no cesa en el *reclamo*. Pero también el *origen* es *originador* porque, en la *separación*, da o provee o genera la *hospitalidad*; deja que llegue a la puerta del Mismo, que toque a ella y se le abre al otro para que pueda *habitar*, *residir*, *realizar su potencia*; en ese *recibir* al otro el Mismo sale de sí y permite que él (otro) sea la *primera persona*, la *primera voz*, que se expresa, que comunica un sentido distinto, otro modo que ser, un más allá de la esencia. El *origen* es *originario* porque nada ni nadie lo puede falsificar, inautenticar, devaluar; él opera como fuente y es autónomo con respecto al otro y al Mismo; solo acontece *entre* ambos, deviene, se enlaza o se relaciona en la *separación*. Este *principio* es lo más alto de lo Alto, a saber, Dios: fuente de la hospitalidad, de la palabra (anuncio, profecía, promesa), de la autenticidad.

2. La anarquía y la proximidad

El otro no es la imagen que muestra la pantalla o el fotograma o la fotografía. El otro es un cuerpo vivo como yo y, aunque pudiera ser entendido en *analogon* o epistémicamente, lo vivo como *sufriente*. Aquí no se abandona por un solo instante la *separación*. Sobre esta se despliega la *relación*. Es esta la que permite hallar-se en la proximidad; y, sin embargo, no se trata de mi prójimo; sino de alguien con quien o de quien o a quien me aproximo. Y me aproximo en razón de la justicia, del reclamo del rostro. Así, entonces, antes de conocer al otro, lo capto en su sufrimiento. Ahí está el origen de la ética como *filosofía primera*.

"(...) la proximidad es anárquicamente una singularidad sin la mediación de ningún principio, de ninguna idealidad".² No es lo Mismo, en su repetición, lo que puede revelar. Todo lo contrario, es lo otro. Porque es inabarcable, clama. No se trata de una cifra, de un modelo, de un esquema. Es el otro en su darse único e irrepetible. Su reconocimiento va más allá, mucho más allá, del *tode ti* y se interna en su individuación, en lo que cada rostro tiene de singular. Esto es lo que anarquiza. No hay orden, no hay manera de ordenar, no hay principio ordenador, ni demiurgo. Solo hay rostro que clama y reclama. Su expresión *habla* en su *clamor*, discurre como *reclamo*. Comienza, pues, como un *grito* que abre una *grieta* en lo Mismo.

Y más allá del *clamor* que impone la presencia del rostro, por la *grieta* que se abre con el *reclamo* se produce una fuga hacia la *infinitud de la justicia*. Desde esa infinitud obra el *reclamo*; es activo y actuante. Este reclamo es *discurso* que *anuncia*, que *profetiza*. Produce una trayectoria ideal en dirección de lo más Alto, del Altísimo. No se trata de un *utopía* que atrae como un *polo* fijo y determinado; es un Dios que se presenta en la ausencia de justicia para reclamarla, que hace que emane la justicia como una exigencia que cada quien asume en libertad, limitándose.

² LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1995, p. 165.

En lo *singular* del otro, en el déficit que se hace presente como *expresión* de la injusticia, en lo que el otro clama y reclama, con necesidad y con urgencia, como condición de posibilidad para hacer expresión de sí, *en medio* o *entre*, su cotidianidad, ahí, desde la *separación* se teje una relación. El *próximo* es aquel del que me hago cargo, el que pone en ejercicio mi paternidad, el que me limita y me hace libre.

La *proximidad*, entonces, no está dada por lazos de consanguinidad, de afinidad civil. Antes bien, tiene que ser realizada a partir del *principio* e *inicio* de la *separación*. Al *comienzo*, en el *inicio*, el otro es radicalmente otro por su separación con respecto a mí. Esta separación es la que permite mi *extrañeza*, mi *extrañamiento*; por eso, aun cuando sea mi hijo o mi hermano o mi amada, etc., se me da como *extraño*, como *extranjero*. Y lo veo desde mi *status quo*. Me asiento en mis juicios y mis prejuicios, en los míos propios, ejerzo soberanía sobre mi *ousía*. Lo veo allá, otro, lejano incluso en la cercanía. Veo su rostro, sus esperanzas, sus expectativas, sus sueños, sus miedos. Absolutamente otro. Puedo *analogarlo*, pero no es asunto de conocimiento. Se trata de su *sufrimiento*, de su existencia patética, de su tonalidad.

La *proximidad* es un *efecto*. Es la *expresión* de su *rostro*, no su léxico, lo que me hace *sentir-lo*, lo descubre ante mí y me desnuda. Su clamor y su reclamo, su expresión y su voz, se hacen mías. Y, entonces, me hago –me siento y me declaro– responsable. Salgo a su encuentro respondiendo. Mi respuesta es la de un “*yo estoy aquí*”. Y lo estoy porque “*tú –seas o no mi hermano o mi hijo o mi amada– estás ahí*”. La *proximidad* es el efecto de hacerme cargo del *sufrimiento*, del tuyo, y el sufrirlo en mí hasta las consecuencias últimas.

La *proximidad* es la fuerza que anarquiza. La *anarquía* principia en la *proximidad*. Pero esta no es en sí misma un *principio*. Se trata, más bien, de una *fuerza* de la que brota el reconocimiento. Al mismo tiempo, es *lejanía*, *distancia*, en fin, *alteridad* y, simultáneamente, es el *enlace*, la *unión*, la *cópula* con el otro. Este *enlace* es el *sufrimiento*. El más alto de todos los sufrimientos es la injusticia; pero, también, la altura de la justicia es la bondad del Altísimo.

Desde luego, lo más lejano y radicalmente Otro es Dios. Su distancia se halla en la *proximidad* del rostro. El otro, al clamar y al reclamar, pone en evidencia a Dios; exige su presencia, *hic et nunc*. Y Dios *com-parece*, *com-padece*, *com-parte*. En la *proximidad* entre los sufrientes *cabe*, está en medio. Y aparece, como *com-parecencia*. Se lo llama y acude. Lo fenomenologizamos, es una fenomenalidad pura. Es cuando el otro, o yo, dice, por la razón que sea: “¡Dios mío!”, “¡Por el amor de Dios!”. Entonces, Dios *com-parece*, es mero y puro fenómeno, porque se clama, se invoca, se solicita su presencia. Y se presenta en el *reclamo*. No es solo el rostro *interpelante* del otro, sino una *infinitud* que está más allá del rostro; es la presencia que se presenta en la ausencia.

Aquí está la fuerza del *sufrimiento*. Es la impotencia del sufriente la que viene y nos despoja de toda prepotencia. El *reclamo* se hace invocando una *infinitud* más allá de la cual solo queda la bondad como justicia, Dios. Dios padece,

aquí y ahora, con nosotros. Sufrir por los desamparados; sufrir por nuestra indolencia ante el desamparo de los desamparados. Es el último refugio del sufriente y el primer llamado al Mismo para que se abra al otro y lo hospede. Dios, como justicia infinita, se *com-padece* del otro, de nosotros ante los otros. Padece con todos. Con él y conmigo.

Dios no está en las *márgenes*. Él mismo es la *margin*. Es la parte que *une* al otro conmigo. Está plenamente en el otro como está plenamente en mí. Pero está más allá de ambos. Su verdadero lugar es la distancia. Es la *justicia infinita* que se aleja cuanto más cerca está entrambos, en la *cabencia* del *cabe*. Por la distancia parece ser la *utopía*, pero por la cercanía, en cambio, es *topía*; lugar más cercano de lo propio que somos nosotros mismos, cada uno en su *pasividad*.

La *proximidad* revela a Dios tan cerca de cada quien que se muestra en su *rostro*. Y, sin embargo, Dios es la alteridad absoluta. Está tan lejos que solo se muestra en el asomo, en el asombro, de la *infinitud de la justicia*. Su cercanía es su distancia. Su *proximidad* su extrañamiento, su extranjería, su extraterritorialidad. La *proximidad* solo la fenomenaliza y la fenomenologiza el *sufrimiento*. Donde no hay sufrimiento se puede experimentar la existencia atea, el ateísmo, la separación sin conciliación en la relación. Pero todo cambia cuando alguien sufre. Ese sufriente revela la expresión de la justicia rota, quebrada, en débito. Entonces emerge Dios como justicia, como el Justo, como la *conciliación* que todo lo justifica.

No se trata, por tanto, de una *utopía* dogmáticamente asumida como un omega que sobrevendrá de todos modos. Antes bien, es una escatología de y en lo presente. Es la *anarquía* que garantiza que todo pueda ser subvertido; que siempre se pueda recomenzar desde la absoluta fragilidad del *sí mismo*. Y siempre podemos *errar*. Esta *errancia* es la que da cuenta del desamparo. Vamos, sin saberlo del todo, en pos de la *revelación* que se ofrece en la *epifanía del rostro*. Este camino y este caminar solo se puede hacer con el otro. Ambos nos acercamos a la *infinitud de la justicia*, que vuelve y se aleja.

La *proximidad* al mismo tiempo es *topía* y es *utopía*, pura inmediatez del darse del *rostro*, en su *separación*; y, *relación* que entrelaza la *presencia* de Dios en la *cercanía* del otro que al mismo tiempo está distante, lejos; inasible, inabarcable. La *proximidad* es *revelación*: muestra un rostro que clama y reclama; y, sin embargo, se mantiene distante, distinto, diverso, diferente. Lo diverso hace visible la multiplicidad de versiones que prueban la *infinitud de la justicia*. Aquí es donde entra en juego el amor, el amar, el *ego amans*. Pero se precisa todavía entender más la relación con la Ley y con el Estado. Hay que deconstruirlos a ambos, hay que destruirlos. Sin esta destrucción previa no es posible amar, no es posible hallarse ante el otro, primero; y, luego, ante Dios, el Alto, el Altísimo. De esto es de lo que trata el *anarquismo*: destrucción de la Ley y del Estado para hallar la ética, la filosofía primera, el amor, el *amar amar*.

3. El anarquismo: contra la Ley, contra el Estado

La ontología, como filosofía primera, es una filosofía de la potencia. Converge en el *Estado* y la no-violencia de la totalidad, sin precaverse contra la violencia de la que vive esta no-violencia y que aparece en la tiranía del Estado.³

Resulta que la Ley tiene que ser cuestionada. Es de la tradición el *dictum*: "¡Dura *lex*, sed *lex*!", ¿qué pasa cuando la Ley la hacen los corruptos, de todas las épocas?, ¿cuando de ella están excluidos la viuda, el huérfano, el extranjero, el pobre?, ¿cuando con ella se preserva el *status quo*?, ¿cuando ella es fuente de la represión, de la exclusión, de la inequidad? El que *clama* por su destrucción no es solo el *rostro*; el que *reclama* su hundimiento es Dios, vivo y viviente.

Puede ser la Ley Mosaica, puede ser la Ley de cualquiera de las naciones: ella coarta, es imposición, determina. Como tal, la ley no hace libre. La libertad solo puede ser subjetiva. Se vive por parte de cada quien. La ley es la fuente de la irresponsabilidad: "Puesto que pago impuestos: ve al servicio de salud, al psicólogo". Con los impuestos que pago de conformidad con la ley: me desentiendo, desatiendo, el dolor del otro.

El principio de legitimidad trae consigo la indolencia: son los que pueden justificar la muerte al amparo de la ley, los que no ven *rostros*, sino *cifras*. Estas encubren el *sufrimiento*, el dolor, la desesperación. Ahí es cuando triunfa la tecnocracia. El otro desaparece. Todo queda reducido al Mismo, a la totalidad. La ley, en cuanto que expresión del Estado, es el origen y la justificación del totalitarismo. La destrucción de ambos es efecto de un *reclamo* radical desde la alteridad. Es lo más Alto, el Altísimo, el que *reclama*. Solo desde la infinitud de la justicia se logra comprender que:

El Estado que realiza su esencia a través de las obras se desliza hacia la tiranía y da testimonio así de mi ausencia de esas obras que se me vuelven extrañas a través de las necesidades económicas. A partir de la obra, sólo soy deducido y ya mal entendido, traicionado más que expresado.⁴

Cuantas más determinaciones del Estado abarquen mi vida tanto más pierdo mi *rostro*. La tiranía es, primero, el encubrimiento del rostro; luego, su negación; y al término de su acción, su exterminio. Todo queda reducido a las operaciones de la máquina burocrática. En ella se opera sin sentido, al amparo de la *razón de Estado*. No hay diferencia entre la *habitación china* –del experimento mental de John Searle– y la máquina burocrática, también máquina de

³ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 70.

⁴ *Ibíd.*, p. 193.

exterminio. Puede dar casas, ampliar la cobertura en las escuelas, incrementar el número de habitaciones en los hospitales, dar subsidio a las familias más pobres, hacer carreteras, etc. ¿Lo hace en función de la productividad en el marco de los TLC?, ¿incrementa la productividad de los ya enriquecidos empresarios que beneficia y que han pagado las leyes?, ¿minimiza y apacigua el justo clamor de la multitud, enardecida ante la injusticia?

Acanallar al otro es la función del Mismo en su manifestación como Estado. No se le acanalla solo en la represión de las manifestaciones, también cuando no se le escucha; cuando no solo ha perdido los derechos, sino también la voz para su *re-clamo*. Envilecido y reducido a su mínima expresión —aunque transite en auto por cómodas avenidas— el otro es tratado como un *qué* y nunca como un *quién*. Claro que esto se encubre con diversos tipos de *slogans*: “¡El gobierno de la gente!”, “¡Democracia con todos y para todos”, “¡Capitalismo con rostro humano!”. Una paradoja tras otra. Más aún, aporías. Ante estas fórmulas no han cesado los reclamos. Entonces aparecen las diversas expresiones de Imperio, de la biopolítica, de la posesión de los cuerpos y las almas. Ahora no se trata de recluir cuerpos y almas ocho horas en las fábricas. Ahora cada quien puede ir tranquilamente a su casa, con su familia, de vacaciones. Se tiene aquí y allá el *Teletrabajo*. De lo que se trata es de ser productivos: conectados a las redes, a los celulares, se pierde el capital propio y el de los demás: si se duerme antes o después de que se cierre una operación en la bolsa de Tokio. Nadie tiene derecho a dormir hasta que no lo permita Imperio. Entonces no se trata de un poder estatal local, no se trata de una relación con un “visible”; todo el poder se ha vuelto un “invisible”. Se manifiesta en las marcas, en las redes, en la dieta, en la estetización y erotización de la vida cotidiana; pero nadie lo puede *situar*, asir, captar.

La paradoja, o mejor: la aporía, radica en que aquello que se precisa deconstruir y destruir está en todas partes y en ninguna. El totalitarismo aparece como monetarización. Todo se compra y todo se vende. Su expresión prístina es la corrupción. Todos, a una, entran (o entramos) en la totalidad. El más pobre, desplazado, sin derechos: es en sí un consumidor antes que un ciudadano. Paga IVA por lo más elemental de su vicio que inhibe el hambre. Todos, a una, alzamos la voz contra la corrupción. Se pone la mira en cómo se gastan o se roban los impuestos. También en esa queja, o en esa protesta, todo queda reducido a lo mismo: a contable (antes, siglos atrás, a *metálico*, *contante y sonante*; ahora solo la fábula de los títulos valor).

La totalización de la monetarización es un nuevo *status quo*. Desde luego, también hay leyes e ideas de Estados transnacionales. Lo que se protege no son las fronteras, son las inversiones, el capital, la inversión extranjera. La Seguridad Democrática tiene su fin más lato en la Seguridad Inversionista. No se trató nunca de un cuidado de un quien de carne y hueso. Este fue sujeto de “falsos positivos”, de dádivas en los Consejos Comunitarios, de la violencia estatal ajustada a la ley.

Desde luego, *La guerra vende más*. El problema no son los caídos en combate. El problema militar, por excelencia, es la monetarización: ¿cuántos negocios se dejan de hacer si cuaja la paz?, ¿cómo se desplaza el 4,5 del PIB de armas a otras formas de "seguridad", de negocios militares, de transacciones comerciales relativas a la guerra (armas, medicamentos, víveres, entrenamientos)?; y, sobre todo, ¿desaparecerán o no las coimas? También la guerra es parte, de tiempo atrás, de la totalidad de la monetarización.

Muy pronto todos los sectores se han acoplado. La banca, el primero de todos los matices del capitalismo proteico, se transnacionalizó. Concomitantemente la bolsa. En cascada, la industria, la publicidad, la pornografía, la trata de blancas, las drogas. Todo reduce el *rostro* a *cifra*. No hay diferencia en quién sea el operador: Estado, banca, guerrilla, paramilitar. La pregunta es por un solo asunto: el *Quantum* que se torna o no en contable. No importan ni la muerte, ni el ecocidio, ni la destrucción. Son daños colaterales.

Se revela, entonces, como un juego infantil combatir el Estado y la Ley como se conoció bajo la idea de la Modernidad. Se precisa redefinir, *hic et nunc*, el Leviatán. Solo entonces se puede situar la *resistencia*. ¿A qué y cómo es posible *resistir-se*? Si se puede hablar de este como un *País de Cucaña* es porque ha reinado y reina la idea la riqueza fácil. Así se entiende por qué prosperó la mafia junto con las demás formas de corrupción a una velocidad fantástica; por qué penetró los sectores más pobres al mismo tiempo que los más acomodados en las esferas del poder, de la administración y los negocios. Tal vez lo único que no se logró capturar con estas estrategias de monetarización fue la academia: allá no había nada para convertir en contable. Pero ello ya llegaría. No por la acción del *mercado negro*, no. Toda la monetarización de la academia ha corrido por cuenta de los índices de medición. Sea que se mida al amparo del Consenso de Washington o con los indicadores de la OCDE, todo queda reducido a *lo Mismo*.

La universidad, antes expresión de la relación con el Estado Medieval o Moderno, conservó la insignia de la alteridad: *autonomía, pensamiento crítico, último reducto de la inteligencia*. Pero no, ahora no. Ahora el lema, *slogan* también, es la *relación* (en realidad *totalización*) *universidad-empresa*. No es una *relación* construida desde la *separación*. Es la *empresa*, su monetarización, la que coopta la universidad.

¿Dónde están las líneas de fuga, las márgenes, desde las cuales se pueda actuar, *hic et nunc*, el anarquismo; anárquicamente? ¿Cómo atender el *clamor* de los desamparados y el *reclamo* de justicia que viene de lo Alto, del Altísimo?

4. La revelación

Lo único que nos hace humanos es la vuelta al desamparo. Es la falta de un territorio donde habitar: vivir, cultivar, amar, gozar, morir. El desamparado carece de un territorio; está *desterritorializado*. Es un paria. No sabe a dónde ir. Incluso, empieza a dejar de saber quién es. No tiene más que quejas, lamentos.

Su rostro nos amenaza. Su presencia nos ofende. Huele mal. Verlo exige un paso atrás de la ética en dirección de la metafísica. Su *extraterritorialidad* lo revela metafísicamente: un más allá en el más acá. La hondura de su *clamor* se torna una y otra vez *reclamo infinito de justicia*.

La revelación del tercero, ineluctable en el rostro, no se produce más que a través del rostro. La bondad (...) Conciene a un ser que se revela en un rostro. (...). Tiene un principio, un origen, sale de un yo, es subjetiva. No se regula por principios inscritos en la naturaleza de un ser particular que la manifiesta (porque así, aún procedería de la universalidad y no respondería al rostro), ni en los códigos del Estado.⁵

Aquí es donde se afina el *anarquismo*: origen más originario. Lo marginal, la margen, es el yo, es el sujeto. Las márgenes del Estado no son otros estados, sus límites o bordes. Antes bien, es lo que se fuga con respecto a lo Mismo, esto es, respecto a la universalidad.

El otro se presenta ante mí. Es la propia violencia vuelta carne. Me reclama con la fuerza de su presencia por la ausencia de la justicia. Su clamor es absoluto (no universal, sino absoluto). Da cuenta de lo que se ha perdido, de lo que se ha negado, de lo extraviado de la justicia, materializada como injusticia, en el cuerpo, en la carne, del otro. Y no reclama por mi acción inmediata y directa, sino también por la acción o por la omisión de las generaciones, una tras otra, que se apartaron de la generosidad que reclama la justicia. Más aún, es la expresión de esa injusticia en los códigos del Estado lo que tiene que ser deconstruido, destruido.

Ahora bien, ¿qué pasa si no se tiene el Estado Moderno como Leviatán, si el nuevo Leviatán es la monetarización? Por igual, la violencia vuelve a hacer presencia. Pero el victimario se ha tornado "invisible"; y, sin embargo, no es Alto, ni Altísimo. Es "invisible" porque proteicamente toma figuras o imágenes que lo ocultan: mercancía, capital, corrupción, bienestar, confort, mafia, banco, ejército, guerrilla, paramilitarismo, academia.⁶ Todo. La totalidad. Todo puesto al mejor postor. La totalidad de la monetarización hace a todos imposibles. En este contexto, ¿dónde están las márgenes?⁷ En algún lugar hay que

⁵ *Ibíd.*, p. 309.

⁶ En la academia todo queda reducido a contable: puntos en el escalafón, puntos salariales, puntos por productividad, puntos por publicaciones, puntos por títulos, puntos por experiencia docente, puntos por investigación. Estudiantes precarizados en función de los puntos del profesorado. Se cedió, desde el interior de la vida espiritual de la universidad, a la mercantilización, a la monetarización, al capitalismo, a la empresa. Es la corrupción de la sal de la tierra del espíritu, de la libertad y de la fe del espíritu.

⁷ Aquí están los *indignados*, las ligas de consumidores, los artistas de fuera del establecimiento, los veganos; unos más conscientes que otros. Pero también los desempleados, los informales, los del rebusque; los que parasitan de la monetarización, punto de enlace con la ilegalidad –que da valor a la totalidad de la Ley, a la fuerza del Estado–. Es la figura del pobre que reitera y rescata la obra de Hardt y Negri (mi estudio amplio de este fenómeno está en: "El problema de la mística y el arte: la visibilidad de lo invisible, Dios". En: *La región de lo espiritual*.

comenzar: en los sujetos. ¿Quiénes son los marginados y cómo operan los sistemas de exclusión?

Se trata del *tercero*.⁸ Entonces, ¿de quién se trata?, ¿quién es este *tercero*?, ¿el rostro efectivo singular que me violenta, la humanidad que se expresa en el reclamo del singular, Dios como *infinitud de la justicia*? "La presencia del rostro –lo infinito del Otro– es indigencia, presencia del tercero (es decir, de toda la humanidad que nos mira) y mandato que manda mandar".⁹ La humanidad de lo humano vuelta rostro singular de alguien que reclama, en clamor, la infinitud de la justicia es el Otro, Dios *en persona*, como la revelación en sí misma.

El *tercero* –lo marginal, las márgenes– es la *epifanía del rostro*, en último término, la *palabra profética*¹⁰ que despliega la *apología*. Esta no es "un suicidio, ni una resignación, sino el amor".¹¹

Es evidente que la *revelación* no indica el que Dios haya hablado a los hombres y que su palabra, consignada en Las Escrituras, pueda y deba ser interpretada. No se trata de esa revelación. Se trata del sufriente que llega hasta mí y violentamente entra en el campo de mi experiencia. Pero esa es la violencia que deviene como *epifanía* por efecto del *amor*. Lo veo en las márgenes y lo acojo, le doy asilo. Me limito libremente por él, para él, desde mi propia libertad. Esta *revelación* es principio, es origen. No solo tengo la presencia activa y violenta del otro, sino que lo que acude es lo más Alto, el Altísimo. Esta *ausencia* de Dios en cuanto *infinitud de la justicia* se revela en la *presencia* del otro: la viuda, el huérfano, el extranjero, el pobre–; y, a su vez, esta *presencia* de Dios en cuanto anhelo de la *infinitud de la justicia* se revela en la ausencia de la plenitud de la humanidad de lo humano en el otro. Ahí es donde aparece la radicalidad del Otro: Dios activo y actuante en la historia.

La *epifanía* del rostro que lleva a la *apología* es el *origen más originario* que destruye toda preconcepción y todo prejuicio. Lo único que queda en el *an-arquismo* es el brotar del Otro, Dios vivo y viviente, en todo otro. Dios aparece como las márgenes, como la marginalidad en sí misma. Por eso desborda y ex-

En *el Centenario de Ideas I de Husserl*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2013; pp. 361-383; y en mi contribución: "La fenomenología de lo invisible: el problema del método". En: *Imperio vs multitud. El problema de la biopolítica y la formación*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2013; pp. 13-31).

⁸ "El tercero me mira en los ojos del otro: el lenguaje es justicia. No decimos que haya rostro desde el principio y que, a continuación, el ser que éste manifiesta o expresa, se preocupe de la justicia. La epifanía del rostro como rostro, introduce la humanidad. El rostro en su desnudez de rostro me presenta la indigencia del pobre y del extranjero; pero esta pobreza y este exilio que invocan a mis poderes, me señalan, no se entregan a estos poderes como datos, siguen siendo expresión del rostro. El pobre, el extranjero se presentan como iguales. Su igualdad en esta pobreza esencial, consiste en referirse a un *tercero*, así presente en el encuentro y al que, en el seno de su miseria, el Otro sirve ya. Se *une* a mí". *Ibíd.*, p. 226.

⁹ *Ibíd.*

¹⁰ *Ibíd.*

¹¹ *Ibíd.*, p. 264.

cede. Con su presencia no queda otra vía que limitarse libremente a la expresión y a la expansión del amor. Esta alteridad, *filosofía primera*, es la metafísica que se desterritorializa en cada comprensión y en cada acción que va más allá de lo dado como lo justo hasta ahora, como lo justo para nosotros, como lo justo ante la Ley en el marco del Estado. Es la metafísica de la *infinitud de la justicia* como lugar que tiene lugar más allá y más acá de todo canon, de toda ley, de todo Estado.

Así, entonces, el principio raizal, radical, del anarquismo es el *amor*. Sea que se lo trate como *eros*, pero en especial como ágape. En este lo que reina es la *amistad*. Solo en la *amistad* se supera todo rastro, toda huella, de *patriarcalismo*. Solo en la *amistad* se hace pleno el reconocimiento del otro: cada quien, desde su singularidad, ante el otro; separados y relacionados, al mismo tiempo, enfrentando la atroz falta de sentido que se cierne sobre el presente.

5. Amar amar

Referencia del amor "dado" al amor "recibido", amor del amor, la voluptuosidad no es un sentimiento de segundo grado como una reflexión, sino recto como una conciencia espontánea. Íntimo y sin embargo intersubjetivamente estructurado, que no se simplifica hasta llegar a una conciencia única. El Otro, en la voluptuosidad, es el yo separado de mí. La separación del Otro en el seno de esta comunidad del sentir constituye la agudeza de la voluptuosidad. La voluptuosa meta de la voluptuosidad, no es la libertad amansada, objetiva, reificada del Otro, sino su libertad indómita, que no deseo de ninguna manera objetivada.¹²

Aquí es donde se ancla la ética: anarquía total que permite comprender que "[e]n la posesión del Otro, poseo al otro en tanto que él me posee, a la vez amo y esclavo. La voluptuosidad se extinguiría en la posesión".¹³ Amar más allá de toda posesión, de toda coacción, de todo intento de reducir al otro a la *esfera de propiedad*: superación del totalitarismo. Paradoja del amor: *separación en la unión, unión en la separación*. Aquí no hay *objetivación*, mucho menos *objetividad*; ni tan siquiera *objetualidad*.

Amar amar es desligarse en la unión; es desunirse ligándose. Cuanto más cerca estoy del otro tanto más comprendo la distancia que nos separa. Amar es situar sin sitiar. No se trata de avasallar al otro, de hacerlo súbdito; antes bien amar amar es un poner en libertad que limita en liberación de la libertad. Cuanto más amo tanto menos procuro la servidumbre y tanto más soy yo quien quiero a estar al servicio. El modelo, por antonomasia, del amar amar es el desasimiento. No queda sujetado nada, por ningún motivo. La liberación de toda servidumbre hacia mí me hace libre en la limitación que me impongo. En

¹² *Ibíd.*, p. 275.

¹³ *Ibidem*.

esto consiste la desmesura del amor: no hay manera de contarlo, de narrarlo, de hacerlo contable. El amor es la fuga hacia la liberación que hace libre, a saber, es liberación hacia la infinitud de la justicia. Es el amor lo que justifica la existencia, lo que hace vivible la tierra de los justos como plena bienaventuranza, el que presentifica la presencia de Dios en su ausencia.

Este amor desde luego también pasa por el *eros*, pero va camino al ágape. El ágape es la plenitud de la bienaventuranza, de la bondad, de la salvación. Es una celebración sin fin, sin término. Esta celebración no caduca. Es la vida, la señal de vida, la abundancia de la donación de la vida que se renueva una y otra vez mediante ritos, mediante mitos, en la rutina que se repite para crear la diferencia: un nuevo nacimiento, otra vez, una vez más; otra muerte, del que se despidе con amor hacia la gloria de la eternidad; el repetido, siempre mismo y siempre diferente, copular, enlazarse, unirse de los amantes que renuevan en sus vidas el amor. Todo esto, repetido una y otra vez, es la diferencia, el diferendo, la individuación que hace que cada quien y todos se hagan sí mismos en la separación que los une.

El goce de la separación permite la distancia que acerca a los amantes, la paternidad que deja ser al ser que devino desde su ser y se torna en extraño, en extranjero, en migrante hacia sí mismo. Es la alteridad que en cada uno de sus polos subvierte la repetición, al repetirla, para producir la diferencia, el diferendo, la radicalidad de la distancia. Y, sin embargo, torna a sí en la *relación*: cada uno en su mismidad diferenciada, individuándose, por la interacción, por enlace, por la cópula. De esto es de lo que se trata al amar amar: *poner en libertad* —no al ente, sino— *al otro*.

En el amor, y solo en él, *dar y recibir* son solo momentos de *lo mismo, diferente*: el desasimiento, la entrega, el abandono, al otro. Como si fuera un mandato: amar; pero, también, *dejarse amar*. Este es el *ego amans* que aparece como efecto de la *anarquía*, pero también quien funge como sujeto de ella. Él no solo aparece, *se fenomenologiza*, por el amor, brota de él, emerge del sí que alguien le ha dado. Por igual, también, hace aparecer, *fenomenologiza*, el darse de lo otro, del otro, del Otro. Efecto y causa de la *anarquía*, el *ego amans* es la *subjetividad absoluta* que busca la *infinitud de la justicia* con *ansias insaciables de amor*. En esto radica su subversión, su rebelión, su *anarquía*.

6. La amistad: el ágape

Amor y amistad no sólo se experimentan diferentemente. Su correlativo difiere. La amistad va hacia el otro, el amor busca lo que no tiene la estructura del ente, sino lo infinitamente futuro, lo que se ha de engendrar.¹⁴

¹⁴ *Ibíd.*, p. 276.

Solo entre amigos desaparece el patriarcalismo. La máxima expresión de la libertad se halla entre amigos. Entre sí, los amigos no se juzgan, se comprenden. Entre amigos no hay jefes, ni relaciones de subordinación, no hay jerarquías, no hay vasallaje. Aún en medio del dolor, el encuentro con los amigos es una celebración, un gozo, un remanso de paz. Así, pues, la amistad es la expresión encarnada del ágape. Solo la amistad se desprende de toda expectativa de reciprocidad.

La comunidad con los amigos es la *comunidad de los santos*. "El hombre en tanto que Otro nos viene desde fuera, separado –o santo– rostro. Su exterioridad, es decir, su apelación por mí, es su verdad".¹⁵ De los amigos nos viene la voz de aliento, la esperanza, la solidaridad. Es un ágape que no se agota, sino que vive de la esperanza, del porvenir, del encuentro próximo.

Es distinta la relación con los colegas, con los clientes, con los desconocidos. Ellos representan la *separación sin relación*. A su turno, la relación entre los amantes en la que se cuela bajo cualquier modalidad la *posesión* pierde, *eo ipso*, la *separación* y, en consecuencia, reina la Mismidad totalitaria de la reducción del otro al Mismo; en fin, se trata de una *relación* en la que el Mismo termina por absorber al otro; en este sentido es una *relación sin separación*. A diferencia de toda relación tiránica, en la amistad solo puede existir cada uno en la *relación* desde y por la *separación*.

Entre los amigos no existe ni el tiempo ni el espacio. La distancia mantiene y sostiene la *separación* dentro de la *relación*. Y, sin embargo, en su rostro vuelve y acude la perfección de la justicia como lo otro perfectible por sí y en sí. De los amigos no se espera reciprocidad; y, sin embargo, siempre llega su voz. Es la voz de los anarquistas. No creen en ninguna relación de poder que los enlace. Su anarquismo consiste en volverse hacia la justicia, hacia la infinitud de la justicia.

La amistad es una aspiración infinita de justicia que todo lo justifica. Cada quien se entiende por su relación de aspiración hacia el otro. El otro es el polo de infinitud que se aleja en su cercanía. A diferencia de la paternidad y de la fecundidad, que todavía mantienen la aspiración paterna del padre, la amistad como ágape ilimitado no traza fronteras, sino que siempre se va y se viene, se traspasa, dentro de la disposición (de tiempo, de espacio, etc.) del otro.

En la amistad el otro es una aspiración nunca alcanzada, precisamente porque carece de toda motivación posesiva. A diferencia del amor de los amantes o del amor del padre, la *separación* entre los amigos no tiene que ser creada porque es el presupuesto de todo comienzo. Solo se puede llegar a ser amigo de aquel con el que se inicia la *relación* desde y en la *separación*. Desde aquí se realiza la *política de la amistad*.¹⁶ En esta cada quien está orientado a

¹⁵ *Ibíd.*, p. 295.

¹⁶ Evito repetir lo que he expuesto en *Archivo y memoria*. Mi tesis es que el *anarquismo* solo se puede vivir en la *amistad*. Más detalles del planteamiento se verán allá.

realizar su subjetividad sin que el otro tenga razón de un reclamo, aunque el reclamo común de la *infinitud de la justicia* sea un llamado que nunca termina de efectuarse y que une al ir transitando en su pro. Puesto que no hay patriarca, ni arconte, ni la instancia última de archivo: cada quien narra la historia según su experiencia, cada quien es en sí un interpretante igualmente legítimo, cada quien ofrece su visión a un proyecto utópico cuyo desenvolvimiento ocurre aquí y ahora en el reino de este mundo.

La amistad es la escatología encarnada, vuelta obras y metas comunes. Lo último y a lo cual se tiende en la vida es la amistad; lo último y a lo cual tiende la amistad es a que en cada quien la *infinitud de la justicia* sea plenificada; lo último de la *infinitud de la justicia* es lo más Alto, el Altísimo. Y todo esto último, instancia que se define desde las márgenes y desde los bordes es el presente vivo y viviente. Hay enlace entre alfa o un comienzo y omega o un final porque estamos aquí, ahora, en este presente vivo compartiendo alegrías y tristezas. Con los amigos, en la actitud anárquica que nos une, podemos deconstruir y destruir tanto los orígenes como los fines, porque queda vigente la validez de lo que experimentamos con respecto al pasado dándole un sentido para nuestro presente viviente; y, porque abrimos o podemos abrir nuevas fuentes de sentido para el porvenir.

La *amistad como política* es la puesta en exposición del *origen originante* más originario. Es la anarquía de la utopía tanto como la anarquía del sentido primero destinal de la historia y de los sujetos dentro de ella. La *política de la amistad* es el afecto sincero y espontáneo que experimentamos cuando nos hallamos, en nuestro camino, con otros anarquistas, que no creen en nada (ni en el Estado, ni en la guerra; ni en el mercado, ni en la propaganda, ni el *marketing*; en fin, ni en la monetarización, ni el *ranking*) distinto al *amor*, a *amar amar*. Estos anarquistas son los que actúan como locos, porque están locos de amor. Son los que dicen no a todo lo distinto del *amor*. El anarquista es el *ego amans* que ama el amar amar y se decide a amar y a ser amado. Y, sin embargo, este anarquista es el que teme perder la posibilidad del respeto al otro al amar y, por tanto, se compromete ascéticamente a abandonar todo intento, de suyo brutal, de posesión. El *ego amans* es el que experimenta la *unio mystica*, quien se enlaza con lo otro, el otro, con el Otro para *hacer-se sujeto* en la *separación*.

El Altísimo es la *anarquía* del que vive en la *relación* desplegada desde la *separación*. Este *anarquismo* es la plenitud del amor que se experimenta en el ágape. Es la vida de los justos tratando, incesantemente, de reiniciar la tarea de la *infinitud de la justicia*. Solo se puede vivir el amor, la esperanza y la caridad desde este *anarquismo* que desborda toda estructura, toda Ley y todo Estado; en fin, que vuelve al otro para configurar con él el sentido destinal de la amistad, más allá de todo patriarcalismo, de toda idolatría, de toda reverencia. El *anarquismo* es la fuerza de la revelación que abre el rostro del pobre como *reclamo*.

Bibliografía

- LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*. México: Siglo XXI, 1974.
- LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Madrid: Visor, 1991.
- LEVINAS, Emmanuel. *El sujeto europeo*. Fundación Pablo Iglesias, 1991.
- LEVINAS, Emmanuel. *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós, 1993.
- LEVINAS, Emmanuel. *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-Textos, 1993.
- LEVINAS, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra, 1994.
- LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1995.
- LEVINAS, Emmanuel. *Cuatro lecturas talmúdicas*. Barcelona: Riopiedras Ediciones, 1996.
- LEVINAS, Emmanuel. *Fuera del sujeto*. Madrid: Caparrós Editores, 1997.
- LEVINAS, Emmanuel. *De lo sagrado a lo santo*. Barcelona: Riopiedras Ediciones, 1997.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1997.
- LEVINAS, Emmanuel. ROLLAND, Jacques Francis. *De la evasión*. Madrid: Arena Libros, 1999.
- LEVINAS, Emmanuel. *Sobre Maurice Blanchot*. Madrid: Trotta, 2000.
- LEVINAS, Emmanuel. *La realidad y su sombra: libertad y mandato, trascendencia y altura*. Madrid: Trotta, 2001.
- LEVINAS, Emmanuel. *De Dios que viene a la idea*. Madrid: Caparrós Editores, 2001.
- LEVINAS, Emmanuel. *La teoría fenomenológica de la intuición*. Salamanca: Sígueme, 2004.
- LEVINAS, Emmanuel. *Difícil libertad*. Madrid: Caparrós Editores, 2004.
- LEVINAS, Emmanuel. *Descubriendo la existencia*. Madrid: Síntesis, 2005.
- LEVINAS, Emmanuel. *Trascendencia e inteligibilidad: seguido de una conversación*. Madrid: Encuentro, 2006.
- LEVINAS, Emmanuel. *Los imprevistos de la historia*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- LEVINAS, Emmanuel. *De la existencia al existente*. Madrid: Arena Libros, 2006.

Disimilaciones (Intento de pensar la educación desde Emmanuel Levinas)

Dissimilations

(Attempt to Think of the Education From Emmanuel Levinas)

JOAN-CARLES MÈLICH
Universitat Autònoma de Barcelona
España

Resumen

En este artículo se parte de la siguiente tesis: no es posible comprender la filosofía de Emmanuel Levinas al margen de Auschwitz, de lo que significa este acontecimiento como experiencia terrible que ha roto literalmente la historia de la humanidad. Las preguntas que siguen a este supuesto son las siguientes: ¿puede existir una ética después de Auschwitz?, y, en caso afirmativo, ¿cómo imaginar esta ética? Precisamente son ellas las que permiten el desarrollo inicial del texto, en el que la ética, luego de esta experiencia del mal, se presenta como la que nos pone de cara a la historia y al sufrimiento y está acompañada de una perspectiva antimetafísica de la existencia que, retomando a Franz Rosenzweig, acoge el testimonio y rechaza la ejemplaridad.

Luego del recorrido por la metafísica, se abre otra cuestión: si ética y educación son inseparables, ¿cómo imaginar la educación después de Auschwitz? Aquí se construye una propuesta pedagógica del rostro, pero va más allá al acudir al erotismo y a la fecundidad. El rostro es lo que no se puede comprender, es lo que no se puede asimilar. Por eso es *disimilador*. Es la piedra de toque de una pedagogía de lo oculto y no planificable, por ello para relacionarnos con el otro en una relación educativa no bastan las planeaciones, es necesario tejer otro tipo de relaciones en donde la exterioridad, la alteridad y el acontecimiento sean las características centrales.

Palabras clave: Auschwitz, educación, ética, metafísica, rostro.

Abstract

This article is part of the following thesis: it is not possible to understand the philosophy of Emmanuel Levinas outside Auschwitz, of its significance as a terrible experience that has literally broken the history of mankind. The questions that follow this course are: can there be an ethics after Auschwitz, and, if so, how can we imagine this ethical? Indeed, they are the ones that allow the initial development of the text, in which ethics, after this experience of evil is presented as that puts us ahead of the history and suffering and is accompanied by a perspective antimetaphysical of existence, returning to Franz Rosenzweig, receives testimony and denies the exemplary.

After the raid by metaphysics it opens another question: if ethics and education are inseparable, how can we imagine education after Auschwitz? Here a pedagogical face is constructed, but goes further to go to eroticism and fertility. The face is what I can not understand and what can not be assimilated. So it is *disimilador*. It is the touchstone of a pedagogy of the hidden and not schedulable, thus to relate to the other in an educational relationship are not enough plannings, you need to weave other relationships where the externality, otherness and the event are the central features.

Key words: Auschwitz, education, ethics, face, metaphysics.

El aire está lleno de nuestros gritos.
 Pero la costumbre ensordece
 Samuel Beckett, (*Esperando a Godot*)

1. Pórtico: La ética después de Auschwitz

La filosofía de Emmanuel Levinas ha sido vista en ocasiones como una propuesta cándida y bienintencionada. Sin embargo, este tipo de interpretaciones olvida que el pensamiento del filósofo lituano nace de la experiencia de la guerra, del horror de los campos de exterminio, de los millones de muertos producto de la barbarie nacionalsocialista, como puede comprobarse en la dedicatoria de su libro *De otro modo que ser o más allá de la esencia*: "A la memoria de los seres más próximos entre los seis millones de asesinados por los nacional-socialistas, al lado de los millones y millones de humanos de todas las confesiones y todas las naciones, víctimas del mismo odio del otro hombre, del mismo antisemitismo".¹

Esta es la primera tesis que voy a defender en este artículo: no es posible comprender la filosofía de Emmanuel Levinas al margen de Auschwitz, al margen de lo que Auschwitz significa o representa, al margen de esta terrible experiencia que ha roto literalmente la historia de la humanidad. En este sentido, su pensamiento es, junto al de Horkheimer, al de Adorno, al de Benjamin, al de Arendt, al de Celan, al de Beckett..., un pensamiento del horror. Levinas es un filósofo que configura su obra frente al acontecimiento de la guerra y de los campos de exterminio, frente a la singularidad del Holocausto, frente a la horrible novedad del totalitarismo, para decirlo en términos de Hannah Arendt. En su obra, el recuerdo del horror nazi está omnipresente.² Por todo ello, la tesis que aquí se va a defender es la siguiente: el impulso primario del pensamiento levinasiano es el mal, o, mejor todavía, la respuesta ética al mal.³ Así pues, no es exagerado sostener que la confrontación con el mal –del que Auschwitz es el paradigma– es lo que hace posible que su ética pueda ser comprendida y revisada hoy.

Pero si el acontecimiento del Holocausto ha supuesto una ruptura imposible de suturar, la pregunta que deberíamos formularnos es la siguiente: ¿puede existir una ética después de Auschwitz?, y, en caso afirmativo, ¿cómo imaginar esta ética? Todavía otra cuestión: si ética y educación son inseparables, y yo creo que lo son, ¿cómo imaginar la educación después de Auschwitz? En relación con estas cuestiones, la segunda tesis que aquí se va a defender es la siguiente: la filosofía de Emmanuel Levinas es un excelente punto de apoyo para dibujar una ética y una educación en el momento actual, en un mundo en el que todavía queda algo de Auschwitz: su lógica cruel, una lógica moral imposible de erradicar.⁴

¹ LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1987.

² LEVINAS, Emmanuel. *Difficile liberté*. París: Le livre de poche, 1995, p. 406.

³ BERNSTEIN, Richard J. *El mal radical. Una indagación filosófica*. Buenos Aires: Lilmod, 2005, p. 234.

⁴ Me he ocupado con calma de esta cuestión en MÈLICH, Joan-Carles. *Lógica de la crueldad*.

Digamos para comenzar que la ética no hace referencia tanto al deber o al bien, sino a la historia y al sufrimiento, a un sufrimiento que, como vamos a comprobar, siempre es inútil. Después de Auschwitz es imposible una ética que intente justificar el sufrimiento, que intente encontrarle un sentido. El sufrimiento es injustificable, y sería un escándalo intentar justificarlo. Auschwitz marca el fin de toda teodicea (teórica y práctica). Y el punto de partida de la ética es precisamente la experiencia histórica del mal, del dolor, del exterminio. Por eso, ¿es posible seguir manteniendo los presupuestos de la ética ilustrada, o bien es necesario repensarlo todo a la luz de los acontecimientos terribles que han sucedido en el siglo XX? ¿Se puede continuar pensando la ética a partir de la autonomía, de la razón, de la comunicación, o bien hay que cambiar radicalmente de registro? La respuesta, para el lector de Levinas, está clara. Auschwitz marca el fin del proyecto ético ilustrado.⁵ Después del horror del *Lager* ya nada puede volver a ser como antes. Es necesario repensarlo todo. Por eso, en este escrito se tratará, en una palabra, de tirar del hilo de la visión de la ética del pensador lituano, y ver hasta qué punto nos puede ser de utilidad hoy, a principios del siglo XXI, para configurar una filosofía de la educación que pueda hacer frente a la presencia espectral de lo que Auschwitz representa. Este va a ser nuestro intento en las páginas que siguen.

El título de este ensayo, *Disimilaciones*, no es un término de la filosofía de Levinas. No obstante, es un *anticoncepto* enormemente útil y sugerente para quien esto escribe porque remite a una serie de *pensadores* muy diversos (y seguramente incomparables), que configuran el punto de apoyo de una *filosofía de la finitud*. Una filosofía de la finitud es un pensamiento que piensa lo humano desde la vulnerabilidad, la fragilidad y de la falibilidad, desde la memoria, la ausencia y el acontecimiento, desde el deseo y el placer, desde el inacabable flujo de interpretaciones. Una filosofía de la finitud es un pensamiento radicalmente antimetafísico, un pensamiento del testimonio, y en ningún caso de la ejemplaridad.⁶

Barcelona: Herder, 2014.

⁵ Véase MATE, Reyes. *La razón de los vencidos*. Barcelona: Anthropos, 1991. También AGAM-BEN, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer* III. Valencia: Pre-Textos, 2000. Por mi parte me ocupé de esta cuestión hace años en: MÈLICH, Joan-Carles. *La lección de Auschwitz*. Barcelona: Herder, 2004.

⁶ MÈLICH, Joan-Carles. *Filosofía de la finitud*. Barcelona: Herder, 2012. Segunda edición corregida y aumentada.

Filósofos como Emmanuel Levinas, pero también Jacques Derrida y Judith Butler; escritores como Franz Kafka, Samuel Beckett y Elias Canetti; músicos como Gustav Mahler, Arnold Schönberg y Krzysztof Penderecki; pintores como Mark Rothko y Antoni Tàpies; cineastas como Ingmar Bergman y Michael Haneke, son pensadores de la disimilación. Confieso que ellos (entre otros muchos, claro está) configuran mi *biblioteca* personal. Sus obras, a las que tarde o temprano siempre regreso, resultan para mí una fuente de inspiración inagotable. Y es en ellas donde encuentro un denominador común: la disimilación. ¿Qué significa esto? Disimilar es lo contrario de asimilar. Ruptura, transgresión, disidencia, fractura, imposibilidad de fusión... son términos que quedan acogidos bajo el vocablo *disimilación*.⁷ De la lectura (y sobre todo relectura lenta y pausada) de las obras de Levinas, así como de los pensadores citados, ha surgido una filosofía de la finitud, una filosofía disimiladora, que no pretende aportar soluciones o reconstruir nada, que no aspira a conclusiones ni a verdades firmes y seguras. En una palabra, una filosofía de la finitud, una filosofía *disimiladora*, es un pensamiento radicalmente antimetafísico.

La metafísica occidental (de Parménides a Hegel, o de Jonia a Jena, como diría Franz Rosenzweig) ha sido una *ontología*, esto es, una reducción de lo otro a lo mismo, de la exterioridad a la interioridad, de lo único a lo uno. La metafísica occidental ha sido *asimiladora*, esto es, no permite ni fisuras, ni disidencias, ni anomalías. *Todo está en todo, nada es exterior a nada y todo tiene sentido*. Así podría resumirse el principio básico de la metafísica. Ahora bien, aunque Martin Heidegger dice al principio de *Ser y tiempo* que la pregunta por el *ser* ha caído en el olvido para mostrar precisamente el peligro del pensamiento metafísico, es probable que, siguiendo a Levinas y a los otros autores que he mencionado, lo que ha sido olvidado en Occidente sea el *estar*, esto es, la ética. Porque la ética nada tiene que ver con la ontología. Es más, es lo contrario de la ontología. La ontología (y en consonancia con ella, también la moral, que no es más que una forma cruel de ontología) es la negación de la ética. La ética es la ruptura de la categoría, es el desempalabramiento del mundo, es la imposibilidad de la comprensión, es el vértigo del sentido, es la respuesta adecuada que nunca lo es del todo.

De todo ello voy a ocuparme en las páginas que siguen. Advierto, no obstante, que no se va a tratar de estudiar en profundidad el pensamiento de Levinas, sino de *ensayarlo*, esto es, de considerar sus sugerencias, sus dudas y sus interrogantes. Se tratará en suma, de pensar la ética y la educación *con él* y *desde él*. Por eso este artículo está escrito desde la heterodoxia. Es posible que en algunos momentos pensemos *contra* Levinas. No importa, la grandeza de un pensador no se cifra por aquellos que repiten sus ideas sino por su capacidad de *dar a pensar*. Esta es la cuestión y esta es también una importante lección educativa.

⁷ Me ha sugerido este término el título de uno de los capítulos que S. Mosès dedica a Franz Rosenzweig en su libro *El ángel de la historia*. Madrid: Cátedra, 1997.

2. Franz Rosenzweig: "Demasiado presente como para ser citado"

Al inicio de *Totalidad e infinito* Emmanuel Levinas escribe: "La oposición a la idea de totalidad nos ha impresionado en *Der Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig, demasiado presente en este libro como para ser citado".⁸ Rosenzweig es el filósofo de cabecera de Levinas, su punto de referencia explícito y reconocido,⁹ y lo es porque a partir de él podrá configurar una crítica radical al conjunto de la metafísica occidental desde Parménides¹⁰ hasta Hegel.¹¹ Ahora bien ¿de qué trata este libro de Rosenzweig? ¿Cuál es el objetivo de esta enigmática e impresionante obra?

Podríamos decir brevemente que *La estrella de la Redención* pasa cuentas con la tradición filosófica de Occidente, en especial, como ya se ha dicho, con Hegel. Rosenzweig era un buen conocedor de este autor al que había dedicado su monumental tesis doctoral.¹²

Según él, el autor de la *Fenomenología del espíritu* había olvidado el punto de partida de todo verdadero pensamiento: la muerte.¹³ De hecho Hegel es el último gran filósofo que repite una tradición que ha dominado Occidente los últimos dos mil quinientos años, una tradición que se inició en el *Poema* de Parménides, y que consiste en una visión de la realidad que puede enunciarse de la manera siguiente: *Pensar y Ser es lo mismo*: "En aquella primera proposición filosófica, que *todo es agua*, ya se encierra el presupuesto de la *pensabilidad* del mundo, aunque fue Parménides quien primero proclamó la identidad del ser y el pensar".¹⁴ Esta es la tesis que dominará la filosofía hasta que Hegel escriba en su *Filosofía del derecho*: "Todo lo racional es real y todo lo real es racional".¹⁵ Pero ¿qué significa exactamente la frase de Parménides? Significa, en una palabra, que *lo único* solo tiene sentido si forma parte del *todo*, del *uno*. Rosenzweig se da cuenta de que, si esto es así, entonces la muerte no existe. Y él no lo puede tolerar. De hecho, así empieza *La estrella de la Redención*, pensada en las trincheras de la Primera Guerra Mundial y escrita en tarjetas postales que Rosenzweig enviaba a su madre: "De derribar la angustia de lo terrenal, de

⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, 1977, p. 54.

⁹ Levinas dedicará un importante estudio al pensamiento de Rosenzweig titulado: "Franz Rosenzweig: un pensamiento judío moderno", recogido en *Fuera del sujeto*. Madrid: Caparrós, 1997.

¹⁰ "Salimos así de la filosofía del ser parmenídeo". LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Op. cit., p. 278.

¹¹ "El Otro no es la negación del Mismo, como querría Hegel". *Ibíd.*, p. 309.

¹² *Hegel y el estado*.

¹³ Sobre *La estrella de la Redención* veáse: MOSÈS, Stéphane. *Système et révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*. París: Seuil, 1982. En el prólogo a este libro de Mosès, Levinas califica a la filosofía de Rosenzweig de extraordinaria (p. 7).

¹⁴ ROSENZWEIG, Franz. *La estrella de la Redención*. Salamanca: Sígueme, 1977, p. 52.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 60.

quitarle a la muerte su aguijón venenoso y su aliento de pestilencia al Hades, se jacta la filosofía. Todo lo mortal vive de la angustia de la muerte. [...] Pero la filosofía niega las angustias de la Tierra. La filosofía salta sobre la tumba que a cada paso se abre sobre el pie. Deja que el cuerpo quede a merced del abismo, pero la libre alma sale revoloteando".¹⁶

En Rosenzweig hay un radical rechazo de una cierta filosofía, el *idealismo*, porque efectúa un salto desde la verdad de la muerte hasta la verdad del concepto que no conoce la muerte, que la ignora.¹⁷ La experiencia terrible de la Gran Guerra ha sido fundamental para configurar esta crítica, porque la filosofía pretende haber sumido a la muerte en la noche de la nada, pero no ha podido romperle su *venenoso aguijón*, "y la angustia del hombre que tiembla ante la picadura de este aguijón desmiente siempre acerbamente la mentira piadosa, compasiva, de la filosofía".¹⁸

Rosenzweig (re)descubre la religión, la tradición filosófica judía para configurar la crítica a la tradición metafísica. La religión, para él, no es un conjunto de normas, de creencias, fundadas en Dios, sino una forma de *ser en el mundo*. La filosofía (esto es, la metafísica) ha sido consoladora. Nos ha ayudado a olvidar la existencia y, con ella, la muerte, el sufrimiento, la angustia ante la muerte. Pero la experiencia de la muerte propia, así como de la muerte del otro, es absolutamente ineludible. Frente a la visión de la muerte de las filosofías del todo y de las filosofías de la nada, para Rosenzweig la *experiencia de la muerte* abre la puerta a la filosofía de algo, de algo ineliminable.

A diferencia de lo que pensaba Hegel, para Rosenzweig *el Todo es lo falso*, es una mentira, y el idealismo es la filosofía que ha defendido el Todo, o la Totalidad (en palabras de Levinas). Una filosofía de la totalidad es aquella que no soporta la exterioridad, es aquella en la que todo encaja, en la que todo está definitivamente ordenado, en la que todo es transparente, en la que no hay ni misterio, ni duda, ni ambigüedades. Una filosofía de la totalidad es una filosofía metafísica, y la metafísica se ha caracterizado por querer *englobar* siempre lo real y especialmente el ser humano singular en un ideal de Totalidad en lo que *todo adquiere un significado*, y Rosenzweig rompe con este ideal que postula la identidad perfecta entre lo real y el pensamiento.¹⁹ La guerra es lo que provoca la ruptura con esta tradición metafísica que ha concedido la primacía a un *Logos* omniabarcante que, supuestamente, da cuenta de la relación entre el ser y el pensamiento. Para Rosenzweig, la tradición del *Logos* es, al mismo tiempo, la tradición del Poder.²⁰ Una tradición violenta, y más específicamente, *cruel*.²¹

¹⁶ *Ibíd.*, p. 43.

¹⁷ BENSUSSAN, Gérard. *Franz Rosenzweig. Existencia y filosofía*. Rubí: Anthropos, 2009, p. 25.

¹⁸ ROSENZWEIG, Franz. *La estrella de la Redención*. Op. cit., pp. 44-45.

¹⁹ MOSÈS, Stéphane. *Más allá de la guerra*. Barcelona: Riopiedras, 2005, p. 13.

²⁰ MOSÈS, Stéphane. *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Madrid: Cátedra, 1997, p. 32.

²¹ Me he ocupado de esta cuestión en: MÈLICH, Joan-Carles. *Lógica de la crueldad*. Barcelona:

Toda metafísica se ha basado en un prejuicio, en una concepción del mundo que ha creído que "lo que el mundo es" podía y debía ser explicado por otra realidad trascendente, otra realidad oculta detrás o más allá de los entes, una realidad sin tiempo, absoluta, eterna e inmutable. La metafísica "ha doblado" el ser. La filosofía occidental ha sido una metafísica porque no ha podido eludir su herencia parmenídea y platónica, esto es, la división entre esencia y apariencia, entre lo inteligible y lo sensible, entre el ser y el aparecer, entre lo profundo y lo superficial. Y esto es lo que Rosenzweig rechazará, este recurso a la totalidad, al Todo, porque el Todo no puede dar cuenta de la muerte. El *Nuevo Pensamiento* de Rosenzweig opondrá la reducción propia de la tradición metafísica la irreductibilidad o, en otras palabras, considerará que el ser humano no es una simple singularización del género "hombre".²²

La obra de Levinas recoge la herencia de Rosenzweig y la lleva hasta las últimas consecuencias. Hay que hacer notar que resuenan, tanto en ella como en la de Levinas, temas de una *filosofía de la existencia*.²³ Y es verdad: mundo, sufrimiento, muerte, sentido... *el drama de la existencia humana*.²⁴ Para Levinas, Rosenzweig es un *pensador existencial*, si con este término se entiende alguien que piensa contra la metafísica, contra el idealismo, en una palabra, contra Hegel. Levinas no solamente no puede pensar sin Rosenzweig sino que, además, reconoce su decisiva importancia para poder escribir *Totalidad e infinito*. De hecho el prólogo con el que se inicia este libro puede leerse como un largo homenaje, como una "variación" de *La estrella de la Redención*. Pero Levinas añade, desde el principio, otra cosa: la ética. La pregunta que a Levinas le interesa es ¿cómo pensar la ética desde el horror vivido a lo largo del siglo xx?

3. Husserl y Heidegger

Junto a Rosenzweig tampoco debería olvidarse la importancia que tienen para la filosofía levinasiana los clásicos rusos (Gogol, Tolstoi, Dostoievski), y, por supuesto, la *Biblia*.²⁵ En filosofía no oculta su admiración por Platón, Kant, Hegel, Bergson, Husserl y, especialmente, por *Ser y tiempo* de Martin Heidegger. Pero quizá no se haya considerado suficientemente una anotación que escribe el joven Levinas en *El tiempo y el otro*, una anotación que remite a Shakespeare y que habría que tener también muy presente para

Herder, 2014.

²² LEVINAS, Emmanuel. "Franz Rosenzweig: Un pensamiento judío moderno". En: *Fuera del sujeto*. Madrid: Caparrós, 1997, p. 69.

²³ *Ibid.*, p. 73.

²⁴ *Ibid.*, p. 78.

²⁵ Levinas negará categóricamente a lo largo de toda su obra que él quiera proponer una ética teológica judía.

comprender el sentido del pensamiento del filósofo lituano.²⁶ Pero si hay una influencia *explícita* en Levinas esta se debe, en primer lugar, a Edmund Husserl.

Levinas fue alumno de Husserl a principios de los años 20 en Friburgo. Traductor de las *Meditaciones cartesianas* al francés,²⁷ e introductor de sus ideas en Francia (de hecho, Jean-Paul Sartre admitió que había conocido a Husserl gracias a él), fue muy sincero al admitir que su obra debe todo a la fenomenología.²⁸ Pero si Levinas es un discípulo de Husserl también es su crítico, uno de los más importantes. Concretamente lo que el pensador lituano cuestiona de la fenomenología es su fundamento: la *intencionalidad*. No hay más que dar un pequeño rodeo por los textos de Levinas para darse cuenta de la relevancia que tiene para él esta cuestión. La encontramos en muchas de sus obras, aunque hay tres en las que aparece de forma explícita; me refiero a *El tiempo y el otro*, a *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*²⁹ y, por supuesto, a *Totalidad e infinito*.³⁰

Consideremos más detenidamente la cuestión de la intencionalidad. Habría que subrayar, en primer lugar, que Sartre, desde una perspectiva antropológica, es el filósofo que la llevará a sus últimas consecuencias.³¹ Que toda conciencia sea conciencia de algo no significa, para Sartre, que el algo es un simple contenido de la conciencia aun bajo la forma de representación ni siquiera un ingrediente de la conciencia asimilado por ella en el acto de conocer. "Conciencia de algo" significa, al contrario, el *movimiento de transcendencia* de la conciencia a lo que no es ella misma o su *apertura fundamental* a lo otro, rompiendo así la pura inmanencia. Este es el sentido del descubrimiento de Husserl, que Sartre subraya.³² Lo que Sartre hace con Husserl es, por decirlo así, *hegelianizarlo*. Sartre *lee* la intencionalidad desde el capítulo IV

²⁶ "A veces pienso que toda filosofía no es más que una meditación sobre Shakespeare". LEVINAS, Emmanuel. *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós, 1993, p. 113. En su crítica a la ontología Levinas remite a *Macbeth*.

²⁷ HUSSERL, Edmund. *Méditations cartésiennes*. Trad. E. Levinas y G. Peiffer. París: Vrin, 2001.

²⁸ "...La presentación y el desarrollo de las nociones empleadas *lo deben todo* al método fenomenológico". LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. *Op. cit.*, p. 54. "La fenomenología de Husserl ha hecho posible este pasar de la ética a la exterioridad metafísica". *Ibid.*, p. 55.

²⁹ De este libro véase concretamente el capítulo "La conciencia no intencional", en: LEVINAS, Emmanuel. *Entre nosotros*. Valencia: Pre-Textos, 1993.

³⁰ Toda la obra de Levinas está construida en base a una diálogo crítico con Husserl (y también, como veremos después, con Heidegger). Además de las obras ya mencionadas cf., LEVINAS, Emmanuel. *La teoría fenomenológica de la intuición*. Salamanca: Sígueme, 2004. LEVINAS, Emmanuel. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis, 2009.

³¹ Por ejemplo en: "Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad". Cf., SARTRE, Jean-Paul. *Situations I. Essais critiques*. París: Gallimard, 1947. El artículo citado fue publicado por Sartre en 1939.

³² Otra cuestión es si Sartre interpreta correctamente a Husserl, o no, que es algo que aquí no estamos en condiciones de considerar.

de la *Fenomenología del Espíritu*. Por eso, en *El ser y la nada* escribe: "La solución que Hegel da al problema, en el primer volumen de la *Fenomenología del Espíritu*, nos parecerá realizar un progreso importante en relación a la que propone Husserl. La aparición del prójimo no es indispensable ya, en efecto, para la constitución del mundo y de mi 'ego' empírico, sino para la existencia misma de mi conciencia como conciencia de sí".³³

Pero Levinas hará justamente todo lo contrario de lo que propone Sartre, porque para él la intencionalidad no permite dar cuenta de lo más importante, la relación con el otro: la ética. Según el filósofo lituano todo conocimiento absorbe al sujeto y retorna a la unidad, por eso en el conocimiento no se supera la soledad, no se supera el solipsismo. La razón se encuentra en sí misma en soledad, y el solipsismo es la estructura misma de la razón. Añade Levinas en una clara referencia a Husserl: "La intencionalidad de la conciencia permite distinguir el yo de las cosas, pero no hace desaparecer el solipsismo porque su elemento, la luz, nos hace dueños del mundo exterior, pero es incapaz de encontrarnos con un interlocutor".³⁴ En este sentido, la reflexión levinasiana es clara, porque si admitimos la intencionalidad ¿qué sucede con la ética? En otras palabras: ¿puede la fenomenología –no solo la de Husserl sino también la de Sartre– pensar y describir la relación ética? Y la respuesta a esta pregunta es claramente negativa. Por eso escribe Levinas que: "Lo esencial de la ética está en su *intención trascendente* y porque toda intención trascendente no tiene la estructura *noesis-noema*".³⁵ Esta frase de *Totalidad e infinito* resume a la perfección la principal crítica de Levinas a la fenomenología de Husserl. Sigue diciendo el pensador lituano: "La relación con el Otro no tiene, de inmediato, la estructura de la intencionalidad. No es apertura a..., intención de..., que ya es apertura a ser e intención de ser. Lo absolutamente otro no se refleja en una conciencia, resiste a la indiscreción de la intencionalidad".³⁶ Esta idea irá reapareciendo a lo largo y ancho de muchos de sus escritos, especialmente, como ya se ha dicho, en un artículo recogido en *Entre nosotros* y titulado "La conciencia no intencional" que fue publicado originariamente en Berna en 1983. Levinas comienza "La conciencia no intencional" reconociendo de nuevo a Husserl su maestría, y declarando la principal inspiración de sus escritos, pero, ya desde el principio, surge la crítica, porque según él hay, en Husserl, un privilegio de la representación, del saber, y, por lo tanto, del sentido ontológico del ser.³⁷ Es verdad, admite Levinas, que Husserl intentó separarse de esta

³³ Véase el capítulo titulado "Husserl, Hegel, Heidegger", en: SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*. París: Gallimard, 1988, p. 280.

³⁴ LEVINAS, Emmanuel. *El tiempo y el otro*. Op. cit., p. 105.

³⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Op. cit., p. 55.

³⁶ LEVINAS, Emmanuel. "Transcendencia y altura". En: *La realidad y su sombra*. Madrid: Trotta, 2001, p. 96.

³⁷ LEVINAS, Emmanuel. "La conciencia no intencional". En: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-Textos, 1993, p. 152.

visión a lo largo de su obra, pero no consiguió dar prioridad a la relación con el otro, una relación que no puede comprenderse desde la intencionalidad. Esta crítica la ha explicado con suma claridad el fenomenólogo alemán Bernhard Waldenfels en su artículo *Antwort auf das Fremde*.³⁸ *Intencionalidad* significa que algo es pensado como *algo*, comprendido como algo y tratado en un determinado sentido. Comprender es una sutil forma de apropiación y, por lo mismo, de destrucción y de eliminación del otro.

Con esto llegamos al tema de este breve ensayo, esto es, a la cuestión educativa, porque ¿cómo se traduce la crítica a la intencionalidad en términos pedagógicos? Fácilmente recordaremos que, desde antiguo, la filosofía sostuvo que *solo aprendemos lo que ya sabíamos* (p. e. la *mayéutica* de Sócrates).³⁹ Eso que ya sabíamos queda inserto en la conciencia a modo de recuerdo evocable, de recuerdo presente, de recuerdo representable. Y, según Levinas, la fenomenología husserliana no puede escapar a esta visión porque encontramos en ella un privilegio de la presencia, del presente y de la representación.⁴⁰ Desde una perspectiva fenomenológica ortodoxa *aprender* sería una derivación del *prender*, es decir, del *captar*, del *agarrar*. El aprender domina y posee lo aprendido, y no es un prender puramente metafórico. Digámoslo en una palabra: en la tradición filosófica occidental, *el aprender prende*. Percibir es captar, y, nos recuerda Levinas, que el "concepto" (*Begriff*) conserva ya este significado de "dominación" (*greifen*). Levinas, pues, se separa de la tradición pedagógica occidental, la *mayéutica*. En resumen, según él, la relación con el otro no puede comprenderse, como hemos visto, a partir de la intencionalidad; todo lo contrario, hay que concebirla en términos opuestos a la *luz* (conocimiento, saber, representación, intencionalidad). Y es aquí el lugar, en el que el joven Levinas introducirá un término que ya no abandonará y que volverá a recuperar en *Totalidad e infinito*: el *eros*. La relación con el otro –la educación– no es mayéutica, sino *erótica*.⁴¹

Y de Husserl a Heidegger. A Levinas el pensador de la Selva Negra le resulta ambivalente. Si para entender una filosofía es necesario establecer su antagonista, esto es, no solamente *desde* quién se piensa sino también *contra* quién se piensa, en el caso de Levinas este es, sin lugar a dudas, Martin Heidegger. No obstante, y pese a las dudas que le presenta la biografía de Heidegger, Levinas admiraba *Ser y tiempo*. Esta obra inmensa es, para él, una de las mejores obras de la historia de la filosofía.⁴² Pero ¿por qué a pesar de la admiración por *Ser*

³⁸ Hay versión castellana: WALDENFELS, Bernhard. "Respuesta a lo extraño". En: *Daimon. Revista de Filosofía*, 14, 1997, pp. 17-26.

³⁹ Esta es una idea que ya aparece al inicio de *Totalidad e infinito*.

⁴⁰ LEVINAS, Emmanuel. "La conciencia no intencional". *Op. cit.*, p. 153.

⁴¹ Sobre esta cuestión puede cf., BÁRCENA, Fernando y MÈLICH, Joan-Carles. *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*. Buenos Aires: Miño & Dávila, 2014. (Segunda edición corregida y aumentada).

⁴² Así que si tuviéramos que situar *Totalidad e infinito* podríamos hacerlo entre *La estrella de la Redención* y *Ser y tiempo*. Levinas piensa en la *tensión* entre Rosenzweig, por un lado, y Heidegger, por otro.

y tiempo Levinas se separa y se opone a las tesis heideggerianas?⁴³ Desde la publicación de su temprano ensayo *De la evasión* (1935) Levinas no se limitará a interpretar a Heidegger, como había hecho hasta entonces, sino que añadirá una crítica implacable que se radicalizará a partir de la Segunda Guerra Mundial y, como es lógico, con la relación de sobras conocida de Heidegger con el nazismo.⁴⁴ Pero sería demasiado fácil limitar la crítica de Levinas a Heidegger a esta cuestión. La cosa va mucho más lejos. Por ejemplo, ya en *El tiempo y el otro* (1947), título de resonancias heideggerianas, Levinas mostró su disconformidad con los planteamientos su maestro. ¿Por qué? Porque la filosofía de Heidegger ignora la ética. ¿En qué se basa Levinas para sostener algo así? Veámoslo. La relación con los demás es, para Heidegger, una estructura ontológica del "existir" o del "existente" (*Dasein*), pero "en la práctica, no representa papel alguno ni en el drama del ser ni en la analítica existencial. Todos los análisis de *Ser y tiempo* se refieren, bien a la impersonalidad de la vida cotidiana, o bien al *Dasein* aislado".⁴⁵ Levinas constata que, en Heidegger, la relación con el otro no es una relación cara a cara. En otras palabras, diferencia de lo que se sostiene en *Ser y tiempo*, para el filósofo lituano no es la preposición *mit* (con) la que debe describir la relación con el otro.

La crítica se agudizará en *Totalidad e infinito*, que, sugiero, puede leerse como un "anti *Ser y tiempo*", incluso en lo referente al estilo de Levinas, un estilo que siempre estuvo marcado por la forma de pensar de Heidegger.⁴⁶ En *Totalidad e infinito* arremete contra Heidegger porque considera que este no hace justicia a los fenómenos éticos, porque, para decirlo en una palabra, los somete a la ontología. La filosofía de Heidegger es expresión de un pensamiento que mutila, como casi todas las filosofías de la historia occidental, la verdad de Dios, del hombre y del mundo, en tanto considera los aspectos éticos como secundarios.⁴⁷ Así pues, podríamos decir que mientras que la filosofía del pensador de Friburgo es una "ontología de la totalidad", la de Levinas será una "epifanía del rostro". Por eso escribe en *Totalidad e infinito*: "Filosofía del poder, la ontología, como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia. La ontología heideggeriana que subordina la relación con el Otro a la relación con el ser en general (...) permanece en la obediencia de lo anónimo y lleva, fatalmente, a otra potencia, a la dominación imperialista, a

⁴³ BERNSTEIN, Richard J. *El mal radical. Una indagación filosófica*. Op. cit., p. 246. Para considerar la crítica de Levinas a Heidegger, véanse: PEPPERZAK, Adriaan. "Algunas tesis para la crítica de Emmanuel Levinas a Heidegger". En: *Signos filosóficos*, vol XIII, núm. 25, enero-junio 2011, pp. 151-168. Así como PEPPERZAK, Adriaan. *To the Other. An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*. West Lafayette: Purdue University Press, 1993.

⁴⁴ Sobre la relación entre Heidegger y el nazismo creo que el mejor libro sigue siendo el de OTT, Hugo. *Martin Heidegger*. Madrid: Alianza, 1992.

⁴⁵ LEVINAS, Emmanuel. *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós, 1993, p. 78.

⁴⁶ PEPPERZAK, "Algunas tesis para la crítica de Emmanuel Levinas a Heidegger". Op. cit., pp. 151-152.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 153.

la tiranía".⁴⁸ No es el objetivo de este artículo analizar la crítica de Levinas a Husserl y a Heidegger, pero sí que cabe decir para concluir este breve apartado que, a diferencia de lo que sucede con *La estrella de la Redención* de Franz Rosenzweig, según Levinas ni Husserl ni Heidegger son capaces de dar cuenta de la cuestión ética o, lo que es lo mismo, ni la fenomenología trascendental ni la fenomenología existencial nos permiten abordar la problemática del otro, de la *alteridad*. Para dar ese paso será necesario tener presente, además por supuesto del mencionado Rosenzweig, la *Biblia* y algunos escritores y obras literarias, como por ejemplo *Los hermanos Karamazov* de Dostoievski o la poesía de Paul Celan.

Vamos a continuación a considerar más en detalle lo que el pensamiento de Levinas da de sí en educación. Aunque el filósofo lituano no escribió ninguna obra dedicada específicamente a esta temática, sí que es posible rastrear su pensamiento en algunos de sus textos. Pero, en cualquier caso, de lo que se trata es de pensar la educación desde Levinas, a partir de Levinas.

4. Una pedagogía del rostro

Levinas prosigue lo que Rosenzweig había iniciado: una crítica radical a la tradición metafísica de Parménides a Hegel. De hecho, esta cuestión se concreta en un tema dominante, quizá el único, que configura su pensamiento: ¿cómo deshacerse del yo?, y, en consecuencia, ¿cómo estar a la altura de lo que el otro me pide? Estas son las preguntas éticas, y, cabe señalar, que la primera es inseparable de la segunda. Las demás son propias de la ontología y, en todo caso, de la moral, que, en definitiva, es una forma cruel de ontología.⁴⁹ Para el pensador lituano toda la preocupación de la filosofía se ha centrado en el conocimiento y en el ser: gnoseología y ontología. Pero la idea central que uno encuentra en el fondo del pensamiento levinasiano es que antes de todo conocimiento, antes de todo saber, se halla la ética.⁵⁰ Y es aquí el lugar en el que se inscribe la *fenomenología* del rostro. Pero antes de comenzar con esta cuestión es necesario preguntarse: ¿qué es el rostro? ¿Qué significa rostro? Sin duda esta es una pregunta difícil puesto que cualquier definición de rostro, ya nos va a alejar de él, de su sentido. Porque el rostro *no* se puede *definir*. Veamos cómo lo dice Levinas: "El rostro está presente en su negación a ser contenido. En este sentido no podría ser comprendido, es decir, englobado. Ni visto ni tocado, porque en la sensación visual o táctil, la identidad del yo envuelve la alteridad del objeto que precisamente llega a ser contenido".⁵¹ En otras palabras, el rostro no podrá ni ser conocido ni ser reconocido, puesto

⁴⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Op. cit., p. 70.

⁴⁹ Me he ocupado de la relación entre ontología y moral en: MÈLICH, Joan-Carles. *Lógica de la crueldad*. Barcelona: Herder, 2014.

⁵⁰ MOSÈS, Stéphane. *Un retour au judaïsme*. París: Éditions du Seuil, 2008, p. 102.

⁵¹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Op. cit., p. 207.

que cuando el rostro se conoce ya se convierte en *cara* y entonces deja de ser una demanda ética para convertirse en una categoría moral.

Vamos a tomar esta idea de *Totalidad e infinito* para pensar la educación. Para Levinas *educar es transmitir* (al que es educado) *el sentido de la alteridad*.⁵² Esto significa que desde una perspectiva ética lo humano no da comienzo con la obediencia a una ley (algo así sería propio de una visión *moral*), sino con el cuidado del otro (*le souci de l'autre*). La educación es cuidar de la vulnerabilidad del otro, ocuparse de su sufrimiento. Si Heidegger, en *Ser y tiempo*, sostuvo que el existir (*Dasein*) es un ente *en cuyo ser le va su ser*, para Levinas somos (éticamente) seres en cuyo ser nos va el ser *del otro*. La ética es dar cuenta del otro que sufre, del otro-doliente, del otro-vulnerable. Y, en este sentido, la ética es lo que distingue *educar* de *adoctrinar*. Es verdad que en toda relación educativa se transmite una gramática moral, pero si la relación es *educativa* entonces *no solamente* se transmite una gramática moral. Para que la educación sea *educación* es necesario que tenga lugar lo que en otro lugar hemos llamado un *acontecimiento ético*.⁵³

Se comprende ahora, creo, lo que decía hace un momento, a saber, que, en sentido estricto, el rostro no se puede definir porque no es, no es *ser*, es lo que está "más allá del ser". El rostro escapa a la ontología; la quiebra, la resquebraja. Y precisamente por esta razón, para Levinas no hay, en rigor, *fenomenología* del rostro, porque el rostro no es fenómeno. El rostro no es, *acontece*, rompe la identidad del yo. El rostro es lo que no se puede comprender, es lo que no se puede asimilar. Por eso es *disimilador*. No puede ni contenerse ni reconocerse. Es verdad que el otro siempre es, de una forma u otra, una "imagen-de-otro", pero el otro, como rostro, es lo que rompe toda imagen, todo concepto y todo lenguaje. El rostro del otro no puede ser expresado, no puede ser *dicho*. El rostro se halla más allá del *mythos* y del *logos*. Es *lo otro* de la palabra, lo radicalmente otro. No es posible describir el rostro, decirlo. No es posible *hablar* del rostro. Una lectura de *El tiempo y el otro* nos da a pensar que, a partir de Levinas, el rostro no se puede concebir en términos de conocimiento o de representación; por eso, el rostro no es ni *mythos* ni *logos*, sino *eros*. El rostro es más diabólico que simbólico, porque la palabra del rostro ya no tiene vocación de síntesis, de una comprensión, no puede ser simbólica.⁵⁴ Todo lo contrario, lo que el rostro provoca es una brecha, una grieta (*écart*), una diferencia que, precisamente porque no es ontológica sino ética, es *deferencia*.⁵⁵

⁵² Así se expresa Levinas en una entrevista recogida en: HOCQUARD, Anita. *Éduquer, à quoi bon?* París: PUF, 1996.

⁵³ Cf., BÁRCENA, Fernando y MÈLICH, Joan-Carles. *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*. Op. cit.

⁵⁴ Esta idea la desarrolla OUKNIN, Marc-Alain. *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*. París: Seuil, 1992, p. 269.

⁵⁵ Me inspiró para esta interpretación en: OUKNIN, Marc-Alain. *Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Levinas*. París: Balland, 1992.

Desde esta perspectiva, pues, nos damos cuenta de que en la tradición occidental, la pedagogía ha sido concebida como una relación de la organización y de la planificación, una relación fabricadora; una relación en la que todo estaba previsto. En la pedagogía occidental el rostro del otro *se ha visto* y, por ello, se ha convertido en *cara*, en imagen del otro, una imagen moral, jurídica, política, científica o religiosa, pero en cualquier caso en una imagen, y la imagen no es un sentido sino un significado, esto es, un sentido dado, un sentido pre-dado, un sentido ya establecido definitivamente en el interior de una gramática, un sentido que deja de ser *sentido* y se convierte en *significado*.

Levinas nos enseña que la vista no puede dar cuenta del rostro, porque el rostro es lo que escapa a la visión. No se ve, se oye. La ontología habita el reino de la visión; la ética, en cambio, nace en la escucha. El Otro, en su rostro, no se ve, me llama, y esa llamada me transforma. Habitualmente veo al otro como una *cara*, esto es, como un *personaje* en un contexto. Nos hacemos una imagen física, social y moral del otro. Pero él, en su rostro, rompe toda imagen y toda representación. No hay representación del rostro. El rostro prohíbe toda representación y, en este sentido, la relación ética no es una variedad de la conciencia, sino todo lo contrario, es su cuestionamiento, un cuestionamiento que parte del otro, que me asalta, me demanda y me inquieta.⁵⁶ Por eso el otro, en su rostro, no es una proyección de mí, sino todo lo contrario, es lo que *resquebraja* todas mis proyecciones. Esta ruptura es instaurativa, es la que instaura la ética, esto es, la respuesta ética. Desde la perspectiva de Levinas, pues, el sujeto es una ruptura, una interrupción en el orden del ser. Lo humano surge en la interrupción de la ontología. Éticamente somos seres descentrados, disimilados.

Es evidente que todo esto resulta profundamente incómodo para la pedagogía, para la tradición pedagógica, al menos en su tradición dominante occidental. ¿Por qué? Porque hemos sido educados en una moral que ha fagocitado la ética. Porque no tenemos tiempo para el otro, porque hemos heredado una vivencia cronológica del tiempo en la que no hay un lugar para el otro. ¿Qué significa habitar un *tiempo cronológico*? Significa, en pocas palabras, que vivimos envueltos en protocolos, en cronogramas, en planificaciones, en códigos deontológicos... Pero el rostro rompe con el tiempo del yo. Tanto Rosenzweig, en *El nuevo pensamiento*, como Levinas, se ocuparon de explicar otro modo de ver, y de vivir, el tiempo. Para ellos *el tiempo es el otro*: discontinuidad, diferencia, disimilación. Por el contrario, el tiempo cronológico que hemos heredado es un tiempo asimilador. El rostro no soporta este tiempo porque rompe mi poder, porque lo pone en jaque. Levinas define el *poder* como la presencia en un mundo que, por derecho, se convierte en mis ideas.⁵⁷ El rostro expresa que hay un más allá de lo determinado, un más allá de lo ya establecido, un más allá de los proyectos, de *mis* proyectos. El rostro

⁵⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Op. cit., p. 209.

⁵⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Op. cit., p. 277.

expresa que hay un infinito más allá de lo finito, un infinito que no puede quedar reducido a mi finitud. A la relación con tal porvenir, irreducible al poder sobre los posibles, la llama Levinas *fecundidad*.⁵⁸

Cuando habla del rostro (*visage*) del otro Levinas no se refiere a una forma plástica, a una cara, sino a la desnudez (*nudité*), a la vulnerabilidad, a la radical soledad del otro que es una especie de prefiguración de su muerte. Se separa aquí Levinas, como en tantos otros lugares, de Heidegger. La muerte no es *mi* muerte sino la muerte *del otro*. En Heidegger hay una *ontología* de la muerte, pero no una ética de la muerte. En *Dios, la muerte y el tiempo* Levinas dirá: "Nos encontramos con la muerte en el rostro de los demás".⁵⁹ He aquí una ética de la muerte, porque, en la muerte del otro, frente a su rostro, soy irreemplazable. Soy yo el que tengo que responder, no otro. En ética, lo humano da comienzo en el momento en el que el ser del otro es más importante que el mío, en el momento en que la muerte del otro es más importante que la mía, en el momento en que soy capaz de *morir-por*. En otras palabras, para Levinas lo humano comienza con la santidad (*sainteté*). Pero hay que tener presente que la santidad no es una categoría teológica sino ética. No debe entenderse la santidad como la relación entre el hombre y Dios, sino como la relación ética humana.⁶⁰ Es el modo de responder *del* otro. Frente a una *pregunta* uno responde *a*, pero frente a una *demanda* tiene que responder *de*. Y es ahí el lugar del rostro. El rostro es una interpelación, un aguijón que demanda sin hablar, sin palabras, es aquello para lo que no hay palabras.

5. La fecundidad

Pero para pensar la educación a partir de Levinas no es suficiente con el rostro, es necesario ir "más allá del rostro", es necesario acudir al erotismo y, especialmente, a la *fecundidad*. También muy pronto, en *El tiempo y el otro*, el joven Levinas ya se ocupó del *Eros*. Frente a la tradición gnoseológica y ontológica dominante en la cultura occidental, una tradición teórica, centrada, como hemos visto, en la visión (*logos* o *mythos*), Levinas opone la no visión, la no representación, el no conocimiento, la *no palabra*. Para él, hay que caracterizar la relación con el otro en términos opuestos a las descritas en la metafísica occidental. Esta lo ha hecho en términos de *luz* (conocimiento, saber, representación, intencionalidad...) Frente a la luz, Levinas sugiere la relación erótica. En el *Eros* "el otro en cuanto otro no es aquí un objeto que se torna nuestro o se convierte en nosotros, al contrario, se retira en su misterio".⁶¹ El conocimiento no puede dar cuenta de la ética, porque la ética no es conocimiento sino *acontecimiento*. En un acontecimiento el sujeto se rompe. No es

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra, 1994, p. 126.

⁶⁰ MOSÈS, Stéphane. *Un retour au judaïsme*. Op. cit., p. 103.

⁶¹ LEVINAS, Emmanuel. *El tiempo y el otro*. Op. cit., p. 129.

posible *nombrar* el acontecimiento, porque el acontecimiento es lo que nos deja sin palabras, en silencio.

Más arriba hemos hecho referencia a esta frase de *Totalidad e infinito*: "A la relación con tal porvenir, irreductible al poder sobre los posibles, la llamamos fecundidad". La fecundidad indica un porvenir que no es mi porvenir, es un porvenir imprevisible, abierto a los acontecimientos. La relación educativa (padre/madre/hijo) (maestro/discípulo) es una relación fecunda. Un ser capaz de otro destino diferente del suyo, tanto de sí mismo como del que él mismo ha programado, ha planificado, ha establecido, es un ser fecundo. Por eso, sin fecundidad no hay educación: "La relación con el hijo, es decir, la relación con el Otro, no poder, sino fecundidad, pone en correspondencia con el porvenir absoluto o tiempo infinito".⁶²

En el capítulo titulado "La trascendencia y la fecundidad" de la cuarta parte *Totalidad e infinito* Levinas se ocupa en detalle de describir la relación padre e hijo. Pero para llegar a esta cuestión, el filósofo lituano comienza recordando la fenomenología del eros. En el amor (en el erotismo) no hay ni saber ni poder: "La sexualidad no es en nosotros ni saber, ni poder, sino la pluralidad misma de nuestro existir".⁶³ Desde esta perspectiva la paternidad no es el resultado del poder sino de la fecundidad. Esto significa, según Levinas, que el hijo no es mi obra, no es un objeto, algo que yo he fabricado. Por eso, el hijo no es tampoco mi propiedad. Así: "Ni las categorías del poder, ni las del saber, describen la relación con el hijo. La fecundidad del yo no es ni causa ni dominación. No tengo mi hijo, soy mi hijo. La paternidad es una relación con un extraño que al mismo tiempo que es el otro (...) es yo".⁶⁴ La paternidad, por tanto, como la unidad eleática del ser, rompe con el ser de Parménides que ha dominado la cultura occidental. En la existencia ética, en la paternidad, hay multiplicidad y trascendencia. Un yo fecundo es un yo trascendente, es un yo volcado al otro, *rehén* del otro. En la paternidad el yo se libera de sí mismo: yo soy mi hijo. Imposible de comprender para la lógica, la descripción de la fecundidad de Levinas es de vital importancia para la educación. El padre (y habría que ver si también, en cierto sentido, el maestro) no es la causa del hijo. Por eso el hijo no es su propiedad. El hijo recupera el padre *pero es exterior a él*. Este es un aspecto crucial: la *exterioridad*. Fecundidad es exterioridad. Justamente lo que no ha podido comprender la metafísica occidental, una metafísica que dio lugar a la mayéutica: *no recibir nada del otro sino lo que está en mí*.⁶⁵ No hay educación sin exterioridad, sin alteridad, sin acontecimiento. Y el hijo lo exterior, la singularidad que acontece y que rompe la inmanencia del yo, de lo mismo, del ser. De ahí que Levinas escriba que *el hijo es hijo único*.⁶⁶

⁶² LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Op. cit., p. 278.

⁶³ *Ibid.*, p. 285.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 67.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 286.

Ser fecundo significa ser múltiple, ser discontinuo, significa existir en la disimilación. Toda relación educativa si es realmente *educativa* es una relación discontinua, porque educar no es simplemente heredar o continuar, porque educar no es en absoluto obedecer. Educar es un comenzar de nuevo, un iniciar de otro modo, un vivir distinto. Una educación que repita la palabra heredada es adoctrinamiento. En la relación adoctrinadora se reproducen caras. Lo mismo, lo idéntico, se desdobra a sí mismo en el otro, que, precisamente porque es un doble del yo, deja de ser otro, deja de ser diferente. Imperio de lo mismo, de lo idéntico, el totalitarismo político (la *tiranía*) es el resultado, para Levinas, del totalitarismo ontológico.⁶⁷ Algo parecido podría decirse del totalitarismo pedagógico, esto es, del adoctrinamiento.

6. Telón

Un poema de Paul Celan dice:

Sólo si soy desertor soy fiel.
Yo soy tú cuando soy yo.

Levinas citará el segundo verso en el capítulo titulado "La substitución" de su libro *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, y volverá sobre él en *Dios, la muerte y el tiempo* al escribir: "El yo es completamente rehén antes de ser ego. (...) Y sólo esta condición de rehén hace que pueda existir el perdón, la piedad o la compasión. Para terminar recordaremos a Paul Celan: *Ich bin du, wenn ich ich bin*".⁶⁸ No cabe duda de que este verso de Celan es importante para comprender el sentido de la ética levinasiana. Pero, sorprendentemente, nunca aparece citado otro verso, el que Celan escribe antes: "Tan sólo al desertar soy fiel", que, a mi juicio, es también de gran importancia para comprender una educación desde la respuesta al rostro del otro.

La civilización occidental ha configurado una pedagogía metafísica en la que el singular solo es contemplado bajo el signo de lo universal, de la categoría. En ella la excepcionalidad está penalizada porque no soporta el nombre propio. Pero lo grave del asunto es que una vez irrumpe la metafísica ya no hay vuelta atrás. Aunque Dios haya muerto todavía sigue vivo en la gramática, como dirá Nietzsche en *Crepúsculo de los ídolos*. Una pedagogía metafísica es una metafísica de la obediencia a la ley, de la fidelidad a los principios y a los protocolos. La metafísica no es solo una epistemología, sino además es, sobre todo, una ontología y una moral. Y en toda moral, como ya mostré ampliamente en otro lugar, opera una lógica de la crueldad. No es posible vivir *al* margen de la moral. Pero todavía existe la posibilidad de vivir *en* sus márgenes,

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 70.

⁶⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Op. cit., p. 210.

en sus intersticios, en sus zonas oscuras. En esos márgenes, en las grietas de la moral, se filtra el tiempo de la ética, un tiempo de indeterminación, de ambigüedad, de atención al singular, al nombre propio, un tiempo de transgresión. No es posible vivir al margen de la moral (y, por lo mismo liberarnos de la gramática del absoluto, de la gramática metafísica, del dualismo y de la presencia, para decirlo en términos de Derrida), no es posible romper con lo Mismo, con la Totalidad, pero sí cabe (todavía) aprender a habitar esos tiempos de transgresión. Eso es lo que nos enseña la filosofía de Emmanuel Levinas, nos enseña que todavía es posible hacer frente a la metafísica de la totalidad, a la tiranía y a la guerra, a la crueldad de la moral y al horror de los campos de exterminio, al drama de las deportaciones y de las torturas. El ser humano, precisamente porque es inevitable e ineludiblemente finito, no podrá evitar la posibilidad del mal. Nunca habitaremos el paraíso. Somos humanos no porque hayamos erradicado el mal, sino todo lo contrario, porque no podemos erradicarlo. Pero bajo esa espada de Damocles todavía cabe la compasión, el cuidado del otro, la atención y la respuesta a ese aguijón del extraño que nos demanda en una noche de tormenta. Esa es la lección de Levinas. No es una lección moral, no es un discurso de buenas intenciones, sino el sentido de la ética. La educación, entonces, desde esta perspectiva, no podrá eludir la moral, claro está, porque no podrá eludir la herencia, la gramática que recibimos al venir al mundo, pero tampoco podrá olvidar que las situaciones éticas son insoslayables. La ética no está al final de la educación sino al principio. La ética es la respuesta a la excepción desde la excepción.

Bibliografía

AGAMBEN, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Homo sacer III. Valencia: Pre-Textos, 2000.

BÁRCENA, Fernando y MÈLICH, Joan-Carles. *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*. Buenos Aires: Miño & Dávila, 2014.

BENSUSSAN, Gérard. *Franz Rosenzweig. Existencia y filosofía*. Rubí: Anthropos, 2009.

BERNSTEIN, Richard J. *El mal radical. Una indagación filosófica*. Buenos Aires: Lilmod, 2005.

HOCQUARD, Anita. *Éduquer, à quoi bon?* París: PUF, 1996.

HUSSERL, Edmund. *Méditations cartésiennes*. Trad. E. Levinas y G. Peiffer. París: Vrin, 2001.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, 1977.

LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1987.

LEVINAS, Emmanuel. *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós, 1993.

LEVINAS, Emmanuel. *Entre nosotros*. Valencia: Pre-Textos, 1993.

- LEVINAS, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra, 1994.
- LEVINAS, Emmanuel. *Difficile liberté*. París: Le livre de poche, 1995.
- LEVINAS, Emmanuel. *Fuera del sujeto*. Madrid: Caparrós, 1997.
- LEVINAS, Emmanuel. *La realidad y su sombra*. Madrid, Trotta, 2001.
- LEVINAS, Emmanuel. *La teoría fenomenológica de la intuición*. Salamanca: Sígueme, 2004.
- LEVINAS, Emmanuel. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis, 2009.
- MATE, Reyes. *La razón de los vencidos*. Barcelona: Anthropos, 1991.
- MÈLICH, Joan-Carles. *La lección de Auschwitz*. Barcelona: Herder, 2004.
- MÈLICH, Joan-Carles. *Ética de la compasión*. Barcelona: Herder, 2010.
- MÈLICH, Joan-Carles. *Filosofía de la finitud*. Barcelona: Herder, 2012.
- MÈLICH, Joan-Carles. *Lógica de la crueldad*. Barcelona: Herder, 2014.
- MOSÈS, Stéphane. *Système et révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*. París: Seuil, 1982.
- MOSÈS, Stéphane. *El ángel de la historia*. Rosenzweig, Benjamin, Scholem. Madrid: Cátedra, 1997.
- MOSÈS, Stéphane. *Más allá de la guerra*. Barcelona: Riopiedras, 2005.
- MOSÈS, Stéphane. *Un retour au judaïsme*. París: Éditions du Seuil, 2008.
- OUAKNIN, Marc-Alain. *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*. París: Seuil, 1992.
- OUAKNIN, Marc-Alain. *Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Levinas*. París: Baland, 1992.
- OTT, Hugo. *Martin Heidegger*. Madrid: Alianza, 1992.
- PEPERZAK, Adriaan. *To the Other. An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*. West Lafayette: Purdue University Press, 1993.
- PEPERZAK, Adriaan. "Algunas tesis para la crítica de Emmanuel Levinas a Heidegger". En: *Signos filosóficos*, vol XIII, núm. 25, enero-junio 2011, pp. 151-168.
- ROSENZWEIG, Franz. *La estrella de la Redención*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- SARTRE, Jean-Paul. *Situations 1. Essais critiques*. París: Gallimard, 1947.
- SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*. París: Gallimard, 1988.
- WALDENFELS, Bernhard. "Respuesta a lo extraño". En: *Daimon. Revista de Filosofía*, 14, 1997, pp. 17-26.

El problema del otro como desbordamiento ético: Entre la alteridad y lo intersubjetivo

*The Problem About the Other Like Ethical Overflow:
Between Alterity and the Intersubjective*

INGRID LORIET OSORIO QUINTERO
Universidad de Antioquia
Colombia

Resumen:

La fenomenología se refiere al paradigma de la visualización en tanto es entendida como un "modo de ver" atencional en el que se constituye el método que permite "*ir a las cosas mismas*" tal y como se dan y dentro de los límites en los que se dan; sin embargo, ante dicha pretensión el problema del Otro, como instancia irreductible a la esfera de propiedad, no logra tematizarse a través de la reflexión, y permanece en la penumbra como lo innombrable, entre claroscuros que nos obligan a deponer nuestro orgulloso *ego* e incluso a desbordarnos de todo sentido imposible. A continuación se pretende pensar la filosofía de Emmanuel Levinas en diálogo disonante con la fenomenología de Husserl en un intento por leer de otra manera un problema ante el que el paradigma de la Razón Occidental se haya enmudecido.

Palabras Claves: Alteridad, ética, intersubjetividad, Otro, Empatía, proximidad, fenomenología.

Abstract

Phenomenology refers to the paradigm of the display as it is understood as a "way of seeing" attentional wherein the method that permits "to go to the things themselves" is constituted as given and within the limits in which are given; however, the problem with that claim of the Other, as irreducible to the sphere of property does not thematized instance through reflection, and remains in the shadows as the unmentionable, between shades that will force us to lay down our ego and even proud overwhelm all sense impossible. Then they intend to reflect the philosophy of Emmanuel Levinas dissonant dialogue with Husserl's phenomenology in an attempt to read an otherwise a problem to which the paradigm of Western Reason has been muted.

Key Words: Otherness, ethics, intersubjectivity, Other, empathy, proximity, phenomenology.

El otro permanece infinitamente trascendente,
 infinitamente extranjero, pero su rostro, en el que se
 produce su epifanía y que me llama, rompe
 con el mundo que puede sernos común y cuyas
 virtualidades se inscriben en nuestra naturaleza y que
 desarrollamos también por nuestra existencia.

Emmanuel Levinas

Desbordarse, rebasar, exceder los límites, la sobreabundancia y lo incon-
 tenible, lo saturado y lo oscurecido, el silencio y la ausencia, sean tal vez los
 apelativos correctos para acercarnos al problema del *Otro*, pues tal categoría
 no corresponde a nuestro control o cálculo racional, sino al misterio y al enig-
 ma de lo que enteramente nos sobrecoge. Podremos definir con exactitud las
 cosas en un mundo hecho de ellas, más el sentido de lo *Otro* habrá de perma-
 necer en lo inefable, ya que ante las condiciones de una historia que manifies-
 ta el horror de los acontecimientos escritos por el hombre, las respuestas de
 una racionalidad soberana no son suficientes para entenderlo; por lo tanto,
 se hace imprescindible el diálogo con pensadores que de alguna manera han
 tratado de romper con las concepciones tradicionales de la filosofía, incluso a
 riesgo de caer en el mal nombrado *misticismo*. Hablar de Emmanuel Levinas es
 probablemente sorber de esas oscuridades místicas que tanto criticó Husserl
 en la filosofía heideggeriana; no obstante, ante el declive del viejo paradigma
 de la luminosidad racional de Occidente, sea quizás este tipo de oscuridad la
 que permitiría soportar un mundo marcado por la pérdida del sentido de lo
 humano bajo la obra de un *yo* autárquico que lo ha reducido todo a su propie-
 dad, a la idea de lo inteligible y al dominio de la Razón que, como dios de los
 modernos iluminó hasta enneguecer.

La modernidad, interpretada como proyecto de universalización de la
 Razón, como proyecto de racionalización de todas las esferas de la experiencia
 humana, suele ser presentada como un proceso que condujo de la utopía al
 totalitarismo. Desde el *Primer programa de un sistema de idealismo alemán* hasta Vat-
 timo y Lyotard, pasando por Hölderlin, Nietzsche, Heidegger, Adorno, Horkhe-
 imer, Foucault, Arendt, Levinas y Habermas, el diagnóstico de la modernidad
 suele ser el mismo aunque las salidas de ella se opongan y, en muchos casos,
 la valoración o los énfasis de los análisis sean distintos. Parece evidente que
 cada crítica a esta fase de la historia humana estuviera dirigida al develamiento
 de la voracidad del *ego cogito*, dado que tradicionalmente se ha visto al sujeto,
 al *yo* como centro de toda reflexión filosófica, un ser capaz de conocer, es
 decir, de dar cuenta de sí mismo y del mundo que lo circunda al tiempo que
 lo cosifica y lo destruye. Empero, es insoslayable que tal sujeto a pesar de su
 mirada retrospectiva a la mismidad, ha de percatarse de que cuando nace
 al mundo, nace a un mundo compartido y por consiguiente, a un mundo
 también para la alteridad, por lo que no se podría seguir hablando de un sujeto

autoreferencial, trascendental, absoluto y racional, sino de un sujeto que se constituye, que existe siempre en relación a *Otro* que lo desborda y lo excede, un próximo y no semejante, que a la vez enuncia lo lejano y lo misterioso.

Así pues, si bien es innegable que el ser humano es un sujeto que conoce, que se da cuenta de lo que ocurre a su alrededor, que establece relaciones consigo mismo y con el contexto en el que le corresponde vivir, también es necesario asumir que dicha capacidad es condición de todos los seres humanos y que, además, se erige desde la experiencia primigenia con el *Otro*, con lo otro. El hombre pertenece al mundo de las cosas materiales, pero se diferencia del resto de objetos en que él puede tener conciencia de lo que está "delante suyo", no es solo cuerpo físico es "cuerpo vivo (*Leib*)",¹ y comparte con otros cuerpos vivos el mundo, que es intersubjetivo. Ya lo expresaba Feuerbach "la esencia del hombre está contenida sólo en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre, mas una unidad que se basa únicamente en la realidad de la diferencia entre el yo y el tú", nuestro tiempo se ha caracterizado por ser el de "la epifanía del Otro", por eso se hace urgente tratar de establecer qué bases éticas trascienden nuestro egoísmo para conmovernos por la alteridad en un mundo donde lo colectivo y lo comunitario despierta sospecha y donde los intereses privados se legitiman sobre la pobreza, el hambre y la miseria de la mayoría. Para tal cometido entonces abordaré la propuesta ética levinasiana en contraste con la teoría intersubjetiva de Husserl, como fundador de la fenomenología y como su maestro, para posteriormente indicar la relevancia de una ética como esta al interior de las reflexiones pedagógicas de nuestro tiempo.

Es importante recordar que la formación filosófica de Levinas proviene de manera primordial de Husserl y Heidegger, y que inicialmente su lectura de la obra de Husserl la realizó en clave heideggeriana, por lo que sus primeras críticas al pensador de Friburgo fueron suscitadas desde el intelectualismo que le acusara Heidegger en su momento; sin embargo, la separación de Levinas con la filosofía heideggeriana a partir de lo que consideró la fidelidad del autor de *Ser y Tiempo* al Nacionalsocialismo, lo llevó a un acercamiento diferente con el padre de la fenomenología, rescatando muchas de sus nociones y realizando otras críticas que le permitirían dar a luz o a "oscuridad" su original propuesta, que para el caso de los contextos actuales representa un intento por alcanzar lo que solo sería posible desde una conversión aún más difícil que la que propone Husserl con su concepción de *epojé*, y que ha de desentrañar la idea de responsabilidad como mandato ético.

La noción de intersubjetividad heredada por Levinas de Husserl, será llevada por el pensador de Kaunas hasta la radicalización de su teoría ética como una respuesta ante el olvido filosófico del *Otro* y como un intento de éxodo o salida

¹ *Körper* es, para Husserl, el cuerpo mecánico, geométrico, que pertenece a las cosas extensas cartesianas, mientras que *Leib* hace referencia al cuerpo, en cuanto organismo mío, en cuanto vivido por mí como corporalidad, en el cual yo domino, con el cual me muevo en la exploración del mundo circundante.

del Ser. De ahí que sea fundamental pensar la caída del tradicional imperio del Mismo sobre el *Otro* acompañada de la crisis, que ya Husserl había analizado, advirtiendo su ulterior renovación en la historia y la emergencia de la tarea del filósofo como tarea infinita. Toda crisis encarna posibilidades nuevas, no obstante, la desgarradora historia del siglo XX de la que Levinas lleva su huella, desencadenó percepciones de mundo que aunque levemente anunciadas no habían tenido el estruendo que se escuchó entre los gritos de las víctimas en los campos de concentración, y que aún relampaguean en la voces de una América Latina que renuncia a su memoria. Esa sería de tal suerte la justificación para pensar una propuesta que hiere profundamente al *yo* al hacerlo rehén del *Otro* en una tentativa desesperada por restituir lo que otrora había sido lastimado en los altares de la razón.

Es bien sabido que existe en el hombre la necesidad de unificar para hacer familiar lo desconocido, para que lo diverso se haga unívoco, lo variado se haga lo mismo y lo diferente se piense en análogo. Mas cada sujeto observa su mundo desde el lugar en el que se encuentra y por tanto cada objeto que percibimos no lo percibimos de la misma manera, por lo menos no en el plano de la representación. Dicha cuestión indica entonces que yo como sujeto estoy con otros sujetos que también ven lo que yo veo aunque se lo representen de forma distinta, mas ¿Quién es ese *Otro* que se sitúa a mi lado? "¿Qué sucede con otros ego que no son por cierto mera representación y mera cosa representada en mí, meras unidades sintéticas de verificación posible en mí, sino, por su propio sentido, precisamente otros?"² Husserl hace explícito el valor referencial del otro para el sujeto y propone movimientos de aproximación hacia el Otro, como ponerse en su lugar para tratar de comprender en su conciencia la visión que la alteridad tiene del mundo, pero ¿qué significa incluir al *Otro* en mi visión del mundo como si yo estuviera en su lugar? ¿Acaso eso no representaría un esfuerzo más por comprender y por tanto por reducirlo al dominio del *yo*? Para entender la experiencia del *Otro* Husserl recurre a la empatía o endopatía³ (*empathie*), que consiste en el conocimiento de la subjetividad ajena indirectamente a través del cuerpo.

El "otro" remite, por su sentido constituido, a mí mismo; el otro es reflejo de mí mismo, y sin embargo, no es propiamente reflejo; es un análogo de mí mismo y, de nuevo, no es, sin embargo un análogo en el sentido habitual.⁴

Esta experiencia tiene su fundamento en la semejanza de mi cuerpo con el cuerpo del *Otro*, y de esta forma se trasciende la propia conciencia con la constitución de otra subjetividad, fundándose de tal suerte la esfera intersub-

² HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. México: FCE., 1996, § 42, p. 149.

³ Otras traducciones definen la palabra como intracepción, intropatía, introyección e intraafección.

⁴ HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. *Op. cit.*, p. 154.

jetiva trascendental. El universo de los sujetos establece, pues, una singular esfera del ser, el universo monadológico, que directamente es impenetrable y al que solo se puede acceder mediante la empatía y los modos de comunicación fundados en ella. En efecto, es a través de la endopatía como yo tengo acceso a la conciencia del otro, y al igual que para que yo tenga una visión completa de alguna cosa preciso ver la cosa bajo distintas perspectivas, el conocimiento colectivo resulta de la confluencia de los puntos de vista de varias conciencias. No obstante, el problema de la intersubjetividad no se refiere únicamente al problema del conocimiento objetivo que las mónadas con puertas y ventanas permiten, sino también al problema del yo ajeno y de sus experiencias posibles, esto es, el problema del *Otro* y su irreductibilidad a esfera de propiedad.

Así pues, Levinas acepta, por un lado, que el viejo maestro de Friburgo propuso tesis revolucionarias tanto por su contenido, como por los resultados posteriores a los que ha dado origen; pero, por el otro, le recrimina a Husserl el haber abordado los temas de modo fiel a las enseñanzas esenciales de la civilización europea. Esto último, podría ser una cualidad al situarlo en la excelsa tradición filosófica moderna y sus propuestas de una racionalidad augusta; sin embargo, como antes se insinuaba, Levinas encuentra que frente a tal filosofía, se hace urgente una ruptura, tal vez con el ánimo de conferirle dignidad filosófica a lo que antes estaba excluido: lo contingente, lo finito, lo ambiguo, lo impreciso, lo imperfecto, lo *Otro*.

La filosofía occidental coincide con el develamiento del *Otro* en el que, al manifestarse como ser, el *Otro* pierde su alteridad. Desde su infancia, la filosofía ha estado aterrorizada por el *Otro* que permanece siendo *Otro*, ha sido afectada por una alergia insuperable. Por ello, se trata esencialmente de una filosofía del ser: la comprensión del ser es su última palabra y la estructura fundamental del hombre.⁵

De cierto modo, lo que admira el pensador lituano en la fenomenología de Husserl es la manera como se acerca al conocimiento de las cosas y de su ser; conocimiento que no se satisface con la adquisición fría de una verdad lejana, sino que involucra la existencia de quien conoce y el mundo histórico en el que le corresponde vivir; de tal suerte que aunque las críticas hechas por Levinas a Husserl fueron contundentes, también se hizo notable el arraigo de su espíritu filosófico como huella indeleble en el pensamiento de un filósofo dolorosamente marcado por la historia; y él mismo lo reconoce cuando afirma que "si Husserl resulta relevante no es por un aspecto concreto de su doctrina sino por adoptar una nueva manera de interrogar las cosas y de filosofar",⁶

⁵ LEVINAS, Emmanuel. *La Huella del Otro*. México: Taurus, 2001, p. 49.

⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Trad. Manuel Vázquez. Madrid: Síntesis, 2005, p. 34.

aunque mantiene su distancia respecto a la soberbia voluntad de un *yo* que bajo la *percepción asemejadora* pretende reducir el otro a analogía.

Ahora bien, la propuesta de Levinas introduce una lógica del sentido más allá del ser, lograda en una ampliación de la racionalidad bajo la figura de la alteridad en un ámbito de significaciones imposibles, donde el Otro no podrá ser limitado a la claridad de los noemas, y donde la teleología husserliana o la intencionalidad objetivante no tendrán lugar, pues el *Otro* desborda todo lo que soy, es anterior a la constitución de mi yo, es un ensombrecer ético, la permanencia en el umbral, la llamada y el mandato. Para este pensador "ontología significa la reducción de lo "otro" a "lo mismo", la negación y la fagocitación de la alteridad y de la diferencia. "Ontología" es violencia, es sinónimo de violencia. En cambio, la ética es la respuesta que el yo da a la demanda, a la apelación que reclama el "otro", otro frágil, vulnerable, otro que no tiene poder, otro doliente".⁷ Levinas llamará "rostro" (*visage*) al modo por el cual ese otro, que supera la idea que yo tengo de él, se presenta. Nada tiene que ver con la cara, lo perceptible o la visión, es epifanía que no puede ser comprendida, pues desborda todo ámbito de comprensión; el rostro no se ve pero me habla, de ahí que la metáfora heliológica de Occidente plenamente justificada con el sentido de la vista, se resquebraje para dar lugar a una escucha que viene acompañada por la oscuridad.

Esa es la radicalidad de la ética levinasiana, tan radical que incluso la noción de tiempo será asumida en referencia al Otro, pues "el tiempo, más que la corriente de conciencia, es una versión del Mismo hacia el Otro".⁸ Para este pensador el tiempo será determinado por la exterioridad respecto al Otro, y no en la inmanencia de la conciencia como pensaba Husserl. El tiempo como flujo de vivencias del ego respecto a la intencionalidad será trastocado por el filósofo lituano de tal suerte que se pueda responder a su pregunta inicial de si "¿Podemos entender el tiempo como relación con el Otro en lugar de ver en él la relación con el final?"⁹, con lo cual se advierte entonces la preeminencia de la ética como filosofía primera, donde el otro es mi futuro y porvenir, mi responsabilidad y la irrupción a mi egoísmo.

Por consiguiente, apelar a una propuesta filosófica de estas magnitudes acaso signifique caminar entre sombras hiriendo profundamente el orgullo del *yo*, pues el rostro del *Otro* demanda mi responsabilidad infinita e inexcusable, reflejada en su sufrimiento y su dolor, como relación asimétrica donde lo que doy no implica reciprocidad ni gratitud, en tanto es el dar olvidando que algo se ha dado, sin el interés de la memoria o el reclamo mercantilista del recuerdo, pues

⁷ MÉLICH, Joan-Carles. *Ética de la Compasión*. Barcelona: Herder, 2010, p. 140.

⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra, 1994, p. 132.

⁹ *Ibíd.*, p. 127.

El rostro se me impone sin que yo pueda ser sordo a su llamado, sin que yo pueda dejar de ser considerado responsable de su miseria. La conciencia pierde el primer lugar.

La presencia del rostro significa, así, una orden irrefutable –un mandamiento– que detiene la disponibilidad de la conciencia. La conciencia es puesta en cuestión por el rostro. La puesta en cuestión no se reduce a tomar conciencia de esta puesta en cuestión. Lo absolutamente otro no se refleja en la conciencia. Se le resiste al punto en que incluso su resistencia no se convierte en contenido de conciencia. La visitación consiste en perturbar el egoísmo mismo del Yo; el rostro desarma la intencionalidad que lo observa.¹⁰

En consecuencia, la ética levinasiana sitúa un abismo insondable con la tradición filosófica occidental para proponer el olvido radical de uno mismo tan pretendido en la Mística y tan repudiado desde el mundo racional, sin embargo, en mi caso considero que tal propuesta por imposible que parezca, podría tener asidero en las reflexiones pedagógicas que en nuestro tiempo demandan la escucha por encima del viejo paradigma de la visión que nos heredó Europa y el ego filosofante griego. Escucha, testimonio, formación y ética corresponden a la propuesta que más adelante me encargaré de dilucidar.

Bibliografía

- HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. México: FCE., 1996.
LEVINAS, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra, 1994.
LEVINAS, Emmanuel. *La Huella del Otro*. México: Taurus, 2001.
LEVINAS, Emmanuel. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Trad. Manuel Vázquez. Madrid: Síntesis, 2005.
MÉLICH, Joan-Carles. *Ética de la Compasión*. Barcelona: Herder, 2010.

¹⁰ LEVINAS, Emmanuel. *La Huella del Otro*. *Op. cit.*, p. 62.

Formar en el mundo de la vida

The Education in the Lifeworld

EDWIN HERNÁN ISAZA RESTREPO

Universidad de Antioquia

Colombia

Resumen

A partir del concepto "mundo de la vida" desarrollado por Husserl en su texto *Crisis*, se pretende elaborar una reflexión sobre el asunto de la formación, preguntarse acerca de sus posibilidades en medio del actual "mundo de la vida" el cual se encuentra mediatizado por la tecnología como estructura que ha colonizado el horizonte mundano-vital y desde donde se ha de ubicar cualquier propósito formativo, que en última instancia y con base en las condiciones señaladas pretenden indicar la necesidad de formar en una ética que permita hacerle frente a la colonización tecnológica sin desconocer el horizonte mundano-vital que nos circunda.

Palabras claves: Mundo de la vida, Crisis, ciencia, tecnología, formación.

Abstract

At the beginning of the concept "lifeworld" developing by Husserl in his text *Crisis*, it is pretend to draw up a reflection about the formation. Asking on self about of her possibilities in the middle of the actual "lifeworld" which is found meditated by the technology as structure has colonized the vital – belong's earth horizon at least which it has ubicated whatever formative purpose that in the last instance and with base in the pointed conditions they expect to indicated the need to formatted in a ethic that let us do head up to technology's colonization without unknown the vital belong's horizon that round over.

Key words: Lifeworld, Crisis, Science, Technology, Education.

Introducción

A partir de las discusiones sostenidas tanto en las sesiones como de manera informal durante el seminario de maestría dedicado a estudiar el texto *Crisis* de Edmund Husserl, se pretende realizar una reflexión acerca de una problemática vivencial específica concerniente al asunto de la formación. Ubicado en un aquí y ahora, como docente de básica secundaria y media me pregunto acerca de si es posible formar en el *mundo de la vida* actual, entendiendo que la formación "como proyecto esencial de la pedagogía (...) tiene que reflexionarse como parte constitutiva del horizonte histórico que compromete a la pedagogía en su aclaración y realización"¹ por lo que la inquietud que se pone en juego aquí implica de entrada un asunto que no solo concierne a la filosofía sino también a la pedagogía en tanto que involucra a alguien que se dedica al oficio formativo de la docencia. Para ello no solo resulta fundamental rescatar el concepto *mundo de la vida*, el cual constituye el eje temático de la reflexión husserliana en *Crisis*, sino también situar tal concepto en el contexto de la vida escolar donde a diario se encuentran centenares de personas, cada una con un horizonte de sentido específico y quienes a partir de allí determinan el valor de las experiencias vivenciadas en la escuela. En aras a resolver tal inquietud se plantea el siguiente plan de trabajo:

1. Reivindicar a partir del concepto *mundo de la vida* la necesidad de reconocer los horizontes de sentido con los cuales el ser humano se sitúa en el mundo.
2. Una vez reconocidos tales horizontes señalar las implicaciones que comporta tal concepto en el ámbito escolar.
3. Abordar un aspecto fundamental en el horizonte mundano – vital de las actuales generaciones, a saber, el influjo de la tecnología y a su vez plantear la posibilidad de formación en tales condiciones.
4. A partir de los aportes de Martin Heidegger, en su texto *Serenidad*, plantear la posibilidad de una formación ética donde la tecnología no se desconozca dentro del horizonte en el cual se desenvuelve las actuales generaciones, pero que también a su vez, se permita plantear otra actitud frente a esta.

1. Mundo de la vida y horizonte de sentido

Cuando Husserl comienza su exposición sobre la crisis de las ciencias europeas, señala que tal crisis ha de entenderse como el carácter cuestionable a donde ha caído la ciencia, el cual se observa en que esta ya no satisface las inquietudes más secretas del ser humano: "¿Qué tiene para decir la ciencia acerca de la razón y la sin-razón, qué tiene para decir sobre nosotros, los seres humanos como sujetos de esa libertad?"² Aunque resulte inobjetable el pro-

¹ VARGAS GUILLÉN, Germán. *Filosofía, pedagogía, tecnología*. Bogotá: San Pablo, 2006. p. 116.

² HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. Julia Iribarne. Buenos Aires: Prometeo, 2008. p. 50.

greso científico el sentido que este tiene para nosotros ha decaído, lo cual de entrada demuestra una tensión entre los logros de la ciencia y su sentido para el ser humano. Muy escuetamente así se comprende la crisis de las ciencias actuales, pero ¿Por qué se ha perdido tal sentido, qué extravíos han asaltado a las ciencias que aunque avancen pierden significado para nosotros? Cabe señalar que Husserl cuando alude a las ciencias se refiere a aquellas herederas del proyecto galileano el cual mediante una concepción del mundo, pretendió abrazar todas las versiones que sobre este se manejen.

Para comprender entonces la situación crítica de las ciencias, Husserl se sirve de un método específico para comprender tal situación, el cual se conoce como la fenomenología genética. Tal proceder como su nombre lo indica se refiere a la génesis de cada proceso de constitución, es decir, si en obras anteriores como *Ideas I* por ejemplo, Husserl analizaba la manera en que la conciencia operaba en los procesos de constitución, mediante la fenomenología genética se trata entonces de dar cuenta del cómo se ha llegado a constituir de esa manera, por lo que dentro de tal pretensión resulta indispensable realizar un rodeo histórico para poder responder a las exigencias de fenomenologizar de un modo genético, lo cual efectivamente realiza Husserl cuando va a abordar la génesis de la crisis científica partiendo de la geometría euclidiana hasta el influjo de esta en el proyecto de Galileo.

Una vez se ha supuesto la crisis de las ciencias actuales, Husserl se ve en la tarea de desbrozar el origen de tal crisis por lo que en los párrafos octavo y noveno del texto en cuestión el autor realiza su exposición acerca del por qué la ciencia influenciada por un operar matemático ha llegado a la situación actual, en la que no solo se ha uniformizado los criterios para el quehacer científico sino que de igual manera dicho *modus operandi* deja de lado una serie de consideraciones que comprometen el reconocimiento del mundo de la vida.

La transformación que ha acontecido en las ciencias y que las han ubicado en la situación actual tiene su explicación a partir de la geometría euclidiana que posteriormente influirá en la matemática galileana y que finalmente determinará los parámetros de la ciencia de la naturaleza, es decir, la física. De la geometría euclidiana se dice que esta a pesar de apoyarse en conceptos y proposiciones universales, en axiomas con un carácter racional puro, dicha geometría se aplicaba sobre tareas finitas, de modo que a pesar de que la racionalidad pura marcaba los criterios de acción de la antigua ciencia esta no dejaba de lado lo existente, allí donde se presentan y manifiestan la diversidad de percepciones y perspectivas propias del mundo vivido. Se hacía ciencia basada en instrumentos no concretos, pero no se distanciaba de lo real.

Sin embargo, que un quehacer geométrico basado en la pureza de la racionalidad se viese aplicado a la arbitrariedad del mundo vivido y sus variantes resultaba desproporcional a la naturaleza misma de la geometría, la pureza de sus principios debía de corresponderse mejor aún con la *idealidad* en tanto que

esta si posee ese carácter puro que no puede ofrecer el mundo circundante, de modo que si la ciencia basada en el quehacer geométrico no conseguía determinar su campo *ideal* de acción, el cual resultaba pertinente a sus principios racionales puros, se veía en el reto de fundamentar dicho campo donde se determinase la dinámica misma del mundo, un compromiso que permitía concebir a dicho mundo a partir de un criterio unificado sin riesgo de incurrir en las arbitrariedades que se observan en el mundo circundante: "El mundo es dado pre-científicamente en la experiencia sensible cotidiana de modo subjetivo – relativo. Cada uno de nosotros tiene sus apariciones y, para cada uno ellas valen como efectivamente es".³ La experiencia pre - científica del mundo entraña relativismos, los cuales resultan ajenos a la pureza de los principios científicos, pero que a su vez, tales relativismos afirman la experiencia intersubjetiva del mundo y antes de que los principios científicos se adecuen al mundo pre - científico, es este quien tendrá que insertarse en los parámetros que la ciencia de carácter geométrico impone.

La inserción del mundo pre - científico en el campo ideal de la geometría tiene como consecuencia la concepción de que lo real tenía una participación "más o menos perfecta en el ideal",⁴ un planteamiento que da licencia a los principios ideales de la geometría para aplicarse en el mundo sensible, y tal aplicación deriva en una cierta indiferenciación entre lo real y lo ideal, ya que este encuentra aplicación sobre aquel; sin embargo, ¿resulta pertinente tal postulado a la hora de señalar la experiencia de los cuerpos? Husserl indica que en el mundo circundante nos los vemos con cuerpos efectivamente experienciados, reales más no ideales, con lo que el autor ya señala el desfase que se genera al pretender medir la esfera de lo real a partir de principios ideales, pero en los principios geométricos no sólo interviene en un campo ajeno a ellos, también plantean parámetros de perfección que si bien no resulta concebible en el mundo circundante en tanto a este lo constituyen diversos puntos de vista que imposibilitan concebir perfecciones, la idealidad geométrica se toma tales atribuciones en aras a convalidar la implementación de la técnica en el mundo, es decir, la idealidad de los principios geométricos marcan una pauta en la orientación de los cuerpos del mundo circundante en tanto que estos se recogen en el mundo real y sus manifestaciones y al concebirse como criterio se constituyen en la *orden y medida* de las cosas. De esta manera las formas límite del mundo circundante lo marcan los principios geométricos y en ese sentido tales principios marcan *el horizonte de sentido* del mundo, un horizonte que se cierra ante las concepciones pre-dadas.

A partir de tales instrumentos ideales se consigue matematizar la naturaleza, lo que en últimas marca el proceder del proyecto galileano y que sin duda alguna marca a su vez el surgimiento de la crisis. El reproche de Husserl ante tal proyecto no es solo el afán matematizador galileano (recordemos que

³ *Ibíd.* p. 65.

⁴ *Ibíd.*

Husserl tenía una formación matemática) sino que mediante tal proyecto se impone un solo horizonte de sentido, es decir, una sola versión para estudiar la naturaleza dejando de lado otras maneras de experimentar el mundo, lo cual imputa la fenomenología en tanto que esta reconoce desde los substratos más básicos que el mundo le es dado a cada cual a partir de determinada posición. Inclusive, y a manera de ejemplo, podemos señalar una parte en la cual Husserl en una obra anterior a *Crisis*, menciona cómo desde la experiencia más primigenia del mundo ya hay una variedad de maneras en que tal mundo se nos es dado: "Cada uno tiene su lugar desde donde ve las cosas que están ahí delante, y por eso se le presentan a cada uno las cosas de diversa manera. También son para cada uno diversos los campos de percepción, de recuerdo, etc."⁵ De manera que las pretensiones de la ciencia sustentadas en la física de corte galileano terminan por dejar de lado otras maneras de vivir el mundo. Sin embargo, señala Husserl, que aunque la ciencia en versión galileana se crea con la autoridad de presentar un único criterio dentro de la experiencia del mundo, este continua manifestándose de acuerdo con el horizonte de cada quien:

Este mundo efectivamente intuido, efectivamente experimentado y experienciable, en el que en la práctica se juega toda nuestra vida, permanece como el que es, en su propia estructura esencial, en su propio estilo causal concreto, en lo que hagamos sin arte o con arte. Pues el mundo no cambia porque hayamos inventado un arte especial, el arte galileano y geométrico que se llama física.⁶

De manera pues que aunque nos presenten una manera de vivir el mundo, este se sigue comprendiendo a partir de diversos horizontes y el hecho de que las ciencias de corte galileano desconozcan tal circunstancia implican que estas terminen por divorciarse del mundo de la vida, el cual desde Husserl se comprende como el " (...) horizonte de los horizontes",⁷ por lo que una versión del mundo en la cual se desconozca tal concepción termina por divorciar no solo las ciencias de la vida en su plenitud de percepciones, sino que también se manifiesta una ausencia de sentido en el quehacer científico. Cuando se contempla la caída de las aguas que vienen a estrellarse contra las peñas de la cascada no nos encontramos en un afán calculador acerca de las velocidades y las fuerzas que intervienen en tal fenómeno, este no se vive a partir de fórmulas que otorguen el orden y la medida del mundo circundante; ante ello se manifiestan otras vivencias: puede presentarse fascinación ante

⁵ HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. José Gaos. México: Fondo de cultura económica, 1949, p. 68.

⁶ HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Op. cit., pp.93-94.

⁷ Citado por VARGAS GUILLÉN, Germán. *Fenomenología, formación y mundo de la vida*. Saarbrücken: Editorial Académica Española, 2012, p. 53.

la impetuosa caída de las aguas, quizás temor si uno se imagina en medio de semejante borrasca, pero resulta complicado suponer que ante ello, aun cuando se trate del matemático más avezado, aparezca de entrada la pretensión de someter a fórmulas preestablecidas lo presenciado, inclusive Husserl en su texto *Ideas II* señala que ante la experiencia de la naturaleza el ser humano puede asumir diversas posturas, es decir, diversas maneras de tematizar los objetos que no necesariamente responden a un interés teórico:

A la inversa, bien puede haber agrado mientras nos hallamos en actitud teórica, cuando como *físicos* estamos dirigidos, observándolo, al cielo azul resplandeciente, pero entonces no vivimos en el agrado. Ésta es una modificación fenomenológica esencial del agrado, o del ver y el juzgar, según la cual pasamos de una actitud a otra.⁸

No se vivencia el mundo de un solo modo, el ser humano dispone de otras actitudes para contemplar las cosas, una capacidad que marca el "Yo puedo" husserliano como aquel a quien no se le da de un solo modo los fenómenos que presencia y la evidencia de ello se encuentra en las diversas maneras en que se tematiza el mundo.

¿Y por qué se puede tematizar el mundo de otro modo? Justamente porque el ser humano es quien le otorga sentido al mundo circundante y de esa manera modificar su interés, sus valoraciones y expresar la típica mediante la cual comprende lo que le acontece y en ese modo, sale a flote la diferenciación entre hallarse en un mundo y vivirlo. Germán Vargas Guillén tipifica tal diferenciación siguiendo los planteamientos de Husserl:

Aquí es necesario recordar la diferencia entre "mundo" y "mundo de la vida". Mientras aquel está compuesto de las plantas, los bosques nativos, las piedras, los ríos, los planetas, las galaxias, esto es la pura facticidad (*Mundo – Uno*); el segundo indica: *ámbito de experiencia del sujeto, lugar de las operaciones del sujeto y la comunidad (Lebenswelt)*.⁹

De modo pues que la manera en que se vivencia el mundo por parte del sujeto manifiesta en él la expresión de una subjetividad, la cual se encuentra opacada por el operar científico que Husserl denuncia en la *Crisis*, ya que en última instancia la subjetividad se manifiesta como expresión del mundo de la vida, aquel mundo que opacó la ciencia con su proceder objetivista, el cual, sin embargo, pierde de vista que aunque se arrogue una capacidad de operar de acuerdo con una objetividad inmaculada de relativismos subjetivistas, también la ciencia de corte objetivo, basada y sustentada en la irrefutabilidad de los hechos comprobables en la experiencia, se encuentra fundada en una subjetividad operante, situación que ubica a la ciencia en una posición paradójica en tanto que conserva en su fundamentación la presencia de una

⁸ HUSSERL, Edmund. *Ideas II*. Trad. Antonio Ziri6n. México: UNAM, 1997, p. 38.

⁹ VARGAS GUILLÉN, Germán. *Fenomenología, formación y mundo de la vida*. Op. cit., p. 31.

subjetividad, pero que a la vez y de forma nefasta, supone que puede opacar tal subjetividad operante gracias a la confianza que guarda en la objetividad de los hechos, una característica que el filósofo Gómez-Heras señala como la ingenuidad objetivista:

El malestar de la cultura proviene del ingenuo presupuesto objetivista que extiende su concepción del "ser en sí" a toda realidad, no percatándose de que opera un falseamiento reduccionista de la misma, al suprimir la subjetividad y sus aportaciones al conocimiento.¹⁰

Se observa entonces que el operar científico, aquel que desde Husserl expresa la crisis de las ciencias, se encuentra obcecado ante el mundo de la vida, expresión de una subjetividad que le otorga sentido al mundo y permite valorar a este más allá de las meras cosas que nos acompañan, más allá de las meras piedras que los caminantes se topan en el sendero. Y al opacar tal subjetividad la ciencia pierde sentido, no puede decir mayor cosa acerca de nosotros, un sentido que se recobra siempre y cuando se tematice la subjetividad olvidada. En esas condiciones críticas hacia donde nos arroja la exposición husserliana, cabe preguntarse si acaso tal situación que se presenta en el horizonte de sentido científico, incide cuando se pretende hacer del saber científico un objeto para la formación del ser humano.

2. Crisis y formación

A partir de mi ubicación como docente de básica secundaria y media, en donde me encuentro al frente de los procesos en los que se constituye el adulto del mañana y de primera mano asisto al porvenir que se va construyendo, atestiguo la dependencia casi que absoluta que se identifica en las actuales generaciones con respecto a las nuevas tecnologías, en tanto que las redes sociales, los juegos en línea, la manipulación de aplicaciones, la mensajería instantánea que recorta las palabras en aras de la puntualidad comunicativa, entre otros usos, dan cuenta del contexto en el cual se desenvuelven los actores de la formación en la que se observa la manera en que se custodia con una atenta vigilancia las novedades de la red mediante dispositivos móviles de los que no se desprende el joven ya que se constituyeron en su principal vínculo con la vida mediante los cuales se encuentra al tanto de los sucesos actuales y que le proveen la información que necesita y en las dosis que requieran sus intereses. Es en tal horizonte mundano vital donde se desenvuelve la relación del maestro con el alumno en la que durante cinco días a la semana en medio de las condiciones ya referidas se pretende formar a centenares de personas, y desde donde me pregunto acerca de la eficiencia de tal formación y más aún, cuando en este escrito se pretende asumir la reflexión sugerida por Edmund

¹⁰ GOMEZ – HERAS. José María. *El a priori del mundo de la vida: Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia de la técnica*. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 48.

Husserl en su obra *Crisis* trasladándola al ámbito escolar, ese horizonte desde donde me encuentro y en el cual convergen a su vez múltiples horizontes de sentido expresados entre quienes conforman una comunidad educativa. El hecho de que *Crisis* constituya un eje fundamental en la reflexión planteada aquí reside en que de alguna manera el discurso husserliano tiene algo que decir frente a la circunstancia que aquí se plantea, de modo que se busca conectar las apreciaciones del filósofo sobre la crisis de las ciencias en el ámbito educativo, y de manera más específica cuando se habla de la formación escolar.

Para abordar tales intereses hemos de apoyarnos en los trabajos del filósofo Germán Vargas Guillén quien desde su formación fenomenológica ha asumido la reflexión pedagógica para observar desde allí el asunto de la formación, lo cual enriquece y permite mayor aplicabilidad del discurso fenomenológico husserliano.

Conectando lo que se ha venido desarrollando desde el inicio del texto, señalamos que la principal expresión de la crisis de las ciencias se encuentra en su ausencia de sentido en tanto que estas dejan por fuera la subjetividad operante que otorga sentido al mundo, lo que a su vez implica dejar de lado el "mundo de la vida", de modo que de entrada podemos sugerir que si se pretende formar en las ciencias, estas adolecerán de sentido siempre y cuando no se encuentren referidas al mundo de la vida olvidado por las ciencias en crisis:

Quisiera volver sobre la idea de que el tema fundamental de la pedagogía es la formación. Esta sólo tiene sentido por y en función del "mundo de la vida". "Mundo de la vida" es el título de ese ámbito de experiencias - cosas, hechos, motivos, sentimientos, razones, ideales - que tienen contenido humano y para el ser humano.¹¹

A partir de tal punto de vista bien se puede señalar que formar en el mundo de la vida exige que las ciencias no se planteen desde el horizonte que Husserl denuncia en la *Crisis*, esa ciencia que a partir de una mera versión de las cosas pretende imponer un solo punto de vista acerca de todo lo existente dejando por fuera otras posiciones, las cuales como otros puntos de vista, se manifiestan en un horizonte mundano – vital, el cual a su vez confluye con otros horizontes, de modo que desde el discurso de Husserl se amplía el espectro de perspectivas y si queremos sacar provecho de la postura husserliana para el ámbito educativo, hemos de comprender que una formación con *sentido* se ha de impartir en diálogo con los horizontes desde los cuales se desenvuelven los sujetos en formación. Para ello y siguiendo los planteamientos de Vargas Guillén se señala que:

¹¹ VARGAS GUILLÉN, Germán. *Fenomenología, formación y mundo de la vida*. Op. cit., p. 221.

(...) Concluyo, pues, diciendo que en un mundo cansado del cientifismo y de la razón calculadora, la pedagogía puede mantenerse al nivel de un saber riguroso y objetivo que lleve a plenitud el espíritu humano; objetivación en donde se mantiene el recurso a la razón quizás ya basada en la intuición, la sensibilidad, la emoción, en formas de vivencias que nos permitan *más que predecir*, prever, proyectar e iluminar propuestas de humanidad auténtica y universal nacidas de nuestra situación particular, de nuestra propia experiencia de ser.¹²

Formar en estos términos que plantea el autor implica una apertura a diversos horizontes y aspectos que posiblemente vistos desde una ciencia en crisis tal y como la plantea Husserl, resulten desconocidos; lo que conlleva a un desinterés frente a una ciencia que fracasa al dar cuenta de los asuntos vitales que nos asedia:

Puesto que la ciencia ya no tiene ni puede tener su "sede en la vida misma" (...) ni siquiera es capaz de devolver sus resultados a la vida, tiene que recuperar su inicio en el mundo de la vida como su "sentido fundacional", para que no revierta en insatisfacción y fastidio lo que por sus contenidos no es capaz o ya no es capaz de justificarse ante la vida.¹³

Una vez señalada la necesidad de atender al mundo de la vida en todo proyecto de formación en tanto este constituye la predación con la que cuenta el sujeto a formar, queda por señalar una problemática: si acaso al exigírsele a la ciencia atender el horizonte mundano - vital desde donde se asienta el sujeto, no se termina por desatender a la ciencia misma y solo resta como mero asunto formativo el horizonte anteriormente enunciado, es decir, si ¿acaso al atender al mundo de la vida no implicaría funcionar en desmedro de la ciencia y el discurso formativo que ella entraña?

Resulta claro que se ha de atender al horizonte de sentido de quien se forma, pero también tal horizonte es susceptible de transformación. Vargas Guillén señala que:

(...) el *sujeto* al *formarse* se *forma* a sí mismo y forma la cultura: al constituirse como *ego individual* transforma y reconfigura el "escenario" en el cual se realiza, esto es, el *mundo vital* –con su *lenguaje* y demás *instituciones*– es *condición de posibilidad de la constitución del sujeto*, pero éste, en la medida en que lo apropia: lo *interviene* y lo *transforma*.¹⁴

El sujeto puede modificar sus horizontes de sentido ya que estos no son estáticos ni fijos, pues así como a una persona se le da el mundo de deter-

¹² *Ibíd.*, p. 58.

¹³ BLUMENBERG, Hans. *Teoría del mundo de la vida*. Trad. Griselda Mársico. Buenos Aires: FCE, 2013, p. 29.

¹⁴ VARGAS GUILLÉN, Germán. *Fenomenología, formación y mundo de la vida*. *Op. cit.*, p. 57.

minada manera y le otorga sentido, también existen otros que tematizan el mundo de determinada manera y esa apertura de posibilidades permite que el sujeto pueda modificar las suyas y por ende sus horizontes, de modo que bien podríamos señalar de acuerdo con los intereses que se plasman en este texto, que una de las funciones de la formación la podríamos equiparar con transformar el horizonte de sentido de quien se forma y para ello de entrada no se desconoce el mundo de la vida de quien asume la decisión de formarse y en cierta medida el ejercicio docente de acuerdo con los elementos que otorga la fenomenología, se puede equiparar a una suerte de transformación de horizontes de sentido en tanto que se le plantea al sujeto otras posibilidades de asumir el mundo y en la medida en que apropia nuevas perspectivas el sujeto en formación transforma su mundo circundante; no en vano Vargas Guillén cuando aborda la cuestión del sujeto y su formación de sentido en el libro "Fenomenología, formación y mundo de la vida" plantea que la "(...) *pedagogía* requiere una base *psicológica* (...)"¹⁵ en tanto que la psicología tal y como el autor la trabaja se enfoca en la subjetividad, esa que es expresión de un horizonte mundano-vital desde donde se le otorga sentido al mundo.

Si bien el mundo de la vida se encuentra sedimentado de acuerdo con determinadas estructuras, hemos de asumir ahora el mundo de la vida actual, aquel que yace mediatizado por la tecnología y sobre el cual se despliegan los actuales horizontes de sentido.

3. La tecnología en el mundo de la vida

Sin perder de vista las reflexiones con las que se inició este escrito y su alusión a la obra *Crisis*, y antes de abordar el influjo de la tecnología, hemos de considerar a ésta como desarrollo de la misma técnica que sin duda alguna Husserl vislumbró en la física galileana. El hecho de que Galileo haya partido desde la geometría de Euclides y desarrolle una física en perspectiva matemática, muestra que en este pensador se encuentra un proyecto de enormes proporciones, de ahí las dificultades de su proyecto señaladas por Husserl. Galileo pretende plantear métodos de inspiración matemática y por ende ideales, los cuales determinen lo fáctico en su totalidad sin ellos mismos serlo con el ánimo de mantener bajo control las experiencias singulares que se manifiestan en el mundo de la vida quienes han de rendir cuentas a las idealidades que determinan tal mundo desde la perspectiva galileana, una perspectiva que se impone como la única manera de hacer ciencia sin evaluar las posibilidades y alcances de tal proyecto, una situación que Husserl evidencia y que acusa como una suerte de obviedad frente a "*una toma sistemática de conciencia*".¹⁶ Aún y con esa inadvertencia Galileo sigue adelante con su proyecto: una vez matematizado todo el *arte de medir* determina la manera de concebir al mundo, con

¹⁵ *Ibíd.*, p. 76.

¹⁶ HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Op. cit., p. 84.

tal presupuesto se plantea un método cuya base se encuentra en lo que se va a llamar el uso de *las fórmulas*. Estas se reconocen como la implementación de leyes, las cuales a su vez exigen verificación, de ahí que Husserl señale las verificaciones como un camino infinito en tanto que mientras más fórmulas rinda el quehacer científico galileano mayores verificaciones se exigirá, lo cual funciona como una suerte de autolegitimación que la ciencia en perspectiva matemática se otorga a sí misma, un aspecto que pensadores como Heidegger encuentran presente en la ciencia moderna: "El experimento es aquel procedimiento en que su disposición y ejecución es soportado y dirigido por la ley que se toma como fundamento con el propósito de provocar los hechos que confirmen la ley o le nieguen la confirmación".¹⁷

El planteamiento de fórmulas, las cuales dictaminan leyes, que a su vez se encuentran sometidas a verificación se realiza en aras a implementar la técnica como única vía de pensamiento en la cual se cuantifica la naturaleza y se plantea un solo horizonte de sentido. La tecnificación más que un procedimiento entre los que se desenvuelven la ciencia implica toda una relación con lo existente, de ahí que un autor como Heidegger plantee que:

La técnica moderna no se debe a que se han puesto en funcionamiento motores eléctricos, turbinas y máquinas semejantes; más bien, cosas así sólo pueden producirse en cuanto la esencia de técnica moderna ha implantado ya su dominio. No es que nuestra época sea técnica por ser el tiempo de las máquinas, sino que es una época de las máquinas por ser la era de la técnica. Con todo, mientras la esencia de la técnica no nos afecte y no nos afecte como algo pensado, no podremos saber qué es la máquina, no podremos decir donde apunta la referencia de la mano de obra industrial, ni establecer qué tipo de mano de obra son estos manejos.¹⁸

La pregunta de Heidegger se respondería desde Husserl. Así, más que una especie de mano de obra, la tecnificación trae consigo una perspectiva de sentido y más que perspectiva, un *horizonte de sentido*. ¿Cuál es ese horizonte de sentido? De acuerdo con los aportes que se pueden extraer de la fenomenología existencial de William Luyten, encontramos que uno de los asuntos que aborda el autor cuando da cuenta en su filosofía de la relación entre el ser humano y el mundo es el influjo de la tecnocracia, entendida esta como el absolutismo de la tecnología que en tanto absoluta se constituye como el único horizonte de sentido donde se subsumen otros, en tanto que la tecnocracia, constituida como el gran triunfo de las ciencias físicas, permite ostentar un poderío sobre la humanidad avalado en los avances que tales ciencias evidencian:

¹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Sendas perdidas*. Trad. José Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada, 1960, p. 73.

¹⁸ HEIDEGGER, Martin, *¿Qué significa pensar?* Trad. Raúl Gabás. Madrid: Trotta, 2008, p. 82.

El tecnólogo no sólo se ocupa de la naturaleza sino que también entra en contacto con seres humanos (...) los hombres no son sujetos para él (...) Para el científico los seres humanos son cuerpos, o mejor dicho, "fuerzas" corporales y "funciones" en sistemas de herramientas y máquinas (...).¹⁹

Al equipar al ser humano a partir de fuerzas y funciones, se observa desde Luypen que el advenimiento de la tecnología y la confianza depositada en ella termina por desplazar el valor del ser humano y en esa medida obvia sus horizontes de sentido expresados en sus expectativas, valoraciones, costumbres, etc. En esa medida podemos señalar de acuerdo con el discurso de Luypen que con la tecnología y su horizonte de sentido manifestado en la tecnocracia se pierde sin duda alguna el sentido del ser humano, inclusive en esa misma línea argumentativa se puede señalar con Vargas Guillén que la tecnología "encarna el riesgo de instrumentalizar o convertir en 'dispositivo' [*Gestell*] de los aparatos al ser humano".²⁰ En tales condiciones, se observa cómo la crisis que inicialmente Husserl señalaba trae consigo una aniquilación total del mundo de la vida. No en vano Vargas Guillén señala:

Por nuestra parte, sostenemos la tesis siguiente: el mundo de la vida se opone a los sistemas tecnológicos sólo en cuanto se entienden éstos como aislados o separados del primero. La tecnología, por cierto, aparece siempre como una ruptura con el mundo de la vida cotidiana, no obstante, su propia funcionalidad depende de la inserción, por así decirlo inmediata dentro del mismo mundo de la vida que le da origen y del que empieza creando una ruptura.²¹

Siguiendo la tesis de Vargas Guillén se puede acotar que la tecnología no ha de obnubilar el mundo de la vida ya que tal tecnología emerge en el seno de dicho mundo y el hecho de que la tecnología someta al ser humano a sus disposiciones implica reducir tal mundo de la vida a un único horizonte de sentido, por lo que nuevamente observamos una situación similar a lo que anteriormente se señalaba en la crisis de las ciencias: la imposición de un solo horizonte de sentido. La tecnología como derivada del trabajo científico no yace exenta de tal crítica, de modo que someter la vida del ser humano a las condiciones de la tecnología nuevamente termina por agudizar la crisis de sentido de la cual se le acusaba al quehacer científico, incluso Vargas Guillén señala que la cantidad masiva de aparatos propios de la tecnología hacen del ser humano "más desolado y carente (...) 'más vacío, pobre y miserable' de

¹⁹ LUYPEN, William. *Fenomenología existencial*. Trad. Pedro Martin y de la Cámara. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1967, p. 55.

²⁰ VARGAS GUILLÉN, Germán. *Tratado de Epistemología*. Bogotá: San Pablo, 2006, p. 150.

²¹ *Ibíd.*, p. 158.

sentido, de verdad, de ilusión y de esperanza".²² Dicha desolación indica que el consumo masivo de aparatos tecnológicos terminan por desarraigar en el ser humano un aspecto básico dentro de su constitución, a saber, las relaciones de intersubjetividad, las cuales bien pueden verse afectadas en tanto que, siguiendo a Vargas Guillén, se señala que una de las características de la tecnología consiste en basarse en la representación de sus contenidos, entendiendo tal representar como "una subjetividad que, desde el punto de vista de su experiencia de mundo, *otorga sentido*",²³ es decir, el representar indica la imposición de un mero horizonte de sentido y con base en él se diseña una imagen del mundo, lo cual reclina la validez de sentido en una mera subjetividad.

4. Hacia una ética de la serenidad

A partir de las problemáticas señaladas, ¿qué condiciones de formación se pueden plantear? Sin duda alguna que sería un propósito quijotesco y a su vez absurdo pretender abolir la instauración de la tecnología en el mundo de la vida actual, esta ya hace parte de él y ante ello solo queda plantear una propuesta que permita no desconocer el influjo de la tecnología en el ser humano, pero que si permita proponer otra actitud ante esta. Para ello se trae a cuento:

Pero si de este modo decimos simultáneamente *sí* y *no* a los objetos de la técnica, ¿nuestra relación con el mundo técnico no quedará entonces escindida e insegura? Todo lo contrario. De una extraña manera nuestra relación con el mundo técnico se hace sencilla y tranquila. Permitimos que los objetos técnicos penetren en nuestro mundo cotidiano, y al mismo tiempo los dejamos fuera, o sea los hacemos consistir en cosas que no son nada absoluto sino que se hallan dependientes de algo superior. Quiero nombrar esta actitud del simultáneo *sí* y *no* al mundo técnico con unas viejas palabras: *la serenidad ante las cosas*.²⁴

A partir de las palabras de Heidegger se permite plantear que implementar una ética de la serenidad permite no desconocer las exigencias del actual mundo de la vida, pero a su vez mantener otra actitud ante este. Justamente la serenidad ante los objetos técnicos permite convivir con ellos, y sin embargo, asumirlos con un interés en el cual no se comprometa la subjetividad de quien se sirve de ellos como *sí* sucede en la tecnocracia. Aquí se trata de asumir que la tecnología emergió del mundo de la vida y depende de tales horizontes y no es el mundo de la vida quien depende de ella. Para implementar tal ética,

²² VARGAS GUILLÉN, Germán. *Filosofía, pedagogía, tecnología*. Op. cit., p 134.

²³ VARGAS GUILLÉN, Germán. *Tratado de Epistemología*. Op. cit., p. 170.

²⁴ HEIDEGGER, Martin. "Serenidad". Trad. Antonio de Zubiaurre. En: *Revista Colombiana de Psicología*. No. 3, 1994. p. 27.

se ha de seguir la didáctica que plantea Vargas Guillén dentro de su reflexión pedagógica en clave fenomenológica:

La didáctica en cuanto "práctica reconstructiva" realiza, por lo tanto, por lo menos los siguientes desplazamientos: (a) del mundo efectivo de la vida; a (b) las ciencias, las disciplinas, los saberes, las prácticas y las costumbres; a (c) su ordenación sistemática; a (d) su validación (como alternativa al problema); a su (e) valoración de la eficacia de la alternativa, y , de nuevo; a (f) su inserción en el mundo de la vida²⁵.

En procura de implementar una ética de la serenidad bien se puede indicar inicialmente el influjo de la tecnología en el mundo de la vida, un planteamiento que de entrada permite observar que se forma teniendo en cuenta el horizonte de los sujetos. A partir de allí, presentar el horizonte de sentido en el cual ha emergido la tecnología, teniendo presente los criterios que se pueden extraer de una fenomenología de corte genético, en la cual se da cuenta de cómo se ha llegado a constituir el horizonte de sentido que dio cuenta de la emergencia de la tecnología; luego de ello, realizar un rodeo histórico para observar cómo se fue constituyendo tal horizonte de sentido y la validez que puede tener en la actualidad una vez se señala cómo se fue constituyendo la tecnología en el mundo de la vida con lo cual se permita dejar en claro que desde allí tal y como se originaron los albores de la ciencia, surgieron todos aquellos aparatos al servicio del confort del ser humano, con los cuales nos orientamos en el mundo, y que si bien representan un bien en el normal desarrollo de la vida actual dependen de este y es el mundo de la vida quien valida el sentido que ellos tengan para nosotros.

De esta manera se observa que formar en medio de las condiciones actuales en las que los dispositivos tecnológicos determinan la vida en común de las actuales generaciones no implica la anulación de la tecnología, ni siquiera se invita a desprenderse de su uso ni mucho menos se insinúa una abolición o resistencia al aparataje tecnológico actual, por el contrario, una vez que se señala el influjo tecnológico en el mundo actual y la manera en que determina la vida como tal, resulta urgente invitar a establecer una relación en un orden en el cual no se prive del uso y las comodidades que nos permite las actuales tecnologías, donde el ser humano no deponga su subjetividad sometiéndose a la dependencia de dispositivos tecnológicos que se fueron creados y dispuestos a su servicio y no es el ser humano quien se hizo al servicio de ellos estableciendo así un llamado a que se tomen las prudentes distancias entre sendas entidades por lo que en última instancia y siguiendo lo que se propone Heidegger en su texto "serenidad", se invita a que se preserve lo humano con todo y la influencia que la técnica viene ganando en el actual mundo de la vida.

²⁵ VARGAS GUILLÉN, Germán. *Filosofía, pedagogía, tecnología*. Op. cit., p. 213.

Bibliografía

BLUMENBERG, Hans. *Teoría del mundo de la vida*. Trad. Griselda Mársico. Buenos Aires: FCE, 2013.

GÓMEZ – HERAS, José María. *El a priori del mundo de la vida: Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia de la técnica*. Barcelona: Anthropos, 1989.

HEIDEGGER, Martin. *Sendas perdidas*. Trad. José Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada, 1960.

HEIDEGGER, Martin. *Serenidad*. Trad. Antonio de Zubiaurre. En: *Revista Colombiana de Psicología*. No.3 (1994); p. 22-28.

HEIDEGGER, Martin. *¿Qué significa pensar?* Trad. Raúl Gabás. Madrid: Trotta, 2008.

HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. José Gaos. México: FCE, 1949.

HUSSERL, Edmund. *Ideas II*. Trad. Antonio Ziri6n. México: UNAM, 1997.

HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. Julia Iribarne. Buenos Aires: Prometeo, 2008.

LUYPEN, William. *Fenomenología existencial*. Trad. Pedro Martin y de la Cámara. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1967.

VARGAS GUILLÉN, Germán. *Tratado de Epistemología*. Bogotá: San Pablo, 2006.

VARGAS GUILLÉN, Germán. *Filosofía, pedagogía, tecnología*. Bogotá: San Pablo, 2006.

VARGAS GUILLÉN, Germán. *Fenomenología, formación y mundo de la vida*. Saarbrücken: Editorial Académica Española, 2012.

Acercamiento a la fenomenología en la perspectiva de las ciencias sociales*

Approach to Phenomenology in the Perspective of Social Sciences.

PEDRO JUAN ARISTIZÁBAL HOYOS
Universidad Tecnológica de Pereira
Colombia

Resumen

El trabajo establece una presentación del pensamiento fenomenológico de Husserl y su relación con las ciencias sociales. Se desarrolla en tres ámbitos: después de mostrar dificultades inherentes a dicha filosofía con apoyo en planteamientos de Alfred Schütz, este trabajo pone de presente algunas críticas a la filosofía moderna con el fin de detectar problemas esenciales al interior de la fenomenología. Luego señala conceptos básicos de la filosofía de Husserl haciendo una síntesis del método que propone, y al final establece algunos problemas de la socialidad y la comunicación en el pensamiento de Husserl en discusión con algunos autores.

Palabras clave: fenomenología, método, conciencia, intencionalidad, ciencias sociales, comunicación.

Abstract

The text establishes a presentation of Husserl's phenomenological thought and his relation with the social sciences. It develops on three scopes: After indicating some proper difficulties to such a philosophy based on some considerations from Alfred Schütz, it points out some critics to modern philosophy in order to highlight essential problems within phenomenology. Then, this work shows some basic concepts in Husserl's phenomenology making a synthesis of the suggested method, establishing some sociality problems and the communication in Husserl's thought, and arguing with some authors.

Key words: phenomenology, method, consciousness, intentionality, social science, communication.

* El presente texto, bajo el título "Introducción a la fenomenología", fue leído en el evento titulado: "Fenomenología y Hermenéutica. Investigadores de la región". Llevado a cabo en la Universidad Tecnológica de Pereira (mayo de 2011) organizado por el grupo de Investigación en "Fenomenología y teoría Crítica de la sociedad" y la Escuela de Filosofía. Una versión inicial de este trabajo apareció en las memorias del evento publicado en la revista *Paradoxa*, No. 17 y 18, 2013, pp. 123-143.

1. Introducción temática

Hablar de fenomenología es hablar de un sinnúmero de autores (como Husserl, Edith Stein, Merleau-Ponty, Sartre, Fink, Levinas, Landgrebe, Gurwitsch, Schütz, Ricoeur, y en algún momento Heidegger y Derrida). Pero cualquier diálogo con esta disciplina tiene que ver con Husserl su fundador, que dejó un inmenso legado de páginas manuscritas que han sido la base para la publicación de su obra póstuma con alrededor de 41 tomos hasta el presente. De esta copiosa obra, media docena de libros (y algunos textos cortos) se publicaron en vida del autor. Como se ha señalado, el filósofo, analizaba los problemas escribiendo y con un excesivo *rigor*, al revisarlos, se negaba sistemáticamente a su publicación, dejando casi siempre la sensación de tener una obra inacabada y fragmentaria,¹ que generó las más persistentes críticas por parte de algunos de sus discípulos que no lograron comprender el rigor y la autocrítica de su trabajo desconociendo además la evolución de su pensamiento.

El sociólogo austriaco Alfred Schütz reseña un comentario bibliográfico aparecido en un número de la revista *American Sociological Review* refiriéndose a la literatura fenomenológica. Allí se rechaza que los escritos de fenomenología sean casi inaccesibles hasta para muchos filósofos, sin hablar ya de los especialistas en ciencias sociales "según parece /escribe/, tendremos que esperar la aparición de interpretaciones popularizadas antes de que se pueda decir mucho acerca de las relaciones entre la fenomenología y las ciencias sociales".²

Esta descripción de la situación no es por supuesto excesiva, incluso en ciertas esferas, se mira despectivamente su obra considerando al fenomenólogo como un extraño personaje, que en aras de perseguir las esencias de los hechos empíricos, parece dar la espalda a los métodos científicos que han sido determinados para comprender dichos hechos. Otros reconocen que esta disciplina puede ser importante para las ciencias sociales, no obstante "ven a los fenomenólogos como un grupo esotérico del lenguaje incomprendible para todo el que no pertenezca a él, y por eso no vale la pena ocuparse".³ Otros investigadores, señala, no tienen claridad sobre lo que comporta el significado mismo de la fenomenología al procurar "ser fenomenólogos sin utilizar el método de Husserl [...]".⁴ Este tema del método es uno de los más intrincados problemas filosóficos y es allí, donde pensamos se debe delimitar este, como uno de los aspectos esenciales que constituyen verdaderamente el campo fenomenológico.

¹ RIZO-PATRÓN, Rosemary (Ed.). *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993, p. 278.

² SCHÜTZ, Alfred. *El problema de la realidad social*. Escritos I. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 111 ss.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

Pero no es solo lo planteado hasta ahora. Como lo reconocen algunos comentaristas, en sí misma, la fenomenología de Husserl presenta ciertos inconvenientes: "La parte publicada [...] se caracteriza por una presentación condensada y con un lenguaje sumamente técnico tiene un carácter bastante fragmentario. /Esto sucede dado que/ Husserl consideró esencial replantear una y otra vez su indagación de los fundamentos no solo de la filosofía [...] sino también de todo el pensamiento científico".⁵ A esto podríamos añadir lo que señala Julia Iribarne, que desde la perspectiva del intento de sistematización del filósofo, "lo publicado tenía carácter introductorio y programático" con respecto a la culminación en los problemas éticos.⁶

Estos aspectos que son el reflejo de alguna confusión, en parte ya superada por la cantidad de valiosas publicaciones e interpretaciones, contribuyeron de todas formas a difundir la creencia de que la fenomenología "es anticientífica" y según Schütz, indujo a muchos investigadores serios, a considerarla "como una metafísica, por su admitida renuencia a aceptar acriticamente el carácter dado de las experiencias sensoriales, de los datos biológicos, de la sociedad, del ambiente, como punto de partida indiscutible de la investigación filosófica".⁷ Todos estos aspectos mencionados han llevado a algunos a desconocer en la fenomenología un verdadero método de investigación de la realidad. No obstante "se trata de un método y tan "científico" como cualquiera".⁸ En adelante mostraremos algunos principios de este pensamiento.

Husserl, desde sus primeras obras y en lucha contra el escepticismo se propuso establecer una filosofía como ciencia rigurosa.⁹ La idea, que expuso desde el artículo de *Logos* de 1911, tiene poco más de cien años después una notoria actualidad para los investigadores en fenomenología. Pues muchos indagamos aún ¿en qué quedo su sueño de hacer de la filosofía una ciencia rigurosa? En un anexo de su última obra escribió: "la filosofía como ciencia rigurosa un sueño que ya ha terminado".¹⁰ Pero el sueño se vino abajo, no porque hubiese previsto su imposibilidad, en el sentido de no poder generar ciertas objetividades ideales que le sirvieran de base, sino porque no pudo formar una "comunidad de investigadores" acerca del problema.

Con dicha propuesta, Husserl se dio a la tarea de poner a la vista los presupuestos implícitos que fundan "toda ciencia del mundo de la naturaleza y

⁵ *Ibid.*, p. 112.

⁶ IRIBARNE, Julia. *Edmund Husserl. De la Ética a la Metafísica*. Bogotá: San Pablo y UPN, 2007, p. 6.

⁷ SCHÜTZ, Alfred. *Op. cit.*, p. 107.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Para una ampliación del tema Cf., ARISTIZÁBAL, Pedro Juan. "Husserl y la filosofía como ciencia rigurosa. Análisis desde el contexto nihilista actual". En: *Revista Co-herencia*. Vol. 8, No. 15, 2011, pp. 113-128.

¹⁰ HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954, (Beilage XXVIII) p. 508.

de los entes sociales, e incluso la filosofía actual".¹¹ Él siempre mantuvo como ideal, ser un "principiante" en filosofía, seguramente muy ligado a este ideal, al método fenomenológico, que al abstenerse deliberada y sistemáticamente de establecer juicios existenciales sobre el mundo, o sobre nuestra creencia en su existencia; tiene como uno de sus propósitos describir aquello que se nos presenta y nos es dado en la experiencia. El método, con rasgos claramente trascendentales heredados del pensamiento kantiano, no pretendería en sí ocuparse de las cosas o del mundo, sino, de la manera como nos son dadas en la experiencia las cosas y el mundo mismo (que es uno de sus rasgos trascendentales). Pero como dice Schütz con tanta fortuna, "Solo laboriosos análisis, una audaz coherencia y un cambio radical en nuestros hábitos de pensamiento puede permitirnos revelar la esfera de una 'filosofía primera' que cumpla con los requisitos de una 'ciencia rigurosa' digna de tal nombre".¹² Por eso, poniendo como requisito mantener una duda filosófica rigurosa sobre los presupuestos inherentes de todo nuestro pensar *habitual, científico o no*, tendremos la garantía de la "exactitud no solo de tal intento filosófico, sino también de todas las ciencias que directa o indirectamente abordan nuestra experiencia del mundo".¹³

En verdad no se puede asegurar que la rigurosidad implícita a muchas ciencias y que lo son al ofrecer en forma matemática su contenido científico, sea la idea de rigurosidad que pretendió Husserl. Aunque este haya sido un *experto matemático* que se doctoró con una tesis *sobre el cálculo de las variaciones*, es innegable ver, que la "profunda comprensión del pensamiento matemático y la admiración por sus logros, no le impidió ver que tenía limitaciones. [...] / Dado que/ ninguna de las llamadas ciencias rigurosas, que con tanta eficacia utilizan el lenguaje matemático, puede conducirnos a la comprensión de *nuestra experiencia del mundo*";¹⁴ es precisamente esta experiencia subjetiva de mundo la *cosa misma* de la que trata la fenomenología.

Para concluir pensamos que el sueño de Husserl, por ingenuo que pueda parecer a algunos filósofos contemporáneos, si bien no se cumplió, puede ser una tarea, dejada a futuras generaciones de filósofos e investigadores de las ciencias humanas, sueño que quizás hubiera de cumplirse en esa relación tan explorada hoy día de las conexiones existente entre esta disciplina y las Ciencias cognitivas, tema al que por supuesto no estamos en capacidad de referirnos por ahora.

¹¹ SCHÜTZ, Alfred. *Op. cit.*, p. 112.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

2. Una mirada desde el nacimiento de la filosofía moderna

Si hemos planteado que la cosa misma de la que trata la fenomenología es la del ser humano en el mundo de la vida, es preciso entrar en diálogo con la filosofía cartesiana, puesto que Descartes inicia la modernidad filosófica como filosofía de la subjetividad.

Husserl, en *Filosofía Primera*, establece un análisis genético de los comienzos históricos de lo que denomina: la ciencia de la subjetividad. Allí, haciendo una reconstrucción desde la antigüedad, pone en evidencia la forma como la psicología, la disciplina de la subjetividad por excelencia, irrumpió en el escenario científico, transformándose por cierto en la "perpetua calamidad de los espíritus filosóficos",¹⁵ pues aunque desde la antigüedad se tuviera referencia a una "razón cognoscente y práctica", ella desde un principio se mostró insuficiente para desarrollarla en su integridad. Faltaron tres elementos fundamentales para originar lo que resultaría ser esta verdadera ciencia: la consideración del método, la esfera de los actos de conciencia y poner en evidencia la intencionalidad de la conciencia.¹⁶

En este sentido se pregunta Husserl: "¿Qué es en cada pulsación vital la vida psíquica [...] sino conciencia de esto y aquello?",¹⁷ en su integridad él la identifica como:

flujo continuo y unitario de conciencia que constantemente se está configurando, de conciencia que se representa, que juzga, que siente, que aspira, que actúa, una conciencia multiforme, en la que cambiando incesantemente según los objetos y modos de aparición subjetivos, devienen conscientes, por un lado, las vivencias subjetivas mismas, como datos de la sensibilidad, sentimientos y voliciones, pero, por otro lado, también y en conjunto, cosas en el espacio [...] múltiples figuras culturales [...] fenómenos sociales.¹⁸

Pregunta Husserl: ¿Cómo podría una psicología encaminarse en su camino sin llegar antes a estos análisis? "¿al alfabeto de la vida psíquica?" ¿a una analítica de la conciencia intencional?.¹⁹

Con Descartes dice "comienza la edad moderna, porque él fue el primero que intentó tomar en consideración de modo teórico lo indudablemente verdadero que yace en el fondo de las argumentaciones escépticas".²⁰ Sus *Meditaciones* diseñaron el estilo ineludible del comienzo de la filosofía; *el filósofo solo puede comenzar meditando* pero el método mismo marca el comienzo de la

¹⁵ HUSSERL, Edmund. *Filosofía primera* (1923/24). Trad. Rosa Helena Santos de Ilhau. Bogotá: Grupo editorial Norma, 1998, p. 95ss.

¹⁶ Cf., *Ibidem*.

¹⁷ *Ibid.*, p. 96.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Cf., *Ibidem*.

²⁰ *Ibid.*, p. 109ss.

filosofía. "Tras la trivialidad aparente de su afamada máxima *ego cogito, ego sum* se abren, en efecto, inmensas y oscuras profundidades".²¹ A Descartes, continúa, "le pasó lo que a Colón que descubrió un nuevo continente sin saberlo y creyó haber descubierto simplemente una nueva vía marítima hacia la vieja India [...] la razón fue que él no captó [...] el sentido auténtico y fundamental del conocimiento y de la ciencia enraizada en su *ego cogito*".²²

Él no atendió, como dice Schütz (corroborando a Husserl), a dos tipos de cuestionamientos; de un lado, la total interconexión del flujo de pensamiento en el tiempo inmanente (o interior), y de otro lado, tampoco estableció una distinción radical entre el acto de pensar y el objeto de pensamiento.

Sobre la *primera cuestión*, resalta Husserl que las cogitaciones (o pensamientos) que aparecen dentro del flujo de pensamiento no aparecen nunca como entidades aisladas puesto que todo fenómeno psíquico, toda vivencia, se da en el ahora, como captación del presente vivido y se amplía en la retención y en la protención, como sucede con una nota musical o una melodía, que se oye dentro de un marco de retenciones (o recuerdos primarios) y esperas (o protenciones), que aparecen al interior del flujo del pensamiento. Pero en los términos propios de Husserl, no se trata del tiempo psicológico, o del devenir del tiempo objetivo humano, sino de lo dado en todo vivenciar, por eso dice "con la realidad sólo tenemos qué ver en tanto en cuanto es realidad mentada, representada, intuita pensada en conceptos [...] nos interesan las vivencias del tiempo".²³

Este tema tiene que ver, como nos dice Julia Iribarne, con uno de los aportes importantes de la fenomenología al pensamiento contemporáneo, su concepción de conciencia como temporalidad inmanente: Al querer captar el sentido pleno de una vivencia, ninguna de ellas puede ser considerada aisladamente, pues cada una de las vivencias "es un acontecer dinámico intencional y aparece necesariamente como miembro de un proceso abarcador, en un horizonte omniabarcador. [...] horizonte que abarca no solo las intencionalidades co-presentes, sino también el pasado y el futuro",²⁴ tal y como lo explicita en sus manuscritos tardíos sobre el tiempo de la *Husserliana* XV: Es la historia propia que se constituye "como subjetividad fluyente copresente en un ahora concreto fluyente viviente" (als strömend mitgegenwärtige Subjektivität, die konkret selbst ist strömend lebendig konkrete Gegenwart).²⁵ El filósofo describe precisamente, desde sus primeras obras, el campo de la conciencia

²¹ *Ibid.*, p. 112.

²² *Ibid.*, p. 113ss.

²³ HUSSERL, Edmund. *Lecciones de Fenomenología de la Conciencia interna del Tiempo*. Trad. Agustín Serrano de Haro Martínez. Madrid: Trotta, 2000, p. 31.

²⁴ IRIBARNE, Julia V. *Edmund Husserl: La fenomenología como monadología*. Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2002, p. 50.

²⁵ HUSSERL, Edmund. *Zur phänomenologie der Intersubjektivität*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, p. XLVIII.

como un eterno río heracliteano de fenómenos: "Toda vivencia, /dice/, es en sí misma un río de generación [...] un río constante de retenciones y protecciones unificado por un aspecto, él mismo fluyente, originariedad, en que se tiene conciencia del vivo ahora, de la vivencia frente a su "antes" y "después".²⁶

Sin embargo, en sus últimas obras, Husserl ya no refiere en forma tan incisiva al término de conciencia, sino de *vida que experimenta el mundo*, acuñando uno de los conceptos influyentes en las ciencias naturales y en la sociología contemporánea, el mundo de la vida (*Lebenswelt*) que define el mundo abierto de la experiencia.

La *segunda cuestión*, el de la distinción entre el acto de pensar y el objeto de pensamiento encontró solución, cuando su maestro Franz Brentano, puso en evidencia la naturaleza *intencional* de todo nuestro pensar. Para Brentano, las experiencias, tal y como se nos dan en el flujo de nuestro pensamiento, indefectiblemente apuntan al objeto experimentado. Pues *todo fenómeno psíquico contiene en sí intencionalmente un objeto*; no existen la percepción, el recuerdo, la representación o el apetito como tales; en toda percepción, por ejemplo, es percibido algo, y de este modo, cada una de esas experiencias en tanto intencionales apuntan es al objeto percibido, recordado, representado, apetecido, etc.²⁷

Para dar cuenta de la articulación entre los elementos objetivos y subjetivos de toda experiencia vital, Husserl fijó la expresión de *intencionalidad*. "El carácter intencional de todas nuestras cogitaciones supone necesariamente una distinción tajante entre el acto de pensar, temer, recordar, etc. y los objetos a los cuales estos actos se refieren".²⁸ Entonces, la máxima "toda conciencia es conciencia de" fue denominada como el principio de intencionalidad y significa que ella, no solo tiende hacia algo, sino que es en su ser relación con el ser. En términos existenciales, la conciencia implica en su esencia un rebasarse a sí misma en lo otro, en el mundo, y en su constante acción, como ha dicho Sartre, se capta, negándose, al reafirmarse como ser en el mundo. Este tema de la intencionalidad llegó a convertirlo Husserl en tema fundamental de la investigación fenomenológica.

El buscar la radicalidad de la distinción entre el acto de pensar y el objeto de pensamiento tiene como trasfondo la indubitabilidad del flujo de pensamiento inherente, por ejemplo, a una percepción, a un recuerdo, etc. Ello implica presuponer esa clara distinción que ya Husserl establecía desde *Investigaciones Lógicas* entre lo que llamaría luego a partir de las *Ideas*, los ingredientes de toda experiencia o vivencia que serían la sensibilidad y el acto de pensamiento (que técnicamente denominaría *hyle* como pasividad y *nóesis* como actividad, frente al objeto de pensamiento o polo objetivo de la vivencia (denominado *nóema*).

²⁶ HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Trad. José Gaos. México: FCE, 1986 p. 185.

²⁷ HUSSERL, Edmund. *Investigaciones Lógicas II*. Trad. Manuel García Morente y José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1982, § 10, p. 275.

²⁸ SCHÜTZ, Alfred. *Op. cit.*, p. 114.

Pero ambos se distinguían obviamente del fenómeno propiamente percibido, de la cosa externa, por ejemplo, de la silla o del árbol florecido en el jardín. Así nos lo narra en *Ideas I*

[...] la cosa de la naturaleza, es todo menos *esto percibido*, el árbol en cuanto tal, que es inherente como sentido perceptivo a la percepción, y lo es inseparablemente. El árbol pura y simplemente puede arder, descomponerse en sus elementos químicos, etc. 'puede cambiar de color y de matices por el juego del sol y de las nubes. Pero el fenómeno ya percibido "árbol florecido tal como se me aparece" no es afectado por todos esos sucesos'/²⁹ no tiene elementos químicos, ni fuerzas, ni propiedades reales en sentido estricto.³⁰

En esta perspectiva, el acto de percepción y su objeto intencional son elementos indudables de mi flujo de pensamiento. Así, el acto de percibir (o cogitare) es diferente de lo percibido (o cogitatum), que efectivamente apunta a lo que correspondientemente llamaría la nóesis y el nóema. De esta estructura de la experiencia que devela Husserl, la *hyle sensible* es la esfera originaria de la pasividad y recibe animación intencional, de la *nóesis*, que es ingrediente activo de toda vivencia y que se presenta de dos maneras; como actividad fluuyente primigenia que apunta a lo que denomina *síntesis pasiva*, en la que aún no hay intervención del yo, por contraposición a la espontaneidad preconsciente que sí tiene la intervención del yo. Y el *nóema*, que a diferencia de los otros dos elementos, no es ingrediente de la vivencia sino su correlato intencional. Estas investigaciones sobre la estructura de toda vivencia fueron desarrolladas a lo largo del tomo I de *Ideas* y configuran la descripción de la constitución intencional de la realidad, explicitando luego, en el segundo tomo de *Ideas*, la constitución de la naturaleza material, pasando por la naturaleza animal con su realidad anímica a través del cuerpo vivo (*Leib*), y la constitución del mundo espiritual (o cultural), con el cual la fenomenología se abre al mundo de la vida social desplegando posibles fundamentos para la sociología fenomenológica.

3. Una corta presentación del método fenomenológico

El eje central de la metodología fenomenológica es la "*Reducción fenomenológica*", o reconducción (*Zurückführung*). Se requiere, en primer lugar, dejar fuera de consideración todo conocimiento que sea de alguna manera "dubitable", por ejemplo, conocimientos de nuestra vida cotidiana natural como los conocimientos científicos. Entonces se pone fuera de consideración, el mundo que nos circunda, el mundo psicofísico, los cuerpos, las almas y al investigador mismo por medio de la llamada "*epojé*", con la que se pretende cambiar la actitud natural de la mente y nos permite desviar la mirada hacia la experiencia y hacia todo lo dado en ella. La mejor forma de adentrarnos en el

²⁹ *Ibíd.*, p. 117.

³⁰ HUSSERL, Edmund. *Ideas I*. Op. cit., p. 216.

análisis es alejarnos de las situaciones habituales describiendo lo que se nos presenta, evitando hasta donde sea posible, apoyar esta presencia en conceptos filosóficos establecidos. Una *primera reducción* (o reconducción) atiende a lo dado en la experiencia, dejando de lado lo que está fuera de nuestra mente, para *ver* lo que queda retenido en nuestro propio flujo de conciencia y absteniéndonos de emitir juicios sobre el mundo. Es la *epojé* que tiene una dimensión subjetiva que se refiere a la "desconexión" momentánea del mundo (*Ausschaltung*), y una dimensión objetiva que significa "poner /ese mundo/ entre paréntesis" (*Einklammerung*). Para hacer una descripción de este estilo no siempre se requiere tener al frente la cosa real puesta en el mundo. Lo que queda después de dicha desconexión, que no significa dudar de la existencia del mundo, son las vivencias de las cosas con sus correlatos intencionales y así el mundo se convierte en *fenómeno*; profundizando en dicha *epojé*, aparece una *segunda reducción* que pretende descubrir la esencia de las cosas, y es la *reducción eidética*, que apelando a la imaginación nos posibilita "variar" modificando las relaciones en que se presenta el suceso a investigar, con el fin de reconocer lo no variable, que nos conduce a la esencia de la situación o del objeto investigado. En la perspectiva de Husserl, producimos variaciones de manera libre y arbitraria,³¹ y nos percatamos luego del modo como esta diversidad de reproducciones se entrecruza por una unidad, es decir, por "un contenido absolutamente idéntico [...] invariable, conforme al cual coinciden todas las variantes: una esencia general",³² de este modo prescindiendo de lo eventual y contingente alcanzamos el núcleo invariante, el *eidos* que es la esencia pretendida. Por último entramos en la *reducción trascendental* (o fenomenológica) que aborda el polo subjetivo de las vivencias. Frente a la tesis de la *actitud natural* que afirma la existencia del mundo como modelo y fundamento de todo ser, se encuentra, el reino de las "vivencias puras" y de la "conciencia pura", aquí la referencia al yo puro y la vida de este yo aparece como una tesis absolutamente indubitable y necesaria.³³ En este ámbito trascendental el yo se revela como conciencia originaria y constitutiva que trasciende lo empírico y contingente y descubriéndose ella misma, en su movimiento, en su *donación de sentido*.³⁴ Se pretende en consecuencia, develar la raíz y el fundamento de todo conocimiento, hasta llegar incluso a develar la génesis del conocimiento que acaece, en el que se revela el *mundo de la vida* con sus capas de sedimentación de la experiencia (que Husserl denomina análisis *genético*). Por eso es viable plantear que la fenomenología, es la filosofía de la experiencia vital humana, y que en efecto, se ocupa de la manera como nosotros experimen-

³¹ HUSSERL, Edmund. *Experiencia y Juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. Trad. Jas Reuter. México: UNAM, 1980, p. 377s.

³² *Ibidem*.

³³ HUSSERL, Edmund. *Ideas I*, Op. cit., p. 106.

³⁴ HERRERA, Daniel. "Aproximación a Husserl". En: *América Latina y la Fenomenología*. México: Universidad Pontificia de México, 1998, p. 57.

tamos el mundo y las cosas, y lo que nos es dado en dichas vivencias con sus correlatos intencionales.

4. El ámbito social y comunicativo de la fenomenología

Cuando Husserl escribe *Ideas II*³⁵, ya pretende desarrollar una fenomenología de la comunicación muy arraigada en la tendencia sociológica que tiene su obra. Si bien, el filósofo se ocupó a lo largo de su obra del tema de las ciencias sociales y de su fundamentación, "Sólo en los últimos escritos del maestro / nos dice Schutz/ [...] dicho problema fue abordado de manera sistemática".³⁶

Desde *Ideas II*, Husserl hace un acercamiento al tema de la socialidad comunicativa, y hace notorio que no es la subjetividad personal la que define o "determina" a la subjetividad social, sino a la inversa, esto es, que el ser humano en cuanto habita un mundo social es en esencia un *ser-con* los otros (*Mitsein*). Efectivamente exclama: "en el orden constitutivo [...] el primer hombre es el Otro, y recién de ahí recibo yo mismo el sentido hombre".³⁷ Esto significa, en términos de la *V meditación*, que la subjetividad constituyente del mundo no soy yo sino nosotros y así el *ego* es trascendido por el *alter ego*, y la intersubjetividad aparece en últimas como la base sobre la que se apoya toda objetividad.

Ser persona, supone para el sujeto ser el centro de sus actos con la potencialidad de poder deliberar sobre ellos. En *Gemeingeist* (Espíritu Común),³⁸ plantea: "para considerarme verdaderamente una persona, no puedo "ciegamente /seguir/ cada estímulo o reaccion/ar/ instintivamente en la misma línea de forma puramente instintiva, [...] solo puedo ser/lo/ [...] en tanto poseo convicciones permanentes y autoadquiridas, independientemente alcanzadas por medio de tomas de posición activas del Yo, valoraciones y volicion-nes permanentes",³⁹ y ello supondría entonces, que el sujeto es consciente de que es el centro de sus actos, que obra con base en convicciones y tomas de posición y que en el campo ético asume responsabilidad frente a sí mismo y frente a la comunidad, cualidades y potencialidades estas, que sabe que igualmente le competen a los otros humanos.

³⁵ Para una ampliación sobre el tema Cf., ARISTIZÁBAL, Pedro Juan. "Intersubjetividad y comunicación". En: *Acta Fenomenológica Latinoamericana*. Volumen III. México: Jitanjáfora, Morelia, 2010, pp. 337-345.

³⁶ SCHÜTZ, Alfred. *El problema de la realidad social*. Escritos I. Op. cit., p. 126 ss.

³⁷ HUSSERL, Edmund. "Erste Fassung der Fünften Cartesianischen Meditationen" en: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. (Hua XV) p. 19. [Versión castellana de la Primera redacción de la V meditación Cartesiana. En: IRIBARNE, Julia. *La Intersubjetividad en Husserl*. Tomo II. Buenos Aires: Carlos Loholé, 1988, p.346].

³⁸ HUSSERL, Edmund. "Gemeingeist I y II". En: *Zur phänomenologie der intersubjektivität*. (Hua XIV) Op. cit., p. 192ss. [Versión castellana: "El espíritu común I y II". Trad. Cesar Moreno M. En: *Themata*. Vol. 4, 1987, p. 147ss].

³⁹ *Ibid.*, p. 149.

De este modo cada subjetividad personal tiene sus creencias, representaciones, puntos de vista, valoraciones sobre su vida y acciones, y todos estos actos están encadenados socialmente. Puedo confrontar, por ejemplo, que esos actos surgen a partir de mi propia experiencia o de la experiencia con los otros y además que sus creencias y visiones de mundo surgen igualmente a partir de mis experiencias; es decir, en la multiplicidad de actos comunitarios hay saberes recíprocos y múltiples acciones y perspectivas, como afinidad en esas mismas acciones, que con el tiempo van logrando mayor unidad y nivel de especialización que favorecen la integración social.

En *Ideas II*, hace referencia también a la persona en el conglomerado de personas que participan de múltiples maneras: comunicativas, afectivas, emotivas, cognitivas, en su mundo circundante, y muestra en estas variadas relaciones intersubjetivas ciertos niveles de integración de la comunidad social. Y así plantea que los individuos en el conglomerado de personas conforman comunidades que poseen un "nivel superior de integración mediante los actos de determinación personal mutua que tienen [...] lugar sobre la base de comprensiones mutuas [...] /esto es/ se 'determinan uno a otro' y actúan en común [...] personalmente enlazados".⁴⁰

De esta manera, encontramos en el ámbito intersubjetivo diversos grados de integración social, que van desde la familia, el barrio y las comunidades más pequeñas que eventualmente podrían tener un origen natural hasta las denominadas personalidades de orden superior, fundadas en una *voluntad en común*⁴¹ que son esencialmente artificiales como, por ejemplo, la comunidad, la escuela, los estados como comunidades nacionales vinculadas por el gobierno del pueblo, o las instituciones jurídicas, o a nivel internacional la organización de naciones; instituciones estas que tienden a persistir orientadas por una apuesta racional-teleológica de las subjetividades y cuya integración general, como ha dicho Paul Ricoeur "hasta donde extienden los lazos personales reales y posibles, componen el mundo de las *subjetividades sociales*".⁴²

En efecto, en el ámbito espiritual y cultural⁴³ Husserl ha distinguido por un lado, los objetos espirituales que se originan en las actividades subjetivas, que se presentan o como realidades efectivas, o como objetividades ideales racionales manifiestas en las *Ciencias del Espíritu*. Y por otro lado, como subjetividades sociales y personalidades de nivel superior.

Plantea el filósofo, que es preciso diferenciar el mundo que es inseparable de las subjetividades sociales, es decir, correlativo con ellas, que es el de las

⁴⁰ HUSSERL, Edmund. *Ideas Relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. Antonio Ziri6n. México: UNAM, 2007, p. 238.

⁴¹ HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. (Hua XIV). *Op. cit.*, p. 406. [Versi6n castellana: IRIBARNE, Julia. *La intersubjetividad en Husserl* (Tomo II). *Op. cit.*, p. 268].

⁴² RICOEUR, Paul. *Del texto a la acci6n*. Trad. Pablo Corona. México: FCE, 2002 p. 273.

⁴³ Husserl E. *Gemeingeist I y II* en: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität..* (Hua XIV). *Op. cit.*, p. 147ss.

objetividades sociales. No obstante, estas objetividades sociales a nivel de la constitución del mundo espiritual (o cultural en términos actuales), se refieren es a la multiplicidad de ideas culturales como factores que identifican a las sociedades (p. e., arte, ciencia, moral, religión, etc.). Pero en contraste con esta multiplicidad cultural en el ámbito de las objetividades sociales, nos referimos es al ámbito subjetivo de esas objetividades, es decir, al mundo de las subjetividades sociales en tanto están integradas por miembros singulares de esas comunidades (subjetividades sociales) que en términos fenomenológicos *son los portadores de sentido*.

Esto significa entonces que el ámbito que soporta dichas objetividades sociales subjetivas es la *singularidad de cada uno de sus miembros*, esto es, que el soporte básico de las acciones comunitarias son esas individualidades o singularidades que constituyen el sentido y el significado del mundo.

Por eso Ricoeur, siguiendo a Husserl, y haciendo referencia a la metodología que se encuentra inscrita en su obra escribe: "se pued/e/ o se deb/e/ decir lo que fuere sobre el Estado, sobre el poder, sobre la autoridad, no hay otro fundamento para ello que las singularidades"⁴⁴ y así toda institución racional-teleológica del orden referido, todo conglomerado unitario de objetividades sociales, toda institución, debe estar fundamentada entonces en los miembros que la componen ya que sus *motivaciones personales* son las que dan sentido a la acción social, y son en últimas, el soporte vivo de las personalidades de orden superior.

Ricoeur, señala otro aspecto fundamental de la filosofía de Husserl refiriéndolo igual al método de investigación social, y es que "toda acción no sólo / es/ significativa para el individuo, sino además *orientada hacia el otro*".⁴⁵

Esta orientación hacia el otro y la mutua dependencia en el reconocimiento personal se explicita en innumerables textos, Husserl escribe en uno de ellos: "El otro es el primer hombre no yo"⁴⁶ y de esta manera *todo ser, es en su ser, un ser para los demás*. Dicha estructura ontológica supone entonces que los actores en comunicación, (y en todas sus acciones), de alguna u otra manera, toman mutuamente en cuenta la conducta del Otro conformando así la *acción plural* y en general comunitaria.

Entonces "la orientación en relación con los demás /añade Ricoeur/ cubre así todas las clases de coordinación entre roles sociales, la rutina, el prestigio, la cooperación y la competición, la lucha y la violencia".⁴⁷ Y este aspecto tiene entonces una significación especial para la *acción social*, que lo es, en cuanto los actores valoran el comportamiento de las otras personas influyéndose mutuamente en su desarrollo y en su desenvolvimiento social.

⁴⁴ RICOEUR, Paul. *Op. cit.*, p. 274.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der intersubjektivität*. *Op. cit.*, p. 275.

⁴⁷ RICOEUR, Paul. *Op. cit.*, p. 246.

Ahora bien, todo esto requiere recordar un elemento importante que es el de la comunicación, pues la comunicación intersubjetiva es la que define el mundo de la vida social y esta "*idea de comunicación* se extiende patentemente del sujeto personal singular *también* a conglomerados sociales de sujetos los cuales exhiben unidades personales de nivel superior",⁴⁸ pues la idea de comunicación atañe especialmente a los conglomerados sociales. Sin embargo resaltemos algunos aspectos importantes del entrelazamiento intersubjetivo vinculado a la comunicación.

¿En qué sentido, pregunta Husserl en el contexto de *Ideas II*, conformamos en la experiencia *unidades personales de nivel superior*?

El filósofo hace notar *en primera instancia*, cómo cada subjetividad en comunicación con otras, no solo tiene *ante sus ojos* su propio ser y sus maneras personales de ser, su carácter, sus capacidades, etc. sino igualmente los mundos circundantes de los otros, sus efectivos actos psicofísicos y sus posibilidades de actos. Se atiende de este modo a "una conexión personal que surge a través de la *empatía*, en la que (...) /cada uno de los actores/ vive análogamente 'una convicción' 'una valoración' 'una voluntad'".⁴⁹ En efecto, la experiencia empática nos posibilita desvelar al otro como aquel ser que percibe, experimenta y conoce el mundo del mismo modo como yo lo hago.

Así, cada uno de los actores de la comunicación está en mutua relación con los otros al aprehender sus vivencias y experiencias en contraste con la aprehensión de su propia conciencia y de sus vivencias, es decir, por contraposición a las vivencias propias percibidas en las cuales se nos revela un yo propio, tenemos una experiencia empática que nos revela un individuo extraño. Entonces, es elemento fundamental de la empatía aprehender intuitivamente las vivencias del otro, y todo ello fundado en una presuposición básica: a la experiencia empática le es inherente una duplicidad: "lo dado" (*Gegebenheit*) y revelado en ella, es un vivenciar propio en el que se manifiesta otro vivenciar.⁵⁰

En *segunda instancia*, dice Husserl, estos saberes recíprocos en concordancia, (convicciones, apreciaciones, decisiones comunitarias), tienen multiplicidad de correlatos en las situaciones objetivas comunitarias marcadas fundamentalmente por la comunicación y que muestran a las singularidades aunque anónimamente conectadas, eficientes y vivas en el mundo de la vida social. Es decir, el correlato de esa conexión personal que surge a través de la empatía en las que estamos presentes unos a otros en forma anónima pero efectiva, supone entonces, que "tenemos la unidad de 'una' realización, de 'una' obra y eventualmente una unidad que se extiende y desarrolla en la abierta infinitud de la extensión temporal: la unidad de un Estado, de una religión, de un idioma,

⁴⁸ HUSSERL, Edmund. *Ideas II*. Op. cit., p. 241.

⁴⁹ HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der intersubjektivität*. Op cit., p. 148.

⁵⁰ STEIN, Edith. *El problema de la empatía*. Trad. José Luis Caballero Bono. Madrid: Trotta, 2004, p. 37.

[...] etc.”,⁵¹ que son entidades de *acción conjunta*, que se establece en una red de *acciones subsiguientes* producidas por la unidad de una meta.

Ahora bien, estas unidades de acción, tienen diversas modalidades en sus objetivos, diversas jerarquías y rasgos, y no siempre responden a personalidades de nivel superior, integral o cabalmente conformadas.

Casos de este último tipo serían, por ejemplo, la misma comunidad de idioma en la que se dan grupos unificados de intercambio, de comercio, o el artista con su público, el orador y sus oyentes, o las comunidades de investigadores, etc., por contraposición, (o “perfeccionamiento”) de estas últimas, con las comunidades de más alta jerarquía que tienen, por ejemplo, un ordenamiento conjunto de obligaciones y funciones que se ejerzan de la manera más perfectamente posible⁵², es decir, que funcionan como una estructura de obligaciones y prerrogativas, o como sistema de exigencias compartidas, que van adquiriendo cada vez mayor nivel de racionalización y sistematización, caracterizadas en sus orígenes, por condicionamientos históricos vinculados a tradiciones que suscitan la irrefutable fuerza de su vigencia sobre las personas.

No obstante, evocando a Habermas, esas organizaciones pueden llegar a amenazar las relaciones intersubjetivas, con los fenómenos patológicos de burocratización y monetarización, que suscitan la *colonización del mundo de la vida privada y pública*, como ya ha sucedido con los sistemas del mundo contemporáneo. Con estos aspectos señalados de la unidad subjetiva personal y comunitaria, que apunta a las personalidades de nivel superior hemos logrado el objetivo de adentrarnos, de forma introductoria, en los actos comunicativos y en la socialidad propiamente dicha.

Para concluir, es de tener en cuenta, que la multiplicidad de actividades científicas que irrumpen con las investigaciones sobre los objetos de la naturaleza o sobre los fenómenos culturales, son en primera lugar, acciones humanas, es decir, acciones de los investigadores que laboran mancomunadamente. El hecho de que las ciencias se ocupen de un sinnúmero de objetos, dicha actividad debe ser clarificada con procedimientos de las llamadas *ciencias de la cultura* (*Geisteswissenschaften*).⁵³ Además, el fundamento de sentido de toda actividad científica y de toda objetividad ideal que le es propia, “es el mundo de la vida precientífico que es el mundo unitario mío, vuestro y de todos nosotros”,⁵⁴ lo importante, como ha quedado claro en la última obra de Husserl, es que el avizoramiento de este “nexo fundacional /de la ciencia con respecto a la vida precientífica/ puede perderse en el curso del desarrollo de la ciencia a lo largo de los siglos”.⁵⁵ En esto consiste precisamente la

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der intersubjektivität*. Op cit., p. 145.

⁵³ SCHÜTZ, Alfred. Op. cit., p. 127.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

denuncia que hace Husserl, en la *Crisis*, sobre el ocultamiento del mundo de la vida desde las ciencias modernas, y en *Experiencia y Juicio*, cuando va llevando a cabo el desmonte de la lógica formal. En dichas obras el filósofo delimita claramente el trabajo genético-deconstructivo que debe desarrollar el fenomenólogo investigador. En este sentido exclama: "Si queremos [...] retornar a una experiencia en el sentido último y originario que buscamos. Solo se podrá tratar de la experiencia originaria del mundo vital (*Lebenswelt*), que todavía no sabe nada de estas idealizaciones, sino que constituye su fundamento necesario. Y este retorno al mundo vital originario no es un retorno que acepte simplemente al mundo de nuestra experiencia tal como nos es dado, sino que persigue hasta su origen la historicidad que ya se ha sedimentado en él".⁵⁶ Esto con el fin de desvelar las posibles capas de idealización que lleva hasta las evidencias más originarias de la experiencia.

Aclarar ese nexo fundacional, significa hacer evidente los cambios de sentido que el mundo vital en referencia, ha tenido en el proceso de objetivación y formalización inherente a todo logro científico. "Si esta clarificación no se produce, o si se produce en un grado insuficiente, y si las idealidades creadas por las ciencias sustituyen directa e ingenuamente al mundo de la vida, luego en una etapa posterior de desarrollo de la ciencia aparecen estos problemas de fundamentación",⁵⁷ que hacen parte de la crisis de la ciencias positivas y que deben ser superadas por una crítica a posteriori que en efecto llega tardíamente.

Por eso cuando acertadamente dice Wandenfels que el Mundo de la Vida aparece al tiempo como "foco patógeno" y como "terapia",⁵⁸ está planteando que con él no solo se hace evidente la crisis de objetivación y naturalización que vive el mundo, sino que su develamiento posibilita igualmente superarlo. Es decir, está reconociendo de hecho la crisis del mundo contemporáneo que efectivamente ha dejado a un lado este nexo fundacional, de toda ciencia con respecto al mundo vital que la ha hecho posible, y efectivamente el enderezamiento o la mejoría de esta situación ha llegado demasiado tarde para el caso específico de los sistemas sociales del mundo contemporáneo que se vieron reflejados en la llamada *guerra fría* y en las guerras que le precedieron.

⁵⁶ HUSSERL, Edmund. *Experiencia y Juicio*. Op. cit., p. 43.

⁵⁷ SCHÜTZ, Alfred. Op. cit., p. 127.

⁵⁸ WALDENFELS, Bernhard. *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Paidós, 1997, p. 43.

Bibliografía

ARISTIZÁBAL, Pedro Juan. "Intersubjetividad y comunicación". En: *Acta Fenomenológica Latinoamericana*. Volumen III. México: Jitanjáfora, Morelia, 2010.

ARISTIZÁBAL, Pedro Juan. "Husserl y la filosofía como ciencia rigurosa. Análisis desde el contexto nihilista actual". En: *Revista Co-herencia*. Vol. 8, No. 15, 2011.

HABERMAS, Jünger. *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo II. Madrid: Taurus, 1987.

HERRERA, Daniel. "Aproximación a Husserl". En: *América Latina y la Fenomenología*. México: Universidad Pontificia de México, 1998.

HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954.

HUSSERL, Edmund. *Zur phänomenologie der Intersubjektivität*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

HUSSERL, Edmund. *Experiencia y Juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. Trad. Jas Reuter. México: UNAM, 1980.

HUSSERL, Edmund. *Investigaciones Lógicas II*. Trad. Manuel García Morente y José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1982.

HUSSERL, Edmund. "El espíritu común I y II". Trad. Cesar Moreno M. En: *Themata*. Vol. 4, 1987.

HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Trad. José Gaos. México: FCE, 1986.

HUSSERL, Edmund. *Filosofía primera (1923/24)*. Trad. Rosa Helena Santos de Ilhau. Bogotá: Grupo editorial Norma, 1998.

HUSSERL, Edmund. *Lecciones de Fenomenología de la Conciencia interna del Tiempo*. Trad. Agustín Serrano de Haro Martínez. Madrid: Trotta, 2000.

HUSSERL, Edmund. *Ideas Relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. Antonio Zirión. México: UNAM, 2007.

IRIBARNE, Julia *La Intersubjetividad en Husserl*. Tomo II. Buenos Aires: Carlos Loholé, 1988.

IRIBARNE, Julia V. *Edmund Husserl: La fenomenología como monadología*. Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2002.

IRIBARNE, Julia. *Edmund Husserl. De la Ética a la Metafísica*. Bogotá: San Pablo y UPN, 2007.

RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción*. Trad. Pablo Corona. México: FCE, 2002.

RIZO-PATRÓN, Rosemary (Ed.). *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993.

SCHÜTZ, Alfred. *El problema de la realidad social*. Escritos I. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

STEIN, Edith. *El problema de la empatía*. Trad. José Luis Caballero Bono. Madrid: Trotta, 2004.

WALDENFELS, Bernhard. *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Paidós, 1997.

Mediación de las instituciones en la construcción de la sociedad

Mediation of the Institutions in the Construction of Society

MARTHA CECILIA BETANCUR GARCÍA

Universidad de Caldas

Colombia

Resumen

En el largo proceso del desarrollo social, las instituciones han desempeñado un papel de mediación fundamental en ese tejido de oposiciones y tensiones, que constituyen la naturaleza y la existencia humanas. Desde el punto de vista de Ricoeur, las instituciones representan la salida del ser humano a una naturaleza cargada de mixturas, de tensiones dialécticas y de conflicto, de las que cabe destacar las oposiciones entre individualismo y sociabilidad, entre naturaleza y cultura y entre polos positivos y negativos. A través de tres vías distintas, en tres obras diferentes, el filósofo francés teje el camino entrecruzado entre movimientos dinámicos de la cultura, que caminan hacia la constitución de la sociedad y que se desenvuelven en distintos niveles, pero en red: los movimientos generados por un *telos*, es decir, por la aspiración de los hombres a una vida buena, en tanto seres singulares que tienen propósitos particulares pero que se saben miembros de un mundo de intersubjetividades.

Palabras clave: Ricoeur, Honneth, instituciones, mediaciones, sociabilidad, cultura, intersubjetividades.

Abstract

In the long process of the social development, the institutions have played a role of fundamental mediation in this tissue of oppositions and tensions that constitute the human nature and existence. From Ricoeur's point of view, institutions represent the given solution by the human being to a nature loaded of mixtures, dialectic tensions and conflicts, among which stand out the oppositions between individualism and sociability, nature and culture and between positive and negative poles. Through three distinct roads, in three different works, the French philosopher weaves the crisscross road among dynamic movements of the culture, that walk to the constitution of the society and spread in different levels, but in network: the movements generated by a *telos*, i.e., by men's aspiration to a good life, as singular beings that have particular purposes but that they see themselves as members of a world of intersubjectivities.

Key words: Ricoeur, Honneth, institutions, mediations, sociability, culture, intersubjectivities.

En Ricoeur las instituciones desempeñan un papel mediador crucial en el camino de la constitución de la cultura; ubicado en el marco ético antropológico más profundo de la vida humana, el filósofo francés aborda su estudio mediante la interpretación fenomenológico-hermenéutica de la génesis del sentido y del desarrollo de la organización ética, social y política. En tres obras diversas y en torno a problemáticas afines pero distintas, elabora a través de tres caminos la marcha que ha realizado el hombre en la constitución de la cultura, los cuales se convierten en tres razones para demostrar el papel necesario, mediador de las instituciones: el primero, desarrollado en el volumen III de *Tiempo y narración* y en *sí mismo como otro*, es el avance jalonado por el *telos* de la vida buena; el segundo es el impulso dado por el móvil del reconocimiento, tematizado en *Los caminos del reconocimiento*, y, el tercero, es el transcurso del individuo desde la libertad hasta la asunción de la ley de la razón, seguido en "*Lo justo*". Los tres caminos avanzan de manera paralela tejiendo una red compleja que constituye la vida social.

Dada la complejidad y la dificultad de la constitución de la cultura, en esta larga marcha las instituciones desempeñan un papel mediador fundamental. La vida social no se realiza solo en la inmediatez de las relaciones interpersonales, pues el aumento demográfico, tanto como las tendencias, los móviles e intereses negativos que acompañan todo el proceso, dificultan el encuentro intersubjetivo personal y el reconocimiento mutuo a que apunta la vida buena en colectividad. Las instituciones, el derecho y las normas son mecanismos insustituibles de dicho movimiento. Sin embargo, cabe tener en cuenta que por estar ellas ancladas en la naturaleza del ser del hombre que a la par se ha ido construyendo, deben entenderse como el fruto del esfuerzo, de un ser frágil, tan capaz del bien como del mal, "desproporcionado", dinámico y cambiante. Las instituciones encarnan las mismas debilidades del ser que les dio la vida, un ser de puro conflicto, en constante tensión dialéctica de fuerzas dispares. Precisamente porque somos ángeles y demonios las instituciones son mecanismos imprescindibles para la constitución de la sociedad. Vamos a tratar de dilucidar el significado de ellas, las razones por las cuales se han convertido en mecanismos fundamentales de la vida en sociedad y a explorar sus características.

Para Douglas C. North las instituciones "son restricciones que surgen de la inventiva humana para limitar las interacciones políticas, económicas y sociales".¹ Incluyen tanto restricciones informales entre las que caben los tabúes, las costumbres, las tradiciones y los códigos de conducta, como las reglas formales, las constituciones y las leyes. Las instituciones proporcionan a los humanos una infraestructura para crear el orden social y reducir la incertidumbre; son entidades arraigadas en el ser social del hombre, es decir, en la necesidad que tiene de vivir en sociedad. La primera institución y la más básica

¹ NORTH, Douglass C. *Instituciones*. Disponible en: www.archipiélagolibertad.org.

es la familia, constituida de diversas maneras y con distintos miembros por las diferentes culturas.

Las dificultades para la organización de la vida social comienzan en el momento en que la sociedad se extiende de la familia hacia la organización de comunidades más amplias. Ellas requieren de vínculos y de formas organizativas que establezcan normas y límites a las relaciones de los hombres, razón por la cual, además de la familia, se establecieron otras instituciones como la religión, el gobierno, la estructura social, que, aunque no tan explícitas ni tan claramente formuladas a través de leyes como existen hoy, sí presentaban una membresía, un rol para los miembros y una estructura que establecía límites, prohibiciones y leyes.

Las Instituciones son necesarias por tres razones complementarias: porque la relación entre los miembros de una comunidad amplia no puede ser personal, el aumento de la población con sus diversas funciones y roles dentro de la sociedad, supera la capacidad de apoyar los vínculos en las relaciones interpersonales. Segundo, porque el ser humano que se dispone a establecer las relaciones sociales es, como hemos afirmado, un ser ambivalente, frágil y conflictivo. Su vida se desenvuelve en la pura tensión. Por este modo de ser del hombre las instituciones que él crea llegan a retener esas mismas características. Sin embargo, y esta es la tercera razón, ellas han sido producidas como un intento de superar esas características y de representar un ideal humano de permanencia y estabilidad. Las instituciones representan el ideal humano de dar coherencia a la vida social en común y de darle una mayor armonía de la que sus inclinaciones y tendencias personales lo permitirían.

Para Ricoeur el origen de las Instituciones se arraiga en una doble necesidad humana, en una tensión dialéctica: por una parte, la tendencia individualista y egoísta de buscar el beneficio o el bienestar propio y, por otra, una necesidad humana, no puramente orgánica sino mediada por la vida cultural ya empezada a recorrer desde los primeros momentos del nacimiento de la cultura, de ser reconocidos y valorados por los otros, y que Ricoeur denomina la necesidad de reconocimiento. En este sentido se comprende el recurso a Hegel en los estudios sobre el reconocimiento: se trata de acudir a la dialéctica hegeliana que, como sabemos, retoma la tensión de polos opuestos en la constitución de la sociedad y la cultura, como es la lucha y la síntesis dialéctica entre las tendencias individuales y las necesidades éticas colectivas que permiten la constitución del Estado. La tarea que lleva a cabo Ricoeur de la mano de Hegel, aunque haciendo abstracción de la metafísica idealista, es superar las explicaciones empiristas e individualistas de Hobbes quien soportaba la estructura de la vida social en los intereses individuales y en la posibilidad de entablar un contrato como mecanismo para lograr la continuidad y legitimidad del gobierno de la sociedad.

Esto significa que en la raíz de la vida social articulada a través de instituciones está esa doble necesidad humana en tensión: la de buscar el beneficio

propio y la de aspirar al reconocimiento mutuo de sí mismo y de los otros, búsqueda que se ha tejido a través de la historia y que constituye una construcción de la cultura. Estas dos necesidades en tensión serían la base de la organización social. Para Ricoeur el ser humano no es solamente ese ser egoísta e individualista que tantos resaltan, ni solamente ese ser altruista y comprometido con los otros que otras corrientes de pensamiento destacan. Conviene resaltar el carácter tensivo del hombre teniendo en cuenta el rasgo de sociabilidad que lo determina, sin perder de vista su tendencia individualista. Se trata de buscar más bien el equilibrio en la tensión entre individuo y sociedad, teniendo en cuenta que ese ser egoísta está también necesitado de los demás seres humanos, que necesita ser querido, tenido en cuenta y reconocido.

Con el fin de demostrar dicho rol mediador de las instituciones, el ensayo va a dividirse en cuatro secciones; en las tres primeras se desarrollan cada uno de los caminos trazados por Ricoeur; y en la cuarta se extraen algunos corolarios, siguiendo la afortunada expresión de Ricoeur.

1. La vida buena como telos

Llamaremos "intencionalidad ética" a la intencionalidad de la "vida buena" con y para otro en instituciones justas²

Para Ricoeur la vida del ser humano como ser social tiene una connotación ética, es decir, se va constituyendo éticamente, en relación intersubjetiva. Según la distinción que realiza entre ética y moral, esto significa afirmar que la vida humana está siempre orientada por una intencionalidad que sirve de pauta a fines más prácticos y dinámicos, propios del flujo de la vida. Dicho *telos* tiene cinco características que cabe resaltar: es una idea rectora que orienta la vida humana; es construida, dinámica, jerarquizada y está mediada por la intersubjetividad.

Como se observa en el epígrafe, para Ricoeur, el objetivo ético tiene tres componentes: primero, vivir bien, segundo, de manera intersubjetiva, y tercero, mediante instituciones justas. La institucionalidad es el elemento intermedio que realiza el puente entre la idea orientadora del fin de la vida y el carácter intersubjetivo. La indagación está dirigida desde el principio, teniendo en cuenta la relación intersubjetiva de la mediación del otro, pues la estima de sí a que apunta la intencionalidad ética no se da sin el paso por el otro. La estructura que propone el filósofo es dialógica porque hace referencia a los otros y a instituciones justas. "La estima de sí solo tiene pleno sentido al término del recorrido de sentido jalonado por los tres componentes del objetivo ético".³

² RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI, 2006, p. 176.

³ *Ibid.*, p. 177.

Ricoeur toma de Aristóteles la idea de que el "vivir bien" o la "vida buena" es el objetivo de la vida del hombre, objetivo imbricado en las acciones cotidianas; el principio teleológico constituye la estructura de las acciones vinculada a la forma en que son vividas. Esto significa reconocer el carácter teleológico de las acciones más importantes; decisiones como las de conseguir un compañero, elegir una profesión, adquirir una vivienda, son acciones que apuntan a la realización de la vida buena para cada uno. El ser humano toma una decisión en estos campos de acuerdo con la descripción que hace de lo que significa para él una vida buena. No obstante, lo significado por vivir bien no es una idea rígida ni estática ni constituida de una vez por todas; es una idea orientadora que se va constituyendo y que puede ir variando de acuerdo con la historia de nuestra vida. Por tanto, es dinámica y construida.

Además, el *telos* es una construcción jerarquizada; pues aunque el ser humano va formando una idea de lo que significa para él la vida buena y aunque esa idea no siempre es consciente, orienta la toma de decisiones en el transcurso de la existencia. El *telos* principal, el objetivo, es la vida buena, pero hacia su realización y hacia su logro, confluyen diversos fines de menor jerarquía que contribuyen a su realización. Ella funciona como directriz y pauta para la toma de decisiones en relación con fines importantes pero subordinados al fin último. También es cierto que la intencionalidad de la vida buena no puede ser llenada claramente de contenido, ni es la misma para todos. Pues "respecto al contenido, es para cada uno, la nebulosa de ideales y de sueños de realización respecto a la cual una vida es considerada como más o menos realizada o como no realizada"⁴. Es una respuesta a la pregunta de la forma: ¿Qué va a contar para mí, como una descripción adecuada del fin de mi vida? cuya respuesta se convierte en el criterio más importante para la toma de decisiones acerca de otros fines o de otros proyectos parciales. La forma teleológica se constituye en condición trascendental a partir de la cual realizamos planes y proyectos, y examinamos nuestra vida. La "vida buena" es "el objetivo hacia el que" tienden las distintas acciones, cada una de las cuales tiene su fin en sí misma pero está tejida al fin supremo.

A la idea de "lo que cuenta para mí como una descripción adecuada de la vida" no se llega mediante una intuición, ni mediante un conocimiento inmediato racional. Más bien, la respuesta se obtiene mediante la deliberación con nosotros mismos y con los demás. Es fruto de una vida examinada, reflexionada e interpretada, la cual se construye para Ricoeur de manera narrativa. Y si la idea del bien último es conseguida mediante la deliberación, esto le otorga otro carácter fundamental, pues significa que no es nunca puramente individual; su significado para cada quien se constituye de manera mediada a través de la relación dialógica con los otros, de quienes aprendemos lo que puede contar como fin y lo que no. Las relaciones sociales y las formas ideológicas de la sociedad ejercen una influencia marcada en la toma de decisiones acerca

⁴ *Ibid.*, p. 184.

de lo que cuenta por "vida buena" y en el tejido de la jerarquía de los fines que a ella se articulan.

Las acciones parciales pueden integrarse a proyectos de vida como unidades más amplias, que pueden englobarse, como se hace en la vida práctica mediante la narración. Al hombre, la vida se le da como tarea, cuya cohesión se establece a través de la narración. Es una vida no reductible a una dimensión biológica u orgánica sino que se vive en las dimensiones orgánica, social, cultural e histórica; pues la vida de cada quien es una historia que se narra y en la cual se hilan tres conceptos: "plan de vida", "historia narrativa de la vida" y "vida buena", que le dan ese carácter de autorreflexión, de examen y de introspección. La noción de "historia narrada" permite comprender la tensión dialéctica y el dinamismo que comporta la vida entre los planes que se trazan de manera racional y la posibilidad de efectuarlos, teniendo en cuenta la involuntariedad, la inconsciencia y el deseo que también confluyen en las acciones, en la medida en que el ser humano es tanto actuante como sufriente. El fin superior que actúa como criterio para evaluar las acciones es interior a la estructura del obrar humano. Y las instituciones cumplen un papel mediador esencial tanto para la construcción de los planes y los proyectos como para su realización. Las instituciones constituyen el medio a través del cual planes y proyectos se articulan al *telos* de la vida y pueden efectuarse. Dicha labor puede ser desempeñada por su capacidad de constituirse como entidades objetivas, generales y racionales.

No obstante, esto no significa que el fin supremo e interior actúe siempre como criterio para la acción, ni que sea el norte que incardina todas las acciones humanas; si así fuera, viviríamos en una ciudad de ángeles; pero nuestro mundo es de ángeles y demonios. Por tanto, la posibilidad de obrar según el fin supremo, constituye más bien, una de las capacidades humanas, una de sus potencias, la de actuar según unos fines razonables que se ha trazado el hombre de acuerdo con la búsqueda de la vida buena. Las instituciones ayudan a moldear la búsqueda de los fines, a establecer la jerarquía de planes y proyectos y a tener en cuenta el papel de la intersubjetividad en la conformación de la vida social. A su lado, en tensión, siempre estará como posible y como real la otra parte innegable e imborrable del ser humano, aquella que requiere de la institucionalidad para que ponga límites a las influencias de la agresividad y el egoísmo. Lo importante en Ricoeur es que tampoco estas tendencias negativas aparecen solas, sino en tensión de lucha y complementariedad con el polo positivo.

2. Móvil ético: el reconocimiento

Mientras que la vida buena es el *telos* que jalona como intención de futuro, es la idea que da dirección y orientación a los proyectos de vida, el reconocimiento es el móvil que empuja desde atrás, como dice Ricoeur, sirviendo de impulso causal a la vida social organizada en instituciones. Los estudios de

Ricoeur sobre el móvil moral del reconocimiento están orientados a defender, en contra de Hobbes, que el móvil de la vida social no puede hallarse solamente en el impulso negativo de dominio de la violencia y la agresión, sino que ha de encontrarse en ese juego complejo de lucha entre el móvil violento y el móvil ético. El reconocimiento ha de constituir el móvil ético que se instaura desde el principio para dar impulso a la organización de la vida social en cuanto debe ser vivida con otros. Además el concepto de móvil causal en Ricoeur no puede entenderse en el sentido tradicional de la causalidad humeana, sino en la capacidad que tiene de sintetizar elementos naturales, culturales y éticos.

El tema del reconocimiento es tratado por Ricoeur de manera sistemática en *Caminos del Reconocimiento*,⁵ donde retoma el tratamiento del concepto llevado a cabo por Hegel en dos obras de juventud: *El sistema de la eticidad* y *La filosofía Real* II. Además se apropia de los avances realizados por Honneth, quien realiza un juicioso estudio del tránsito de Hobbes a Hegel, en torno a dicho concepto. Para Ricoeur, reconocimiento, *Anerkennung*, es la noción que está en capacidad de cumplir la función requerida de móvil moral; la afirmación está apoyada en tres razones que conviene subrayar y que veremos enseguida porque significan el tránsito de la vida del individuo a la constitución de la intersubjetividad o la vida social y encarnan la dialéctica de los polos positivos y negativos del ser del hombre. En los dos primeros estudios de los *Caminos del Reconocimiento*, el filósofo francés ha hecho la investigación analítico-hermenéutica del "reconocimiento del otro" como ser singular, en su identificación, y el reconocimiento de sí, como ser capaz de acciones, de habla y de responsabilidad con el otro. En las dos secciones ha ido apareciendo la formación del concepto de reconocimiento como un concepto que requiere siempre el tránsito por el otro, por el tú, para que se realice la intermediación que hace posible el reconocimiento recíproco. El reconocimiento de un tú es posible por el reconocimiento de mi yo humano como ser distinto; el reconocimiento de mí mismo requiere el paso por el reconocimiento del otro como ser humano en cuyo espejo me represento.

Ahora bien, la tercera sección está orientada a investigar la forma en que dicho reconocimiento se forma en la intersubjetividad, la confrontación y la reciprocidad de seres humanos que "reconocen" y demandan "ser reconocidos". En ella recalca Ricoeur las razones por las cuales los conceptos de reconocimiento y de lucha por el reconocimiento cumplen ese papel hipostasiador en la construcción de una sociedad de intersubjetividades: en primer lugar, porque permite el paso de la determinación de la subjetividad del sí, a la intersubjetividad y a la otredad, pues demuestra que el proceso de la constitución de la sociedad del contrato se da siempre por las exigencias y las expectativas del otro. Es en una sociedad de intersubjetividades en la que se realiza el movimiento hacia el reconocimiento recíproco; segundo, porque en todo el

⁵ RICOEUR, Paul. *Caminos del Reconocimiento*. Madrid: Trotta, 2005.

proceso se da una dinámica desde el polo negativo hasta el polo positivo, que es desconocido en la obra de Hobbes y que le da un tono dinámico esencial; en el filósofo inglés se avanza del desprecio a la consideración, de la injusticia hacia el respeto. Y tercero, porque la sistematización de la transformación se articula a planos jerárquicos coherentes con instituciones específicas. La jerarquización es inmanente al proceso de reconocimiento, razón por la cual se constituye en una réplica adecuada al artificialismo del Leviatán, que puede sustituirse por el concepto hegeliano de "vida ética", *Sittlichkeit*.

El encuentro del ser humano en el reconocimiento recíproco, que consistiría en el reconocimiento de cada otro ser humano como persona en su dignidad y su humanidad, debe ser fundamentado y explicitado porque en las relaciones entre los hombres existe la disimetría, la desigualdad y el desconocimiento. Para Ricoeur en el comienzo no existe la igualdad sino la desigualdad. Hobbes pensaba que somos iguales por naturaleza y que, por tal razón, todos tendríamos derecho a todo. Por el contrario, para Ricoeur, como para Hegel en el derecho natural no somos iguales, las relaciones entre los hombres son asimétricas. Y lo que hace posible el largo recorrido hacia el reconocimiento recíproco es la confrontación con el polo negativo que impulsa constantemente el proceso. En términos de Ricoeur: "Lo mismo sucede con las sucesivas elaboraciones de la *Anerkennung* de Hegel; inician una historia de la lucha por el reconocimiento que continúa teniendo sentido hasta nuestros días en tanto la estructura institucional del reconocimiento siga siendo inseparable del dinamismo negativo de todo el proceso, ya que cada conquista institucional corresponde a una amenaza negativa específica".⁶

Siguiendo a Hegel⁷ y los desarrollos de su teoría por parte de Honneth, Ricoeur reconstruye, aunque con algunos elementos críticos, tres figuras del proceso de la lucha por el reconocimiento. Estas esferas "no constituyen configuraciones inmutables; (más bien) son compromisos históricos entre exigencias especulativas y la experiencia empírica".⁸ Las tres elaboraciones sucesivas del reconocimiento de Hegel son figuras dinámicas que se presentan a nivel teórico en la sociedad, pero que también se dan como fenómenos de la experiencia práctica y que aún se encuentran en distintos niveles en las

⁶ *Ibíd.*, p. 82.

⁷ Cf., HEGEL, G.W.F. *El sistema de la eticidad*. Buenos Aires: Quadrata, 2006. Escrita a comienzos de 1802, es una de las obras de juventud de Hegel correspondientes al período de Jena. Su estructura consta de "tres momentos dialécticos: El primero, muestra a la "eticidad" tal como se funda en la naturaleza y luego la abandona. El segundo mostrará el delito como expresión de la libertad pura en tanto negación de lo absoluto. La tercera parte, inconclusa, muestra la realización de la eticidad como culminación del proceso en el Estado, es decir, el universal concreto". LÓPEZ OSORNO, Juan. "Estudio preliminar de la obra", p.13. El artículo que yo propongo sigue de cerca la apropiación ricoeuriana del tema, para mantener la coherencia. Conviene tener presente la práctica del filósofo francés de proponer sus teorías en diálogo con los pensadores más sugerentes en cada tópico, en este caso con las obras referidas de Hegel y de Honneth.

⁸ *Ibidem*.

sociedades. Las figuras son el reconocimiento en el amor, en el derecho y en el Estado absoluto. Los tres momentos incluyen el desarrollo de las instituciones, que nacen desde el reconocimiento en el amor y se mantienen en un proceso permanente de tensión y dinamismo entre fuerzas positivas y negativas, más todo el tejido intermedio que se va constituyendo entre ellas.

"El primer modelo de reconocimiento expuesto con el nombre del amor abarca la gama de las relaciones eróticas, de amistad o familiares que implican fuertes lazos afectivos entre un número restringido de personas".⁹ Constituye el primer nivel de reconocimiento intersubjetivo y recíproco. Se trata de un nivel prejurídico de reconocimiento establecido a través de lazos afectivos basados en relaciones de necesidad. Se presenta en relaciones cercanas entre padres e hijos, entre amigos y entre miembros de la comunidad de tribu. El reconocimiento se presenta en formas de aprobación y de aceptación que conducen a la confianza de sí. La primera totalidad que se conforma mediante las relaciones del amor es la familia. Sin embargo, al interior de ellas aparece el elemento negativo como pueden serlo las rupturas y los desprendimientos. Honneth propone como modelo la ruptura de los hijos con respecto a sus padres, o de parejas de enamorados en fases de maduración en que se da el desprendimiento relativo. Parafraseando a Honneth afirma Ricoeur: "Se trata en edades diferentes de la vida, en particular en el nivel de maduración en el que el amor accede a la vida adulta, de salir del estado de dependencia absoluta suscitado por un vínculo libidinal de naturaleza fusional".¹⁰ Son relaciones en las que se presenta una dialéctica entre fusión emocional y la afirmación de sí que conduce al crecimiento de la persona; "se puede afirmar que los amantes se reconocen el uno al otro al reconocerse cada uno en modelos de identificación susceptibles de ser puestos en común"¹¹. Este primer estadio desarrolla el concepto mixto de reconocimiento como un elemento fundamental del ser del hombre, que en todas las etapas de la vida social se apropiará de la necesidad y la solicitud de reconocer y ser reconocido. El concepto de reconocimiento nace como rasgo de la condición antropológica del ser humano.

La ausencia de reconocimiento aparece bajo la forma de desaprobación, donde "el individuo se siente como mirado desde arriba, por encima del hombro, incluso tenido por nada. Privado de aprobación es como no existente",¹² o mejor, no reconocido. Sin embargo, dicha falencia moral de la desaprobación conduce a una búsqueda de reconocimiento, que se constituye en el móvil moral que enriquece el esquema. En el seno de ese modelo aparecen regulaciones y límites propios ya del mundo institucional. En el modelo del amor, aunque siendo prejurídico, nacen las instituciones, ricas en proyecciones

⁹ RICOEUR, Paul. *Caminos del Reconocimiento*. Op. cit., p. 197.

¹⁰ *Ibid.*, p. 198.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibid.*, p. 200.

jurídicas. Nace la familia como primer modelo institucional, que establece regulaciones y límites en el proceso de vivir juntos, donde se cruzan vínculos verticales y horizontales de relación entre las parejas conyugales, entre padres e hijos, hermanos, hermanas, etc. En la familia el vínculo conyugal es la fuente del intercambio obligado entre relaciones verticales y horizontales; ella imprime obligaciones claves para la cultura como la prohibición del incesto; tiene una tarea en la educación y le da un sello cultural a la sexualidad. A través de símbolos claves como el nombre se le otorga a la descendencia un linaje, que aunque es biológico, es especialmente cultural; mediante el nombre y la transmisión cultural del linaje, el individuo se inscribe en una sociedad, en una cultura y en una tradición. Inicia el reconocimiento recíproco entre los individuos como miembros de una familia y de un grupo cultural. La asignación del nombre y del linaje le asigna al individuo un lugar en la institución civil.

Si el amor filial constituye el primer momento del reconocimiento, el segundo se presenta en el nacimiento de instituciones jurídicas; para Hegel corresponde al "acceso a la posesión legal de los bienes materiales, en resumen, en la forma contractual del intercambio"¹³. Se trata del reconocimiento de la propiedad. Se da en relaciones de propiedad privada de la producción y de la tierra, como el esclavismo y el feudalismo, en las que está ausente la idea de igualdad del hombre, construcción y conquista posterior de la cultura. En el modelo jurídico el conflicto procede de la ruptura, de la violación del contrato y de la coerción que dicha violación genera. En este nivel jurídico no existe la igualdad ante la ley, pues las leyes no son iguales para las colectividades, en la medida en que ellas mismas discriminan y establecen diferencias; las instituciones determinan relaciones jerárquicas y verticales, de las que pueden resaltarse el gobierno social, la iglesia y el sistema militar. El gobierno se presenta de forma autoritaria; en él prevalecen la fuerza y la violencia. En este nivel "la lucha por el reconocimiento se trata precisamente de la ampliación de la esfera de los derechos y del enriquecimiento de las capacidades individuales".¹⁴

El momento jurídico es, inicialmente, un período del pre-contrato como inscripción y legitimación de la propiedad, en el cual la posesión pasa a estar inscrita de manera civil, ante un grupo social, que reconoce el derecho a la propiedad. En la cultura occidental se presenta desde la antigüedad griega cuando se crean ciertas instituciones que ordenan el funcionamiento de la sociedad. Desprendiéndose un poco de Hobbes y acogiendo el estudio de Hegel, puede hablarse de dos momentos del contrato: un primer momento jurídico en el que se trazan leyes, momento del pre-contrato, caracterizado por la organización social jerárquica, vertical y desigual, de las sociedades esclavista y feudal, por ejemplo; y el segundo momento, el del contrato propiamente dicho.

¹³ *Ibíd.*, p. 204.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 206.

Siguiendo a Hegel, Honneth identifica de la siguiente manera el segundo estadio de las relaciones de reconocimiento: "Hegel hace seguir, como segundo estadio, las relaciones de cambio de propiedades contractualmente reguladas. El camino que lleva a la nueva relación social se describe como un fenómeno de generalización jurídica; las referencias prácticas que los sujetos ya en el primer estadio mantenían respecto al mundo, se desgajan de sus condiciones de validez simplemente particulares, y se transforman en exigencias jurídicas generales y fundadas en contrato. En adelante los sujetos se reconocen recíprocamente portadores de pretensiones legítimas y se constituyen así en propietarios"¹⁵. El lado negativo del nivel jurídico se presenta a través de la tensión por la propiedad, pues son pocos los propietarios que pueden ejercer ese derecho y que dan paso a la defensa de la seguridad; el conflicto se presenta mediante la lucha por la extensión de los sujetos capaces de derecho, por la ampliación de los derechos más allá de la esfera de la propiedad y por el enriquecimiento de las capacidades que los sujetos se reconocen. Estos nuevos elementos del nivel jurídico serían más propios de un nuevo momento del contrato, pues el momento anterior del pre-contrato se caracteriza por la ausencia de una idea rectora de igualdad.

Por otra parte, ser sujeto de derecho implica también ser sujeto de obligación, tanto con los otros como con el cumplimiento de las normas. Por tanto, "en este sentido el reconocimiento es doble: el otro y la norma; tratándose de la norma, el reconocimiento significa en el sentido léxico del término, tener por válido, confesar la validez de; si se trata de la persona, reconocer es identificar a cada persona en cuanto libre e igual a cualquier otra".¹⁶ El sujeto pasa a ser concebido como ser libre o autónomo, portador de derechos que le deben ser respetados; así el respeto se convierte en la noción modeladora del tipo de demanda que prepara el reconocimiento. El sujeto reclama el respeto de los derechos y de la libertad. El respeto se dirige tanto a las personas como a las normas, por lo que cabe hablar tanto de respeto normativo como de respeto moral relativo a la persona.

El reconocimiento jurídico en toda su amplitud y en el sentido más riguroso nace con el contrato, en el cual se acepta a un ser que se reconoce como propietario; eleva al individuo y a la norma al plano de lo universal en cuanto el reconocimiento se realiza por la mediación de la norma que se constituye en lo general, en aquello a través de lo cual los humanos se reconocen como iguales. El individuo se reconoce como miembro de un grupo cobijado por una legislación, que implica el resurgimiento y el desenvolvimiento de la noción de "igualdad", pues los hombres se igualan ante la norma; la dependencia de un individuo frente a otro pasa a ser reemplazada por la sujeción ante la ley. La legislación y el contrato son los elementos de universalidad alrededor de los cuales se considera al individuo. Pero esta figura está siempre amenazada

¹⁵ HONNETH, Axel. *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica, 1997, p. 30.

¹⁶ RICOEUR, Paul. *Caminos del Reconocimiento*. Op. cit., p. 205.

por la existencia de la servidumbre, que coexiste como figura constante de la sociedad; la igualdad es una idea rectora, que impulsa y jalona como intencionalidad la lucha por la vida buena en el reconocimiento. Existe el que no posee propiedad, el que no tiene acceso a los derechos y el que no recibe el beneficio del reconocimiento. La exigencia de ser reconocido nace generalmente del que no lo es, del siervo, en la figura hegeliana. Tres elementos marca la institucionalidad en el desarrollo de la cultura humana: la racionalidad, la universalización y la objetivación de los derechos y los deberes.

En conclusión, el reconocimiento jurídico marca un cambio importante en el paso de la institucionalidad en la desigualdad a la institucionalidad en la igualdad, pues eleva el nivel desde el momento afectivo, al reconocimiento de los otros, como personas, aún en la impersonalidad; es decir, al reconocimiento de la tercera persona, de aquél que no es un tú, que no es mi amigo ni mi familiar; todo ello por la mediación de la norma; motiva el desarrollo de la idea de igualdad al hacernos iguales ante la ley; conduce al respeto de sí, del otro y de la norma; por la experiencia negativa de desprecio incita al desarrollo de la lucha por la dignidad. En palabras de Ricoeur: "La experiencia negativa del desprecio toma entonces la forma específica de sentimientos de exclusión, de alienación, de opresión, y la indignación que se deriva de estos sentimientos ha podido dar a las luchas sociales la forma de guerra, ya se tratase de revolución, de guerra de liberación o de guerra de descolonización. Para mí el respeto de sí suscitado por las victorias obtenidas en esta lucha por la extensión geopolítica de los derechos subjetivos merece el nombre de dignidad, de orgullo".¹⁷ Siguiendo a Honneth, Ricoeur considera que la dignidad humana en rango superior es la capacidad de reivindicar un derecho.

Tal vez sea posible, sin alejarse de Ricoeur, señalar la idea de "igualdad" como una noción que permite la transformación profunda de la sociedad humana en la medida en que por su mediación modifica todos los demás conceptos y las prácticas ligadas a ellos. Por su mediación, la libertad, la propiedad, los derechos y los deberes son capacidades de todos, más bien que de una pequeña élite social, capacidades y derechos que otorgan a las colectividades la posibilidad de luchar por su reconocimiento. La noción de igualdad se desarrollaría en el largo tránsito del momento jurídico hacia el nacimiento del contrato. Mediante su apropiación la sociedad puede avanzar en el reconocimiento de toda persona como ser humano, como ser de respeto y de dignidad. En este sentido, la forma de reconocimiento que desarrolla es la del respeto de sí y del otro.

La tercera forma de reconocimiento para Ricoeur y Honneth es el de la estima social. Mientras que Hegel ha reconocido en el Estado y en el ejercicio de la voluntad del pueblo ese tercer momento, "Honneth decidió subrayar no tanto la constitución del Estado como la dimensión social de lo político

¹⁷ *Ibíd.*, p. 209.

en sentido amplio".¹⁸ Es el momento en el que se realiza más propiamente la vida ética, basada en relaciones interpersonales de estima social, vida que se supone ha superado el nivel netamente jurídico. En este plano "la vida ética se muestra irreductible a los vínculos jurídicos".¹⁹ Si el reconocimiento por el amor da cabida al nacimiento de la confianza en el otro y de sí; y si el reconocimiento jurídico permite el surgimiento y desarrollo del respeto del otro y de sí, el reconocimiento recíproco hace germinar la estima del otro y de sí. La relación con las demás personas ya no es solo la que se da con otro que es libre e igual ante la ley, sino con otro ser humano que es reconocido como tal.

La estima social responde a nuevas exigencias normativas, de las cuales la más importante es "la existencia de un horizonte de valores comunes a los sujetos concernidos".²⁰ Para Honneth como para Ricoeur la estima mutua se apoya en la existencia y la aceptación de un campo de valores que son compartidos y asumidos por una comunidad. En todo grupo social existe un horizonte de tales valores que son asumidos como criterios para la valoración de sí y de los otros y para la acción. "La concepción cultural que una sociedad se hace de sí misma constituye la suma de los valores y de los fines a los que se recurre continuamente".²¹ Los criterios de la estima social sobrepasan el nivel jurídico para llegar a ser valorativos y éticos.²² Ahora bien, la existencia de ese horizonte común axiológico propio de las comunidades ya presenta un primer conflicto al entrar en contradicción con la "presunta universalidad de los derechos subjetivos de orden jurídico".²³ La jerarquía de valores constituidos es diverso en los distintos grupos, lo cual depende de la tipología de mediaciones que contribuyen a "la formación del horizonte de valores compartidos".²⁴

La organización social basada en la estima social desarrolla nuevas capacidades personales que pueden sintetizarse en dos fórmulas: la responsabilidad ampliada, que supera el contexto espacio temporal y la solidaridad. La primera involucra el reconocimiento de los otros, de aquellos que son ajenos a nuestra esfera espacial y temporal, aquéllos que nos son extraños, los que pertenecen a países y culturas muy diversas a la nuestra; e incorpora el reconocimiento a los antepasados, a las futuras generaciones, e incluso el respeto por la naturaleza y por el planeta. El principio de responsabilidad con los otros

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ *Ibid.*, p. 210.

²¹ *Ibidem.*

²² Honneth distingue entre el reconocimiento jurídico y la estima o valoración social del individuo. En el primero, este es respetado por las capacidades que lo constituyen en general como persona, y, en el segundo, además, por sus cualidades y capacidades particulares, de las cuales cabe resaltar la capacidad de ejercer los derechos de manera autónoma, consciente y responsable. Cf., HONNETH, Axel. *La lucha por el reconocimiento*. Op. cit., pp. 138-147.

²³ RICOEUR, Paul. *Caminos del Reconocimiento*. Op. cit., p. 210.

²⁴ *Ibidem.*

sobrepasa la esfera jurídica aunque la supone y la atraviesa, para asentarse en una concepción ética.

Sin embargo, en el mundo del reconocimiento recíproco, aún no existe el reconocimiento verdadero, el reconocimiento mutuo que consiste en el reconocimiento de todo otro, de cada ser humano, sea el que sea, de la época, la cultura y la clase social que sea, en su humanidad. Donde reconocerlo en la humanidad significa reconocerlo como fin, en sus valores y en su singularidad. Este reconocimiento significa el encuentro entre la racionalidad de la ley y la afectividad de la compasión y la aceptación del otro; vence la frontera entre la afectividad y la racionalidad porque es un reconocimiento afectivo-racional. Esta idea sigue jalonando como intencionalidad de la vida buena y no es ajena a los hombres de nuestra época, muchos de los cuales pueden vivir de acuerdo con el respeto y la estima de otros hombres, ajenos a nuestras culturas. De ese modo el reconocimiento que nace como móvil moral que estimula la lucha por mejores condiciones de vida humana se cruza con el *telos* de la vida buena y constituye con él los motores que mantienen vivo el esfuerzo del ser humano por vivir mejor en sociedad. En este movimiento que sigue en marcha, la institucionalidad ha resultado ser imprescindible, no obstante que las instituciones puedan y deban ser siempre objeto de crítica y de modificaciones. La orientación ética regula todo el proceso de modo que apunte a la realización ética de la persona en el reconocimiento mutuo; sin las instituciones, no podría mantenerse viva, aunque sujeta a reglas, la lucha por el reconocimiento.

3. Mediación de las instituciones

Hemos recorrido por dos caminos distintos el desarrollo social y cultural del hombre, siguiendo dos obras distintas de Ricoeur. Por un lado el recorrido hacia la búsqueda de una vida buena y, por otro, el móvil de la necesidad humana de reconocimiento. En los dos caminos que se cruzan, ha aparecido siempre la institución como una intermediación que constituye el encuentro de los dos trayectos; sin el paso por las Instituciones justas, ni se realiza el reconocimiento recíproco, ni se avanza hacia la vida buena en sociedad, motores que son ambos éticos.

Hay un tercer móvil ético, desarrollado por Ricoeur en *Amor y justicia*, que confluye en la búsqueda de una vida adecuada en sociedad, en la cual también las instituciones cumplen el papel mediador. Es el móvil de la experiencia ética singular de los individuos, basada en la libertad, que hace posible el reconocimiento de la libertad del otro -del que tengo al frente- y de los otros, cualesquiera que ellos sean. La exigencia de libertad para mí y para el otro lleva a la necesidad de la norma, de las Instituciones y de la Ley, las cuales construyen "el trayecto de la realización de la libertad en la intersubjetividad".²⁵ Pero ellas no se agotan en sí mismas sino que apuntan al reconocimiento de

²⁵ RICOEUR, Paul. *Amor y justicia*. Madrid: Caparrós, 2000, p. 67.

la "persona", en su dignidad y en sus valores como *telos* y como móvil de la vida buena en sociedad. Esto nos descubre y nos confirma que el sentido de la ética va más allá de la legalidad a la cual incorpora.

El fenómeno en que se asienta la "ética" es la experiencia personal de la libertad, asumida como posición de la vida práctica, más que como posesión de conocimiento; es en la experiencia de la acción donde cada quien se asume como ser libre cuando reconoce que "puede" tomar la decisión, en cuanto la decisión depende de su voluntad. "El único punto de partida posible de una ética es esta correlación inicial entre una creencia y un acto (de un acto que se afirma, de una creencia que es la luz de un acto)".²⁶ Decido actuar de esa manera y sé que puedo. Por tanto el ejercicio de la libertad requiere la asunción del poder hacer y la creencia de que se puede; ahora bien, dado que la libertad solo puede ser realizada en las acciones, solo puede ser ejercitada y atestiguada en ellas, lo cual significa que no se da en sí misma y por sí, sino por la intermediación de las obras. Es de una acción de lo que puede decirse que se realizó libremente; son las acciones las objetivaciones en que se realiza la libertad. Pero la libertad lo es porque tiene la contraparte negativa, porque se da la acción que no se ha realizado de manera libre, razón por la cual la afirmación originaria de la libertad únicamente se experimenta en el reconocimiento de su desigualdad a sí misma, de la diferencia. La contraparte negativa se experimenta como fracaso o como culpabilidad frente a la acción libre. El polo negativo que le da el elemento de tensión al proceso sigue siendo imprescindible. "Pero lo que sigue siendo absolutamente primitivo, me parece, es la afirmación gozosa del poder ser, del esfuerzo por ser, del *conatus*, en el origen de la dinámica misma de la ética".²⁷ Significa la asunción de sí como ser capaz de libertad, empero, capaz también, a la vez de no ejercer las acciones en cuanto libres.

La posición de la libertad de sí, aunque representa el primer eslabón, no es suficiente, requiere del planteamiento de la libertad en segunda persona, "cuando queremos la libertad del otro; el querer que tu libertad sea".²⁸ La posición de mi libertad, solo exigiría el cumplimiento de ella, pero la construcción de la vida ética requiere el reconocimiento del otro y de su libertad, para que sea la de una vida intersubjetiva, elemento esencial de la ética. El reconocimiento de la libertad del tú, me pone ante la responsabilidad de respetarla y cumplirla, me permite la superación de la esfera meramente singular. Afirma Ricoeur: "Y toda la ética, me parece, nacería de esta tarea desdoblada de hacer advenir la libertad del otro como semejante a la mía. ¡El otro es mi semejante! Semejante en la alteridad, otro en la similitud".²⁹ En este

²⁶ *Ibíd.*, p. 62.

²⁷ *Ibíd.*, p. 64.

²⁸ *Ibíd.*, p. 65.

²⁹ *Ibíd.*, p. 66.

sentido el problema del reconocimiento de la libertad en segunda persona es el fenómeno central de la ética. También este momento presenta el polo de la negatividad, que se da en este caso como la oposición de mi libertad con la del otro tú; la negatividad "procede de una libertad a otra, del enfrentamiento entre muchas esferas de acción y de efectuación; Lo negativo significa ahora conflicto".³⁰

El tercer momento de la libertad consiste en la libertad de todos; sin embargo, ella no es posible sin el paso por las instituciones, pues de lo contrario, ¿Qué podría significar el que todos fuéramos libres sin la regulación de las normas, las instituciones y las leyes? ¿Cómo vivir todos en libertad sin regulación y sin restricciones? Las instituciones entran a jugar el papel de lo neutro, lo que no es Juan ni Antonio, ni María, aquello que es válido para todos. Primero las instituciones entran a regular las relaciones entre los hombres, así sean relaciones verticales y jerarquizadas, de manera que asignan roles en la organización social. Segundo, es necesario el momento neutro de la Institución que supere la situación interesada y basada en el deseo de cada uno. La neutralidad de la institución es lo que la capacita para representar el "se", constituye su aptitud de representar a cualquiera, a cada quien. Por esta razón, las instituciones, con el conjunto de valores, de normas y de leyes que la tejen no es ni una esencia, ni una entidad puramente objetiva, física, material, ni una entidad enteramente subjetiva; más bien es un cuasiobjeto, en el sentido que Ricoeur da a esos términos, que dan cuenta de elementos mixtos, que son en parte material y en parte de ficción, a mitad de camino entre lo objetivo y lo subjetivo, complementando las dos caras de la moneda, pero que son también intersubjetivos en la medida en que se van constituyendo mediante la interacción de sujetos, que llegan a construir significados intersubjetivos, sociales y públicos. Aquí se observa nuevamente la manera en que la libertad se realiza y se exterioriza en acciones, las cuales están mediadas por la regulación de las instituciones que nos ponen en relación intersubjetiva de todos con todos. La intimidad de mi aceptación de la libertad del otro está mediada por la exterioridad de las Instituciones, que expresan y objetivan la manera en que ella puede ser entendida. La institución permite el paso del entendimiento de la libertad del yo con la del tú a la libertad de ellos y de nosotros.

En el proceso de constitución de mi ser, del tuyo y el de los otros como seres libres, hay un proceso imbricado que lo acompaña y lo ayuda a tejer cual es el de la constitución del valor, la institución, la norma, el imperativo y la ley de la razón. Es el proceso intermedio que, tejiendo esos elementos, recorre el camino entre la libertad y la ley. Camino necesario dadas las tensiones y mixturas que caracterizan al ser humano: las oposiciones entre las tendencias al bien y al mal, y entre la singularidad y la sociabilidad. En la posición en que me afirmo como ser libre que puede decidir sobre sus acciones, hay una imbricación de la evaluación. Sé que puedo decidir y valoro esa capacidad,

³⁰ *Ibídem.*

valoro entonces el poder de la libertad, la valoro como algo bueno para mi ser, razón por la cual la ejerzo y la realizo. Pero no se trata sólo de mi libertad, sino también de la libertad del tú, a quien reconozco en su derecho a ejercerla; se da entonces la valoración de su libertad, así como el reconocimiento de su poder y su derecho a llevarla a cabo. Reconocer el valor de la libertad del tú, ya apunta hacia el reconocimiento del tú como ser valioso, que vale por su valor, valor que implica lo preferible.

Además en el tránsito del tú a los otros, a cualquier otro, en el reconocimiento de su libertad, es necesaria la mediación de las instituciones, medición que permite el surgimiento y el desarrollo del valor de la justicia. En este sentido la justicia representa, "el instrumento institucional por el que muchas libertades pueden coexistir. Es, pues, una mediación, de coexistencia. Si quiero que tu libertad sea, la justicia es –se podría decir– el esquema de las acciones que hay que realizar para que sea institucionalmente posible la comunidad, la comunicación de la libertad (...). El deseo de "analogar" la libertad en otra libertad recibe como soporte un conjunto de acciones institucionalizadas cuyo sentido es la justicia".³¹ Debe tenerse en cuenta que aún no se trata de las normas y leyes emanadas del sistema legislativo que trazan reglas jurídicas para la acción; se trataría de un momento previo de la cultura abordado de modo fenomenológico hermenéutico en el cual prevalecería la justicia como valor que debe seguirse en las acciones cuando se trata de vivir en una comunidad en la que se reconoce la libertad de otros, y que aún no estaría presente en toda la colectividad.

Los valores son cuasiobjetos, producto sedimentado de nuestra historia social y cultural, son "depósitos de evaluación que sirven de soporte a nuevas evaluaciones, una especie de ayudas objetivadas en procesos de evaluación".³² Sin embargo, el momento de la constitución del valor no se queda allí, sino que hace el tránsito a un nuevo momento, el de la norma. Con la norma "aparecerá el elemento constringente, el elemento de interdicción y, por consiguiente, la cara oscura de la ética".³³ Mientras que el valor implica lo preferible, que supone un acto de evaluación, que es positivo, porque supone la elección de que una cosa o una acción que son preferibles porque valen más que otra, la introducción de la norma supone un acto negativo porque implica la escisión entre el deseo y lo preferible, que lleva a la interdicción. "La idea de norma introduce, me parece, –afirma Ricoeur– un elemento de escisión desde el momento en que lo preferible se opone a lo deseable, lo que vale más a lo que yo deseo".³⁴ El momento de la norma supone una transformación importante porque supone el conflicto de la prohibición, que involucra en su

³¹ *Ibíd.*, p. 71.

³² *Ibíd.*, p. 72.

³³ *Ibíd.*, p. 73.

³⁴ *Ibidem.*

seno la tensión entre el deseo, lo preferible y lo permitido. Se dan por tanto tres nociones en red conceptual: norma, interdicción, escisión. La noción de norma lleva pareja la prohibición de aquello que no debe hacerse, lo cual está dado por la escisión y la desigualdad que se está presentando entre lo que deseo subjetivamente y aquello que se ha vuelto preferible por el valor y se ha objetivado en la norma.

No obstante su carga negativa, pues por ella han comenzado "la severidad de la moralidad y la tristeza del moralismo", la norma cumple tres funciones imprescindibles: primero, "poner al abrigo de la arbitrariedad de cada uno lo que hemos llamado los valores",³⁵ la norma objetiva en pautas para la acción los valores que realizan lo preferible de una sociedad y una cultura. La norma es objetivo subjetiva porque se expresa en pautas para actuar que se han ido y se van interiorizando por parte de las voluntades. La segunda función es unificar voluntades, en torno suyo, pues "La norma es la manera de hacer uno con muchos".³⁶ En la medida en que es intersubjetiva, unifica y reúne voluntades. Es una comunidad de voluntades la que por intermediación del lenguaje y de las acciones va constituyendo, consolidando y sedimentando las normas que le sirven de cohesión para la vida en común. Su tercera función es la durabilidad, pues se deben ir arraigando y estableciendo, de modo que permanezcan por un tiempo como criterios para la acción y la evaluación de las acciones. La norma le pone a la vida humana un sello de universalidad y racionalidad, que lo extraen de la simple singularidad.

Sin embargo con la norma tampoco es suficiente por lo que toma la forma de mandato y se objetiva en imperativos. El imperativo es la apropiación en nuestro propio sistema de valores de la estructura dividida de la institución. "No hay imperativo que no sea autoridad interiorizada".³⁷ Los imperativos son objetivaciones del sistema de valores y de normas de una comunidad. Es una manera de presentar la norma, pasando de la enunciación universal de la forma "No se debe ejercer justicia por la propia mano" a la enunciación en singular de una acción particular, en forma gramatical imperativa: "haz esto", "sigue la justicia regular". Tal es la génesis del sentido del imperativo: "parto de mi libertad, de tu libertad, de la mediación de las instituciones para acceder por último al valor y al imperativo". Este último es la llamada al individuo, a un individuo humano quienquiera que sea, en forma de vocativo, "haz esto". Llamada que es interiorizada como un yo que se desdobra para dar órdenes e increpar a seguir la norma. Se ha presentado en la cultura a través de la figura de la "ley del padre", que se transmite en la infancia, durante un período de varios años y se interioriza como superyó.

³⁵ *Ibid.*, p. 74.

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ *Ibid.*, p. 77.

La forma del imperativo nace en la forma misma de la norma en cuanto ya en ella se presenta la escisión del hombre, como ser que se ha doblado en una parte que ordena a otra. Escuchamos la voz interior que nos dice "Debemos respetar a nuestros padres". Esa voz se es una interiorización de la escisión del hombre en el mundo cultural de la organización social y de las instituciones que ha ido creando. En la organización y la consolidación de todo grupo social, bien sea la familia, la tribu, la asociación sindical, se presenta una escisión entre los miembros; escisión entre el grupo que impone o que establece el orden y el otro que obedece. Se entiende entonces que el imperativo es la interiorización del sistema de valores que ha asumido una sociedad en la que estamos inmersos. Se apoya en la división entre alguien que ejerce el poder y otros que obedecen.

Cuando el sistema de valores y de normas aparece mediado por el imperativo, el valor de la libertad de 1ª, 2ª y 3ª persona que le subyace se oculta y aparece velado por el mandato objetivado, ya que encarna la representación del poder y de la autoridad. La libertad aparece en este momento regulada y controlada a través de la autoridad interior y exterior. Pero el sistema de autoridad está mediado por la institucionalidad que se ha acogido la cual se ha constituido de manera social, pública e intersubjetiva, así esté basada en el momento de la división entre amo y esclavo para el reconocimiento. El mandato continúa la tarea de la norma: exteriorizar, objetivar, universalizar, unificar y racionalizar el sistema de normas y de valores constituido socialmente. Así el imperativo sea la interiorización de las normas, cumple la tarea de constituir de manera compartida aquellas que la colectividad establece como necesarias y válidas para la vida en común. En este sentido, las religiones de los textos sagrados han cumplido el importante papel de generalizar y objetivar sistemas de valores y de normas que han resultado importantes para el desarrollo de la cultura.

El concepto de ley está entonces después del valor, de la mediación de las instituciones, de la norma y del imperativo. En vez de ser el primero, es el elemento último del desarrollo, es un punto de llegada. Y lo que añade a las nociones anteriores es un mayor nivel de universalidad y de racionalidad. "Añade –afirma Ricoeur– una exigencia de universalidad, una virtualidad de universalización".³⁸ Convertido el imperativo en ley general de la razón, adquiere la figura de fórmula virtual o de forma trascendental que debe ser seguida por todos al punto que se le compara con ley universal de la naturaleza. La ley moral de la razón es entonces una exigencia trascendental que funciona como regulación virtual e ideal de las acciones humanas, fórmula trascendental que se convierte en criterio universal para poner en la balanza los deseos y las valoraciones y para evaluar las acciones. Este es el sentido y el nivel de la teoría kantiana de la moral, a la cual le crítica Ricoeur haber centrado

³⁸ *Ibid.*, p. 78.

todo el estudio de la génesis y la problemática ética en este momento terminal y formal, y haberlo convertido en fundamento, cuando solo puede ser un criterio didáctico, un criterio para poner a prueba los valores, los deseos y las normas, mediante la enunciación de la pregunta: ¿podría querer que todo el mundo hiciera esto mismo o que esta norma se convirtiera en ley universal? La fórmula kantiana en vez de ser fundamento último es un punto de llegada, un criterio formal para poner a prueba los juicios y las acciones.

El proceso de regulación de la libertad personal vinculada a la libertad en la intersubjetividad nace en la posición de sí de la libertad, continúa su curso en la confrontación de la libertad personal mía, con la tuya y la de los otros, se desarrolla en el paso por los valores, las normas, las instituciones y la ley, tejido que en su conjunto constituye la sociedad humana organizada. Los tres móviles éticos en su transcurrir: la asunción y el ejercicio de la libertad regulada, el móvil del reconocimiento y el *telos* de la búsqueda de la vida buena son desarrollados por Ricoeur como razones éticas profundas que fundamentan la constitución de la vida social. Y en los tres caminos tejidos confluyen las instituciones como mecanismos mediadores imprescindibles de la constitución de ese entramado.

4. Corolarios o conclusiones

La argumentación de Ricoeur demuestra de manera profunda y sin apasionamientos el rol desempeñado por las instituciones en la constitución de las sociedades y de la cultura humana. Devela la génesis del sentido y el desarrollo histórico atravesado por las instituciones en sus rasgos más generales y más esenciales, aquellos que las convierten en mediaciones imprescindibles para la organización de la vida intersubjetiva, como son la unificación, la objetivación, la racionalización y la universalización de sistemas de valores y normas. Instituciones, valores, normas y leyes se fundamentan en la naturaleza mixta, ambigua, en tensión y dinámica del ser humano. Son la salida que ese ser frágil y desproporcionado le ha dado a la necesidad de realizar una vida en común apropiada a su naturaleza individual, social y universal o simplemente "humana".

Ahora bien, esto no significa que las instituciones creadas sean perfectas ni que tengamos que aceptarlas sin actitud de crítica. Todo lo contrario, significa ponerlas en el punto que les corresponde, reconociendo tanto la necesidad de su creación como la posibilidad que tienen de ser examinadas, criticadas, corregidas y transformadas de acuerdo con los propósitos de una vida buena para el ser humano, ser del autoexamen y la autorreflexión. Pues lo universal de las instituciones es la necesidad de su existencia para la convivencia social, más bien que la naturaleza de aquellas que se han creado. Las que existen, así como su estructura, pueden ser objeto de revisión y de transformación. Además implican un trabajo y un esfuerzo de la sociedad humana por avanzar en su constitución de acuerdo con fines éticos.

Si la teoría de Ricoeur acerca de la génesis del sentido de las instituciones y del proceso empírico de su constitución es correcta, de allí surgen consecuencias muy importantes para un entendimiento más adecuado y verdadero de la vida de la sociedad, la cultura y las instituciones. Si están ancladas en la naturaleza del ser del hombre que a la par se ha ido construyendo, deben entenderse como el fruto del esfuerzo de un ser frágil, tan capaz del bien como del mal, dinámico, cambiante y "desproporcionado" por vivir en colectividad tal como debe y necesita hacerlo. Si el ser fundante de la institucionalidad es frágil, su creación lo es. De allí que a las instituciones no se pueda ni satanizar ni sacralizar. Conviene aprender a entender las cosas en su justo medio, con sus fragilidades y sus riquezas, sus aportes y sus equivocaciones, solo así podremos aspirar a continuar la marcha, que en algún momento ciertos seres ya entre naturales y culturales emprendieron y que hoy nosotros seguimos trazando, por realizar una vida mejor como seres libres pero sujetos a reglas.

Si la vida ética y política así como la institucionalidad nacen de un ser frágil y desproporcionado, también están dirigidas a ese ser ya constituido como persona. La forma de organización de la vida en cuanto vida ética y política nace y germina de manera paralela a la germinación y el desarrollo del individuo como ser persona; va generalizando y extendiendo el concepto de persona, hasta ser aplicado a todos los miembros; este proceso va tejido mediante la lucha por el reconocimiento como móvil que apunta a la búsqueda del reconocimiento de las personas en su dignidad y que es efectivo cuando se concibe a la persona y también a la sociedad, en su sentido más que legal, ético. De ese modo las instituciones tienen un fondo ético que les sirve de fuente o de móvil, de *telos* y también de mediación. Y la orientación última de ellas apunta a una realización del ser humano como persona en la que se le reconozca tanto en su afectividad como en su racionalidad, en su singularidad, como en su sociabilidad, pero siempre en la aspiración a una idea de "humanidad" -No obstante la capacidad del mal y la tendencia negativa del hombre que subsiste en tensión frente a toda su carga positiva.

De nuevo este corolario nos permite superar posiciones extremas: no podemos ser ni optimistas ni pesimistas (extremos) en la concepción acerca del hombre. En su fragilidad, el hombre lleva siglos tratando de construir sociedades aptas para vivir en ellas como persona, ha ido ampliando y extendiendo los ideales que va forjando de vida buena en común. Las sociedades son resultado de nuestro *conatus*, de nuestro esfuerzo por existir de acuerdo con nuestra naturaleza de mixturas y tensiones. Confiemos en la capacidad humana de seguir trazando rutas y pautas para avanzar en ello. Confiemos en que la capacidad del mal, del egoísmo y del utilitarismo, esto es, el *Tánatos* que todos llevamos por dentro no venza a la capacidad del bien, de la construcción y de la unión.

Bibliografía

- HEGEL, G.W.F. *El sistema de la eticidad*. Buenos Aires: Quadrata, 2006.
- HONNETH, Axel. *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica, 1997.
- NORTH, Douglass C. *Instituciones*. Disponible en: www.archipiélagolibertad.org.
- RICOEUR, Paul. *Amor y justicia*. Madrid: Caparrós, 2000.
- RICOEUR, Paul. *Caminos del Reconocimiento*. Madrid: Trotta, 2005.
- RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI, 2006.

Entre el sujeto trascendental y el sujeto mundano en Husserl, y el *ipse* y el *idem* en Ricoeur, ¿cabe alguna aproximación?

*Between the Transcendental Subject and the Mundane Subject in
Husserl, and ipse and idem in Ricoeur, Is There Any Possible Approach?*

ROSEMARY RIZO-PATRÓN DE LERNER
Pontificia Universidad Católica del Perú
Perú

Resumen

El artículo señala algunos elementos de la extrema oposición entre la "egología trascendental" de Husserl y la "hermenéutica existencial" de Ricoeur. Se hace referencia a la distinción entre el *ipse* y el *idem* que elabora Ricoeur y a la distinción entre "sujeto trascendental" y "sujeto mundano" de Husserl. Finalmente se muestra cómo en el centro del pensamiento de Husserl hay elementos del "sujeto fracturado", tal como lo han pensado Ricoeur y los fenomenólogos franceses, y la presencia de la diferencia y alteridad en el seno de la mismidad y la inmanencia.

Palabras clave: egología trascendental, hermenéutica existencial, cogito, sí mismo, alteridad, inmanencia.

Abstract

The article points out some elements of the extreme contrast between Husserl's "transcendental egology" and Ricoeur's "existential hermeneutics". It also shows the distinction between *ipse* and *idem* made by Ricoeur and that made by Husserl between "transcendental subject" and "mundane subject". Finally, the article shows that in the center of Husserl's thought are elements of the "fractured subject," as Ricoeur and the French phenomenologists have thought, and the presence of difference and otherness within sameness and immanence.

Key words: transcendental egology, existential hermeneutics, cogito, self, otherness, immanence.

1. De la egología trascendental a la hermenéutica existencial

Uno de los malentendidos que más han alienado a la fenomenología trascendental de Husserl de una positiva recepción por parte de las distintas tradiciones filosóficas contemporáneas es el significado de su concepto de "sujeto trascendental" supuestamente "centralizado", "solipsista" y "desencarnado" –asequible en la llamada "actitud fenomenológica"– y su "oscura" relación así como distinción respecto del ámbito del sujeto psico-físico empírico y el sujeto personal, asequibles en la "actitud natural" o cotidiana. Este malentendido ha cundido especialmente en la propia tradición fenomenológica post-heideggeriana en la cual destaca la filosofía francesa del siglo XX en adelante en sus vertientes existencialistas, posestructuralistas, hermenéuticas, posmodernas y de-construccionistas. El contexto que rodea a este malentendido es sin embargo muy amplio y complejo: concierne temas medulares del método y la filosofía fenomenológica trascendental husserliana, del significado y alcance preciso de la *epojé* y la reducción, así como su concepto complementario de "constitución de sentido", cuya interpretación afectan a su vez la recepción y comprensión adecuada del significado y el alcance de la caracterización de la fenomenología husserliana en su etapa madura como "idealismo trascendental".

En el año del centenario de la publicación del primer volumen de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* de Husserl,¹ y del natalicio de Paul Ricoeur, me referiré primero al modo cómo Paul Ricoeur, desde su traducción en 1950 de dicha obra emblemática de Husserl,² en diferentes textos que escribió entre 1952 y 1967,³ hasta 1990,⁴ desarrolla su propia "hermenéutica fenomenológica" insertándose resuelta y sin duda más versadamente que muchos de sus contemporáneos y sucesores en dicha tradición crítica francesa. Pues, a pesar de que Ricoeur se reclama ciertamente de la tradición fenomenológica husserliana, él somete a la fenomenología trascendental del maestro a un desmontaje y casi diría a una demolición implacable de lo que él considera sus motivos más "decepcionantes",⁵ no solo por su "idealismo"

¹ HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. José Gaos. México: FCE, 1993. En adelante, *Ideas I*; modificaré la traducción de Gaos, donde sea necesario, siguiendo la reciente versión de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero. Introducción general a la fenomenología pura*. Nueva edición y refundición integral de la trad. de José Gaos por Antonio Zirián Quijano, 4ª ed. México: FCE, UNAM, 2013.

² HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures*. Tome Premier, *Introduction générale à la phénoménologie pure*. Trad. Paul Ricoeur. Paris: Éditions Gallimard, 1950.

³ RICOEUR, Paul. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 2004 (primera edición 1986); en adelante EPf. Yo me referiré especialmente a "Husserl (1859-1938) <1967>", pp. 7-18; "Análisis y problemas en *Ideen II* de Husserl <1952>", pp. 93-157; "Sobre la fenomenología <1953>", pp. 159-185; y "Simpatía y respeto <1954>", pp. 333-359.

⁴ RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990. En adelante, SMA.

⁵ "Décevante phénoménologie" es el título de un acápite del texto "Simpatía y respeto

—que el francés caracteriza como “dogmático”⁶ y “solipsista”— sino por todo lo que está asociado a la *interpretación* “filosófica” del método fenomenológico. Ricoeur en efecto, dice: “De mi parte, más leo a Husserl, más me convengo que el método *practicado* jala al filósofo en un sentido cada vez menos compatible con el método *interpretado* filosóficamente. El método practicado tiende a la ‘profundización o a la consagración de la actitud original’ de compromiso con el mundo. El método interpretado tiende hacia un idealismo solipsista que desvalija definitivamente a la ‘cosa’ de su alteridad relativa y que no logra dar cuenta de la alteridad absoluta del otro, de la segunda persona”.⁷

La crítica de Ricoeur alinearé a la *filosofía* fenomenológica de Husserl con las “filosofías del *cogito*” modernas desde Descartes, de las cuales él se quiere claramente demarcar desde una “hermenéutica fenomenológica”⁸ que simpatiza con las fenomenologías francesas de corte “existencial”, aderezadas por la interpretación “hermenéutica-ontológica” del método fenomenológico, y una “analítica existencial” o “análisis de la existencia” que propone la obra emblemática de Heidegger, *Ser y tiempo*.⁹ Considero que, a lo largo de cuatro décadas de reflexión, el “giro ontológico de la fenomenología heideggeriana” marca la obra de Ricoeur, como el paradigma de “una investigación ontológica que no se presta a ninguna amalgama onto-teológica”,¹⁰ pero en la que la “fenomenología” finalmente “se suprimiría”.¹¹

Luego de una primera sección crítica, abordaré lo que Ricoeur entiende en 1990 como la “hermenéutica del sí mismo”,¹² que no recusa de la “filosofía reflexiva” pero se distancia de la “posición inmediata del sujeto” como en la expresión “yo pienso, yo soy”.¹³ Ricoeur se mantiene equidistante tanto de una apología o exaltación del *cogito*, propia de las llamadas “filosofías del *cogito*”, como de la destitución y estocada final al *cogito*¹⁴ infligida por la crítica de Nietzsche y seguidores, de donde proviene la expresión ricoeuriana de “*cogito* herido”, “quebrado” o “humillado”.¹⁵ En esta segunda sección, recorreré brevemente la interesante reflexión ricoeuriana en torno al significado del “sí mismo” o “*soi*”, y la distinción y dialéctica que se entabla en dicho “sí

<1954>” de EPH, *Op. cit.*, p. 334.

⁶ EPH, p. 185.

⁷ *Ibid.*, p. 168.

⁸ SMA, p. 37.

⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera C. Madrid: Trotta, 2006, §7. En adelante, ST.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ EPH, p. 163.

¹² SMA, p. 15 *passim*.

¹³ *Ibid.*, p. 11.

¹⁴ *Ibid.*, p. 15.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 22-27.

mismo" entre una dimensión *ipse* y una dimensión *idem*, así como también la dialéctica que se entabla entre la *ipseidad* y la *alteridad*, señalando cómo el otro habita el *ipse* desde lo más profundo de su intimidad.

Para cerrar propondré que, a pesar de la crítica ricoeuriana al concepto de "subjetividad trascendental" husserliana y a lo que él considera el "idealismo dogmático" de su filosofía, y más allá de cómo pudo Ricoeur concebir explícitamente su propia relación con la fenomenología de Husserl –tomando en consideración hasta dónde llegó su real contacto con la obra inédita de este–, cabría considerar cierta aproximación sobre un fondo de distanciamiento entre las posiciones de ambos filósofos. Me refiero a la distinción ricoeuriana en el seno del "sí mismo" entre el *ipse* y el *idem*, por un lado, y a la distinción husserliana entre "sujeto trascendental" y "sujeto mundano". El resultado sorprendente es la "paradoja de la subjetividad", como Husserl plantea en el párrafo 53 de su *Crisis* de 1936,¹⁶ aquella de un sujeto que es a la vez un "sujeto *para* el mundo" –un sujeto "constituyente" de sentido y *responsable* de sus tomas de posición teóricas, prácticas y valorativas– y un "sujeto *en* el mundo" –tanto el sujeto psico-físico empírico como el sujeto personal, "constituidos" por el sujeto trascendental, e insertos en un mundo circundante natural y cultural (histórico-social y espiritual)–. Termino mostrando, asimismo, cómo se manifiestan en el centro del pensamiento de Husserl elementos del "sujeto roto, descentrado y encarnado", tan caros a Ricoeur y a los fenomenólogos franceses, y la presencia de la diferencia y alteridad en el seno de la mismidad y la inmanencia.

En suma, mi presentación intenta señalar algunos elementos que quizás maten la extrema oposición entre la "egología trascendental" husserliana y la "hermenéutica existencial" ricoeuriana, por lo menos si se toma en consideración el *contexto* más global en el cual se inserta el proyecto del fundador de la fenomenología contemporánea.

2. Deconstrucción de la fenomenología trascendental de Husserl

2.1 La fenomenología husserliana como "filosofía del cogito" e "idealismo dogmático"

En esta sección algo larga paso primero en revista algunas críticas que Ricoeur dirige a Husserl a las que eventualmente doy respuesta. La primera, es su crítica a todas las "*filosofías del sujeto*" o "*filosofías del cogito*"¹⁷ –entre las que está la de Husserl– ante las cuales él opone una "hermenéutica del sí mismo". Dice Ricoeur: "Sostengo por paradigmático de las filosofías del sujeto que éste esté formulado en primera persona –*ego cogito*–, (...) como yo empírico o como yo trascendental, que el 'yo' sea planteado (...) sin enfrentarse a otro, o

¹⁶ HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. Julia V. Iribarne. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, §§53 ss, pp. 219 ss. En adelante, *Crisis*.

¹⁷ SMA, p. 14.

en relación. En todos estos casos (...), el sujeto es el 'yo'".¹⁸ Dichas filosofías se caracterizan por su "ambición de fundación última", ambición que según Ricoeur "se ha radicalizado de Descartes a Kant, luego de Kant a Fichte, finalmente con el Husserl de las *Meditaciones cartesianas*".¹⁹ De Descartes a Husserl, ellas tienden además a considerar al "sujeto de la duda"²⁰ como "radicalmente desanclado" de toda relación espacio-temporal, pues "el cuerpo propio se ve arrastrado en el desastre de los cuerpos"; él "no es en verdad nadie".²¹ El *cogito*, asimismo, se caracteriza por la certeza de su propia existencia –certeza que en Descartes es instantánea y requiere de la garantía ontológica del orden divino. Ricoeur opina que desde Kant, "para evitar caer en un idealismo subjetivista" el *cogito* "se desprende de toda resonancia psicológica" y de toda "relación con la persona de la que se habla, con el *yo-tú* de la interlocución, con la identidad de una persona histórica, con el sí mismo de la responsabilidad".²² Ricoeur insiste que, sin el elemento ontológico de la fundamentación divina, "toda la corriente del idealismo, a través de Kant, Fichte y Husserl (por lo menos aquel de las *Meditaciones cartesianas*)"²³ se caracteriza por los rasgos de la "inmediatez del *yo soy*" y de la ambición de colocarse "en la posición del *fundamento último*".²⁴ Concomitantemente, según Ricoeur, las "filosofías del *cogito*" se caracterizan por su "exaltada certeza epistémica",²⁵ pero finalmente fracasan como supuestas "filosofías primeras" de "fundamentos últimos".

Ricoeur, como contraparte, señala el carácter *fragmentario* de su "hermenéutica del sí mismo", que recusa la "*simplicidad* indescomponible" e "inmediatez" del *Cogito*, sin caer en "el vértigo de la *disociación* (...) nietzscheana". En efecto, su "hermenéutica del sí mismo" propone una "unidad temática (...) analógica" que admite la "variedad y la contingencia",²⁶ con carácter "*exploratorio*" y estilo "*ontológico*". Enfoca así el "*modo de ser*" del "actuar humano", "despertando, liberando y regenerando" las "ontologías del pasado" y la "polisemia <aristotélica> del verbo 'ser'. Procede asimismo mediante la *descripción*, la *narración* y la *prescripción* como procedimientos didácticos y metódicos,²⁷ proponiendo a

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibid.*, p. 15.

²⁰ "Así, la fenomenología continúa lo trascendental kantiano, lo originario humeano, la duda y el *cogito* cartesiano; de ningún modo representa una brusca mutación de la filosofía". EP*h*., p. 8.

²¹ SMA, p. 16.

²² *Ibid.*, p. 21.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibid.*, p. 30. Además, en EP*h*, sostiene: "En Husserl mismo el método se halla mezclado a una interpretación idealista que representa una parte considerable de la obra publicada y que tiende a colocar a la fenomenología sobre el mismo plan que los neo-kantismos de principios de siglo <veinte>", pp. 8-9.

²⁵ *Ibid.*, p. 33.

²⁶ SMA, p. 31.

²⁷ *Ibid.*, p. 32.

la "testificación" y su "verificación objetiva" como su tipo de certeza contingente, histórica, vulnerable, y constantemente amenazada de "*sospecha*",²⁸ aunque no exenta de la "*confianza*" que resiste caer en un "*cogito* humillado".²⁹

En cuanto a la fenomenología trascendental de Husserl, Ricoeur considera que se trata de "un método capaz de encarnaciones múltiples de las cuales Husserl no ha explotado sino un pequeño número de posibilidades",³⁰ posibilidades que él piensa sí fueron desarrolladas desde un inicio por muchos otros como Pfänder, Scheler, Geiger, Heidegger, Hartmann, o Jaspers, ninguno de los cuales "creyó que la fenomenología era una *philosophia prima*, la ciencia de las ciencias".³¹ Además Ricoeur se queja del carácter heterogéneo y orientado en múltiples sentidos de la obra de Husserl que lo habrían llevado a este a abandonar "en el curso de su ruta tantas vías como las que emprendió",³² "abandonos" que se traducen en auténticas "rupturas" durante el desarrollo de su fenomenología. En consecuencia, cree que hacia el final de su vida Husserl abandona su "idealismo" y "logicismo" iniciales en provecho de la "fenomenología de la percepción" en el ámbito ante-predicativo del "mundo de la vida", acercando "a la fenomenología a la vecindad de temas familiares a la fenomenología existencial francesa".³³ Ricoeur afirma sorprendentemente que la obra de Husserl habría pues sufrido una "impresionante mutación" en dirección de un "reencuentro con la meditación existencial, que viene de un horizonte muy extraño" a ella,³⁴ a pesar de que las *Meditaciones cartesianas* de 1931 y su "idealismo", así como *Lógica formal y trascendental*³⁵ de 1929 –texto de "introducción" a la obra póstuma de *Experiencia y juicio*³⁶ a la que parece referirse Ricoeur en vinculación con la *Crisis* y como reivindicando la *Lebenswelt*– son obras escritas menos de una década antes de la muerte de Husserl.

Además del idealismo, Ricoeur piensa que Husserl también abandona la "dialéctica original del sentido y de la presencia (...) de las *Investigaciones lógicas*"

²⁸ *Ibíd.*, p. 34.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ EPH, p. 8.

³¹ *Ibidem*.

³² "Si bien la fenomenología en un sentido amplio es la suma de la obra husserliana y de las herejías que nacen de Husserl, es también la suma de las variaciones de Husserl mismo y en particular la suma de las descripciones propiamente fenomenológicas y de las interpretaciones filosóficas por las cuales él reflexiona y sistematiza el método". *Ibíd.*, p. 9.

³³ *Ibíd.*, p. 17.

³⁴ *Ibíd.*, p. 18.

³⁵ HUSSERL, Edmund. *Lógica formal y trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. Trad. Luis Villoro. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009. (Preparación de la segunda edición por Antonio Ziri6n Quijano). En adelante, LFT.

³⁶ HUSSERL, Edmund. *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. Trad. Jas Reuter. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980. En adelante, EJ.

–“entre la significación vacía y la presencia plena”,³⁷ así como la supuesta “ingenuidad del *realismo* de las esencias”³⁸ y la “torpe hipóstasis de las ‘significaciones en sí’”, de dicha obra “a la cual arrastra a veces la polémica anti-psicologista”.³⁹ Me asombra la expresión del traductor de *Ideas I*, pues en el §23 de esta obra Husserl expresamente rechaza toda interpretación de los *eide* en el sentido de una “torcida ‘hipostatización platónica’”,⁴⁰ como lo había hecho ya en el §31 de la primera de sus *Investigaciones lógicas*.⁴¹ En cambio, Ricoeur lamenta que Husserl haya también supuestamente abandonado a la “intuición categorial” –noción que según su opinión Husserl había atado a su “ingenuo realismo de las esencias– noción que debió preservarse vinculada a su fenomenología de la percepción.⁴² También me asombra que Ricoeur desconozca que Husserl introduce la “intuición categorial” en la sexta de las *Investigaciones lógicas* precisamente sobre la base de ejemplos de juicios de percepción del tipo: “Veo que este papel es blanco”⁴³ etc., análisis que no abandona en la obra lógica tardía, que por otro lado tampoco está divorciada del mundo de la percepción. Pero, la mayor ambivalencia que constata Ricoeur en la obra del maestro se establece entre, por un lado, la *práctica efectiva* del método –que exhibe un desarrollo descriptivo que “no cesa de enriquecer y desbordar el cuadro lógico inicial”–, y, por el otro lado, la *interpretación idealista* del método –que lo lleva a Husserl a desarrollar una “filosofía fenomenológica” que no solamente *no coincide* con la práctica del método,⁴⁴ sino que comporta según su opinión “una verdadera decisión metafísica sobre el *estatuto ontológico* de los fenómenos”, en la medida que su validez ontológica se extrae “del *ego*”.

Esta última afirmación de Ricoeur merece aquí ser comentada en un paréntesis, por cuanto el traductor de *Ideas I* debió haber sabido muy bien que en el §55 de esa obra el “idealismo” husserliano –a diferencia del berkeleyano– no le quita nada “al ser irrecusable del mundo, como el todo de las *realidades*”, puesto que con la reducción solo se ha desconectado la “tesis general de la actitud natural”, con el objeto de poner en claro precisamente *cómo* dicha tesis se constituye en nexos de conciencia. El *factum* previo del mundo pertenece a

³⁷ *EPñ*, 17. Aunque Ricoeur dice que no abandona dicha dialéctica “del todo” pues hasta el final de su vida Husserl señala “en la percepción una anticipación de la unidad de sentido (...) <que> permite determinar el flujo de las apariciones de la cosa”. *Ibíd.*, pp. 10-11.

³⁸ *Ibíd.*, p. 182. Yo subrayo.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ideas I*, p. 40.

⁴¹ HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Vols. I y II. Trad. José Gaos y Manuel García Morente. Madrid: Revista de Occidente, 1967, IL I, p. 396. En adelante IL I y IL II.

⁴² Ricoeur señala que la intuición categorial “no debiera sacrificarse a la fenomenología de la percepción”. *EPñ*, p. 182.

⁴³ IL II, p. 451 ss.

⁴⁴ *EPñ*, pp. 12; 168.

la esencia de la "tesis general de la actitud natural", y, como toda facticidad, él cae bajo la mirada de la "*metafísica como tal*", cuyo otro nombre, como señala Husserl en sus *Meditaciones cartesianas*, es "filosofía segunda",⁴⁵ complemento de la fenomenología trascendental como "filosofía primera". Ahora bien, la *metafísica* como ámbito de todos los problemas *fácticos* previos que le interesan a Ricoeur, se basa según Husserl en el *factum ego*, el cual –como señala Husserl en sus inéditos tardíos sobre la intersubjetividad– a diferencia de la usual precedencia de todo *eide* respecto de los *facta* individuales, destaca por constituir "aquí un caso notable y único, respecto de la relación entre hecho y *eidos*. (...) el *eidos* del *ego* trascendental es impensable sin el *ego* trascendental como fáctico".⁴⁶ En otras palabras, el *ego* trascendental *debe existir antes* de que se le considere eidéticamente; asimismo, el *ego* trascendental *debe existir antes* de que pueda ejercer su "función" universal de "constituir sentido y validez",⁴⁷ cosa que es estudiada por la fenomenología trascendental en su universalidad esencial. Pero, como el *ego* trascendental es el origen constitutivo de todo "sentido y validez" concebible, de toda ciencia y cultura, de toda historia personal y comunalizada, de toda ética y religión, y de todo mundo concebible, entonces, según Husserl, la primacía del *ego fáctico* no solo concierne al *ego eidético* sino a todo el mundo constituido en su *sentido y validez*. En contrapartida, todos los problemas fácticos, los de "la intersubjetividad trascendental", los temas de "la muerte, del destino, de la posibilidad de una 'auténtica' vida humana," de la historia y "los problemas ético-religiosos",⁴⁸ funge según Husserl de hilos conductores de una indagación trascendental.

Sin considerar ese "contexto" de trasfondo, Ricoeur entonces afirma en su afán recusador del "idealismo" husserliano, que "la constitución deviene una gigante empresa de composición progresiva de la significación mundo sin resto ontológico," puesto que la fenomenología "volcada al *ego*" se reduce a ser una mera "exégesis de sí mismo".⁴⁹

Así las cosas, un "segundo gran problema" que se desprende según Ricoeur de la fenomenología, es el de la "constitución del otro", siendo esta a sus ojos "una de las grandes dificultades de la fenomenología husserliana".⁵⁰

⁴⁵ HUSSERL, Edmund. *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*. Trad. Antonio Ziriñ Quijano. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, p. 79. En adelante, AEB.

⁴⁶ HUSSERL, Edmund. *Husserliana- Gesammelte Werke*. Vol. XV. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers (anteriormente La Haya: Martinus Nijhoff; y actualmente Dordrecht: Springer), p. 385. En adelante, citaremos de la obra completa con la sigla *Hua* seguida del volumen en números romanos.

⁴⁷ *Ideas* I, § 55, p. 86.

⁴⁸ HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Trad. Mario Presas. Madrid: Editorial Tecnos, 1986, pp. 202-203. En adelante, MC.

⁴⁹ EPÍ, p. 15.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 16.

Es aquí según su opinión que la fenomenología supuestamente fracasa estrepitosamente pues Husserl, "fiel a la reducción y a la constitución quiere mostrar cómo el otro es (sic) un 'sentido' que se constituye 'en' la esfera de la propiedad".⁵¹ Asimismo, Ricoeur juzga que dicho tema de la "constitución del otro" "juega el mismo papel que la existencia de Dios en Descartes para consagrar la objetividad de mis pensamientos".⁵² Pienso que Ricoeur se equivoca en estas dos apreciaciones. En cuanto a la última, por el contrario, la auténtica cuestión *fenomenológica* que plantea Husserl en la quinta de las *Meditaciones cartesianas* es más bien la de echar luces sobre los procesos intencionales *explícitos e implícitos en los cuales* el "sentido" del *alter ego* se *anuncia* en nosotros y *se verifica* por nosotros como existiendo "como sí mismo allí". Esto no tiene pues nada que ver con las absurdas y erradas "hipótesis metafísicas" cartesianas de una supuesta "salida" inferencial de un *cogito* "inmanente" a un mundo "trascendente" cuyos *alter egos* se recuperarían luego de haberlos "perdido" con la reducción, como implica Ricoeur. En cuanto a la primera afirmación, Husserl no quiere decir que "el otro" *es* "un sentido" que se constituye en mí; solo se pregunta *cómo* se constituye, en la esfera de la propiedad, el *sentido* que el otro tiene para mí, que es algo distinto; se pregunta cuáles son los "motivos" por los cuales nosotros experimentamos al otro *ego* precisamente como *otro* —y no meramente como un objeto psicofísico sino como un *ego experimentante* en su propio derecho. Por cierto que el alcance de esta teoría no solo apunta a explicar el "allí de los otros para mí", sino también para sentar las bases de una "teoría trascendental del mundo objetivo", pues solo a través de la mediación de los otros *egos* podemos forjarnos las ideas no solo de una naturaleza común a todos, sino de predicados objetivos científicos, y predicados espirituales de objetividades pertenecientes al mundo cultural.⁵³

Para Ricoeur, en suma, el método tal como lo "interpreta filosóficamente" Husserl, "tiende a un idealismo solipsista que desvalija definitivamente a la 'cosa' de su alteridad relativa y no logra dar cuenta de la alteridad absoluta del otro, de la segunda persona".⁵⁴ Ya he señalado la influencia de Heidegger sobre Ricoeur, quien lejos de pretender erigir al filósofo en "legislador de los fenómenos", lo propone meramente como "pastor del Ser". Ricoeur opina así que "La fenomenología que se quiere medida de la ontología participaría en este gran olvido del ser que caracteriza a la filosofía occidental".⁵⁵ El existen-

⁵¹ *Ibídem*. "La V. Meditación es una posición insostenible", afirma Ricoeur. *Ibíd.*, p. 336.

⁵² *Ibíd.*, p. 16.

⁵³ MC, pp. 123-124.

⁵⁴ EPñ, p. 168.

⁵⁵ "La fenomenología parece vinculada, (...) a ese primado usurpado de la subjetividad que, desde Sócrates ofuscaría y disimularía la verdadera primacía del ser." *Ibíd.*, p. 163. Antes que la pregunta fenomenológica husserliana de "¿cómo se muestra?" el mundo a la subjetividad, tiene primacía la pregunta por el "ser en tanto 'claridad de luz'" que sustenta toda pregunta planteada desde y por la subjetividad. La fenomenología de Husserl no es "un esfuerzo fantástico

cialismo así, a sus ojos, revela "una sutil falla en la fenomenología misma de Husserl",⁵⁶ cosa que explica por qué finalmente "la fenomenología es en una buena parte la historia de las herejías husserlianas. La estructura de la obra del maestro implicaba que no hubiera ortodoxia husserliana",⁵⁷ y por qué finalmente desemboca en una "especie de descomposición final en lo informe y lo insignificante".⁵⁸ A pesar de ello, Ricoeur sostiene que: "Sería necesario entonces separar en la obra de Husserl un idealismo *metodológico* del idealismo *dogmático* en el cual él reflexiona filosóficamente su método. Este idealismo metodológico es la decisión de no tematizar la realidad sino en tanto que ella se da, sin decidir si la realidad se agota en su ser-dado".⁵⁹ Según mi opinión la filosofía fenomenológica de Husserl es precisamente un "idealismo metodológico" y no constituye un "idealismo dogmático con las pretensiones "ontológicas" que le atribuye Ricoeur.

2.2 Los enigmas del yo

Ahora pasemos al tema husserliano del yo puro como polo subjetivo del yo trascendental y su relación con el yo mundano (psico-físico y personal), en la interpretación de Ricoeur. El filósofo francés entiende correctamente que la distinción, planteada desde la reducción, concierne al "yo constituyente" frente al "yo constituido". En su análisis de 1952 del manuscrito todavía inédito del segundo volumen de las *Ideas*,⁶⁰ Ricoeur considera nuevamente que "esta marcha es muy diferente de aquella de los fenomenólogos marcados por el existencialismo que intentan situarse de entrada en el nivel de una experiencia donde lo psíquico y el cuerpo propio vendrían a darse", esto es, del "psiquismo encarnado".⁶¹ Husserl, supuestamente en contra de esto a ojos de Ricoeur, ve necesario plantear la cuestión de la "constitución" del "sentido" de la naturaleza corpórea y psico-física, y finalmente –más allá de la naturaleza– del mundo espiritual y personal, *desde* su referencia a un "ego puro", que sería aquel *para quien* y *desde quien* se realiza dicha constitución, pues es aquel que ejerce la "función" *constituyente*. Sin embargo, Ricoeur señala correctamente que: "(...) la *psique* no es algo constituido *como* los otros, puesto

de cuarenta años para eliminar la ontología, tanto en el sentido clásico heredado de Platón y Aristóteles (...) como en el sentido hegeliano y heideggeriano". *Ibíd.*, p. 164.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 167. Aunque a sus ojos igualmente, la fenomenología desemboca hacia el final de la vida de Husserl "en el existencialismo". *Ibíd.*, p. 182.

⁵⁷ *Ibíd.*

⁵⁸ *Ibíd.* Según Ricoeur "la interpretación idealista de la 'constitución' es responsable de esta volatilización del sentido y de la presencia de la realidad". *Ibíd.*, p. 184.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 185.

⁶⁰ HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. Antonio Ziri6n. México: Universidad Nacional Aut6noma de México, 1997. En adelante, *Ideas* II.

⁶¹ *EPH*, p. 116.

que ella *es* el mismo yo, la *misma* subjetividad, el *mismo* flujo de lo vivido, sin comienzo ni fin, pero 'apercibido' en un cuerpo, entrelazado con él de manera a formar una única realidad".⁶² Ahora bien, Ricoeur confiesa que le es difícil "entender bien al yo puro",⁶³ resaltando sin embargo correctamente que es tanto un yo *activo*, un "centro funcional" que "irradia 'a través' de sus actos"; así como un polo *pasivo*, "inatento, obliterado", etc. En general, dicho *ego* –aunque aquí parece estar refiriéndose a todo el sujeto trascendental con el conjunto de sus vivencias y no solo al "yo puro" como polo– se "autoconstituye en el tiempo", él es "lo idéntico del tiempo inmanente".⁶⁴ Respecto del "yo puro" mismo, Ricoeur añade que él "no aparece en absoluto, él no se exhibe de frente; él carece de lados; él es la *ipseidad* absoluta".⁶⁵ Ricoeur opina que se trata de un "extremo de la abstracción de toda condición humana" para fundar en él "polarmente al yo real en su mundanidad" dándole "una suerte de estatuto concreto".⁶⁶

Frente al "yo puro" y al "sujeto trascendental" constituyente, se plantea el "yo real" constituido, tanto el propio como el *alter ego*. Dice Ricoeur: "el sujeto puro ha devenido objeto, el *terminus a quo* de toda noesis se ha hecho *terminus ad quem* de la mirada".⁶⁷ Ricoeur presupone que dicha mirada, incluso la perceptiva, en *Ideas I*, es "pura", esto es, "desencarnada", puramente "pensante", pues dicha obra "no elucida el papel constituyente del cuerpo".⁶⁸ Yo añadiría que, en efecto Husserl apenas lo hace, porque dicho papel lo desarrolla en *Ideas II*, manuscrito escrito al mismo tiempo que *Ideas I*, entre 1912 y 1913, y además lo desarrolla presuponiendo la "reducción". El propio Ricoeur sin embargo, más adelante admite que en *Ideas II* "la experiencia primordial <es decir, añadido, la perceptiva> es aquella donde el cuerpo se revela como órgano de percepción, implicado en el percepto".⁶⁹

A mi entender, esto ya plantea en el desarrollo de *Ideas II* un tema central que Ricoeur *no tematiza de modo explícito* y claro: que es el *desdoblamiento* del "sujeto trascendental" en *constituyente* y *constituido*. El sujeto trascendental no solo constituye el sentido de los cuerpos físicos de la naturaleza inorgánica sino el sentido de las entidades psico-físicas o cuerpos orgánicos, animados. Pero dicha constitución trascendental *presupone* no solo un sujeto trascendental pensante (así como sintiente y volitivo), sino un sujeto trascendental *encarnado*, que posee un cuerpo propio *desde* el cual y *con* el cual dicha constitución de

⁶² *Ibid.*, p. 117. Yo subrayo.

⁶³ *Ibid.*, p. 118.

⁶⁴ *Ibidem.*

⁶⁵ *Ibid.*, p. 119. Yo subrayo.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 120.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 121.

⁶⁸ *Ibidem.*

⁶⁹ *Ibid.*, p. 128

sentidos puede tener lugar. Esto es, la "encarnación" que "desde un inicio" reclaman según Ricoeur las "fenomenologías existencialistas", está exigida *de entrada* por la exégesis husserliana. Ricoeur mismo lee en *Ideas II* que el cuerpo propio, viviente, orgánico, que supone la "localización de lo psíquico" y de "mis sensaciones" es un "órgano de la voluntad".⁷⁰ Pero Ricoeur no parece "ver" lo que sin embargo está leyendo en el texto de Husserl, y no parece comprender que Husserl solo "metodológicamente" está sucesivamente planteando las distintas "capas de constitución", con un *fin descriptivo*. Por ello insiste en el carácter "no existencial" sino más bien "fiscalista" de la perspectiva de Husserl, quien supuestamente no "ve" que un cuerpo "inanimado" se "opone" al cuerpo "animado" que sería según él un "fenómeno existencial fuera de serie".⁷¹

Ahora bien, Ricoeur admite correctamente que cuando Husserl aborda la constitución del sujeto mundano psico-físico, él se limita "voluntariamente a una experiencia solipsista con el fin de sacar a la luz todo lo que es posible de una experiencia del cuerpo propio".⁷² Se omiten adrede los horizontes de la empatía y la intersubjetividad. Correctamente también indica Ricoeur que limitarse a dicha dimensión "no prejuzga sobre la anterioridad cronológica" de la experiencia solipsista sobre la experiencia intersubjetiva, pues "no tiene otro alcance que metodológico; (...) a fin de *distinguir* mejor las significaciones entretejas".⁷³ En general, Ricoeur considera que en *Ideas II* Husserl no cae en el "idealismo dogmático" de su obra más tardía.⁷⁴

Sin embargo, Ricoeur critica que la *apercepción analógica* del otro como un cuerpo animado –al "transferir" la "localización" de mi *psique* en mi cuerpo propio al cuerpo *físico* del otro– sea descrita por Husserl partiendo de la *percepción directa* del cuerpo *físico* del otro. En mi opinión, Ricoeur distorsiona el sentido husserliano de la descripción de las capas de constitución, y abusa aquí de la interpretación, al sostener que "esta objetivación del hombre se sitúa al mismo nivel intersubjetivo que la *matematización* del resto de la realidad; (...) de golpe, la naturaleza *matematizada* deviene un *absoluto*; (...) la vivencia de la conciencia deviene un epifenómeno (...)".⁷⁵ Olvida Ricoeur sus propias afirmaciones previas no solo con respecto al carácter "metodológico" de la reducción y la constitución, sino al carácter netamente "perceptivo" de la constitución de los cuerpos inanimados y animados, a la que se añade la capa intuitiva de la

⁷⁰ *Ibid.*, p. 130.

⁷¹ *Ibid.*, p. 132.

⁷² *Ibid.*, p. 127.

⁷³ *Ibid.*, p. 128.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 134. Dice Ricoeur: "Constituir significa solamente interrogar un sentido explicitando las intenciones significantes cuya respuesta es el sentido"; a diferencia de la quinta de las *Meditaciones cartesianas*, "este trabajo (...) permanece pues más acá del nivel de la interpretación filosófica".

⁷⁵ *Ibid.*, p. 137. Yo subrayo.

"empatía" –modalización de la percepción sensible. No logro entender por qué lee una "matematización" en la constitución del estrato natural corpóreo en Husserl, pues este en todo momento se refiere a propiedades estesiológicas, y no a una suerte de sustrato oculto de cualidades primarias matemáticas como en la concepción Galileana⁷⁶ o Gaussiana⁷⁷ del universo material, que Husserl critica acremente desde la *Filosofía de la aritmética* de 1891, pasando por *Ideas I* de 1913, hasta su *Crisis* de 1936.⁷⁸ Para reforzar su tesis de la oposición radical entre la concepción trascendental y la existencial, Ricoeur llega a sostener incluso que así, en la obra de Husserl, "(...) lo físico se *desliga* de lo psíquico matematizándose. Este proceso precipita la total naturalización del hombre", y que "(...) la física ha dado la base matemática y absoluta de la realidad".⁷⁹ Haciendo eco de Merleau-Ponty y su "filosofía de la ambigüedad", sostiene Ricoeur que "Husserl no sueña pues con una fusión de lo trascendental y lo objetivo en una experiencia ambigua que los tendría de algún modo en una suspensión indivisa. *Ideen II* más bien está construida sobre la *polaridad extrema de un 'ego puro' exilado y de un hombre 'objetivado'*. Es por qué la segunda parte termina con la oposición repentina del sujeto absoluto para quién se constituye una naturaleza física y animal".⁸⁰ Sin embargo, como vamos a ver luego, el propio Ricoeur va a distinguir más adelante el *quién* de la *ipseidad* del *qué* de la *mismidad*.

Ricoeur opina que la tercera parte de *Ideas II*, donde Husserl da paso a la descripción de la constitución de sentido del mundo *personal, social y espiritual*, constituye una suerte de "añadido" por la influencia externa de las reacciones "contra el naturalismo" provenientes de los defensores de las "ciencias del espíritu", como los neokantianos y Dilthey. No menciona en absoluto el papel protagónico del propio Husserl en esa lucha contra el naturalismo desde el primer tomo de las *Investigaciones lógicas* en 1900 o en *Filosofía, ciencia rigurosa* de 1910/11.⁸¹ Interpretando esta sección, Ricoeur se ve en dificultades de relacionar el "espíritu" (*Geist*) con el "yo puro" del "sujeto trascendental". Procede paso a paso, partiendo de la distinción husserliana entre "actitud naturalista" –por y en la cual se constituye el sentido de la "naturaleza", tanto inanimada cuanto animada– y la "actitud personalista" –desde la cual es posible plantear un mundo "espiritual" o "cultural", el mundo en el que "vivimos conjuntamente,

⁷⁶ Cf., GALILEI, Galileo. *Il Saggiatore*, § 6, citado por la "Introducción" de Carlos Solís, en: GALILEI, Galileo. *Consideraciones y demostraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias*. Madrid: Editora Nacional, 1976, p. 29.

⁷⁷ Cf., Hua XXIX, pp. 203-207.

⁷⁸ Hua XII, p. 192; *Ideas I*, §§40, 129 ss.; *Crisis*, §12 ss.

⁷⁹ EPÍ, p. 138. Ricoeur sostiene que de ese modo: "más el alma está 'objetivada', más el *ego* puro debe sustraerse a la objetivación".

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ HUSSERL, Edmund. *Filosofía, ciencia rigurosa*. Trad. Miguel García-Baró. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009. En adelante, FCR.

cuando nos hablamos, intercambiamos nuestras experiencias, vivimos en familia, el Estado, la Iglesia, etc.”⁸² Olvidando el sentido de *Ideas II*, que es *precisamente* el esclarecimiento de los problemas y capas de constitución, Ricoeur sigue cuestionando como “problemático” el planteamiento de la tercera parte dentro del marco de la “reducción” a la experiencia trascendental, *desde la cual* ahora el “mundo” aparece como un “mundo circundante común y comunicativo” con “caracteres afectivos y prácticos”, donde los *sujetos enfrentantes* son “capaces de instituir ‘subjetividades sociales’ para las cuales el mundo es una ‘objetividad social’”.⁸³ En consecuencia, seguirá sosteniendo que “la filosofía trascendental debe permanecer en tensión con toda la sociología de la conciencia colectiva y toda filosofía de la historia”.⁸⁴ Pienso que la interpretación de Ricoeur es consecuencia de no lograr reconocer el papel a la vez *constituyente y constituida* de la “intersubjetividad trascendental”.

Da en cambio mayor importancia y presta especial interés al capítulo sobre la “motivación como ley fundamental del mundo del espíritu”,⁸⁵ encabezada por una “larga reflexión sobre el ‘yo’ y la subjetividad” —*dueña* de su cuerpo, que *impera* espontáneamente en sus actos y tomas de posición”, afectada y constituida *en la pasividad*. Ricoeur considera que dicho pasaje “marca el *primer esfuerzo* de Husserl por instituir una experiencia total de la subjetividad donde lo involuntario y el cuerpo propio no son abandonados a una explicación naturalista, sino recuperados en su subjetividad vivida”.⁸⁶ Allí se da la “motivación” como “el estilo según el cual un yo espiritual *se relaciona* con su mundo circundante”,⁸⁷ que Ricoeur interpreta como “desintegrando” su “logicismo inicial”.⁸⁸ El interés que Ricoeur presta a la doctrina husserliana de la “motivación” es que esta actúa en el mundo personal y espiritual desde los estratos pasivos y ocultos de la vida del sujeto “donde la conciencia no ‘coloca’ nada”, y que se acerca a las tesis psicoanalíticas.⁸⁹ Asimismo, las oposiciones naturalismo-personalismo y causalidad-motivación coinciden “más o menos con la oposición conocida entre explicar y comprender”.⁹⁰ Pero Ricoeur se equivoca en mi opinión al señalar que en esta tercera sección “Husserl corrige” la descripción naturalista de la constitución del sujeto psico-físico, que se

⁸² EP*h*, p. 141.

⁸³ *Ibíd.*, p. 143.

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 144.

⁸⁵ *Ibíd.*, pp. 145-149.

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 145. Yo subrayo.

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 146.

⁸⁸ Me siguen sorprendiendo las consideraciones de Ricoeur, pues Husserl nunca pierde un interés por entender el sentido de lógico hasta el final de su vida, ni de buscar señalar su correlación con el mundo de la vida desde la *Filosofía de la aritmética* a la *Crisis*.

⁸⁹ *Ibíd.*, pp. 146-147.

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 147.

desarrolla en la anterior, pues solo se dispone a describir un estrato distinto y "superior" de constitución, no a enmendar un rumbo errado anterior. Se trata a este nivel no de una mera "fenomenología de la percepción" sino de una "fenomenología de la cultura".⁹¹

Pero Ricoeur persiste en ver aquí "ambigüedades", fundamentalmente en lo que él llama "la cuestión más embarazosa de *Ideen II*: aquella de la situación exacta de lo que Husserl llama *Geist* en esta obra en relación a lo que toda su obra llama 'conciencia'".⁹² Esto le impide ver cómo el "lado noético de la conciencia" pueda tener alguna relación con el material hylético y el organismo en general. Empero, Ricoeur sí reconoce que "el espíritu (...) carece de sentido fuera del contexto de la famosa reducción fenomenológica", que él interpreta como sosteniéndose en el "*ego meditans* que pensaría todavía sin mundo".⁹³

Husserl, al final de *Ideen II*, presenta su concepto de espíritu y persona como una realidad individual, "regulada <dice Ricoeur> por una ley interna de motivación (...), por la coherencia de su historia", que se erige *sobre* la realidad psico-física, sin estar *fundada* sobre ella como si *emanara* de ella; no se trata de un mero "epifenómeno" ni de un "añadido" de fuera, como parece implicar Ricoeur. Ahora, *frente* a ambas realidades mundanas *constituídas* –la anímica de la naturaleza psicofísica y la personal del mundo espiritual–, se halla el *ego* trascendental *constituyente*. Este desdoblamiento paradójico del "sí mismo" en un "sujeto *para* el mundo" y un "sujeto *en* el mundo", en *constituyente* y *constituido*, es lo que lleva a Ricoeur a hablar de la "estructura extraña de *Ideen II*" y de un "enigma" en su "arquitectura hasta allí simple".⁹⁴ Pero Ricoeur parece apenas vislumbrar este desdoblamiento porque, si bien afirma que "ya no es posible oponer, por lo menos de la misma manera, 'la realidad del espíritu' al *ego* trascendental", se pregunta si acaso "¿el '*espíritu*' no ha sido introducido (...) a inicios de *Ideen II* como un sector de la realidad total, como un constituido frente a un constituyente?".⁹⁵ Lo que, en cambio, sí sostiene es que los actos intencionales que están a la base de las "ciencias del espíritu" son "idénticos a las operaciones reflexivas que usa el fenomenólogo" "pero sin la luz de la reducción fenomenológica".⁹⁶ Pero, repito, Ricoeur no logra reflexionar sobre la doble dimensión de lo constituyente y constituido, que

⁹¹ *Ibíd.*, p. 148.

⁹² *Ibíd.*, p. 151.

⁹³ *Ibíd.*, pp. 152-153. Sin embargo, Husserl en *Ideen I* dice claramente que la *epojé* es solo una puesta "fuera de juego" de la "tesis general de la actitud natural", un cambio de signo, o una "desconexión", por la que la "realidad" y el "mundo natural" que "sigue estando 'para nosotros ahí delante', y seguirá estándolo incesantemente como realidad" simplemente ha sido "puesta entre paréntesis," aunque la "tesis sigue existiendo, como lo puesto entre paréntesis sigue existiendo dentro del paréntesis," y "no abandonamos la tesis que hemos ejecutado, no cambiamos nada en nuestra convicción". *Ideen I*, pp. 54-57.

⁹⁴ EPñ, pp. 154-155.

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 155.

⁹⁶ *Ibidem*.

le permitiría entender que el sujeto trascendental constituyente *se objetiva y mundaniza* en la "actitud personalista" como persona y espíritu, y en la "actitud naturalista" como sujeto psicofísico. Él termina más bien sosteniendo que el elemento "espiritual" de la tercera parte de *Ideas* II es poco menos que una "superposición" "a la serie cosa-cuerpo-*psychè*" que proviene del ámbito ajeno a la fenomenología trascendental de las "ciencias humanas de su tiempo" involucradas en "un movimiento de reacción contra el naturalismo reinante".⁹⁷

Y sin embargo, las reflexiones finales de Ricoeur parecen dar en el clavo, pues señala que la "persona", "El 'yo personal', a diferencia del 'yo puro', es una especie de objeto, aunque no natural", un "objeto" que se halla como una "realidad previa". Pero, reconoce Ricoeur que, "Como dice enfáticamente Husserl, el *personal Ich* es un *Mich*, un Yo en *acusativo* y no en *nominativo*, un '*yo-objeto-para-mí*'. Es por qué en *Ideen* I él sucumbe con el mundo a la reducción fenomenológica. Esto no impide que él pueda jugar el papel de un *analogon* del yo puro, de un revelador fenomenológico".⁹⁸ A esto yo añadiría que precisamente se trata del *mismo yo*, del mismo "sí mismo", solo que en tanto desdoblado; es evidente que existe "previamente", "allí delante" en la realidad, sirviendo de "hilo conductor" a una "interrogación retrospectiva trascendental" por la constitución de su sentido. Al no reflexionar sobre este paradójico "desdoblamiento", Ricoeur sigue contraponiendo la reflexión trascendental husserliana a lo que él considera el ámbito de las "filosofías de la persona, de la existencia, del sujeto concreto, etc".⁹⁹

3. La hermenéutica del sí mismo: entre el ipse y el idem

Como hemos señalado al inicio, la "hermenéutica del sí mismo" de Ricoeur, planteada en su texto de 1990, *Sí mismo como un otro*, si bien admite "el primado de la *mediación* reflexiva", insiste en que esta se opone y diferencia tajantemente de lo que él llama "la posición inmediata del sujeto" en la "primera persona singular: 'yo pienso', 'yo soy'".¹⁰⁰ Prefiere la locución "sí" (*soi*) de "sí mismo" como pronombre reflexivo en "*tercera persona*". La nominalización del "infinitivo", vinculada al "se" reflexivo del "nombrarse" o "presentarse", permite hablar del "sí mismo".¹⁰¹ El "sí mismo" apunta a una "identidad", dice Ricoeur, que permite disociarse en dos significaciones distintas, correspondientes al *ipse* o al *idem* latinos. Y, si bien él no habla de la "paradoja del desdoblamiento" en relación a ambos términos, sí señala la "equivocidad del término 'idéntico'" que está "en el corazón de nuestras reflexiones sobre la identidad personal y

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 156. Yo subrayo.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ *SMA*, p. 11.

¹⁰¹ *Ibidem*.

la identidad narrativa, en relación con (...) su temporalidad", ¹⁰² una equivocidad que concierne la sinonimia parcial entre "mismo" e "idéntico", pues solo el término "mismo" es usado en el contexto de una *comparación*. Así, Ricoeur considera sinónimo de la "*mismidad*" lo que él denomina la "identidad-*idem*", mientras que considera sinónimo de la "*ipseidad*" a la "identidad-*ipse*". ¹⁰³ Lo primero que hará a lo largo de su libro será poner en juego la dialéctica entre la *ipseidad* o identidad-*ipse* y la *mismidad* o identidad-*idem*, para de allí pasar a considerar una segunda dialéctica complementaria, aquella entre la *ipseidad* y la *alteridad*. Esta segunda dialéctica confronta la *alteridad* con la "*ipseidad*" o identidad-*ipse*, y no la *alteridad* con la *mismidad* o identidad-*idem*, pues esta última no presenta "nada de original" ni de problemático. Pero "Es enteramente otra cosa si se coloca en pareja alteridad e ipseidad. Una alteridad (...) tal <sostiene Ricoeur> que pueda ser constitutiva de la misma ipseidad. Sí *mismo como otro* sugiere de entrada que la ipseidad del sí mismo implica alteridad en un grado tan íntimo que el uno no se deja pensar sin el otro, que el uno pasa más bien en el otro, como se diría en lenguaje hegeliano. (...) no solamente (...) sí mismo parecido a otro, sino más bien (...) sí mismo en tanto que... otro". ¹⁰⁴

Los nueve estudios de su libro "constituyen propiamente la hermenéutica del sí mismo" dando respuesta filosófica a *tres rasgos gramaticales* del uso del "sí mismo": en primer lugar, al uso del "se" y del "sí mismo" en casos oblicuos; en segundo lugar, al desdoblamiento de lo mismo según el régimen del *ipse* y el *idem*, y finalmente a la correlación entre "sí mismo" y "otro que sí mismo". De dicha respuesta se desprenden los *tres rasgos filosóficos* de su procedimiento: en primer lugar, el *descriptivo*, que extrae de la filosofía analítica para someter su "reflexión" a la *mediación* del "análisis"; en segundo lugar, el *narrativo*, por el que narra la dialéctica de la *ipseidad* y la *mismidad*; y, finalmente, el *prescriptivo*, que aparece en la dialéctica de la *ipseidad* y la *alteridad*.

Todo lo relativo a la problemática del "sí mismo" como *ipse* será introducido por la pregunta "*¿quién?*", de donde se desprende la respuesta "sí mismo" ¹⁰⁵ como *idem*. Pero la pregunta "*¿quién?*" se subdivide a su vez en cuatro preguntas que abarcan toda la problemática. La primera es la pregunta de "*¿quién habla?*" que Ricoeur pretende abordar desde una "filosofía del lenguaje" entendida como semántica y como pragmática, combinando elementos de la filosofía continental y de la filosofía analítica. Esta última, que le ofrece el recurso del "análisis", precisamente por adoptar la postura en "tercera persona", le permite introducir una "mediación" a la llamada "posición de sí mismo", mediación que debe caracterizar el *estatuto indirecto* de la hermenéutica, como una "hermenéutica del desvío". Dicha pregunta se subdivide en la pregunta "*¿de quién*

¹⁰² *Ibid.*, p. 12.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 13.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 14.

¹⁰⁵ *Ibid.*, pp. 27-28.

se habla al designar en el modo referencial a la persona en tanto distinta de las cosas?", y también "¿quién habla designándose a sí mismo como locutor (dirigiendo la palabra a un interlocutor)?"¹⁰⁶ La segunda es la pregunta de "¿quién actúa?", que versa sobre una *filosofía de la acción*, en el sentido limitado adoptado por la filosofía analítica. Este grupo se anexa al primero, pues los "actos del discurso" son ellos mismos "acciones". Ahora bien, la perspectiva de la filosofía analítica de la acción obliga a que dicha pregunta por el "¿quién actúa" se plantee mediante el desvío de las preguntas "¿qué?" y "¿por qué?", puesto que de modo "directo" no se puede acompañar hasta el final la pregunta de "¿quién es el agente de la acción?". Nuevamente se refuerza aquí, según Ricoeur, el "estilo indirecto de una hermenéutica del sí mismo, a diferencia de la reivindicación de la inmediatez del *cogito*?"¹⁰⁷ Hasta aquí se ha desplegado el rasgo filosófico *descriptivo* de la "hermenéutica del sí mismo". La tercera pregunta, "¿quién narra?" trata de la *identidad personal*, que también se plantea en la intersección de ambas tradiciones filosóficas, la analítica y la continental. Esta cuestión, según Ricoeur, está "ligada a aquella de la temporalidad", recogiénola "en el punto en que la dejó *Tiempo y narración* III, bajo el título de '*identidad narrativa*'", con los "nuevos recursos" de la filosofía analítica "en función de criterios objetivos de identificación". Ricoeur ve jugarse la concurrencia entre ambas tradiciones, hermenéutica y analítica, en la "dialéctica entre la identidad-*idem* y la identidad-*ipse*" –segundo rasgo gramatical del *sí mismo*. Aquí plantea la "identidad-*ipse*" como "*sujeto* de la acción narrada" que se iguala "al concepto más amplio del hombre *actuante y sufriente*" que es lo que Ricoeur pretende destacar.¹⁰⁸ Finalmente, la última pregunta: "¿quién es el sujeto moral de la imputación?", propone un desvío por las determinaciones éticas y *morales* de la acción, relativas a las categorías de lo "*bueno*" y lo "*obligatorio*".¹⁰⁹ En este contexto *prescriptivo*, considera Ricoeur que la dialéctica de lo "*mismo*" (en el sentido del *ipse*) y lo "*otro*" "encuentra su desarrollo filosófico apropiado", dialéctica que ya está presente en el desarrollo de las preguntas anteriores, pues "en ninguna etapa el *sí mismo* estará separado de su *otro*". Esta pregunta lo conducirá a Ricoeur a sostener que: "La *autonomía* del *sí mismo* aparecerá íntimamente vinculada a la *solicitud* por el prójimo y a la *justicia* por cada hombre".¹¹⁰

Ahora bien, cabe señalar que en su obra escrita entre 1983-1985, *Tiempo y narración*,¹¹¹ la constitución *temporal* de la existencia humana es central a la teoría

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 28.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 29.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 30.

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ RICOEUR, Paul. *Temps et récit*. 1. *L'intrigue et le récit historique*. Paris: Éditions du Seuil, 1983; *Temps et récit*, 2. *La configuration dans le récit de fiction*. Paris: Éditions du Seuil, 1984; y *Temps et récit*,

narrativa, y en *Sí mismo como otro* de 1990, en relación a la tercera pregunta mencionada, "¿quién narra?" Ricoeur no solo sostiene que la cuestión de la "identidad personal" solo puede ser articulada desde la dimensión *temporal* de la existencia humana, sino que también propone a la "teoría narrativa" como una contribución central de la "constitución del sí mismo".¹¹²

Mi interés en estos textos de Ricoeur concretamente concierne a esta tercera pregunta, "¿quién narra?", en vinculación con el problema filosófico de la constitución de la *identidad personal* o *narrativa*, y a la distinción ya mencionada que introduce entre "mismidad" (del latín *idem*, el francés *mêmeté*, el inglés *sameness* y el alemán *Gleichheit*) e "ipseidad" (del latín *ipse*, el francés *ipséité*, el inglés *selfhood* y el alemán *Selbstheit*), en cuyo centro se halla la cuestión de la *permanencia* a lo largo del *tiempo*. Así, la "mismidad" involucra a la *identidad numérica*, la *similitud*, y la *continuidad ininterrumpida a través del tiempo*, en el sentido kantiano de un *sustrato*. Corresponde así al *qué* (*quoi*) de la identidad personal. Pero la cuestión de la *ipseidad* es muy distinta: corresponde a la pregunta de *quién soy* (*qui suis-je*) de la identidad personal. Ahora bien, Ricoeur propone que la dialéctica de la *mismidad* y la *ipseidad* (el *qué* y el *quién* de la identidad personal) constituye al *carácter*, que nos permite identificar a una *persona humana* como siendo la misma a través del tiempo, y cuyas adquisiciones permanentes y disposiciones ("habituales" en el sentido husserliano y o *hexis* aristotélica) se refieren a una historia sedimentada, que tiende a abolir los *actos innovadores* –propios de la dimensión *ipse*– que las han precedido. Pero al mismo tiempo, según Ricoeur, con el *carácter* propio de la *persona humana* ocurre una suerte de "recubrimiento del *ipse* (de la ipseidad) por el *idem* (de la mismidad)".¹¹³ Sin embargo, el *idem* de la persona nunca se llega a pensar enteramente sin el *ipse*, puesto que la *ipseidad* de la identidad personal coincide con las "tomas de posición *activas*" que según Ricoeur definen el "aspecto ético del carácter, en el sentido aristotélico". De modo que el *carácter* de la *identidad personal* involucra ambas dimensiones, la del *ipse* y la del *idem*.

Reitero que si para Ricoeur "la identidad narrativa" introduce una dialéctica entre la mismidad y la ipseidad que constituye el carácter, el *ipse* o la *ipseidad* del "¿quién?" tiende a "borrarse" a sí misma de la narratividad, y a "ocultarse" detrás del "qué" del *idem*. Este "qué" del *idem* entonces tiende a cubrir la dialéctica entre el *idem* y el *ipse* en el *carácter* de la *identidad narrativa*. Podríamos añadir aquí que la contraparte gramatical de la distinción filosófica de Ricoeur corresponde a la diferencia entre el *ipse* de la primera persona en nominativo y el *idem* de la tercera persona en acusativo.

Como decía, esta distinción tiene implicancias éticas. Con el fin de aclararlas, Ricoeur "opone polarmente" el "carácter" de la *identidad personal* y su "perpe-

3. *Le temps raconté*. Paris: Éditions du Seuil, 1985.

¹¹² SMA, p. 138.

¹¹³ *Ibid.*, p. 146.

tuación" a la "conservación del sí mismo" propia de la *ipseidad*. Con ello quiere separar "la dimensión propiamente ética de la *ipseidad*" de la "perpetuación del carácter" en la identidad personal. En consecuencia, marca "un hiato entre dos modalidades de la permanencia en el tiempo", la "conservación de sí" –propia de la *ipseidad*– y la "perpetuación de lo mismo" propia del *carácter*. Hay así dos polos dialécticamente enfrentados: el de la "ipseidad-mismidad" que configura el *carácter*, y el de la "pura ipseidad de la conservación de sí". Pero Ricoeur propone que la narratividad se sostiene entre *ambos* polos; al narrar el *carácter*, se le "restablece su movimiento", que se ha visto abolido en sus "disposiciones adquiridas" y "sedimentadas". Por el otro lado, también se narra la "mirada de la verdadera vida" del *ipse*, "dándole los rasgos reconocibles de personajes amados o respetados". En suma, la *identidad narrativa* une los dos extremos de la cadena: la permanencia en el tiempo del *carácter* y aquella de la "conservación de sí" de la *ipseidad*.¹¹⁴

Ricoeur había ya señalado que el *carácter* es fruto de la dialéctica del "qué" (del *idem*) y del "quién" (del *ipse*), el conjunto de disposiciones adquiridas y sedimentadas de la persona. Pero se pregunta, "¿cómo mantener en el plano ético un sí mismo que, en el plano narrativo, parece borrarse?". Pues hay una distancia entre identidad narrativa e identidad *moral*, y esta dimensión concierne propiamente al *ipse*. Ricoeur se pregunta: "¿Cómo decir a la vez: '¿Quién soy yo?' y 'Héme aquí?'", ¿cómo es posible cubrir esa brecha trabajando a favor "de la dialéctica viva entre la una y la otra?".¹¹⁵

En este punto la preocupación de Ricoeur es ética y *prescriptiva*, ya no meramente *descriptiva* o *narrativa*. Su preocupación no es solo el "qué y quién soy narrativo" sino el "*héme aquí* ético", la *ipseidad* moral y ética, que se coloca *responsablemente* a disposición del otro en el compromiso moral y el cuidado. Y es en este contexto que plantea la "irrupción del otro, fracturando la clausura de lo mismo" por la cual "el movimiento de elisión de sí mismo" posibilita al "sí mismo ponerse a disposición del otro que sí mismo".¹¹⁶ Este movimiento es simultáneamente el surgimiento de la diferencia en el seno de la mismidad.

4. Distanciamientos sobre un fondo de pertenencia

Mi interés al mencionar esta distinción ricoeuriana entre el *ipse* o *ipseidad* y el *idem* o *mismidad* no descansa solamente en el reconocimiento de la preeminencia del *tiempo* y la *temporalidad* en la constitución de la identidad personal, que es también el caso de la descripción fenomenológica de Husserl sobre la "auto-constitución del yo", sino porque ambos términos parecen ser un lejano y casi irreconocible eco de la distinción husserliana entre, por un lado, un "ego trascendental" *constitutivo* ("actuante"), como sujeto *para* el mundo, respon-

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 195-196.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 197.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 198.

sable activo de sus tomas de posición teóricas, prácticas y valorativas, así como "paciente" receptor ("sufriente") de afecciones, y, por el otro lado, el *ego* "empírico o psicofísico" y el "personal", como sujetos *constituidos en* el mundo, sustratos de disposiciones y habitualidades, por el otro. Una distinción que también podríamos caracterizar gramaticalmente como entablandose entre la primera persona del "quién" y la tercera persona del "qué".

Admito que son claros los pronunciamientos críticos del propio Ricoeur respecto de la fenomenología husserliana, y su inclinación a caracterizar su "hermenéutica fenomenológica" más en la línea de la fenomenología existencial francesa y de la fenomenología hermenéutica de la analítica del *Dasein* de Heidegger. También admito los esfuerzos denodados de Ricoeur por abordar su "hermenéutica del sí mismo" desde una aproximación "oblicua" por el "desvío" del "análisis" y la "tercera persona", oponiéndose a lo que él llama la "posición inmediata del yo", que él adjudica a la fenomenología de Husserl. Considero, sin embargo, que más allá de esta *explícita* y consciente interpretación que hace Ricoeur de su propio pensamiento, marcando continuamente la "distancia" que lo separa de la fenomenología trascendental husserliana, se puede vislumbrar un *implícito* "fondo de pertenencia" con la misma, que el propio Ricoeur reconoce parcialmente. Un cierto "aire de familia" puede percibirse entre el carácter "nominativo" y en primera persona del "¿quién soy?" del *ipse*, que tiende a borrarse y ocultarse detrás del *idem* y del *carácter*, siendo sin embargo la fuente de los "actos innovadores" y "tomas de posición *activas*" que según Ricoeur definen el "aspecto ético del carácter", y la naturaleza radicalmente *subjética* del "sujeto trascendental" responsable –junto con su centro yoico inefable e indescriptible del "*ego* puro"–, "*para quien y por quien*" el mundo adquiere un sentido y una validez. También hay un "aire de familia" entre la tercera persona gramatical del "¿qué soy?" del *idem* ricoeuriano, y el carácter "*objetivado*" y *mundano* del "sujeto psicofísico" y el yo espiritual o personal husserliano.

Asimismo, esta "paradoja del desdoblamiento" que el propio Ricoeur reconoce en su concepto de "sí mismo" o *soi*, se complejiza tanto en Ricoeur como en Husserl por cuanto según Ricoeur "en ninguna etapa el sí mismo estará separado de su otro", irrumpiendo el "otro en el seno de la intimidad del sí mismo" desde un inicio; y según Husserl la subjetividad trascendental *constituyente existe* propiamente desde el inicio como "intersubjetividad trascendental". Ricoeur no comprendió suficientemente este aspecto del pensamiento de Husserl, ni que este se percata en 1905, desde que concibe e introduce la reducción fenomenológica trascendental, que el sujeto trascendental constituyente solo se puede comprender como intersubjetividad trascendental. Por eso, en sus lecciones de 1910/11 sobre los *Problemas fundamentales de la*

fenomenología,¹¹⁷ Husserl ya intenta una "reducción" a la intersubjetividad,¹¹⁸ dentro del "concepto natural de mundo", tomado de Dilthey, e introduciendo la empatía como una presentificación (*Vergegenwärtigung*) intuitiva, tomada de Theodor Lipps. Estos análisis, todavía precarios, no fueron recogidos en *Ideas I*; sin embargo, si la "reducción" en *Ideas I* y las *Meditaciones cartesianas* nos pone ante un "solipsismo metodológico", lo que ella nos "descubre" es que la función constitutiva de la conciencia trascendental funciona intersubjetivamente.

Además de ese aspecto, del que repito Ricoeur no parece haberse percatado, vale la pena destacar cómo Husserl plantea el tema de la paradoja del desdoblamiento y la encarnación del sujeto trascendental en el complejo y enigmático §53 de *Ideas I*. Allí sostiene que "*por un lado, la conciencia ha de ser lo absoluto en que se constituye todo lo trascendente, o sea, en conclusión, el mundo psicofísico entero <podemos añadir, y el mundo personal del espíritu>, y por otro lado, la conciencia ha de ser un suceso real subordinado dentro de este mundo. ¿Cómo se concilia esto?*".¹¹⁹ Y sigue preguntando, "¿cómo puede la conciencia entrar, por decirlo así, en el mundo *real*, cómo puede lo absoluto en sí abandonar su inmanencia y adoptar el carácter de la trascendencia?" Husserl responde: solo lo puede hacer "participando" primero en la "trascendencia de la naturaleza material". Cito: "Sólo por su referencia de experiencia con el cuerpo se convierte la conciencia en *realmente* humana y animal, y sólo por ello obtiene un lugar en el espacio (...) y en el tiempo de la naturaleza". Y solo así, nos dice, "mediante el enlace de la conciencia y el cuerpo en una unidad empíricamente intuitiva, *natural*" pueden interconectarse "los seres *animales* pertenecientes a un mundo, (...) y a la vez reconocerlo como el mismo mundo circundante, (...) común a él y a todos los demás sujetos".¹²⁰ Ahora bien, el "enlazamiento" entre la conciencia y su objetivación mundana, es realizado por una "*forma peculiar de aprehensión o (...) 'apercepción'*", que al llevarla a cabo no le hace perder "nada de su esencia propia", pues, incluso la "conciencia apercibida *naturalmente*", el sujeto "psicológico" constituido, a pesar de ser ya parte de la "naturaleza", nunca aparece ante el sujeto trascendental al modo del ser corpóreo, esto es "por matizaciones".¹²¹ Sin embargo, ahora la conciencia está "aprehendida como algo (...) *real*" con sus propiedades individuales, unida al cuerpo que aparece. Cabe pues aquí, añade Husserl, una "*doble actitud*". En una, la "*actitud psicológica*", se dirige la mirada a las vivencias "como *estado* (...) del hombre o del animal". En la otra, la "*actitud fenomenológica*", luego de la reducción, se dirige la mirada a la conciencia pura, y a sus

¹¹⁷ HUSSERL, Edmund. *Problemas fundamentales de la fenomenología* <1911>. Trad. César Moreno y Javier San Martín. Madrid: Alianza Editorial, 1994. En adelante, PFF.

¹¹⁸ Hua VIII, p. 434.

¹¹⁹ *Ideas I*, p. 103.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ *Ibid.*, p. 104.

vivencias absolutas.¹²² Se trata *de lo mismo*, del "sí mismo", pero aprehendido desde distintas "actitudes" o "perspectivas". "La vivencia 'pura' 'reside' –dice Husserl– en cierto sentido en la apercebida psicológicamente, en la vivencia como estado humano", tomando su estado y refiriéndose intencionalmente al hombre psicofísico. Pero como vivencia pura "ya no tiene significado de naturaleza".¹²³

El "sujeto trascendental" husserliano entonces nos parece en cierto sentido equivalente al "*¿quién soy?*" del *ipse* de Ricoeur. Pero ya señalamos que la reducción misma presupone una cierta comprensión de los sujetos trascendentales como intencionalmente interconectados. En efecto, el sujeto trascendental no es solo el polo-yo activo de tomas de posición o decisión, teóricas, prácticas y valorativas, o el centro pasivo de afecciones,¹²⁴ sino que también es el sustrato permanente e inseparable de un flujo continuo de experiencias vividas –actuales y posibles–.¹²⁵ En añadidura, se auto-constituye como un sujeto *personal*, pues aunque su vida y experiencias *fluyen* irremediablemente, dichas experiencias pasivas, convicciones y tomas de posición activas, *permanecen en él* como una adquisición permanente, o hábito, siendo ése otro aspecto que lo aproxima al concepto de *identidad personal* en Ricoeur. "Yo, como persona, –dice Husserl– no soy un componente egológico momentáneo del acto, sino *el yo*, que ha llevado a cabo todos sus actos previos".¹²⁶ El yo personal *permanece en el tiempo*, con sus convicciones, las que pueden también cambiar, cambiando él también dentro de un cierto estilo "*estable y permanente*", esto es, un "*carácter personal*". Se trata de un *individuo* libremente *motivado* y no del todo predecible.¹²⁷ Sin embargo, además de su carácter centralizado, personal, y de sus propiedades permanentes o "habituales", y entendiéndolo en su *plena concreción*, Husserl denomina al yo "*mónada*". Toma el término, no sin alguna razón, de Leibniz,¹²⁸ pues componentes del yo son también aquí los *correlatos intencionales* de sus experiencias vividas y tomas de posición, esto es, en términos generales, su *mundo circundante* conocido, *familiar*, rodeado de un horizonte mundano *extraño* de objetos todavía desconocidos.¹²⁹ Dicho mundo circundante, empero, no es solamente un mundo de "*cosas*", naturales y culturales, sino también de "otros sujetos", que en tanto "personas morales", "sujetos de derecho"¹³⁰ están esencial e intencionalmente entrelazados en la constitución concreta del yo. En consecuencia, en lo *más*

¹²² *Ibidem*.

¹²³ *Ibid.*, p. 105.

¹²⁴ *Ibid.*, § 31.

¹²⁵ *Ibid.*, § 30.

¹²⁶ Hua XIV, p. 18 *passim*.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 21.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 14 *passim*; MC, § 33.

¹²⁹ *Ideas* II, pp. 277 ss., pp. 309 ss., pp. 428 ss., *passim*.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 283.

íntimo del miembro monádico de una comunidad intersubjetiva, no se halla meramente un ámbito de "presencia", "identidad" o "mismidad", un *solus ipse*, "propio" y "único", sino que en él, desde el estrato más originario del "presente viviente estante y fluyente", hasta el estrato más elevado de la cultura— ya hace su aparición la "ausencia", la "diferencia" y la "otredad".

Aunque no del mismo modo, en la constitución de la *personalidad*, para ambos pensadores la temporalidad cumple un papel relevante, así como la distinción entre "actos innovadores" y "tomas de posición activas" en oposición a las disposiciones habituales sedimentadas, característica de la permanencia de la identidad personal en el tiempo. La concepción husserliana revela una *continuidad teleológica* entre los estratos de la *vida pasiva* y la *vida activa* del sujeto, que le permite hablar de "motivaciones ocultas" tan caras a los psicoanalistas y a los fenomenólogos franceses. Así, la *auto-constitución* temporal del *ego trascendental* empieza con el *pre-yo* (*Vor Ich*) como *centro de afección* (*Einstrahlungszentrum*) de las experiencias primitivas pasivas, donde la historia personal (entretejida con una intersubjetividad instintiva) empieza a desenvolverse. Finaliza con el *Proto-Yo* (*Ur-Ich*) como *centro de irradiación* (*Ausstrahlungszentrum*), responsable de las "tomas de posición" teóricas, prácticas y valorativas del *ego* personal, a través de las cuales constituye el sentido del mundo (de las cosas, eventos y los otros), y de sí mismo. Esta continuidad teleológica permite comprender no solo la absoluta *unicidad* de cada persona individual, sino que permite comprender la emergencia de vida consciente *responsable*. Aunque la certeza de la "*seguridad de ser sí mismo actuante y sufriente*"¹³¹ de Ricoeur, "fragmentada", "anti-fundacional", "contingente", "histórica", "vulnerable" —entre la Escila de la sospecha y la Caribdis de la confianza— parece alejarse de la "apodicticidad" que Husserl demanda para su proyecto "radicalmente fundacional", este último siempre asociará la apodicticidad al "supremo principio moral" de la responsabilidad. Por ende, al referirse, especialmente después de 1917, a la fenomenología como una "filosofía de la fundación última" Husserl añadirá: o de la "auto-responsabilidad radical", cuya *conditio sine qua non* es el replanteamiento de la noción *unitaria* de *razón* en la que el lado "cognitivo" no está escindido de su lado "ético" o práctico, ni "afectivo" o valorativo.

Con esto, toco el último aspecto que mencioné de Ricoeur, la dimensión ética del *ipse*, pues como señaló nuestro recordado Guillermo Hoyos Vásquez, es necesario caracterizar a la dimensión trascendental de la intencionalidad "como teleología y responsabilidad".¹³²

¹³¹ SMA., p. 35.

¹³² Cf., HOYOS VÁSQUEZ, Guillermo. *Intentionalität als Verantwortung, Geschichtesteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*. La Haya: Nijhoff, 1975.

Bibliografía

GALILEI, Galileo. *Consideraciones y demostraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias*. Madrid: Editora Nacional, 1976.

HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera C. Madrid: Trotta, 2006.

HOYOS VÁSQUEZ, Guillermo. *Intentionalität als Verantwortung, Geschichtsteologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*. La Haya: Nijhoff, 1975.

HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures*. Tome Premier, *Introduction générale à la phénoménologie pure*. Trad. Paul Ricoeur. Paris: Éditions Gallimard, 1950.

HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Vols. I y II. Trad. José Gaos y Manuel García Morente. Madrid: Revista de Occidente, 1967.

HUSSERL, Edmund. *Husserliana- Gesammelte Werke*. Vol. XV. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1973.

HUSSERL, Edmund. *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. Trad. Jas Reuter. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.

HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Trad. Mario Presas. Madrid: Editorial Tecnos, 1986.

HUSSERL, Edmund. *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*. Trad. Antonio Ziri6n Quijano. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. José Gaos. México: FCE, 1993.

HUSSERL, Edmund. *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. César Moreno y Javier San Martín. Madrid: Alianza Editorial, 1994.

HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. Antonio Ziri6n. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.

HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. Julia V. Iribarne. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.

HUSSERL, Edmund. *Lógica formal y trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. Trad. Luis Villoro. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

HUSSERL, Edmund. *Filosofía, ciencia rigurosa*. Trad. Miguel García-Baró. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.

HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero. Introducción general a la fenomenología pura*. Nueva edición y refundición integral de la trad. de José Gaos por Antonio Ziri6n Quijano. México: FCE, UNAM, 2013.

RICOEUR, Paul. *Temps et récit*. 1. *L'intrigue et le récit historique*. Paris: Éditions du Seuil, 1983.

RICOEUR, Paul. *Temps et récit*, 2. *La configuration dans le récit de fiction*. Paris: Éditions du Seuil, 1984.

RICOEUR, Paul. *Temps et récit*, 3. *Le temps raconté*. Paris: Éditions du Seuil, 1985.

RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. París: Éditions du Seuil, 1990.

RICOEUR, Paul. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 2004.

El sentido y su origen.*
Esbozos de una relación de
continuidad entre Husserl y Heidegger

The Meaning and its Origin.

Outlines of a Relationship of Continuity Between Husserl and Heidegger

CARLOS ARTURO BEDOYA RODAS

Universidad de Antioquia

Colombia

Resumen

El artículo rinde un homenaje al filósofo colombiano Jaime Rubio cuyo pensamiento siempre intentó reivindicar la fructífera relación entre fenomenología y hermenéutica. El artículo asume la hipótesis planteada por Rubio quien, siguiendo a Ricoeur, considera que uno de los núcleos de la relación entre la fenomenología y la hermenéutica es el problema del sentido. De esta manera, se esbozan algunos desarrollos recientes en que tal problema se plantea como el lazo de continuidad entre dos de los proyectos filosóficos más estimados y abordados por el filósofo colombiano: la fenomenología husserliana y la hermenéutica heideggeriana.

Palabras clave: Jaime Rubio, sentido, fenomenología, hermenéutica, Husserl, Heidegger, sentido predicativo.

Abstract

The article pays tribute to the Colombian philosopher Jaime Rubio. His thought tried always to prove the fruitful relationship between phenomenology and hermeneutics. The article assumes the hypothesis proposed by Rubio, who according to Ricoeur, considered that one of the cores of the relationship between phenomenology and hermeneutics is the problem of meaning. Thus, some recent developments are outlined in which such problem arises as the bond of continuity between the phenomenology of Husserl and Heidegger's hermeneutics, which are two philosophical projects so much addressed and esteemed by Jaime Rubio.

Key words: Jaime Rubio, meaning, phenomenology, hermeneutics, Husserl, Heidegger, predicative sense.

* Este artículo se encuentra enmarcado en la "Estrategia para la Sostenibilidad de los Grupos de Investigación 2013-2014" de la Universidad de Antioquia. Grupo "Filosofía y enseñanza de la filosofía".

Fue el profesor Jaime Rubio Angulo dentro del panorama filosófico de nuestro país quien, de la mano del pensamiento de Paul Ricoeur, tuvo una amplia conciencia de la dependencia de la hermenéutica respecto a la fenomenología, o lo que con otros términos se ha denominado "el injerto de la hermenéutica en la fenomenología".¹ De esto parecen dar testimonio varios de los trabajos que recorren el desarrollo de su pensamiento,² en los cuales se delata persistentemente un afán por establecer un diálogo entre estos modos de pensamiento contemporáneo. En este sentido, Rubio intenta dar cuenta de la dependencia de la hermenéutica con respecto a la fenomenología a lo largo de las obras de Husserl, desde la época de las *Investigaciones lógicas* hasta las reflexiones de la época de *Crisis*, para hallar lo que denomina como la "estructura de acogida" de la hermenéutica.³

En la misma línea que Ricoeur,⁴ uno de los primeros núcleos fundamentales que Rubio encuentra en esta relación entre fenomenología y hermenéutica es la pregunta acerca del *sentido*. Efectivamente, el autor destaca la afirmación de Ricoeur en la que, en el marco del estudio del texto de las *Meditaciones cartesianas*, caracteriza a la filosofía trascendental de Husserl como una filosofía del sentido, liberando a este término de connotaciones simplemente intelectualistas, es decir, como "sentido percibido, sentido imaginario, sentido querido, sentido experimentado afectivamente, sentido juzgado y dicho, sentido lógico".⁵ De este modo, Rubio encuentra que la fenomenología no hace otra cosa que explicitar "el sentido que este mundo tiene para nosotros".⁶ Ahora bien, solo cuando se interroga acerca del lugar en que se produce la interpretación del sentido de que habla la fenomenología se articula propiamente el proyecto hermenéutico.⁷

El texto que a continuación se presenta, a modo de homenaje, quiere trazar un amplio esbozo de la relación entre fenomenología y hermenéutica a partir del establecimiento de una continuidad entre el pensamiento de Husserl y el

¹ RICOEUR, Paul. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Trad. Alejandrina Falcón. Buenos Aires: FCE, p. 11.

² RUBIO, Jaime. "Fenomenología y hermenéutica". En: *Universitas Philosophica*. No. 2, 1984. "Fenomenología, hermenéutica y crítica. Sobre las tendencias actuales de la filosofía en Colombia". En: *Universitas Humanística*. Vol. 10, No. 14, marzo, 1981. "Tradición y práctica de la filosofía en Colombia". En: *Universitas Humanística*. No. 12, junio, 1980. *Hermenéutica y ciencias humanas*. Colección Cuadernos de Cátedra. No 1. Bogotá, 1982.

³ Cf., RUBIO, Jaime. "Fenomenología y hermenéutica". *Op. cit.*, p. 48.

⁴ RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica*, II. Trad. P. Corona. México: FCE, 2002, p. 54.

⁵ RICOEUR, Paul. "Étude sur les «Méditations Cartésiennes» de Husserl". En: *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série. Tome 52, N°33, 1954. pp. 108-109. Citado por RUBIO, Jaime. "Fenomenología y hermenéutica". *Op. cit.*, p. 54.

⁶ HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Trad. José Gaos y Miguel García-Baró. México: FCE, 1996, p. 221.

⁷ Cf., RUBIO, Jaime. "Fenomenología y hermenéutica". *Op. cit.*, p. 64.

Heidegger. Si bien son innumerables los debates que esta relación ha generado, hoy se continúan planteando diversas perspectivas y posiciones que, como gustaba decir al recordado Jaime Rubio, aún dan que pensar.

1. Introducción

Mientras que gran parte de la literatura secundaria alrededor de las relaciones entre Husserl y Heidegger se ha situado desde una perspectiva que destaca las diferencias entre ambos pensadores, surge cada vez más una línea de interpretación que intenta destacar ya no solo las rupturas innegables entre estos proyectos filosóficos, sino las posibles líneas de continuidad entre los trabajos de estos filósofos. Así, cuando se consideran las relaciones entre la fenomenología husserliana y la hermenéutica heideggeriana en términos de simple ruptura, quizá pueden perderse perspectivas más complejas que no hacen justicia al profundo entramado de vínculos que unen entre sí a estos proyectos filosóficos y que, pese a todas las críticas, les permiten seguir teniendo una fructífera vigencia. Esbozar una posible línea de continuidad entre el pensamiento fenomenológico trascendental husserliano y la hermenéutica heideggeriana es pues la pretensión de estas breves páginas. La hipótesis, en términos concretos, reside en que uno de los puntos de continuidad entre estos proyectos filosóficos se encuentra dado por la centralidad que en cada uno de ellos desempeña el ámbito del *sentido*, sin que con ello se afirme que ambos sostienen la misma noción. Y ello es posible confirmarlo cuando se dilucida en detalle el tratamiento que cada uno realiza del ámbito en el que surge el *sentido*, esto es, del denominado ámbito antepredicativo, a partir del cual se deriva precisamente el ámbito lingüístico o predicativo. Así pues, y en términos generales, se puede afirmar que las relaciones de la fenomenología y la hermenéutica están dadas por un *entre*, esto es, lo que se designa como *sentido*.

2. Las relaciones entre Husserl y Heidegger en la literatura secundaria

Las relaciones entre el pensamiento de Husserl y Heidegger han sido objeto de creciente interés a lo largo de las últimas décadas, prueba de ello ha sido, sin duda, la abundante bibliografía que se ha generado.⁸ Tradicionalmente, desde el propio testimonio de Heidegger se ha reconocido la influencia que el estudio de las *Investigaciones lógicas* tuvo en su introducción en el pensa-

⁸ La bibliografía generada en torno a las relaciones Husserl-Heidegger resulta prácticamente inabarcable. Aquí nos limitamos a señalar apenas algunos de los libros y volúmenes colectivos recientes más destacados: CROWELL, Steven. *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. DENKER, Alfred; ZABOROWSKI, Holger; BERNET, Rudolf. (Eds.). *Heidegger-Jahrbuch VI. Heidegger und Husserl*. Fribourg/Munich: Karl Alber, 2012. RESE, Friederick. (ed.). *Heidegger und Husserl im Vergleich*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2010. FIGAL, Gunter; GANDER, Hans Helmut. *Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2009.

miento fenomenológico. En este sentido, todas las referencias de Heidegger a su biografía intelectual se mantuvieron constantes sobre este punto.⁹ Del mismo modo, las referencias que figuran en *Ser y tiempo* hacia Husserl se mantienen en una valoración de esta obra de 1900, en especial de la VI *Investigación*.¹⁰ De esta manera, las indicaciones del propio Heidegger han determinado en general los intentos por comprender las relaciones de su pensamiento con la fenomenología de Husserl. De ahí que a partir de estas referencias se explicita el rechazo de la posición trascendental alcanzada por Husserl en las *Ideas* de 1913. Entretanto, en cuanto al punto de vista de Husserl y la ruptura de este con su discípulo, pueden verse las célebres notas marginales a *Ser y tiempo* y *Kant y el problema de la metafísica*.¹¹

A partir de la publicación de las lecciones de Marburgo (1923-1928) hacia fines de la década de los años 70, la investigación sobre las relaciones de Husserl y Heidegger ha cobrado una nueva valoración. Así por ejemplo, la aparición de los volúmenes 17, 20 y 24 de la *Gesamtausgabe* de Heidegger, es decir, el curso del semestre 1923/24 *Introducción en la Investigación fenomenológica*, el curso de 1925 *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, y el del semestre de invierno de 1925/26 *Lógica. La pregunta por la verdad*, han permitido una profundización en la crítica y la valoración por parte de Heidegger al proyecto de la fenomenología husserliana. Efectivamente, en estas lecciones se lleva a cabo una explícita valoración de la fenomenología y se establece un claro distanciamiento con algunas de las posiciones fundamentales de la fenomenología trascendental Husserliana que se desarrollan de manera particular a partir de *Ideas I*. Algunas de las críticas que Heidegger realiza al proyecto fenomenológico se encuentran en el marcado carácter teórico de la investigación, la *reducción trascendental*, la supremacía de la *conciencia*, la asunción del modelo cartesiano que traiciona el *principio de todos los principios* y, con ello, la pretensión de una filosofía como *Ciencia estricta*.

Recientemente, a partir de la publicación de algunas de las lecciones de Friburgo del joven Heidegger (1919-1923), este distanciamiento también se ha puesto en evidencia, aunque ha permitido alcanzar otro nivel de comprensión de las relaciones entre el proyecto filosófico de Husserl y el de Heidegger. Así, con la aparición del famoso texto de Theodore Kisiel¹² en 1993, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, se dio un nuevo alcance a la presencia del pensamiento husserliano en la obra de 1927 *Ser y tiempo*. Desde la perspectiva reconstructiva que realiza Kisiel, abordando las influencias que recibió el proyecto de Heidegger, y que terminarán en el proyecto de una ontología

⁹ HEIDEGGER, Martin. "Mi camino en la fenomenología". En: *Tiempo y Ser*. Trad. Félix Duque. Madrid: Tecnos, 2000, p. 95.

¹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2003, § 7, p. 61.

¹¹ HUSSERL, Edmund. *Psychological and Transcendental Phenomenology and The Confrontation with Heidegger (1927-1931)*. Trad. Thomas Sheehan y Richard E. Palmer. Dordrecht: Kluwer, 1997.

¹² KISIEL, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993.

fundamental, se han establecido a su vez distintas lecturas interpretativas en las cuales se determinan algunas posiciones con respecto a la relación con la fenomenología husserliana. Así, John van Buren,¹³ desde su libro *The Young Heidegger* asume una perspectiva de corte derridiano cuando interpreta el proyecto heideggeriano en sus primeros cursos como anti-metafísico, es decir, anti-trascendental y anti-filosófico. Para este comentarista, *Ser y tiempo* sería una inflexión con respecto a este proyecto juvenil, el cual retorna a su sentido con el denominado "giro" que se lleva a cabo en el pensamiento de Heidegger.¹⁴

En los últimos años ha tomado fuerza otra interpretación del proyecto filosófico de Heidegger a cargo de Steven Galt Crowell, quien desde una perspectiva husserliana interpreta el trabajo filosófico de Heidegger tanto en sus primeros cursos como en el proyecto de *Ser y tiempo*. Crowell encuentra que la relevancia filosófica del pensamiento de Heidegger depende en gran medida de encontrar la estructura husserliana de la que este depende. En ese sentido, este autor considera que el proyecto de Heidegger se mueve en la línea de una fenomenología trascendental, sin desconocer, por supuesto, las diferencias con este. Para Crowell la contribución de Heidegger no está en una clase de "giro" hermenéutico, pragmático o posmoderno, sino que se mueve en el horizonte de la fenomenología trascendental.¹⁵ Esta interpretación presenta pues una renovada posibilidad de comprensión de las relaciones entre Husserl y Heidegger en términos de la dependencia del segundo sobre el primero.

3. La ruptura de Heidegger con la fenomenología husserliana

En el Artículo de la *Enciclopedia Británica* se hace muy evidente el distanciamiento entre la concepción husserliana y heideggeriana de la fenomenología. Así, mientras en este texto Husserl afirma una fenomenología trascendental con sus doctrinas características de la reducción fenomenológica trascendental y la constitución trascendental,¹⁶ en *Ser y tiempo* esta se rechaza en favor de una ontología fenomenológica,¹⁷ la cual, según Heidegger, se ha liberado del idealismo egológico del proyecto husserliano. En la misma línea en la que en el Artículo se expone la posición fundamental de la fenomenología trascendental, las *Meditaciones cartesianas* también realizan una exposición detallada de estas doctrinas de Husserl. La peculiaridad de este texto radica en que dentro de la extensa obra de Husserl representa la expresión más avanzada

¹³ VAN BUREN, John. *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1994.

¹⁴ Cf., CROWELL, Steven. *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning*. Illinois: Northwestern University Press, 2001, pp. 6-12.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 4.

¹⁶ HUSSERL, Edmund. *El artículo de la encyclopaedia Britannica* (1925). Trad. A. Ziriún. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, p. 74.

¹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Op. cit., § 7, p. 61.

de su idealismo.¹⁸ Por ejemplo, en la cuarta Meditación que trata acerca de los problemas de la constitución del ego trascendental, de modo particular en el §41, Husserl parece radicalizar aún más la subjetividad trascendental constituyente. En efecto, la autoexposición fenomenológica descubre que toda forma de ser es constituida dentro del ego, es decir, que es en la esfera de la subjetividad trascendental en donde se constituye todo sentido y realidad. De este modo, no hay, al parecer, para Husserl, una realidad por fuera del campo entero de la propia conciencia, pues ella es el universo del sentido posible.

La trascendencia es en toda forma un sentido de realidad que se constituye dentro del *ego*. Todo sentido imaginable, toda realidad imaginable, dígase inmanente o trascendente, cae dentro de la esfera de la subjetividad trascendental, en cuanto constituyente de todo sentido y realidad.¹⁹

Esto le permite asegurar a Husserl que la fenomenología es *idealismo trascendental*, si bien, en un sentido realmente nuevo pues se distingue de un idealismo kantiano. Este idealismo fenomenológico tiene como interés la aclaración sistemática de la obra del conocimiento, esto es, intenta llevar a cabo la aclaración de toda trascendencia como obra intencional. Ello posibilita que se haga comprensible "toda forma del ser, real e ideal, como 'creaciones' de la subjetividad trascendental constituidas en esta obra".²⁰ De este modo, la ceguera frente a la actividad constituyente de la subjetividad, por la cual esta se constituye a sí misma y al mundo en general, es para Husserl el origen de las absurdas interpretaciones del ser.

Frente a este idealismo trascendental de la fenomenología husserliana que es expuesto de manera explícita en las *Meditaciones cartesianas* parece muy claro el distanciamiento de Heidegger. En efecto, frente este planteamiento husserliano de la primacía de la subjetividad trascendental como campo de la fenomenología en el que se constituye todo ser, Heidegger levantará una crítica pues según él se hace infiel al propio principio fenomenológico de "ir a las cosas mismas". Esta determinación de la conciencia o la subjetividad como campo de la fenomenología esconde como prejuicio su adhesión a la idea moderna de filosofía científica.²¹ Por otra parte, para Husserl, según el texto de las *Meditaciones*, la fenomenología trascendental supera toda ontología puesto que pone entre paréntesis toda posición de ser ya que este se constituye gracias al campo de la subjetividad trascendental pura. Heidegger, en cambio, considera que es precisamente la pregunta por el sentido de ser, claro, desde una comprensión amplia de la ontología, la radicalización de la fenomenología.

¹⁸ Cf., RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción*. Op. cit., p. 40.

¹⁹ HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Op. cit., § 41, p. 141.

²⁰ *Ibid.*, p. 143.

²¹ HEIDEGGER, Martin. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. J. J. García Norro. Madrid: Trotta, 2000, p. 388.

logía y esto porque "ser" es el concepto siempre presente en toda relación hombre-mundo. La fenomenología justamente es la que puede suministrar la posibilidad de plantear la cuestión del ser.²²

A partir del acercamiento a los significativos textos del *Artículo de la Enciclopedia británica* y a las *Meditaciones cartesianas* se puede constatar una vez más el término de oposición en que se encuentra planteada la relación entre Husserl y Heidegger. Así pues, estos textos en los que se expone una idea completa de la fenomenología confirman la tradicional interpretación que se realiza de esta relación y cuya dirección fue dada por el mismo testimonio de Heidegger cuando valoraba la influencia de la lectura de las *Investigaciones lógicas* y se apartaba del denominado giro trascendental de la fenomenología de Husserl. Los planteamientos idealistas que se desprenden de estos textos justifican en cierta medida la presunta incompatibilidad entre las nociones de fenomenología que caracteriza a cada uno de estos proyectos filosóficos.

Así pues, de acuerdo con los comentaristas, como se indicó en la primera parte de este escrito y con las breves referencias a estos dos textos de la tradición fenomenológica que antes hemos mencionado, se hace evidente el distanciamiento como "lugar común" en el tratamiento de esta relación. En efecto, entre el pensamiento de Husserl y el de Heidegger se da una ruptura y, ello, según se afirma, da origen a una transformación de la fenomenología trascendental husserliana que se lleva a cabo por parte de Heidegger, en principio, a través del proyecto de la denominada *hermenéutica fenomenológica de la facticidad* elabora en la década de los años 20 y que más tarde culmina en el proyecto de una ontología fundamental expuesta en *Ser y tiempo*. Con ello, se suele plantear que el proyecto heideggeriano, aunque es heredero de la fenomenología de Husserl, es en última instancia una inversión de esta.

4. El sentido, espacio de encuentro entre fenomenología y hermenéutica

Ahora bien, si es cierto que el pensamiento de Heidegger se distancia de la fenomenología trascendental de Husserl, hasta el punto de convertirse en una antípoda de esta, cabe preguntarse ¿cómo es que el proyecto filosófico de Heidegger sigue identificándose como fenomenología? ¿Hasta qué punto es la hermenéutica fenomenológica de Heidegger compatible con la fenomenología trascendental de Husserl? ¿Cuál es el lugar que posibilita el encuentro entre estas fenomenologías de las que se afirma son irreconciliables? ¿Qué es entonces la fenomenología?

Quizá una línea de continuidad entre fenomenología y hermenéutica puede ser planteada siguiendo la hipótesis de Ricoeur cuando asegura que ambas tratan acerca del mismo problema fundamental: el *sentido*.²³ Si bien, la fenomenología

²² "A este método de la ontología lo denominamos *fenomenología*. Para decirlo con mayor rigor, la investigación fenomenológica es la ocupación explícita en torno al método de la ontología". *Ibíd.*, p. 389.

²³ "Toda pregunta sobre un ente cualquiera es una pregunta sobre el sentido de ese ente". RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción*. Op. cit., p. 54.

husserliana lo aborda preferentemente desde el plano cognitivo y perceptual, la hermenéutica heideggeriana lo plantea en el plano de la historia y de las ciencias humanas.²⁴ El *sentido* permite pues, como esfera común de interés de estos proyectos filosóficos, establecer más allá de una profunda ruptura, una relación de continuidad.²⁵ Ahora bien, que el espacio de *sentido* sea el lugar de encuentro en el que ambos proyectos filosóficos confluyen, pese a sus no pocas diferencias, puede también mostrarse en el hecho de que tanto la fenomenología como la hermenéutica comparten como característica común la condición subordinada de la dimensión lingüística, la cual, si bien impregna y atraviesa toda experiencia, no parece ser el lugar originario del *sentido*. Así, con la ampliación de la noción de *sentido* que, como se señalará, no parece exclusivamente dependiente de su dimensión lingüística, se abre un espacio concreto de encuentro entre fenomenología trascendental y hermenéutica fenomenológica.

La ampliación del *sentido* como el puro correlato noemático de un acto, que no depende exclusivamente del ámbito lógico, tal y como podría verse de cierto modo en el Husserl de las *Investigaciones lógicas*, se hace ya presente en la elaboración que tiene la fenomenología trascendental husserliana desde *Ideas I*, en el cual se hace manifiesta la subordinación del ámbito lingüístico al ámbito prelingüístico del análisis noemático. Del mismo modo, en *Ser y tiempo*, Heidegger vincula el *sentido* a la estructura previa del comprender, manteniendo con ello una cierta semejanza con el modelo de *Ideas I*. Efectivamente, también en *Ser y tiempo* parece darse una subordinación del ámbito del enunciado lingüístico al ámbito de lo que Heidegger designa como *discurso*(*Rede*): mientras este es co-originario con el *encontrarse* y con el *comprender*, aquel, entendido lógico-gramaticalmente sobre la base de la proposición, es de orden segundo y derivado. Con ello la dimensión lingüística queda remitida a las estructuras existenciales constitutivas del *Dasein* como ser-en-el-mundo.

5. *Sentido y ámbito predicativo en Ideas I y Ser y tiempo*

Algunos están de acuerdo en que en las *Investigaciones lógicas*, Husserl no distingue entre los términos *sentido* (*Sinn*) y *significación* (*Bedeutung*).²⁶ Así parece confirmarlo el §15 de la I *Investigación* cuando afirma que el término *significación*

²⁴ *Ibíd.*, p. 30.

²⁵ De la centralidad que esta noción desempeña para la fenomenología de corte husserliano y heideggeriano hablan varios testimonios: así, por ejemplo, en las *Meditaciones cartesianas*, la tarea de la fenomenología en tanto idealismo trascendental es afirmada, sobre la base del ego, como la exposición del sentido de la trascendencia del mundo en general que me es dado previa y efectivamente por medio de la experiencia. Cf., HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Op. cit., p. 143. Por su parte, en *Ser y tiempo*, Heidegger plantea el sentido como un existencial del *Dasein*, esto es, como el "horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo". HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Op. cit., p. 175.

²⁶ SIMONS, Peter. "Meaning and Language". En: SMITH, Barry; WOODRUFF SMITH, David (Eds). *The Cambridge Companion to Husserl*. New York: Cambridge University Press, 1995, pp. 106-136.

se va a emplear como sinónimo de *sentido*.²⁷ En esta obra, al parecer, Husserl se enfoca en el sentido de las expresiones lingüísticas debido al papel fundamental que estas desempeñan en el conocimiento teórico.²⁸ Ahora, como bien anotan algunos estudiosos, entre ellos, Mohanty,²⁹ en *Ideas I*, Husserl distingue *sentido* (*Sinn*) como el término general para el sentido en todos los actos, reservando el término *significación* (*Bedeutung*) para designar la significación conceptual de los correspondientes actos de expresión.

Así hemos hablado también constantemente del "sentido"—una palabra que en general se usa como equivalente de "significación"—en todas las vivencias intencionales. En gracia a la distinción vamos a preferir el término *significación* para designar el viejo concepto, en especial en las expresiones complejas *significación "lógica"* o *"expresiva"*. La palabra *sentido* la emplearemos en adelante como anteriormente, en la más amplia latitud.³⁰

De este modo, *sentido* alude a toda intención significativa, vaya o no acompañada de expresión verbal, mientras que *significación* se refiere a la intención significativa que va acompañada de expresión verbal. Así, mientras *significación* tiene una exclusiva relación con la esfera del lenguaje o del "expresar"; *sentido* refiere a toda la esfera noemática de la experiencia, vaya esta o no revestida de expresión lingüística. Se da así a la *significación* una restricción a la esfera lingüística, a la esfera de expresión, mientras que el *sentido* desborda esta esfera, pero al mismo tiempo la implica. Todo esto supone que la "capa expresiva" de una vivencia, que es, a su vez, la "capa lógica", debe estar fundamentada sobre algo distinto a ella, sobre una capa de actos no expresivos, es decir, pre-lingüísticos, pese a que ambas capas de actos se den entretreídas en la práctica.

Así pues, con respecto a las *Investigaciones lógicas*, el proyecto de una fenomenología trascendental tal como se presenta en *Ideas I*, permite evidenciar que con respecto al tratamiento del *sentido*, este parece tener una ampliación puesto que no depende de la expresión lógica, sino que gracias a la separación entre *sentido* y *significación*, el primero se constituye como tal independientemente de la esfera lingüística. Es decir, el sentido se constituye en su totalidad en una capa previa a la expresiva, y esta capa expresiva no añade nada al *sentido*, en otros términos, no añade ningún contenido de *sentido*. De este modo, que el enunciado, es decir, el modelo lógico-verbal, no constituya la fuente originaria del *sentido*, nos permite establecer una continuidad feno-

²⁷ HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Trad. Manuel García Morente y José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 253.

²⁸ DAHLSTROM, Daniel. "Husserl and Heidegger on Bedeutung". En: *Heidegger-Jahrbuch*. Vol. 6. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2012, p. 200.

²⁹ MOHANTY, J.H. *The Philosophy of Edmund Husserl: a historical development*. New haven: Yale University Press, 2008, p. 103.

³⁰ HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. José Gaos, México: FCE, 1995, p. 296.

menológica entre Husserl y Heidegger. Efectivamente, la idea general de *sentido* que Husserl emplea en *Ideas I* como el *correlato noemático*³¹ parece coincidir con la noción que se encuentra en el trasfondo del pensamiento heideggeriano y la que hace inteligible el uso de la noción de sentido que domina los escritos de Heidegger en torno a *Ser y tiempo*. Esta amplia noción de sentido que no se encuentra limitada por la esfera predicativa o por la expresión verbal hace posible que la experiencia antepredicativa pueda llegar a ser comprensible.

En *Ser y tiempo*, la noción de sentido para Heidegger no aparece vinculada a la mediación de contenidos semánticos sino que queda caracterizada en términos del *horizonte de proyección* a partir del cual algo resulta comprensible como algo.³² Esto significa que el sentido es una característica estructural del *Dasein*, es un existenciario. Con ello, la dimensión del sentido, lejos de referirse a la esfera lógico-predicativa, queda referida a su origen en la *existencia*. De esta manera, se puede sostener que la obra de 1927 siempre recalcó frente a la expresión en palabras y respecto a la expresión verbal enunciativa la anterioridad del ámbito del sentido y de la significación abierta por él.³³

La Analítica del *Dasein* en *Ser y tiempo* expone entre los §§ 29-34 las estructuras cooriginarias del *estar-en* en cuanto tal. De acuerdo con Heidegger, las estructuras existenciales constitutivas del *ser-en-el-mundo* son denominadas como: la *comprensión* (*Verstehen*), la *disposición afectiva* (*Befindlichkeit*) y el *discurso* (*Rede*). Este, constituye la condición de posibilidad y el fundamento del lenguaje (*Sprache*), como un momento constitutivo, e igualmente originario que el *comprender* y el *encontrarse*, dentro de la estructura del *estado de abierto* (*Erschlossenheit*). Esto significa que el *discurso* debe considerarse, al igual que el *comprender*, como anterior a la *interpretación* (*Auslegung*) y, con mayor razón, al *enunciado* (*Aussage*), en el orden de la fundamentación. Según Heidegger, y con los problemas interpretativos que esto implica,³⁴ las palabras son la continuación expresiva de una significación ya comprendida en el trato con el mundo:

³¹ "Dondequiera hay que tomar el correlato noemático, que aquí se llama 'sentido' (en una significación muy amplia), exactamente así como está "inmanente" en la vivencia de la percepción, del juicio, del agrado, etc., es decir, como, si preguntamos puramente a esta vivencia misma, nos es ofrecido por ella". *Ibid.*, § 88, p. 214.

³² "Sentido es el [...] horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo". HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Op. cit., § 32, p. 175.

³³ RODRÍGUEZ, Ramón. "La manera correcta de entrar en el círculo. La cuestión del sentido en *Ser y tiempo*". En: ROCHA, Alfredo (Ed). *Heidegger hoy. Estudios y perspectiva*. Buenos Aires: Grama Ediciones, 2011, pp. 323-324.

³⁴ Frente a la problemática acerca de la importancia del lenguaje en la estructura de la comprensión en *Ser y tiempo* actualmente se presentan importantes interpretaciones: Por una parte, la tradición pragmatista y analítica encabezada principalmente por Huber Dreyfus, John Haugeland, Mark Wrathall y Ernst Tugendhat; y por otra, la posición denominada constitutiva en la que coinciden autores como Hans-Georg Gadamer, Karl Otto Apel, Robert Bernasconi, Cristina Lafont, Charles Guignon y John Sallis. Cf. REY SALAMANCA, Santiago. "A las significaciones les brotan palabras". *El lenguaje en la filosofía del joven Heidegger*. Bogotá: Uniandes. 2009, pp. 37-51.

El todo de significaciones de la comprensibilidad *viene a la palabra*. A las significaciones les brotan las palabras, en vez de ser las palabras las que, entendidas como cosas, se ven provistas de significaciones.³⁵

De esta manera, para Heidegger es el *mundo*, abierto siempre ya de antemano, el que presta sustento al enunciado; este respecto del ente, presupone siempre ya el *ser-en-el-mundo*. Así pues, de acuerdo con la estrategia argumentativa de la Analítica, el presupuesto de la estructura predicativa es el acceso antepredicativo al ente y al mundo en la *interpretación* y el *comprender*. Efectivamente, en este ámbito antepredicativo o prelingüístico se lleva a cabo una articulación comprensivo-interpretativa no expresa, la cual determina la conceptualización expresa en el plano predicativo. Ahora bien, contrario a una concepción habitual de la experiencia antepredicativa, en la que se busca orientación a partir del modelo de la percepción como captación simple, Heidegger considera que no hay algo así como un nivel de experiencia despojado de todo tipo de articulación comprensiva, sino que incluso en el plano antepredicativo toda experiencia, por simple y elemental que pudiera ser, presenta ya un momento de articulación proyectivo-comprensiva, al cual se retrotrae, en su origen, todo posterior despliegue interpretativo y, con mayor motivo, toda articulación predicativa.

Se hace así notoria la diferencia de los planteamientos de Husserl y Heidegger, puesto que mientras el segundo concibe el acceso inmediato al mundo en la experiencia antepredicativa o prelingüística en un sentido más holístico, contextualista y pragmático, es decir, a través del trato práctico-operativo,³⁶ el primero parece situar el acceso antepredicativo de una "aprehensión simple" de un objeto individual, través de la mera percepción. Esto implica que para Heidegger el análisis husserliano, por lo menos en lo que respecta a denominada la fenomenología estática, pasa por alto en su mismo punto de partida toda una dimensión previa de la experiencia antepredicativa, la cual es más fundamental y originaria que aquella correspondiente al nivel del mero "ver" perceptivo, en la medida en que abre el espacio de comprensión dentro del cual este resulta como tal posible.³⁷

6. Conclusiones

Pese a estas importantes diferencias, Husserl y Heidegger comparten un esquema derivativo, es decir, que el enunciado lingüístico surge del ámbito antepredicativo o prelingüístico. En este sentido, de acuerdo con Vigo, hay una continuidad funcional en ambas teorías.³⁸ En efecto, Heidegger se sitúa

³⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Op. cit., § 34, p. 184.

³⁶ Cf., VIGO, Alejandro. *Arqueología y Aleteología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos, 2008, p. 104.

³⁷ *Ibid.*, p. 105.

³⁸ *Ibid.*, p. 104.

en la línea programática propia de la concepción fenomenológica inaugurada por Husserl, con su énfasis en el papel de la experiencia antepredicativa como nivel básico y primario de acceso al ente, al cual quedan referidos todos los modos derivados de acceso, en particular el que da lugar a la determinación predicativa.³⁹ Así pues, se presentan respecto a este asunto importantes correspondencias estructurales entre los dos autores. Ambos hacen énfasis en el carácter derivado de lo predicativo a partir de la experiencia antepredicativa y con ello ponen de relieve que el enunciado no funda, en sí mismo, la apertura al mundo, sino que la presupone como su condición de posibilidad.

Determinar pues la relación de continuidad entre el modelo husserliano como se presenta en *Ideas I* y *Ser y tiempo* como una muestra o punto de encuentro de ambos proyectos, en otros términos, ver la línea de continuidad que se presenta entre Husserl y Heidegger respecto a la consideración del ámbito prelingüístico o antepredicativo como fundamento del ámbito del lenguaje, puede permitir una nueva valoración de las relaciones entre fenomenología y hermenéutica y a partir de ello posibilitar una comprensión de los motivos a partir de los cuales surgen algunos de los problemas centrales de la filosofía contemporánea, que llegan incluso a plantearse en términos del denominado debate entre filosofía analítica y continental. Por otra parte, la dilucidación de esta semejanza entre los proyectos filosóficos de Husserl y Heidegger, que se encuentra en consonancia con los esfuerzos actuales por el establecimiento de unas nuevas perspectivas sobre las relaciones entre las obras de estos dos filósofos, puede posibilitar una comprensión del alcance y vigencia que el proyecto fenomenológico continúa teniendo sobre la hermenéutica contemporánea.

Bibliografía

CROWELL, Steven. *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning*. Illinois: Northwestern University Press, 2001.

DAHLSTROM, Daniel. "Husserl and Heidegger on Bedeutung". En: Denker, Alfred; Zaborowski, Holger; Bernet, Rudolf. (Eds.). *Heidegger-Jahrbuch VI. Heidegger und Husserl*. Fribourg/Munich: Karl Alber, 2012.

HEIDEGGER, Martin. "Mi camino en la fenomenología". En: *Tiempo y Ser*. Trad. Félix Duque. Madrid: Tecnos, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. J. J. García Norro. Madrid: Trotta, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2003.

³⁹ *Ibid.*, p. 114.

HUSSERL, Edmund. *El artículo de la encyclopaedia Britannica* (1925). Trad. A. Ziri6n. M6xico: Universidad Nacional Aut6noma de M6xico, 1990.

HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenologfa pura y una filosoffa fenomenol6gica*. Trad. Jos6 Gaos. M6xico: FCE, 1995.

HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Trad. Jos6 Gaos y Miguel Garcfa-Bar6. M6xico: FCE, 1996.

HUSSERL, Edmund. *Psychological and Transcendental Phenomenology and The Confrontation with Heidegger* (1927-1931). Trad. Thomas Sheehan y Richard E. Palmer. Dordrecht: Kluwer, 1997.

HUSSERL, Edmund. *Investigaciones l6gicas*. Trad. Manuel Garcfa Morente y Jos6 Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

KISIEL, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993.

MOHANTY, Jitendra Nath. *The Philosophy of Edmund Husserl: a historical development*. New haven: Yale University Press, 2008.

REY SALAMANCA, Santiago. "A las significaciones les brotan palabras". *El lenguaje en la filosoffa del joven Heidegger*. Bogot6: Uniandes. 2009.

RICOEUR, Paul. *Del texto a la acci6n. Ensayos de hermen6utica*, II. Trad. P. Corona. M6xico: FCE, 2002.

RICOEUR, Paul. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermen6utica*. Trad. Alejandrina Falc6n. Buenos Aires: FCE, 2003.

RODR6GUEZ, Ram6n. "La manera correcta de entrar en el c6rculo. La cuesti6n del sentido en Ser y tiempo". En: ROCHA, Alfredo (Ed). *A. Heidegger hoy. Estudios y perspectivas*. Buenos Aires: Grama Ediciones, 2011.

RUBIO, Jaime. "Fenomenologfa y hermen6utica". En: *Universitas Philosophica*. No. 2, 1984.

SIMONS, Peter. "Meaning and Language". En: SMITH, Barry; WOODRUFF SMITH, David (Eds). *The Cambridge Companion to Husserl*. New York: Cambridge University Press, 1995.

VAN BUREN, John. *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1994.

VIGO, Alejandro. *Arqueologfa y Aleteiologfa y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos, 2008.

**El rodeo de la interpretación. Ensayo
sobre el libro *Cine Colombiano: Estética,
Modernidad y Cultura* de Guillermo Pérez La Rotta**
*The Detour of Interpretation. Assay on Guillermo Pérez La Rotta' Book
Cine colombiano: estética, modernidad y cultura.*

HERNÁN ALONSO JARAMILLO
Universidad de Antioquia
Colombia

Resumen

El siguiente artículo intenta un ensayo de interpretación sobre el reciente libro de Guillermo Pérez La Rotta, *Cine Colombiano: estética, modernidad y cultura*. Para este efecto, propondré una figura hermenéutica: el rodeo de la interpretación en y sobre la cinematografía colombiana. ¿Qué significa esta figura hermenéutica? Creo que la relación entre pasado, presente, interpretación e historia que el trabajo estético del film realiza sobre nuestra auto-comprensión política, histórica y cultural. Por lo tanto, propondré este interesante libro como un ejercicio hermenéutico sobre nuestra cinematografía colombiana que nos permite a la vez una interpretación sobre las expresiones y el ser de nuestro devenir estético, social, político e imaginario.

Palabras clave: Guillermo Pérez La Rotta, cine, hermenéutica, estética, política, cultura, Colombia.

Abstract

The following paper tries an assay of interpretation on Guillermo Pérez la Rotta' book *Cine colombiano: estética, modernidad y cultura*. For that purpose, I will propound a hermeneutic figure: the detour of interpretation in and on the Colombian cinematography. What is the meaning of this hermeneutic figure? I think the relation between past, present, interpretation and history which the film esthetic work realizes on our political, historical, cultural self-comprehension. Therefore I will introduce this interesting book as a hermeneutic exercise on our Colombian cinematographic which allows us an interpretation on the expressions and the being of our imaginary, political, social and esthetic development.

Key words: Guillermo Pérez La Rotta, films, hermeneutics, esthetics, politics, culture, Colombia.

Cinematography, a military art.
Prepare a film like a battle¹

1.

Una interesante propuesta metodológica y un extenso ejercicio hermenéutico del profesor Guillermo Pérez La Rotta se encaminan en este libro a analizar y describir, desde una fenomenología hermenéutica, el cine colombiano retocando la funcionalidad de categorías hermenéuticas como la refiguración (Ricoeur) y el círculo hermenéutico (Gadamer) en busca de una *estimación* del cine como *texto* donde se transfiguran, con las respectivas estéticas cinematográficas, la trama histórica, social y política del devenir colombiano y donde se juega una suerte de *ontología del sí* para tomar prestada de manera "impura" una formulación filosófico-hermenéutica de Ricoeur,² pues al menos como problema no puede parecer tan injusta la expresión en cuanto el sí de la *mirada* al interpretar-ver un film es *como un otro*, pero esto ya es decir demasiado y proponer problemas que no son centrales en el libro pero que definitivamente son posibles de motivar más allá de su justa o inapropiada relación.

La intuición hermenéutica e interpretación fenomenológica sobre el cine de Guillermo Pérez, y que teóricamente está desarrollada en su anterior libro *Génesis y sentido de la ilusión fílmica*,³ hace converger en este libro no solamente el pensamiento hermenéutico donde la experiencia humana es un espacio vital e histórico de auto-comprensión ontológica, además *evoca* la necesidad muchas veces imperiosa en nuestra historiografía colombiana de hacer confluir la historiografía contemporánea tan fuertemente motivada por la hermenéutica y la retórica (H. White, la *Historia de las Mentalidades*, la *Historia conceptual* –R. Koselleck–, la *Micro-historia*, –Guinzburg–, la *Historia cultural* –P. Burke–, etc.) con la dimensión estética del cine sobre la que, por otra parte, Robert Rosenston ha insistido proponiendo una nueva historia en imágenes.⁴ El último libro del profesor Pérez me parece que es una apuesta disciplinaria por una confluencia de este tipo y que se propone desde la crítica y la interpretación de la estética cinematográfica colombiana; pero además, y esto me pareció decisivo, es una apuesta política por comprendernos histórica y socialmente en el cruce configurativo y refigurativo entre la obra cinematográfica y el espectador actual y futuro.

Para intentar una interpretación sobre este interesante libro describiré su estructura, presentaré sus principales ideas y análisis de los films, y propondré

¹ BRESSON, Robert. *Notes On Cinematography*. Trans. Jonathan Griffin. New York: Urizen Books, 1977, p. 9.

² RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI, 1990.

³ PÉREZ LA ROTTA, Guillermo. *Génesis y sentido de la ilusión fílmica*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2003.

⁴ ROSENSTON, Robert. *El pasado en imágenes. El desafío del cine a nuestra idea de la historia*. Barcelona: Ariel, 1997. Para una argumentación breve del cine como forma de hacer historia véase: "The historical film as real history". En: www.publicacions.ub.edu

a título personal una figura de interpretación: el rodeo. Esta es básicamente la estructura del siguiente escrito que interpreta, reescribe e invita a la lectura de este libro.

2.

El libro está dividido en ocho capítulos según un criterio temporal y temático, aunque la tercera parte irrumpe una cierta cronología comprensiva del siglo XX de la historia colombiana para interpretar cinematográficamente el mito, la oralidad y las tradiciones tematizadas inicialmente con estéticas documentales (III); y el cuarto capítulo que tematiza la relación entre literatura y cinematografía colombiana crea relaciones transversales en el criterio temporal que, no obstante, se centra en los avatares difíciles, trágicos y a veces insondables de la historia colombiana del siglo pasado. Son ocho segmentos que hablan, como a continuación comentaré, sobre los imaginarios religiosos, la cultura patriarcal, cerrada y conservadora en la primera mitad del siglo pasado entre la auto-representación y la crítica (I); sobre la cultura política colombiana, especial pero no exclusivamente, en el periodo de la Violencia (II); sobre el conflicto interno colombiano y los múltiples dramas: económicos, sociales, políticos y existenciales: el perdón y el olvido (V); sobre la violencia urbana y sus relaciones con el narcotráfico y la historia rural (VI); sobre la ciudad y sus estéticas de marginación que expresan la vivencia interna de la ciudad: soledad, angustia, miedo, suicidio (VII); pero también sobre la comicidad de la estética cinematográfica que proyecta una sociedad posible mediante el recurso estilístico de la ironía, lo absurdo y lo grotesco (VIII). El gozo de lo cómico libera la crítica y da paso a lo posible en la risa de la *Comedia Urbana* como titula el autor el último capítulo de su libro. Son muchos los films analizados, comentados e interpretados en este libro, unas 38 producciones cinematográficas centrales sin contar las referencias cruzadas.

Presentaré este libro del profesor Guillermo Pérez básicamente a partir de una *imagen* de la hermenéutica: el *rodeo*. Esto no quiere decir que sea este el centro de la "intención" del autor del libro en cuestión, pero digamos que es mi propia lectura, mi cercanía lograda con el texto para invitar a leer su libro que es una propuesta académica, política y estética. Presento este libro bajo la idea del rodeo de la interpretación del cine. Las variantes de este rodeo son los índices de relaciones entre historia, cine, interpretación y, para glosar una expresión foucaultiana muy de la mano de la hermenéutica, una *ontología del presente* en tanto que el cine nos dice "ahora" como colectividad y subjetividades sociales en el devenir auto-representativo e interpretativo de la sociedad colombiana.

3.

La dimensión estético-cinematográfica *rodea* la interpretación. Por ejemplo, este rodeo oscila entre fuente histórica y sociológica para la comprensión del devenir e interpretación de la historia. Esta idea es transversal en todo el

libro, y en los dos primeros capítulos sobre el imaginario religioso y la cultura política se hace manifiesta. Por ejemplo, un film como *Bajo el cielo Antioqueño* de Arturo Acevedo (1925) es una fuente para comprender el imaginario social religioso, patriarcal y conservador de la primera mitad del siglo pasado, en el que los procesos de industrialización posibilitados por el capital financiero de la bonanza cafetera se recrean en la historia de un amor entre Lina y Álvaro. Precisamente el profesor Guillermo Pérez enuncia en los perfiles de sus análisis cinematográficos del primer capítulo de su libro, *Los Imaginarios religiosos*, la estructura patriarcal de la sociedad, la caridad como expresión particular de la moral católica, la búsqueda de la libertad como momento de transgresión al patriarcalismo (*Bajo el cielo Antioqueño*) o el ideal de justicia y de amor como dimensión cristiana de la lucha revolucionaria que la vida de María Cano, entre lo ficticio y lo histórico, representaba para las mujeres y la clase obrera (*María Cano*, Camila Loboguerrero, 1989); o bien la analogía religiosa entre lo político, la ideología conservadora, el drama apocalíptico de la violencia desde 1948 y León María Lozano, el Cóndor, que recrea el imaginario religioso y la personificación del jinete del apocalipsis que *exterminará*—expresión de la violencia pura y el autoritarismo— a los ateos, al liberal, al masón (*Cóndores no entierran todos los días*, Francisco Norden, 1984). En estos tres films el autor ve singularizada la vinculación de la conciencia colectiva con el individuo mediante el imaginario religioso que permeó todo el cuerpo social, político y cultural: como estructura jerárquica patriarcal, mesianismo de la justicia y del amor cristiano de un ideal revolucionario o como autoritarismo y violencia religiosa de un Estado teocrático ideologizado. El cine, pues, rodea una interpretación de la sociedad en el modo de la auto-representación, de ahí la posibilidad de su naturaleza como archivo estético; o rodea con la interpretación del pasado, de donde se transforma en constructor de la historia. Auto-representación de la conciencia social e interpretación que hace historia dan al cine el carácter de historicidad a su rodeo.

Se hace imperativo señalar que, en el tema transversal que el autor lee en los films analizados, se abre una dimensión activa que fisura la complejidad englobante del imaginario religioso y del poder totalizante de la violencia, por eso desde el interior del imaginario católico cerrado y autónomo palpita también una dimensión conflictiva en el devenir histórico, en esto radica la importancia que enuncia el autor al sostener que el debate en torno al imaginario “[...] estriba en interrogar la posibilidad de su apertura a la realidad del individuo en su espontaneidad, y en el contexto de la vida social”.⁵ Frente a la figura totalitaria de una jerarquía patriarcal, se reclama el deseo; frente al Pájaro, paradigma del autoritarismo religioso que extermina infieles, se levanta el amor y la caridad de María Cano como vocación de la libertad y la justicia cristiana. El imaginario religioso no está exento de transformarse en una dimensión integrada por las singularidades y la espontaneidad de los individuos y la vida

⁵ PÉREZ LA ROTA, Guillermo. *Cine colombiano: Estética, modernidad y cultura*. Cauca: Editorial Universidad del Cauca, 2013, p. 47.

social. Esta puesta explícita del carácter dinámico y refigurador (como interpretación del cineasta) de las singularidades en el interior de los imaginarios colectivos como fuente creadora y dinámica es propia de la obra de arte. El reconocimiento de los individuos y sus tramas narrativas permiten alcanzar la expresión de esa tensión creadora entre la singularidad y la totalidad, entre la dimensión existencial individual y el imaginario social. Sobre la relación tensa y creativa entre los individuos y el imaginario social, Guillermo Pérez escribe una declaración metodológica y hermenéutica sobre el cine y su capacidad de expresión e interpretación, declaración sin la cual la lectura del libro quedaría a mi parecer inerte:

[...] la interrogación sobre la existencia del individuo desde la posibilidad de asumirse a sí mismo en diálogo creativo con los imaginarios culturales que lo determinan. La relación de ese individuo con sus semejantes, como una forma dialéctica del reconocimiento, en el engranaje de sus movimientos y trabas, así como en sus posibles modalidades existenciales. El cine permite perseguir analíticamente esas configuraciones, ese drama, aquel tejido en el que el personaje, espejo de nuestra conciencia en devenir, se mueve en el mundo y en el tiempo junto con nosotros, espectadores; para recrear e interrogar una vez más nuestro ser individual y colectivo, y procurar comprenderlo dentro de las referencias sociales que nos alimentan.⁶

Serán varias las realizaciones cinematográficas que el autor analizará bajo esta idea hermenéutica, podríamos citar *Fragmentos*, *Canaguaro*, *Rodrigo D*, etc., según diferentes núcleos tematizantes como el imaginario religioso, al que ya hemos aludido, o según la cultura política o la relación literatura y cine. Como veremos más adelante los ejes tematizantes de las películas se desplazan temporal y temáticamente: por ejemplo del imaginario religioso de la primera mitad del siglo pasado a la cultura política de la segunda mitad, sin que tal desplazamiento impida movimientos retroactivos de interpretación.

El cine no solamente permite un reenvío a las formas de auto-representación de la conciencia social histórica, además *nos sumerge en tonalidades afectivas que expresan atmósferas emocionales colectivas*. Esta relación entre *voluntad de sentido* y dimensión *pática* del cine Julio Cabrera la ha llamado *la razón logopática*.⁷ La razón logopática juega un papel manifiesto en los análisis y propios códigos de enunciación del autor, precisamente el dinamismo de las singularidades existenciales que resalta Guillermo Pérez de ciertos individuos históricos pone fuertemente en juego el *contenido pático* como también lo hacen las virtualidades fílmicas que llevan a la exasperación la representación de los conflictos sociales, las visiones enveladas del recuerdo, la melancolía que evoca a través de fragmentos, la agonía del poder, la mística del mesianismo o las intensi-

⁶ *Ibíd.*, p. 49.

⁷ CABRERA, Julio. *Cine: Cien años de filosofía*. Barcelona: Gedisa, 2002, pp. 13-44.

dades e ideales en los que se juegan formas y contenidos de la conciencia social. La intensidad y el sentido cinematográfico realizan una forma de decirse política, social y estéticamente. Guillermo Pérez escribe:

Aventuramos la idea de que en América Latina el pueblo entra en escena a la vida social como un actor consciente en sus pasiones, venganzas y sueños, a través del cine. Entra a la escena como protagonista que se mira a sí mismo en la confrontación para conquistar y afirmar sus derechos, y eso depende de una confrontación social efectivamente ocurrida en nuestro acontecer, donde el pueblo busca su reconocimiento tortuosamente. Junto con ello, *como expresión que cobra trascendencia sociológica y estética, surge el cine, creando historias ficticias o documentales, basadas en las historias reales, donde el melodrama toma cuerpo, para convertirse en espejo de la conciencia popular*.⁸

El arte como campo representativo y afirmativo de la cultura, escenario discursivo social que en diferentes sujetos liberan demandas y ejecutan cosmovisiones. De ahí el carácter revelador del cine donde interactúan interpretaciones sobre la auto-representación de la conciencia social y la dimensión política del cine en busca de una dimensión crítica y reivindicativa que expone la conformación paradigmática de la violencia estatal: asesinato, violaciones, destierro, orden del terror bajo el teatro simbólico entre lo religioso y lo estatal, entre la crueldad y lo religioso como interpreta el autor a *Canaguaro* (1981, Dunav Kuzmanich); un film, como muchos otros, que escenifica los conflictos sociales y la profunda exclusión social y política: una la textura estética sobre historia social y política de mitad del siglo pasado. Esta misma textura político-social, según los análisis del autor en el segundo capítulo, se puede leer en un film como *El río de las tumbas* (Julio Luzardo, 1964) que alude a ese gran drama político-existencial de los "insepultos", pues la violencia no solamente quita la vida, también niega el nombre a la historia. *El Río de las tumbas* es una película que tempranamente "recuerda" una práctica generalizada de destierro después de la muerte y que pone en juego tantas perspectivas sobre la cultura política y social. Pero los cadáveres que se encuentran en el río no solamente aluden a ese destierro de la muerte, también crean una materialización invisible de la violencia, sus rastros flotantes son los símbolos establecidos y latentes del Frente Nacional. No solamente se juega la configuración macro-política de la sociedad, sus líneas de fuerzas que se identifican con el Estado, los Partidos, el fanatismo político, también confluye la capacidad de singularización política de lo *molecular* que representan los individuos en la tensión del cuerpo político y social: "La composición que surge con estos relatos gira en torno al alcance y límite de la cultura política, a la expresión narrativa de algunos de sus determinantes históricos, como el caudillismo, el fanatismo político, la violencia y el clientelismo; pero *al mismo tiempo* refiere a las confrontaciones

⁸ PÉREZ LA ROTTA, Guillermo. *Cine colombiano: Estética, modernidad y cultura*. Op. cit., pp. 63-64.

de ese universo, desde la conciencia de personajes que afirman su libertad por diferentes caminos que la misma cultura les sugiere; y por ende, desde la necesaria reflexión crítica propuesta por los directores y guionistas de los cuatro argumentos".⁹ Las subjetividades traman nuevos sentidos de transformación social en el suelo de sus propias posibilidades sociales y culturales. Esta importantísima idea se encuentra en todo el libro, y se vuelve central en el tercer capítulo: *Mundos provincianos*. Por su parte, esta capacidad de singularización y agencia de la subjetividad, como se señaló, es un elemento clave en la estrategia de interpretación del autor, y un componente importante para lo que hemos llamado el *rodeo* de la interpretación en el cine.

En *Mundos Provincianos* (III) son varias las películas analizadas, algunas son *Nuestra voz de tierra, memoria y futuro*; *Siniestro*; *Los viajes del Viento*; *La Deuda*, etc. El tema general recurre a la diversidad cultural, geográfica y social colombiana que en su devenir histórico ha creado diferentes imaginarios provincianos que aún hoy viven y que el cine estetiza singularizando idiosincrasias, mitos y oralidades palpitantes en la vida social. Esta capacidad de estetización del cine, por ejemplo mediante lo que se ha llamado "cine verité" y las técnicas particulares del documental como la participación *real* y directa de los personajes y sus mundos (indígenas y campesinos) ha permitido, sobre esta dimensión mítica y oral, así como sobre la cultura política y el imaginario religioso, reiterar la capacidad hermenéutica del cine en el libro del profesor Guillermo Pérez. Específicamente sobre el contenido mítico, político y social del film de Marta Rodríguez y Jorge Silva, *Nuestra Voz de tierra, memoria y futuro*, escribe aludiendo a esta importante relación tensa entre singularización social y orden macro-político:

¿Cuáles son los signos que nos llaman la atención sobre la textualidad del filme en cuestión? De una parte el relato gira alrededor de un mito fraguado por los indígenas que habitan actualmente las montañas orientales de la ciudad de Popayán, y toma cuerpo como imaginario de la cultura nativa, en el medio dramático de una lucha por la tierra y de una conciencia colectiva de la identidad. En segundo lugar, la narración aparece definida en el medio fílmico, permitiendo que el indígena se apropie esencialmente de ese lenguaje y no sea simplemente retratado externamente por él, y por ende, el indio *es* en la textualidad audiovisual que le permite retomarse a sí mismo como temporalidad. Bajo estos dos aspectos la figura del diablo y su acción es una recreación imaginaria de sus adversarios, dentro del proceso de recuperación de la tierra, y como tarea que se retrotrae hacia el pasado y se convierte en un enfoque político actual.¹⁰

⁹ *Ibíd.*, p. 94.

¹⁰ *Ibíd.*, pp. 104-105.

Otro film como *Siniestro* (Ernesto McCausland, 2001) ejecuta cinematográficamente varios dispositivos que apuntan al potencial estetizante del cine, entre ellos se encuentra la oralidad. Sobre films como *Siniestro* o la *Boda del Acordeonista* (Pancho Bottía, 1986) las palabras del autor apunta a que "La oralidad adquiere un sentido singular cuando es asumida por el cine, pues de una parte se vuelve repetible en el tiempo, sin perder su carácter de acontecimiento que tiene un valor original de expresión personal o colectiva. Además, el contenido de un mito o de una leyenda, y el testimonio de un personaje, tienen originalmente un poder para quien lo vive a través de la palabra, pero dicho poder se realiza visualmente a través de las imágenes en movimiento y las implicaciones del montaje cinematográfico".¹¹

Bien conocida es la relación entre cine y literatura: se encontrará en el *laboratorio* de la experiencia humana de esta (tal como Paul Ricoeur aludía a la literatura), al igual que en la *impureza* de aquel (como le gustaba a Bazin definir el cine), siempre una *historia*. Tal vez esto no sea el lugar para explicitarlo, pero definitivamente la lectura del libro en cuestión me deja la interesante idea de medir la relación ontológica entre temporalidad y narración, que Paul Ricoeur ha señalado en los relatos históricos y literarios, en un ejercicio de traslación a la narratividad y la técnica cinematográfica, pues en todo caso el cine *realiza* historias visuales, musicales, literarias y corporales, etc., y además, como también se conoce desde Deleuze, hay un tipo de cine cuya capacidad estética reside en hacer sensible la temporalidad y el pensamiento: la imagen-tiempo.¹² El cine como la literatura parece ofrecernos nuevamente el problema sobre esa dimensión ontológica en la se juega el ser y que conserva su relación con la narratividad cinematográfica. Decía pues que este no es el lugar apropiado para desarrollar este tipo de preguntas, sin embargo, también es este el lugar para confesar que estas preguntas han nacido de la lectura de este libro que a veces parece recordarme tanto a algunas palabras del Narrador: "El narrador es el hombre que permite que las suaves llamas de su narración consuman por completo la mecha de su vida" (XIX). Benjamin escribía sobre el narrador *melancólicamente*, el narrador formaba, narraba en comunidad, en comunión con el tiempo, la muerte, la memoria, lo arcano, "comunicación artesanal"; los narradores tal vez ya no existen, y quizás, en cambio, el cine sea la versión contemporánea del narrador, afirmación que *parece* opuesta a su descripción de la modernidad de la técnica reproductiva que aniquila el *aura*, impersonaliza, sumerge la experiencia estética en la masa, y que sin embargo instaura una posibilidad política para la fuerza de masas.¹³ El cine nunca podrá darnos la carne y la voz del narrador, pero en cambio el cine nos dará siempre una

¹¹ *Ibíd.*, p. 120.

¹² DELEUZE, Gilles. *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine II*. Barcelona: Paidós, 1987.

¹³ BENJAMIN, Walter. *The work of art in the age of its technological reproducibility and other writings on media*. Massachusetts: Harvard University Press, 2008.

imagen en movimiento. Definitivamente todo esto también tiene que ver con el *rodeo* de la interpretación en el cine. El cine nos *rodea* de historias, allí algo se nos revela. *Una parte de este libro es narración, el regreso de la imagen a la palabra desatando la potencia de comprensión: comprendiéndonos a distancia, comprendiéndonos en el rodeo del pasado y del presente que aún imagina el futuro.*

Recurriendo a la relación entre cine y narración, ahora desde el punto de vista de la adaptación cinematográfica, el cuarto capítulo del libro, *El germen literario en el cine colombiano*, nos abre la relación tensa entre literatura y cine. Al respecto es imperioso hacer asociaciones inolvidables con adaptaciones como las de Bresson, por ejemplo, *Le jour d'un curé de campagne* (1951), basada en la novela homónima de Bernanos; o *Pickpocket* la versión bressoniana de *Crimen y Castigo*; también son emblemáticas las relaciones entre literatura y cine en Visconti, mucha de su obra es un diálogo constante con la literatura, en su cinematografía hay una adaptación muy conocida, *Lo Strainero*, basada en la novela de Camus; o Renoir y su *Madame Bovary*; o bien películas tan populares como *The Shinning*, *A Clockwork Orange* o *Lolita* de Stanley Kubrick que ni son simplemente copias de sus respectivas fuentes literarias, ni creaciones que usan vanamente un homónimo, son a la vez una interpretación y una creación. Tal vez esto nos lleve de nuevo al *rodeo* de la interpretación en el cine. Como sea, son innumerables los ejemplos individuales y de obra bajo esta relación. André Bazin en el capítulo "A favor de un cine impuro" –un título que respondía al purismo crítico del cine, especie de malformación crítica– de su conocido *¿Qué es el cine?* ha descrito esta relación como una relación de traducción que implica ciertos márgenes de libertad creativa producto de una "inteligencia cinematográfica"¹⁴ que permita la transición estética entre palabra e imagen – que también va en sentido inverso: el escritor utiliza nuevas técnicas narrativas del cine, como la del montaje.¹⁵ "El cine, escribe Bazin, es un arte funcional", y luego maravillosamente en una jerga existencial, nos dice: "[...] habría que decir del cine que su existencia precede a su esencia".¹⁶ La existencia del cine, su continua transformación a partir de múltiples relaciones estéticas es lo que posibilita su definición. Una definición inacabada que *funciona* con las demás artes y con los contextos vitales, sociales y culturales. Esta es otra idea transversal en el libro y, una vez más, señala la idea del *rodeo*.

A propósito de esta relación entre literatura y cine, el autor empieza el aludido capítulo señalando la diferencia de sus respectivos lenguajes, la tensión estética que entre ellos habita y la situación común que posibilita su relación: el trasfondo cultural.¹⁷

¹⁴ BAZIN, André. *¿Qué es el cine?* México: Ediciones Rialp, 2006, p. 118.

¹⁵ *Ibid.*, p. 112.

¹⁶ *Ibid.*, p. 124.

¹⁷ PÉREZ LA ROTA, Guillermo. *Cine colombiano: Estética, modernidad y cultura*. Op. cit., p. 151.

Tanto la adaptación cinematográfica como la riqueza estético-literaria de ciertas realizaciones se valen de la tradición literaria. Estos dos elementos que entrecruzan la historia de la literatura y la historia del cine en Colombia son decisivos en esta parte del libro. Tal cruce estético nos *rodea*, no solamente crea relaciones entre ambos "oficios", además expande la interpretación crítica y auto-representativa de la conciencia social, es un *rodeo* por esta conciencia social y sus dimensiones trágicas, difíciles, angustiantes, románticas, opresivas, etc. Así, un film como *Tiempo de morir* (Jorge Alí Triana, 1980), en colaboración con Carlos Fuentes, y guión de García Márquez, nos dice algo sobre el machismo y la sociedad patriarcal. Ahora los personajes, explica el autor, tienen un perfil literario, alejados de la ingenuidad cotidiana, hablan como personajes. A través del cine y el guión cinematográfico hay una *confesión* literaria que se juega con los motivos, acciones, valores de los personajes, horadándolos o realizándolos, entrelazando su dramaturgia esencialmente trágica: la tragicidad de una cultura de la muerte, de la venganza, del machismo en la tensión entre el *fatum* y la libertad humana.¹⁸ Otro film en diálogo con la literatura, *Crónica de una muerte anunciada* (Francesco Rosi, 1987), nos dice algo sobre la tragicidad que combina la unidad de una trama, la desgracia y la fatalidad en torno al tabú de la *virginidad* exacerbado por el moralismo cultural en el que el inocente se condena.¹⁹ Tanto la novela de García Márquez como el film de Rosi son, para utilizar las palabras del autor, "[...] una manifestación sublimada de conflictos y expresiones esenciales de la cultura".²⁰ ¿No es esto una imagen, una estética como rodeo por la interpretación de nuestra cultura y sociedad machista, moralista, patriarcal, injusta, oficiada por una teología católica que entrevera justicia y sangre? Sobre la muerte de Santiago Nasar, escribe el autor: "Es una muerte carnícera, que implica destripar el cuerpo del supuesto ofensor y volverlo a matar en la autopsia realizada por un cura, partirlo en pedazos, extirpar sus entrañas, limpiar sus olores esparcidos sobre los verdugos, para dar la medida de lo que significa transgredir el orden".²¹

En esta relación entre literatura y cinematografía encontramos nuevamente la idea del rodeo especificada en la mutua comprensión estética de la literatura y el cine. La fuerza interpretante de la literatura se ve duplicada por el cine, y su fuerza estética rodea una nueva fuerza interpretante: en el excedente que nace entre la fuerza interpretante de la literatura y la fuerza interpretante del cine aparece el rodeo. Y si es posible hablar acá de una suerte de conciencia histórica muda que nos afecta, en el sentido en que vivimos agenciados por la historicidad, –idea comentada desde la filosofía hermenéutica–, entonces esto permite reconocer que nuestra conciencia histórica está siempre abierta a nuevas interpretaciones y nuevos horizontes que se acercan en su mutua apertura en el presente. Este rodeo por la interpre-

¹⁸ *Ibid.*, p. 160.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 173-174.

²⁰ *Ibid.*, p. 175.

²¹ *Ibid.*, p. 177.

tación es una suerte de *repetición* que *crea*. Los lenguajes de la literatura crean, los lenguajes del cine crean, y cada uno a su manera y relación se despliegan una y otra vez sobre nuestra conciencia histórica, pero también sobre nuestro presente pasado y futuro presente para glosar ese hermoso juego de la idea de horizonte en Koselleck.²² Siempre la interpretación, siempre la mediación, siempre la huella que nacerá con otra fuerza interpretante y estética, siempre el *rodeo* sobre sí mismos, algo que nunca se encuentra, y que el arte ya como literatura, cine o en su mutua relación posibilita. Este es un punto importante y me parece que rodea todo el libro del profesor Guillermo Pérez. *Es un rodeo infinito, cada nueva obra cinematográfica se juega en decirnos un nuevo movimiento de ese rodeo, yo estoy por ejemplo otra vez en un rodeo, que se conjuga en la lectura de este libro, pero no solamente leemos, con cada línea se crea la expectativa de una "videncia": de una película que se rodea con la mirada, una y otra vez, y que en el fondo nos dirá algo sobre nosotros en una dimensión colectiva y existencial.*

Muchos otros films son analizados en esta sección del libro, uno interesante es *Milagro en Roma* (Lisandro Duque, 1988) basado en cuento de Márquez y guion escrito en colaboración con él. El cine, en este caso, potencia esa figura tan significativa de la literatura latinoamericana: *el realismo mágico*. La potencia mágica del cine acentuada por la visualidad dio lugar a una estética en la que el mito y lo erótico se encuentran. En *Milagro en Roma*, el cuerpo incorruptible de una niña que se creía muerta nos habla de la religiosidad popular: hay que llevarla a Roma y santificarla frente a la figura del poder eclesiástico que insta por enterrarla; pero el cuerpo incorruptible de la niña sigue ahí como una fuente mágica que fisura el poder de la autoridad religiosa. Por eso, según la interpretación del autor, la tensión entre religiosidad popular e institucional se hace política. Reconocemos esa conciencia sorda que nos envuelve en la tradición religiosa y literaria en este film de Lisandro Duque que también *nos* dice existencialmente: "[...] la muerte es breve frente al amor que, como forma de pasión humana, busca perpetuarse hasta el infinito",²³ *nos* dice sobre Eros, sobre la condición humana en un lenguaje estético que desde la literatura al cine una libertad personal re-significa el mito.²⁴ *Nos rodeamos*, pues, en la *mirada* cinematográfica entre lo maravilloso y lo cotidiano, lugar en el que aparece siempre un excedente:

Este personaje confronta a lo largo del filme a la autoridad eclesiástica, y asume de forma libre y espontánea el sentido de la incorruptibilidad de su hija. Marca entonces un contraste que en el seno mismo de la creencia, rompe con la autoridad. He ahí el signo de su libertad, sustentada en el amor. Desde una base antropológica que alimenta la creencia, la superación de la muerte por el

²² KOSELLECK, Reinhart. *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós, 2001, p. 118.

²³ PÉREZ LA ROTA, Guillermo. *Cine colombiano: Estética, modernidad y cultura*. Op. cit., p. 183.

²⁴ *Ibid.*, p. 189.

amor segrega un mito personal que ya no debe nada, dada su fuerza vivencial, a una institución que lo sancione.²⁵

Otros films, entre el juego estético literatura-cine (imaginación-imagen), nos dicen algo sobre el suicidio, el erotismo, la soledad, la desesperanza y nihilismo como *La Mansión de la Araucaíma* (Mayolo, 1987) que asumió como elemento integrador estético la linealidad de la novela de Mutis y su crítica a la modernidad: el desencanto en los valores católicos, el pesimismo y la pulsión de muerte, la destrucción como *ethos* fundador de nuestra sociedad colombiana.²⁶

Este último análisis abre los dos siguientes capítulos del libro que tematizan la violencia colombiana en la segunda mitad del siglo pasado: *Visiones del conflicto armado y Violencia Urbana y narcotráfico*. En el quinto capítulo son cinco películas analizadas en el plano narrativo, figurativo (histórico-político y social) y ético-político, y como en las demás secciones del libro la representación social por la obra del arte articulará una dimensión colectiva y existencial que en esta sección asume la figura central de la praxis política:

La praxis política que encuentra uno de sus modelos en la obra de arte puede afianzar la acción creativa y afirmativa de una comunidad, cuando advierte la relación problemática entre la persona humana y la guerra que la degrada, precisamente en tanto esa relación es *narrada y mostrada como cierta revelación*; pues el relato ostenta *desde dentro* una dialéctica de las acciones, que motiva la reflexión sobre la tensión entre guerra y persona humana.²⁷

Algunos de los films que son analizados en esta sección son *La toma de la embajada* (Ciro Durán, 2001) y *Golpe de Estadio* (Sergio Cabrera, 1998), films en los que se cruzan la interpretación de un acontecimiento histórico por obra cinematográfica y una comicidad crítica: el partido de fútbol entre Colombia y Argentina que suspende la lógica de la guerra para alcanzar el espacio lúdico (eros cultural) que presenta la patria y la realización de una utopía²⁸ en medio de los grandes problemas sociales, económicos y políticos que se desnudan a través de un lenguaje cómico y transgresor;²⁹ o bien, un film como *La primera noche* (Luis Alberto Restrepo, 2003) que nos cuenta y dramatiza el destierro en medio del *imposible* de una historia de amor, destierro que singulariza la historia de la violencia político-armada del campo, abriendo una dimensión existencial que resume el drama campesino del destierro en la poética del espacio, del tiempo (realizada por constantes flashbacks) y la guerra.

²⁵ *Ibid.*, p. 188.

²⁶ *Ibid.*, pp. 199-200.

²⁷ *Ibid.*, p. 203.

²⁸ *Ibid.*, p. 206.

²⁹ *Ibid.*, p. 210.

La tensión que degrada la experiencia humana en la guerra de la cual la obra de arte nos "dice" políticamente, es un decir inmerso en la narratividad cinematográfica a través de visiones estéticas que revelan las semblanzas éticas a menudo olvidadas por un pensamiento fuerte. Así, una película como *La Sombra del Caminante* (Ciro Guerra, 2004) para Guillermo Pérez provoca una idealización de la narración como forma ética de reconocimiento del victimario frente al rostro de la víctima. La historia de vida, como una suerte de conciencia de la condición de la guerra, expresa la posibilidad del perdón en la humanidad del silletero (exguerrillero) y Mañe.

El cine nos habla de la experiencia de la guerra, de las historias de sufrimientos y sueños en algunos casos condenados por su propia lógica o abiertos al recibimiento de la alteridad particular de la guerra. El cine realiza una *poética de la alteridad* que expresa las formas en que el "otro" de la guerra es representado, humanizado, investido de un destino ético a pesar de las ruinas del hierro y del metal (las armas y el dinero). De esta manera, los films sobre el conflicto colombiano configuran y refiguran la realidad social mediante la narratividad y los personajes enfrentando valores.³⁰ Los personajes significan éticamente sus comportamientos, y por eso, nos dice el profesor Guillermo Pérez, tienen capacidad reflexiva e introducen una perspectiva singular frente "[...] a la impersonalidad y abstracción con la que se acostumbra a mostrar desde afuera el conflicto".³¹ Esto me lleva a pensar en otra interesante idea que recorre este libro, la posibilidad por preguntar sobre un cine donde los personajes –en su autonomía construida a través de la narración cinematográfica al otorgar una independencia diríamos polifónica para glosar a Bajtín– *persisten* en su isla estética, ideológica y ética para revelar en su propia personalidad un fragmento, una ética, una intimidad, una figura de verdad. Una reflexividad de sí que se diferencia tan rotundamente de una estética del horror de la violencia televisiva.³² Un cine polifónico e independiente a la estética neutralizante de la guerra que presenta la estética televisiva y la razón de Estado con su política numérica: un cine que potencia una cualidad propia de la obra de arte: "[...] la vinculación entre experiencia estética y praxis política, a partir de la posibilidad de rescatar el aspecto revelador, espontáneo y creativo de la expresión artística para proyectarlo en la praxis social". Un cine que declara los propios intereses estéticos del autor desde la perspectiva ética y política del libro: "La penetración estética sobre la realidad humana y social supone que la obra de arte no es solamente un universo que trasciende gozosamente a la sociedad para encontrar en su seno un ambiente de plenitud y afirmación, sino también que en su devenir y apropiación por una *experiencia integral de la obra de arte*, ésta puede suscitar transformaciones en el espectador, tomas de conciencia y acciones en la dirección de una intervención en las relaciones humanas".³³

³⁰ *Ibid.*, p. 230.

³¹ *Ibid.*, p. 233.

³² *Ibid.*, pp. 235-236.

³³ *Ibid.*, p. 238.

Lo que nos entrega el cine, en un sentido general, apunta a "[...]las *subjetividades pensadas en la emergencia de su expresión y ser*",³⁴ emergencia que ha recorrido este libro según momentos históricos y temas: primera mitad del siglo pasado y sus procesos de modernización en el horizonte de las tradiciones, el imaginario religioso, conservador, machista; o bien la segunda mitad del siglo pasado y la cultura política tan atribulada desde el periodo de la Violencia, así mismo la subjetividad pensada mediante la estética fílmica que se volcó sobre los mundos provincianos, religiosos, mágicos; o esa especie de rodeo del cine a través de la literatura para seguir estetizando valores y formas de subjetivación de la auto-representación social; o como lo acabamos de ver, las subjetividades pensadas en la expresión y ser de la estética fílmica que refigura la realidad social de la guerra para comunicarnos grados de reflexividad, dimensiones éticas de la narración, críticas a la lógica vacía del Estado, poéticas de la alteridad (valiéndome de una expresión de Alejandro Castillejo).

Es así como este libro del profesor Guillermo Pérez traza una historia presente del siglo pasado de Colombia visto desde diferentes ángulos según el arte fílmico. El cine ha producido su propia interpretación, una suerte de *ontología del presente* que varía según la cercanía o la distancia temporal, y por eso ahí se juega lo que hemos llamado, de una manera un poco atrevida, *el rodeo de la interpretación* en este libro.

Del capítulo sexto solamente quisiera enumerar algunas de las películas analizadas, que de una u otra forma han estado muy presentes en nuestra "conciencia cinematográfica": *Amar y vivir*, *Sumas y restas*, *La vendedora de Rosas*, *Rosa Tijeras*, *Colombian Dream*, etc., son películas que *nos* rodean con interpretaciones sobre la función de poder en torno a las drogas como medio de reconocimiento social, la venganza, la violencia urbana y su principio tanático y religioso según el autor. Por ejemplo *Virgen de los Sicarios*, o bien el espacio urbano como tiempo colmado por la muerte en *Rosario Tijeras*:³⁵ la historia de una violencia pone en juego la venganza como principio de muerte en medio del narcotráfico y sus políticas de eliminación; o la ciudad como lugar que brilla por el dinero y su fetiche originario, la mercancía, que determina la relación entre poseer y sexo en las múltiples equivalencias entre dinero, placer y violencia;³⁶ o en una película como *Sumas y Restas* (Víctor Gaviria, 2004) que narra y estetiza una economía moral de derrotas, exclusión y resentimiento que vincula a un burgués y un plebeyo³⁷ con el negocio del narcotráfico. Para Guillermo Pérez la ciudad, en esta cinematografía, es espacio de violencia que ha saltado del campo, dando continuidad a esa tensión propia del "modernismo" y que en nuestra historia político-social ha estado asociada con la luchas agra-

³⁴ *Ibid.*, p. 243.

³⁵ *Ibid.*, p. 263.

³⁶ *Ibid.*, pp. 268-269.

³⁷ *Ibid.*, p. 272.

rias, el control de territorios, la ciudad en manos del narcotráfico y grupos armados bajo el imperio de la violencia y del valor soberano de la muerte.³⁸

En la penúltima parte del libro, *Ciudad y Vivencia interior*, asistimos a un segmento de análisis cinematográfico orientado por el realismo narrativo, la vida en la ciudad y su mal moral representativo por ejemplo en un *film* increíble, de 1988, que recuerda toda una generación de Medellín asociada con movimientos de contra-cultura como el Punk y el Metal: *Rodrigo D No Futuro* (Víctor Gaviria). Este film de Gaviria es para Guillermo Pérez un film dominado por una narratividad realista que ha madurado y cuya propuesta estética y social trasciende.³⁹ Un realismo del sinsentido de la marginación, de la violencia y el *no futuro* de la juventud que encarna Rodrigo con su soledad y su suicidio. Este capítulo del libro sitúa la relación existencial de la intersubjetividad y el mundo urbano en una estética cinematográfica que hace sensible la angustia, la soledad y la experiencia de marginación, la vida interna del "hombre del subsuelo",⁴⁰ la locura y la vida de los manicomios en la ciudad como en el documental *El Ángel Subterráneo* (Oscar Campo, 1991). La estética cinematográfica de la ciudad nos entrega la vivencia interna espacial, temporal, vital y existencial que se vive cotidianamente, y nos la entrega, dice el profesor Guillermo Pérez, con un rostro, con un rostro de ciudad particular. Es así como la estética del realismo de *Rodrigo D No Futuro* nos entrega un rostro donde las lomas de Medellín estratificadas de abajo arriba se contraponen a la caída suicida arriba abajo;⁴¹ o la estética de la vivencia interna del loco que nos entrega el rostro de la marginación y la reclusión: un soledad sin respuesta que vaga en los puentes y andenes. En otras palabras, para el autor, los relatos analizados en este segmento hacen sensibles los dramas de la subjetividad urbana al situarse como arte que tiene el carácter de auto-reflexión estética autónoma, por ejemplo, los personajes de las mujeres ya no están inscritos en el molde del machismo: Golondrina en *Soplo de Vida* o las madres en *Rodrigo D* son personajes femeninos que se han subjetivado en la libertad de sus soledades.⁴² En una fórmula general, este cine "Se moviliza explícitamente como experiencia crítica con la imagen, para dar tonos de una subjetividad desgarrada, aguda, y pensante".⁴³ Una película como *Soplo de Vida* de Luis Ospina provee una reflexión estética autónoma con una estética particular: la del cine negro en medio de rememoraciones y entrelazamientos narrativos que hacen del pasado un singular de comprensión de la vida. Esta estructura narrativa profundiza el sentido del pasado como presencia de los muertos en

³⁸ *Ibíd.*, p. 279.

³⁹ *Ibíd.*, p. 288.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 317.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 321.

⁴² *Ibíd.*, p. 325.

⁴³ *Ibíd.*, p. 322.

una trama de símbolos que recuerdan, no solamente la muerte particular de un personaje (La Golondrina), sino la relación entre pasado, la muerte, el olvido, la vida y la historia colombiana. Hay muchas otras películas analizadas en ese segmento del libro como *Kalibre 35*, *Terminal*, *Al final del espectro*, etc., pero me gustaría terminar la alusión a esta parte del libro con una cita profunda no solamente sobre *Soplo de Vida*, un film histórico para el profesor Pérez, sino para esto que he llamado el rodeo de la interpretación: "La función del arte es contar la vida, hacerla consciente, para constituirse en *conciencia posible* de la sociedad. En nuestra lectura de *Soplo de vida* advertimos una relación múltiple que guardan la vida y la muerte, para acercarnos a la comprensión de la sociedad colombiana. Este filme es histórico, en tanto explora algunas claves de la avalancha de Armero, para conectarlas artísticamente en una narración que configura aspectos desgarradores de la sociedad colombiana".⁴⁴

Y si esta penúltima parte del libro exhibe mediante diferentes estéticas cinematográficas la vivencia interna de la ciudad, su violencia, sus dramas, la soledad, la marginación, etc., mostrando la capacidad reflexiva del arte para producir una crítica de la sociedad urbana colombiana; la última parte del libro del profesor Guillermo Pérez, *Comedia Urbana*, tematizará nuevamente la ciudad desde el punto de vista de la expresión cómica para identificar una estética crítica que se realiza mediante el humor. Será pues una estética que cuestiona la realidad social, cultural y política colombiana a través de recursos estilísticos como lo grotesco, lo absurdo y lo utópico.⁴⁵ Un film como la *Estrategia del Caracol* (Sergio Cabrera, 1993) introduce una estética "circense" para reconocer el carácter inventivo frente al poder tiránico de Holguín. La invención, el "rebusque" de los inquilinos liberan en la comicidad de los personajes una lucha política que se juega entre ideologías, oficios, tradiciones, amistades, invenciones cotidianas, dramas y decisiones en el hilo de la existencia y la sexualidad. Irrupción circense que en la comicidad inaugura el triunfo del trabajo comunitario (utopía) sobre interés el personal. Otros de los films analizados en este segmento son *La gente de la Universal* (Felipe Aljure, 1991) que, según Guillermo Pérez, tiene un guión desarrollado con golpes de teatro, y cuya estructura narrativa crea un conjunto sorpresivo de acciones y réplicas que en el humor negro revelan el ansia del dinero y la corrupción personal e institucional (Grotesco). Los análisis en este segmento como en los anteriores son finos como para intentar reproducirlos, sin embargo, como mínimo se pueden citar estas palabras precisas: "Los personajes demuestran una lujuria que hace transacciones siempre en función de un egoísmo acendrado, pero en ese juego llegan a los extremos pasionales de la venganza mortal".⁴⁶ Otros films como *Diástole Sístole* (Harold Trampetero, 1999) o *Tigre de Papel* (Luis Ospina,

⁴⁴ *Ibid.*, p. 306.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 329.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 335.

2007) son analizados en su específica estética cómica. Sobre este último, de un director que en repetidas ocasiones recibe palabras particulares del autor, es considerable el efecto de verosimilitud a través de un formato documental falso que acentúa la estética visual mediante *collages* para crear un personaje, Pedro Manrique Figueroa, cuya identidad narrativa figura espejos de la historia cultural y político-social colombiana, latinoamericana y mundial en la línea de las motivaciones revolucionarias y juveniles. Comedia de lo verosímil en el lenguaje cómico de la *ironía*⁴⁷ y de la "falsedad" cinematográfica, que nos interpreta en la historia del poder y los avatares de los ideales de libertad y cambio.

4.

Volviendo a la idea del *rodeo* de la interpretación a través del cine, podemos dar cuenta de una auto-interpretación de la sociedad colombiana que algunas películas realizan como *auto-representación* con alguna distancia crítica o realización cultural (I), tan presente en los dos primeros capítulos del libro, pero también en el último capítulo. En este rodeo de la interpretación podemos tener el film como fuente de comprensión histórica en la que se *refigura* la experiencia presente en la *distancia temporal* que evoca su diferencia como archivo (II): sedimentación de una forma de conciencia social e histórica que nosotros ahora podemos interpretar. Además de estas dos figuras del rodeo, también es posible que este rodeo de la interpretación produzca cine como estrategia de comprensión y estetización del devenir histórico (III): el cine no ya como auto-representación y fuente, sino como una particular forma de comprender el pasado, como hermenéutica del director, del guionista y los actores. Finalmente creo que hay otra variación en este *rodeo* de la interpretación en el cine, relacionada con su función auto-representativa y que tiene que ver especialmente con la capacidad del cine de dar cuenta de nuevos investimentos discursivos que ponen en juego las fuerzas, las tensiones y conflictos de la sociedad, vinculando no solamente una reivindicación particular de su presente, además leyendo en clave de sus investimentos discursivos presentes una interpretación del pasado (IV). Son el tipo de interpretaciones cinematográficas en las que confluyen las demás variaciones como en *Rodrigo D No Futuro*: la violencia urbana es un remanente de la violencia histórico-social colombiana, y a su vez la conflagración del *vacío* –para glosar un calificativo de Lipovetsky– en la sociedad contemporánea. "No Futuro" es el dilema juvenil en el que aún estamos inmersos.

Me parece que en este *rodeo* entre la interpretación de sí que la sociedad hace a través de ciertas realizaciones artísticas como el cine –o la fotografía, la pintura, la literatura, el teatro, etc.– y la interpretación de estas realizaciones de artísticas como textos con potencial hermenéutico se juega gran parte del

⁴⁷ *Ibid.*, p. 349.

intento comprensivo del libro del profesor Guillermo Pérez, aunque tal *rodeo* sea no más que la imagen particular de mi lectura estoy seguro que habrá algo de esta figura en quienes se acerquen a su libro. Que nuestra comprensión histórico-social como comprensión de nuestro presente (una suerte de pequeña antología que la cinematografía nos regala de nuestra ontología del presente) esté hecha de un núcleo esencialmente hermenéutico –interpretación de interpretaciones–, no solamente ex-pone la complejidad en los procesos reflexivos de comprensión de la sociedad, además recuerdan una *debilidad* creativa. No basta con un recurso explicativo de grandes procesos sociales, no basta un resumen de tendencias, periodos, esquemas explicativos que acentúen fases petrificadas como el de la Violencia, El Frente Nacional, o definiciones de la primera mitad del siglo pasado bajo la tensión de la ideología Conservadora y el progresismo reformador del liberalismo. Tal forma de reflexividad hace inteligible en un grado amplio la explicación, pero en su rigorismo metodológico deja de lado la sospecha que la vuelve ingenua: *suspende la complejidad ilimitada de la comprensión donde se moleculariza la debilidad del explicar y la fortaleza del interpretar una y otra vez según la isla nómada de nuestro presente*.

En este núcleo complejo de interpretaciones opera la dimensión política de proyección. La apuesta sobre la realización estética de la cinematografía colombiana, la emergencia tematizada en este libro, transforma y dinamiza la interpretación mediante las interpretaciones que exigen los análisis de las películas trazadas según diferentes problemas y momentos de la historia social y política colombiana, y según el vaivén de las fronteras entre lo ficticio y los imaginarios sociales que se recrean y se abren en los contradictorios procesos de *modernización* de nuestro país. La adherencia de la historicidad en la estética cinematográfica hace parte de las conclusiones del libro del profesor Guillermo Pérez: “El cine colombiano corre parejo a la sociedad en la búsqueda de consonancia, afirmación o crítica, entre las simbolizaciones de la vida social, que vienen cargadas de sentido, y las expresiones narrativas de los cineastas”.⁴⁸ De esta consonancia o de adherencia de la historicidad en el fenómeno estético es posible este *rodeo* de la interpretación que se multiplica y espeja.

También en entrelíneas leemos una insinuación importante en la reflexividad hermenéutica que ofrece el cine, esta insinuación aparece, aunque marginalmente, si de manera repetida en algunas críticas sobre las estructuras narrativas y los requerimientos del guion, por ejemplo los acontecimientos de la trama que pueden no articularse con eventos anteriores dejando sin configuración la tensión entre concordancia y discordancia. En estas líneas de crítica técnica, se entreluce una pregunta muy importante me gustaría enunciar libremente: ¿el desarrollo de la técnica cinematográfica ha modificado las formas de auto-representación, de crítica e interpretación social que permite

⁴⁸ *Ibid.*, p. 362.

el cine? ¿Cuánto de pensamiento le debemos a las innovaciones de la técnica cinematográfica colombiana? ¿Cuánto de pensamiento se le debe al *collage*, al cine documental falso, cuánto, o mejor, cómo le debemos reflexividad y comprensión a film como *Un Tigre de Papel* de Luis Ospina que introduce lo fragmentario, el collage, la intertextualidad, y la temporalidad como dimensión común de la verdad y la mentira, ya sugerida por Deleuze en sus *Estudios sobre el Cine II*? ¿Qué nos deja la intimidad temporal realizada por múltiples objetos que aluden a la dimensión ontológica de las vidas de los personajes en un film como *Confesión a Laura*? ¿A dónde nos lleva ese bloque de devenir de duración espacio-temporal –para expresar en una jerga deleuziana lo que el profesor Guillermo Pérez llama la intencionalidad de tiempo y espacio–, por ejemplo, en *Confesión a Laura*, en la que el movimiento de un cámara pivotea entre la espacialidad y la intimidad, entre espacio y conciencia, entre terror y danza de tango en el apartamento de Laura, entre acontecimientos históricos y dramas eróticos? ¿Qué alcance de lo estético en nuestra propia comprensión?

Este tipo de preguntas pueden multiplicarse con los apasionantes films analizados en este libro encerrado y abierto en la figura del *rodeo* que nos envuelve nuevamente al leerlo, sin dejar el trazo de la dialéctica afirmativa, crítica, transformativa del cine en "la conciencia social colombiana". El rodeo se juega en la lectura del propio autor cuyo testimonio aparece en este interesante libro *Cine Colombiano: Estética, Modernidad y Cultura*, testimonio que rodea la reversión de la imagen en palabra y que rodeará nuestra mirada de la palabra a la imagen. La conciencia estética cinematográfica tiene su lugar en la conciencia de la historicidad, en la relación entre estética, sociedad y política. A ese nivel se juega la experiencia del cine, a ese nivel se juega este libro. Pero como en el cine y en el texto todo dependerá, glosando ese genio cineasta francés, de "The ejaculatory force of the eye".⁴⁹

⁴⁹ BRESSON, Robert. *Notes On Cinematography*. Trans. Jonathan Griffin. New York: Urizen Books, 1977, p. 6.

Bibliografía

BAZIN, André. *¿Qué es el cine?* México: Ediciones Rialp, 2006.

BENJAMIN, Walter. *The work of art in the age of its technological reproducibility and other writings on media*. Massachusetts: Harvard University Press, 2008.

BRESSON, Robert. *Notes On Cinematography*. Trans. Jonathan Griffin. New York: Urizen Books, 1977.

CABRERA, Julio. *Cine: Cien años de filosofía*. Barcelona: Gedisa, 2002.

DELEUZE, Gilles. *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine II*. Barcelona: Paidós, 1987.

KOSELLECK, Reinhart. *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós, 2001.

PÉREZ LA ROTTA, Guillermo. *Génesis y sentido de la ilusión fílmica*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2003.

PÉREZ LA ROTTA, Guillermo. *Cine colombiano: Estética, modernidad y cultura*. Cauca: Editorial Universidad del Cauca, 2013.

RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI, 1990.

ROSENSTON, Robert. *El pasado en imágenes. El desafío del cine a nuestra idea de la historia*. Barcelona: Ariel, 1997.

Imaginación y mundo, *phantasia* y neutralidad

Imagination and World, Phantasia and Neutrality

JUAN CARLOS MONTOYA DUQUE

Universidad de Antioquia

Colombia

Resumen

El presente artículo es una hipótesis de trabajo según la cual el concepto de "Phantasia", desarrollado ampliamente por Husserl en el volumen XXIII de *Hua*, ofrece un campo temático incipiente aún en los estudios fenomenológicos: la posibilidad de pensar el arte, en especial la literatura, como un producto en el que, primero, se cuestiona la "intencionalidad" y, segundo, se desmonta el prejuicio del "sentido" y su "constitución" por una subjetividad trascendental. La noción de lo "Imaginario" en Maurice Blanchot se constituye en este contexto en una reflexión sugerente y rica: la "imagen" no es dialéctica, pues no se articula con el "mundo", es lugar de "neutralidad" que suspende toda relación "espacio-temporal". Esta característica la comparte con las "apariciones de *Phantasia*", tal como las entiende Husserl.

Palabras clave: Phantasia, sentido, intencionalidad, arte, historia, mundo, neutralidad.

Abstract

This article is a working hypothesis according to the concept of "Phantasia", largely developed by Husserl in Volume XXIII of *Hua*. It offers an incipient thematic area in phenomenological studies even: the ability to think about art, especially literature, as a product in which, first, the "intentionality" is questioned and, second, the prejudice of the "sense" and "constitution" for a transcendental subjectivity is removed. Notion of "Imaginary" in Maurice Blanchot is in this context a suggested and rich reflection. "Image" is not dialectical, it does not articulate with the "world". It is opposed to "neutrality" that suspends all relations "temporal- space". This characteristic shares with the "apparitions of *Phantasia*" such Husserl understands.

Key words: Phantasia, sense, intention, art, history, world, neutrality.

1. La imaginación desde el punto de vista de la praxis

No ofrece la fenomenología de E. Husserl un análisis directo ni sistemático de la obra de arte. Intentaremos hallar en sus análisis de la "*phantasia*" y la "conciencia de imagen", publicados en el número XXIII de *Hua*, elementos que permitan extraer conclusiones significativas y sugerentes en relación con una teoría del arte. Habremos de llevar pues las reflexiones allí encontradas más allá de su ámbito específico. El punto de ingreso a nuestro análisis es el de la imaginación, entendida en sentido muy amplio. Es común emprender el análisis de la obra de arte desde el punto de vista de la imagen. Aquí haremos lo mismo, no sin indicar la perspectiva desde la que se entienden las palabras "imagen" e "imaginación", íntimamente ligadas entre sí.

Imagen es lo que aparece de un objeto, sea real o imaginario, dado a la percepción sensible o a la imaginación. Remite siempre a la vivencia de cualquier realidad, es decir, al polo noético que, en cuanto tal, está correlacionado con un polo noemático. El énfasis, no obstante, recae sobre el aparecer, el darse a la mirada. Desde este punto de vista se entiende la imaginación como la facultad de hacer visible o poner en imagen algún objeto. Aristóteles hace uso de la palabra *phantasia*, cuyo calco español es "imaginación", para designar esta facultad de poner ante los ojos. Se trata así de una imaginación sensitiva, estética (*aisthètikè*). Así cuando veo la escultura "El hombre creador de energía" de Rodrigo Arenas Betancur en el centro de la plazoleta de la Universidad de Antioquia, o cuando hago un boceto de la silueta del cuerpo de una mujer sobre una hoja de papel.

Este punto de vista es sin embargo muy limitado. Además de esta imaginación sensitiva hay, indica Aristóteles, por lo menos en el hombre, "una imaginación racional (*logistikè*) que es el auxiliar de la acción, de la deliberación y del razonamiento práctico".¹ Hay una imaginación auxiliar de la *praxis*, que opera en el nivel de la acción humana más diversa: la producción (*poièsis*) del artista, cuando crea cuadros, esculturas o edificios (arquitectura); el esbozo que traza un ingeniero civil de un barrio futuro que, aunque no presente aún, es una posibilidad real. Esta imaginación práctica representa un poder no solo de figurar sino de *inventar*, de traer a realización lo que *aún* no-es, y en esta medida, añadimos nosotros, introduce la noción de un horizonte temporal. Esta "horizonticidad" temporal de la imaginación, como pudiera acaso llamarse, hace que extienda su dominio al todo de la vida: "[...] la imaginación es múltiple y tiene rasgos de la existencia humana entera, considerada en todas sus dimensiones. Como lo señala Edward Casey: 'la vida de la imaginación forma una con la vida del espíritu en cuanto todo'".²

Así pues, la actividad de la imaginación no se reduce a la mera representación en imágenes sino que está enlazada con la vida práctica en su totalidad. Este aspecto nos va a permitir articular en pasos posteriores el problema de la

¹ ROMANO, Claude. "La consistance de l'imaginaire". En: *Studia Phaenomenologica* VIII, 2008, pp. 15-46.

² *Ibidem*.

imaginación con la verdad en el marco de la *Lebenswelt*. Se trata de este modo de dar el paso desde lo *estético* hacia la vida *práctica*. Veremos.

2. Conciencia de imagen

Husserl es uno de los grandes críticos de la filosofía de la representación. Su consabido motivo "volver a las cosas mismas" enfatiza la perspectiva de la *evidencia*, del ver *directo* y sin intermediarios. Se puede entender esto como la aserción de que el pensamiento filosófico, de cara a la verdad, se efectúa sin imágenes, pues en estas se han depositado desde siempre las cualidades de lo ficticio, lo irreal, lo falso, lo inauténtico y lo inesencial. Un análisis de la imagen en este contexto representa un intento de Husserl por desentrañar mediante descripción fenomenológica la autenticidad de lo inauténtico, o, mejor, de hallar el punto de vista desde el cual es dado ver con evidencia auténtica la inautenticidad de la imagen.

Husserl parte de la imagen física, entendida como *fictum*, y desarrolla su análisis hasta mostrar la pobreza que le es esencial. Así se evidencia una vez más cómo la crítica a la perspectiva física y psicológica permite la articulación de sus ideas en variados estratos de los análisis filosóficos. Recordemos, por ejemplo, cuán importante es en las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* la crítica al concepto de representación de Franz Brentano.

El *fictum* es una estructura *paradójica* en la que se revelan dos dimensiones: *Bildobjekt* y *Bildsubjekt*, imagen-objeto e imagen-sujeto. Este análisis se realiza primero al nivel en donde estas dos dimensiones son claramente discriminables, a saber, cuando tenemos el caso de un objeto que representa a otro: una fotografía, una pintura representativa, el busto de alguien, entre otros. El *Bildobjekt* es el soporte físico de la imagen o la imagen misma como estando en el presente (*Gegenwart*) perceptivo. El *Bildsubjekt* es lo representado mismo, el tema de la foto o la escultura. Sea el caso que tuviéramos en nuestras manos una fotografía de la Torre Eiffel situada en París. La fotografía como tal, en su presente perceptivo, esto es, como papel embadurnado de tinta, está como cosa entre las cosas, entre nuestras manos, las mesas y las sillas de nuestro alrededor; así es el *Bildobjekt*. A través de este se figura la Torre Eiffel, que no está en cuanto ella *misma* sino como representada; así tenemos el *Bildsubjekt*.

Lo paradójico de la imagen así entendida, como *fictum*, reside en el hecho de que en ella convergen dos dimensiones de la realidad que no se hacen presentes como tales, sino que se desplazan sin cesar la una hacia la otra, en una suerte de *chassé-croisé*.³ Ni la imagen-objeto ni la imagen-sujeto están en el *fictum* como algo presente *ello mismo*, en persona, en carne y hueso (*leibhaft da*). Retomando el ejemplo de la Torre Eiffel: ni la foto que tengo entre mis manos aparece ella misma en persona ni lo que está en ella figurado. La foto, en cuanto objeto entre los objetos, debe desaparecer para transparentar a través suyo la Torre Eiffel. A su turno, la Torre figurada no es la *mismísima* Torre en

³ Cf., MARION, Jean-Luc. *El cruce de lo visible y lo invisible*. Madrid: Ellago, 2006, p. 39.

persona sino algo representado merced a la imaginación. Esta paradoja lleva a Husserl a hablar de una "apariencia de percepción" (*Schein-Perzeption*), pues no hay un presente perceptivo identificable. No se percibe ni la Torre en "carne y hueso" ni la foto como tal. Esta ambigüedad implica una duplicidad de la intencionalidad que no se resuelve en una u otra dirección, sino que permanece en una suerte de reenvío mutuo entre uno y otro término. Nunca se logrará percibir la *mismísima* Torre ni nunca percibir la foto en cuanto tal. La foto, *como si* estuviera ella misma, se transparenta y hace presente un no-presente; luego, lo que aquí tenemos es una cuasi-percepción en la que la intencionalidad se dirige a un cuasi-objeto o una cuasi-presencia, no dejando de reconocer que no está allí el objeto "en carne y hueso" pero es *como si* lo estuviera. Tal es la ambigüedad de la imagen entendida como *fictum*.⁴ Este entra en "conflicto" con la realidad efectiva de la percepción y, por ello mismo, se mantiene en su dominio. Rompe la síntesis temporal peculiar de la percepción, abriendo una ambigüedad mediante la figura del *cuasi*, del *como si*, e instaurando a la vez una temporalidad jánica.

3. La imagen de *phantasia* y el no lugar

"Por otra parte, si miramos la *phantasia*, en ella falta el *fictum*".⁵ La imagen de *phantasia* no abre una ambigüedad en medio del mundo de la realidad efectiva; no establece un conflicto con la percepción; no presenta un no-presente bajo el modo del *como si*, pues ella nada figura, nada representa. La "imagen" de *phantasia* no es, pues, una imagen: "[...] la imagen-de-*phantasia* no 'es' una imagen que se fijara en medio de la realidad efectiva actual del presente (*aktuellen Gegenwarts-Wirklichkeit*). Ella no aparece bajo la forma de una aprehensión perceptiva, no se constituye como un *quasi* efectivamente real entre las realidades fenoménicas efectivas del campo visual, y no se revela como *fictum* en su conflicto con la realidad efectiva del presente. ¿Cómo aparece ella entonces? ¿Aparece de hecho a la manera de una imagen? ¿Se constituye en la *phantasia* un objeto-imagen a través del cual un sujeto-imagen es intuido? Debo reconocer que desde siempre he sido presa de serias dudas".⁶ Es decir: al no ser imagen, la aparición de *phantasia* no entra en conflicto con la realidad efectiva del presente perceptivo, como sí lo hace el *fictum*, que introduce la ambigüedad del *como si*. Una foto de la *Fuente* de Marcel Duchamp entra en conflicto con la *Fuente* misma, "en carne y hueso", pues solo la representa. Una aparición de *phantasia*, en cambio, no está en conflicto con ninguna realidad.

La aparición de *phantasia* y la percepción guardan algo en común: son distintas de la imagen, en la medida en que no están representando un objeto,

⁴ Véase: RICHIR, Marc. "Imaginación y Phantasia en Husserl". En: *Eikasia. Revista de Filosofía*, año VI, 34, 2010, pp. 419-423.

⁵ HUSSERL, Edmund. *Phantasia, conscience d'image, souvenir*. Grenoble: Jérôme Millon, 2002, p. 92.

⁶ *Ibid.*, p. 92.

no están trayendo algo a un presente cuasi-perceptivo sino que lo presentan a él mismo en persona. El *fictum* varía la posicionalidad del objeto: trae, a un cuasi-presente, lo que está en otro lugar; la aparición de *phantasia* no modifica la posicionalidad del objeto, no trae nada de *ninguna parte*. Esto es muy importante: la imagen de *phantasia* es sin lugar. Y aún más: el objeto fantaseado no aparece en el campo visual del presente perceptivo sino *radicalmente en otro lugar*. Dice Husserl: "[n]o es que solamente la cosa-de-*phantasia* no aparezca en el campo visual de la percepción, sino que ella aparece por así decir en un mundo completamente separado del mundo del presente actual".⁷

Hay en el texto número 5 (parágrafos 26-29) de Hua XIII la caracterización de algunos aspectos de las apariciones de *phantasia*. Estas son: 1. Su aspecto "proteiforme", 2. La discontinuidad temporal de su surgimiento, 3. La intermitencia y 4. Lo que aparece en ellas no está presente⁸. De especial relevancia son las características de la discontinuidad dentro del supuesto *continuum* temporal y de la no-presencia del objeto fantaseado. Estas resultan de la comparación con las percepciones y sus adumbraciones (escorramientos) que son, en cuanto constituyentes del objeto, esencialmente unitarias y presentes.

Mientras que en la percepción se salvaguarda la unidad sintética del encadenamiento presentificador a través de todos los cambios de la percepción, en las apariciones de *phantasia*, por mor de sus características no ocurre lo mismo. En la percepción, indica Husserl, "[t]odos los cambios que se producen mientras que nuestra mirada se desliza sobre la imagen, son interdependientes; en ellos se constituye el costado concernido del objeto. Y mientras que la imagen es una imagen móvil, como por ejemplo en el estroboscopio o el cinematógrafo, la unidad del encadenamiento presentificador, y paralelamente, del encadenamiento representativo (al cual corresponde la unidad del objeto que se desplaza) es salvaguardada".⁹ Hay aquí una "continuidad y constancia de la aparición. Cualquiera que sea la manera en que la aparición pueda cambiar, allí donde precisamente la base de la aprehensión es fluyente, el cambio se me mueve dentro de los límites que le prescribe la unidad sintética del encadenamiento presentificador".¹⁰ Frente a esto se encuentra lo *discontinuo* de las apariciones de *phantasia*, en las que se genera una ruptura de la unidad sintética. El objeto que aparece como imagen cambia de manera inopinada de aspecto ("proteico"); no es invariante en el flujo de apariciones: Zeus como un toro blanco bajo las caricias de Europa; Némesis ya como pez, como fiera o como Ganso o Gregor Samsa como Escarabajo. Por otro lado, las apariciones de estos objetos son intermitentes: aparecen ya con relativa vivacidad y desaparecen de manera inopinada, relampagueante.

⁷ *Ibíd.*, p. 95.

⁸ RICHIR, Marc *Op. cit.*, p. 426.

⁹ HUSSERL, Edmund. *Op. cit.*, p. 97.

¹⁰ *Ibíd.*

Pero detengamos la atención sobre un rasgo decisivo de estas apariciones: en ellas no se puede distinguir *qué es lo que* aparece, en ellas nada nos es dado como una *quididad*, como una "cosa". Por ello, las apariciones de *phantasia* no tienen ninguna relación con el presente: "[e]n la *phantasia*, no tenemos ningún 'presente', y en este sentido no tenemos ningún objeto-imagen".¹¹ Esto implica una paradoja radical: las apariciones de *phantasia* carecen por completo de todo presente, pues en ellas no podemos distinguir un objeto-imagen que figure o mediatice un sujeto-imagen. Tenemos a Ricardo III en aparición de *phantasia* o al centauro del que habla Husserl a menudo como ejemplo. Fijémonos que estas apariciones brotan de manera inopinada, son proteicas, discontinuas e intermitentes. No podríamos decir *qué son* como sí lo podríamos decir de la Torre Eiffel figurada a través de una fotografía. Ricardo III aparece pero no es propiamente *algo* identificable. Su presencia es incontestable y por ello inefable. La "imagen" de Ana Karenina nos viene a mentes merced a las palabras. Pero no es su "imagen" entendida como *fictum* lo que allí nos sobreviene de manera inopinada, sino su *propia persona*, es *ella misma* la que se nos da, sin la intermediación de ningún soporte. No podemos distinguir en estas apariciones de *phantasia*, como las llama Husserl, un *Bildobjekt* y un *Bildsubjekt*, una forma y un contenido. No existe Ana Karenina como algo realmente efectivo entre las demás cosas. La figura que de ella nos adviene a través del relato no es una representación figurativa de la verdadera (*leibhaft da*), de la "en carne y hueso". La que aparece en el relato de ficción es la *mismísima* Ana *en persona*, pues no hay otra allende esta aparición. Lo mismo acontece con la VII Sinfonía de Beethoven. Sea el caso que estamos en una sala de conciertos escuchando esta Sinfonía. Ella se compone, en efecto, de notas que se suceden sin cesar; estas pueden entenderse como ondas sonoras cuyo desplazamiento y vibración son cuantificables. La ejecución de la obra presenta los caracteres de tiempo y lugar: es ejecutada en el Teatro Pablo Tobón Uribe el 30 de noviembre de 2013 a las 5:00 p.m., mientras realizamos este coloquio. Está ejecutada de manera más o menos perfecta, con algunas fallas menores. Pero todo esto es contingente, pues la Sinfonía como *tal* no es una imagen, un *fictum*, no está situada en medio de la realidad efectiva del presente perceptivo. Solo si fuera imagen, si representara algo ausente él mismo, si lo trajera a cuasi-experiencia perceptiva al modo de *cómo si* estuviera aquí presente, tendría sentido situarlo en lugar y tiempo y hacer consideraciones de si está bien o mal ejecutado, de si *figura* con fidelidad o infidelidad el original. Dejando de lado todas estas consideraciones exteriores, contingentes, hay que reparar en que la Sinfonía está *ella misma en persona*. Estamos ante la *mismísima* VII Sinfonía. No cabe decir de la ejecución que es *como si* fuera la VII Sinfonía, pues en efecto lo es. J.P. Sartre ve en esto el hecho de que la obra no pertenece a la realidad sino que es irreal: "Para mí, esta 'VII Sinfonía' no existe en el tiempo, no la aprehendo como un

¹¹ *Ibíd.*, p. 111.

acontecimiento fechado, como una manifestación artística que tiene lugar en la sala del Châtelet el 17 de noviembre de 1938. Si mañana, si dentro de ocho días, oigo a Furtwaengler dirigiendo a otra orquesta que interpreta esta misma sinfonía, de nuevo me encontraré ante la *misma sinfonía* [...] De hecho se han desvanecido la sala, el director de orquesta y hasta la orquesta. Estoy, pues, frente a la VII Sinfonía, pero con la expresa condición de no oírla *en ninguna parte*, de dejar de pensar que el acontecimiento es actual y fechado, con la condición de interpretar la sucesión de los temas como una sucesión absoluta y no como una sucesión real [...]”¹². Asimismo ocurre en la pintura. *La montaña Sainte-Victoire* de Paul Cézanne, en cuanto obra de arte, no entra en conflicto con la realidad efectiva del presente perceptivo. Poco importa si *figura* bien o mal la montaña real, si existe o no realmente la montaña. Lo que importa es que merced al cuadro comparece en *persona* “algo” que no es una *quididad*, no es un ente, por lo que optaremos llamar a lo que comparece en este tipo de apariciones como “presencia”, diferenciándola de todo presente.

4. Presenciar lo no presente, imaginar lo inimaginable de la phantasia

El ser presente es el rasgo fenomenológico propio de la percepción. En esta, todos los cambios en las percepciones (que ya hemos denominado adumbraciones) son interdependientes, merced a la unidad sintética del hilo presentificador. La mesa que tengo ahora en frente permanece idéntica en el flujo de percepciones merced a la estructura intencional del acto: sea que la contemple desde los ángulos laterales o desde el ángulo cenital, sea desde abajo o desde la distancia. Propio de las apariciones de *phantasia* es, por su parte, la “presencia”. Se trata de una “*presencia* sin presente (que le sea), a priori, asignable, lo cual significa a su vez que la temporalización de la *phantasia* en *phantasiai* no es temporalización en presentes [...] sino temporalización en presencia donde las *phantasiai* escapan siempre al presente [...]”.¹³ Un elefante rosado que imagino “ahora mismo” en medio de este salón, dadas las características de su aparición (proteiforme, discontinua e intermitente) no es algo presente sino, en rigor, una presencia. No aparece como presente, esto es, como síntesis intencional de todos los momentos perceptivos, sino que se da como aparición que va y viene, como un relampaguear intermitente e impredecible movido quién sabe por qué leyes desconocidas.

Kant valoró los conceptos sin intuiciones como algo vacío y las intuiciones sin conceptos como ciegas. Acaso podamos indicar que las apariciones de *phantasia* son intuiciones sin conceptos que les sean *a priori* asociados. En esta carencia radica el hecho de que no sean una *quididad*. El elefante rosado “ahora” imaginado en “medio” del salón escapa a todos los conceptos comunes.

¹² SARTRE. Jean Paul. *Lo imaginario*. Buenos Aires: Losada, 1964, pp. 283-284.

¹³ RICHIR, Marc. *Op. cit.*, p. 430.

Pero podríamos acaso hacer un esfuerzo imaginativo-intelectivo y decir que representa la paradoja de lo tosco y delicado al mismo tiempo, de la torpeza y la fragilidad reunidas en un mismo cuerpo. Podríamos conjeturar qué hace este elefante justamente en este lugar a esta hora y no en otro lugar y otro tiempo. Haciendo esto, estamos insertando a nuestro elefante en la unidad sintética de la percepción; lo estamos *figurando*, "fictivizando"; en suma, lo estamos introduciendo en el complejo de la realidad perceptiva, bajo la forma del "como si...". Este proceso de imaginación o figuración, por tanto, opera un cambio de posición del objeto: lo sitúa en medio de la realidad del presente perceptivo, de manera conflictiva, como corresponde al *fictum*; o mejor aún: en vista de que en la aparición de *phantasia* no hay posicionalidad del objeto, este proceso de imaginación o figuración le otorga un lugar: lo sitúa como un *como si*.

Pero con este esfuerzo intelectual-imaginativo estaríamos ya fuera de las apariciones de *phantasia*, a cuya ley de esencia pertenece su discontinuidad temporal. Husserl describe este proceso imaginativo-intelectivo como un proceso de abstracción que imagina o convierte en imagen una aparición de *phantasia*; proceso de "transmutación" en el que la aparición de *phantasia* deviene apariencia perceptiva; en el que el "apareciente", en este caso nuestro elefante, deviene *Bildsubjekt* y la apariencia como tal deviene *Bildobjekt*. Se trata de un proceso de *fictivización* tanto de la apariencia como del apareciente, en la medida en que se dan bajo la forma del *como si*.

Ahora, las apariciones de *phantasia*, como se indicó, no tienen ninguna relación con el presente, ¿cómo entonces se transmuta aquí esta temporalidad? Cuando la apariencia de *phantasia* se transmuta en apariencia perceptiva, ¿qué nueva temporalidad surge? El no presente de la *phantasia* se transmuta en presente del *acto* de imaginar.¹⁴ Esta relación al *acto* en cuanto dimensión noética de las apariciones perceptivas reviste gran interés: no se trata ya de la temporalidad discontinua y por ende inapresable de las apariciones de *phantasia* sino de una temporalidad interna, valga decir, subjetiva. El *Bildobjekt* y el *Bildsubjekt* no están presentes ellos mismos sino en el *acto* imaginativo. Quien los considere como presentes ellos mismos será loco o presa de alucinaciones. El elefante no *es* una paradoja de lo pesado y acaso gravoso y lo delicado al mismo tiempo, sino que es *como si* lo fuera. Es una representación, un símbolo y por ello es una posibilidad, no una realidad. Además, el elefante no está presente sino cuasi-presente, es *como si* lo estuviera. Todo esto ocurre en el presente del *acto*, no del objeto como tal.

Kant describió en el §49 la *Crítica del Juicio* las facultades del espíritu que constituyen el genio. Esto en el marco de una teoría de la creación artística. Haciendo abstracción de este marco por el momento, debemos indicar que el acto de imaginar o figurar en Husserl que acabamos de describir guarda

¹⁴ *Ibíd.*, p. 430.

estrecha semejanza con el concepto de "juego libre" que desarrolla Kant. Para este, la imaginación y el entendimiento son las facultades del espíritu que se ordenan de modo diverso según sea el caso de la actitud: teórica, práctica o estética. En el caso estético, entran en juego libre, sin reglas *evidentes*. La imaginación proveyendo material intuitivo rico, amplio e inapresable mediante ningún concepto convencional y el entendimiento ensayando hipótesis conceptuales que acaso pudieran corresponder *a priori* a las intuiciones informes de la imaginación. En este juego libre surge para Kant una necesidad *a priori*, por lo que hay que indicar que se trata de una estructura esencialmente paradójica: la libertad y la necesidad convergen. No hay predominio de la una ni de la otra sino un juego libre y a la vez reglado. Pero estas reglas no son evidentes, no se dejan notar y por tanto es *como si* no existieran, tal como es característica de la obra de arte: están en ella presentes tanto la naturaleza como el arte, esto es, la ausencia de reglas y la sujeción a ellas.¹⁵

Esta estructura de juego de imaginación y entendimiento aparece de algún modo en la transformación de aparición de *phantasia* en aparición perceptiva en Husserl, en la medida en que se opera en ambas una suerte de aprehensión de lo que en principio es inapresable. Pero dejémosla solo indicada, pues la teoría de Kant requiere el contexto de la creación y recepción artísticas y en Husserl se trata por ahora solamente del presente del acto de imaginar, que carece por ahora de toda estructura de validación o de sujeción a reglas *a priori*. Más adelante, la relación con Kant servirá para enriquecer la teoría de Husserl respecto de las puestas en imagen o figuraciones. Como en estas descripciones fenomenológicas de las apariciones de *phantasia* y de las imaginaciones o figuraciones estamos aún en una esfera privada, más adelante la relación con Kant podría ser de utilidad para entender cómo se da el paso del mero presente del acto imaginativo que por sí mismo es privado hasta el ámbito de los sistemas de validación (lo público) que opera en el arte y su recepción.

Por lo pronto, para Husserl la imaginación es entonces la acción de transformar las apariciones de la *phantasia* que por sí mismas son infigurables o inimaginables en imágenes; y en este transformar, asignar un presente (por ahora arbitrario) a lo que no lo tiene: pasar del no presente de la aparición de *phantasia* hacia el presente del acto imaginativo, efectuando así una transición hacia el plano de la temporalidad de la apariencia perceptiva, no de la percepción real. Por ello, hay que señalar que el presente del acto imaginativo resultante del imaginar lo inimaginable (los *phantasiai*) no es un presente real sino aparente. Con esta apariencia de presente tenemos entonces la perspectiva de lo subjetivo, de lo psíquico (el elefante que se nos presenta en el *presente del acto imaginativo* como un *fictum*).

¹⁵ KANT, Immanuel. *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa-Calpe, 2007, § 45, pp. 248-249.

5. Más allá del privado imaginar: la *phantasia* y la intersubjetividad

Pero esta perspectiva queda enraizada en el presente del *acto* imaginativo, y por tanto en lo más privado del imaginar. Buscaremos ahora el camino hacia una suerte de imaginación pública, ligada íntimamente con la intersubjetividad. El giro que debemos dar entonces es el que va desde la consideración de las apariencias perceptivas propias de la figuración imaginativa (bajo el modo del "como si") hacia la consideración de la *phantasia* y sus apariciones. No se trata ya de operar la transformación figurativa de las apariciones inapresables de la *phantasia* en imágenes perceptivas o, lo que es lo mismo, apariencias perceptivas, sino de considerar en sí mismas las apariciones de *phantasia*. Curiosamente, es justo en estas apariciones de *phantasia*, más exactamente en una variante suya, en donde Husserl encuentra el camino hacia la intersubjetividad. Esta variante de las apariciones de *phantasia* es la "*phantasia* perceptiva". En el texto número 18 de *Hua XXIII*, Husserl desarrolla esta importante noción a la luz de consideraciones sobre el papel de la *phantasia* en las representaciones teatrales. Menciona a menudo a *Wallenstein* de Schiller y a *Ricardo III* de Shakespeare. El interés del enfoque es aquí estético, desarrollado a partir de ejemplos de representaciones teatrales; pero creemos que se trata de análisis extensibles *mutatis mutandis* hasta las demás artes.

Ya habíamos mencionado el hecho no exento de inquietudes de que la *phantasia* y la percepción guardan en común el que se diferencian de la estructura bífida compuesta por *Bildobjekt-Bildsubjekt* y, en esta medida, que lo que en ellas se intuye se da directamente, sin intermediarios. No obstante, las diferencias han sido también señaladas y son notables.

En el texto mencionado, Husserl desarrolla la noción de "*phantasia* perceptiva", mediante la cual logra determinar una sorprendente función de la *phantasia* en el campo de la percepción. Recordemos que la diferencia más notable de *phantasia* y percepción viene dada por el hecho de que en la *phantasia* lo fantaseado es no presente, mientras que en la percepción es presente. La primera es proteiforme, discontinua e intermitente; la segunda es estable, unitaria, sintética, cósmica, en el flujo de cambios perceptivos. La noción de *phantasia* perceptiva pone de relieve un tipo de acto en el que están co-implicados *phantasia* y percepción, por tanto, en el que confluyen tanto lo proteiforme, discontinuo e intermitente como la unidad sintética e interdependiente, así como el no presente de *phantasia* y el presente perceptivo.

Llama al punto la atención el cómo sería posible el presente y no presente a la vez; cómo sería posible una actividad de la *phantasia* en la que propiamente se percibiera. Pero las realidades que validan esta pretensión no hay que inventarlas sino que están dadas. Están en el teatro, en la pintura, la música, los relatos de ficción y la poesía. Estas son producciones en las que es evidente la participación principalísima de la *phantasia* tal como fue descrita hasta ahora (proteiforme, discontinua, intermitente), también es en ellas evidente la participación de la imaginación, que pone en imagen o figura el

no presente de la *phantasia* y lo trae a cuasi-experiencia. Pero todo esto es aún insuficiente, pues permanece circunscrito en una esfera muy privada del imaginar.

Aun cuando el arte es predominantemente producto de la imaginación, y de una imaginación de cuño privado o subjetivo como la descrita, es notable en él que participa también de procesos comunitarios o intersubjetivos. Este último carácter es fundamental, pues desde determinado punto de vista no puede haber obra de arte que se sustraiga a su vinculación con la historia, el mundo, la verdad, etc. Una de las filosofías del arte más ambiciosas y extensamente enriquecida con análisis particulares de obras y épocas artísticas que conocemos, la de Hegel, llegó a comprender la función del arte como absoluta, junto con la religión y la filosofía, lo que quería decir que el arte tenía una vinculación directa con el mundo y, específicamente, con la verdad en sentido absoluto.

Husserl es consciente de que el arte no está hecho solo de estas apariciones y apariencias de percepciones discontinuas, intermitentes y proteiformes, sino que ofrece por doquier, cuando menos, una cierta unidad narrativa, pictórica, musical. Como indica Claude Romano:

Si Husserl, en sus análisis generales, excluía toda necesidad de una unificación de objetos imaginados en el seno de una misma trama temporal y espacial, se dedica a partir de ahora a describir esta unidad [...]. La imaginación literaria no es una imaginación libre sino guiada, sin perder por esto su autonomía relativa. En lugar de una rapsodia de actos independientes, tenemos ahora algo así como el *analogon* de un mundo en el que se emplazan los objetos y los acontecimientos ficticios, unificados por un único *continuum* temporal y dan lugar a una cuasi-experiencia coherente, ordenada [...] El mundo de la ficción es a la vez indeterminado bajo muchos aspectos y coherente.¹⁶

A través del concepto de *phantasia* perceptiva puede entenderse cómo ocurre en el campo de la *praxis* una experiencia del arte intersubjetiva. Incluso, indica Marc Richir, la *phantasia* "perceptiva" es, en general, la base más arcaica del encuentro intersubjetivo. Ocurre lo mismo en el encuentro con la obra de arte que con el encuentro con el otro. Veamos.

La *phantasia* perceptiva pone en presencia un objeto no presente. Notemos que es diferente que lo ponga en presencia a que lo haga presente. El presente solo es propio de la percepción de una realidad actualmente presente en "carne y hueso" (*leibhaft da*) o de la apariencia perceptiva que encontramos en las llamadas imágenes mentales. La presencia designa un tipo de dación en la que *lo* dado como *tal* no es identificable, esto es, no está dado por una *quiddidad*, su dación no es cósmica, no es *dóxica*. No es presente sino presencia. De esta presencia no podemos predicar *qué sea*, no sabemos *lo que* es. No obstante esta carencia, su presencia es evidente, está ahí. Presencia sin presente asignable. Úrsula Iguarán en presencia pero sin presente asignable *a priori*.

¹⁶ ROMANO, Claude. *Op. cit.*, p. 37.

Doña Eduvigis Dyada y Pedro Páramo en presencia pero sin que sepamos *qué son*, sin un presente perceptivo ni una apariencia perceptiva que pongan directa o indirectamente una relación con el presente. Presencia escueta, incontable, evidente que, por decirlo, nos deja mudos. La relación con Ricardo III no es una relación perceptiva ni de apariencia perceptiva, no es cósmica, no es *dóxica*; es una relación de *presencia*. Para aprehenderlo como tal no necesito figurarlo en imágenes físicas o imaginármelo a través de imágenes psíquicas de tal o cual manera, no tiene que estar parado frente a mí en efígie o retratado en un cuadro; no necesito decir *qué es* o *qué* representa. Todo esto sería empobrecimiento de una presencia extraordinariamente rica e inagotable. Estos personajes están ahí, antes que conocerlos los re-conocemos, hablamos de ellos a menudo como si de amigos se tratara, aprendemos cosas de ellos y les criticamos y admiramos otras, pero al igual que un amigo, que una persona cualquiera, no sabemos *qué* son y no somos los llamados a decirlo. Nuestra mirada es testigo de su presencia y nada más.

La noción de persona juega aquí un papel importantísimo. El trabajo que se ha hecho sobre el rostro en Emanuel Levinas y su transición hacia la noción de icono en el marco del llamado "fenómeno saturado", quizás tenga mucho que decirnos en relación con esto. La noción clave en este punto es la dimensión de la alteridad. Sobre esta se ha dicho: "Esta dimensión destituye el privilegio de la relación cognoscitiva con el mundo, confinado por la metafísica egológica a la condición de materia y contenido de la representación, para abrir esta conciencia a la experiencia de un mundo no-cósmico, ni llanamente representable, ni comprensible, ni objetualmente asumible, ni tematizable: la relación del *cara-a-cara*, el encuentro con el otro".¹⁷

6. Maurice Blanchot: la imagen, la semejanza cadavérica

No existen referencias explícitas de Maurice Blanchot a la fenomenología de Husserl. En *El espacio literario* desarrolla consideraciones bellas y hondas sobre la imagen, en el contexto de la creación y recepción artísticas. Nuestro interés reside en la concepción que allí desarrolla sobre la imagen, que por sus características creemos que cabe situarla en las antípodas de la fenomenología. Por lo menos de la fenomenología entendida *lato sensu*. No obstante esta distancia acusadísima, creemos que se trata de análisis que, avanzando en direcciones opuestas, encuentran quizás múltiples puntos de encuentro, generando choques y conflictos muy ricos y quizás inspiradores.

Desde el punto de vista de la fenomenología y su teoría de la imaginación que hemos expuesto (en su doble acepción: imaginar o figurar y *phantasia* en cuanto fuente de apariciones discontinuas) podríamos afirmar que puede verse ensanchada y enriquecida en un diálogo con Blanchot. El concepto de "*phan-*

¹⁷ RESTREPO, Carlos E. "Otra filosofía primera". En: *La remoción del ser. La superación teológica de la metafísica*. Bogotá: San Pablo, 2012, p. 120.

tasia perceptiva" que desarrolla Husserl en el texto 18 de *Hua* no ha sido al parecer muy desarrollado por él mismo ni por estudios posteriores. Nos parece que en esta noción está sembrada la semilla que puede permitir comprender experiencias del mundo marginales con relación a la experiencia fenomenológica canónica. Una de estas experiencias, como hemos sugerido, es la experiencia del arte en la que está en juego la ausencia de intencionalidad, y en consecuencia, en las experiencias en que la pareja subjetividad-objetividad falta.

Atentos a la noción de arte como experiencia de resquebrajamiento de la subjetividad y todo lo que ello implica, y aún más, atentos a la noción de un arte en el que ya ni siquiera se plantea la instancia de la subjetividad porque no es necesaria, porque querer anularla implica permanecer en sus predios, queremos revisar el concepto de *phantasia* perceptiva, con el fin de determinar si hay allí un límite de la fenomenología que no necesariamente la limite en sentido negativo, sino que abra acaso nuevas posibilidades de comprensión de experiencias que se sustraen a los análisis llevados a cabo con las herramientas tradicionales.

Blanchot no tiene en sus reflexiones el horizonte de la fenomenología, pero el empleo de muchos de los términos de esta en relación con los mismos problemas estudiados por él es muy sugerente. Habla por ejemplo de "imagen", de la "visión" y del "ver", del "mundo", del "sentido" y del "*ego cogito*". Para este el arte es imagen. Sobre esta indaga así: "¿Por qué la fascinación? Ver supone la distancia, la decisión que separa, el poder de no estar en contacto y de evitar la confusión en el contacto. Ver significa que, sin embargo, esa separación se convirtió en encuentro. Pero, ¿qué ocurre cuando lo que se ve, aunque sea a distancia, parece tocarnos por un contacto asombroso, cuando la manera de ver es una especie de toque, cuando ver es un *contacto* a distancia, cuando lo que es visto se impone a la mirada, como si la mirada estuviese tomada, tocada, puesta en contacto con la apariencia".¹⁸

La imagen no es aquí apariencia en el sentido clásico del término. No está contrapuesta a la esencia. No puede entenderse la imagen como la contrapartida de lo real, ni puede adjudicarse a esta relación un vínculo dialéctico, en el que apariencia y esencia encuentran solución de continuidad en un término absoluto, el sujeto, trascendental, por ejemplo. La mirada aquí es vacía, se da sin objeto. La relación noético-noemática está suspendida, pues se trata de una mirada que no ve nada, sin dejar no obstante jamás de ver.

Hegel decía que a la esencia le es esencial la apariencia y para Husserl el problema central en relación con sus análisis de la imagen es el de cuál es la relación de la imagen con el mundo, con la verdad y lo real. Siempre tras toda mirada hay algo mirado, hay mundo. Husserl describe las imágenes de la imaginación (no las de la *phantasia*) ubicándolas como un "quasi" en relación con el mundo auténtico presente de la percepción y se queda sorprendido

¹⁸ BLANCHOT, Maurice. *El espacio literario*. Barcelona: Paidós, 1992, p. 25.

ante las imágenes discontinuas, intermitentes y proteiformes que emanan casi como revelaciones de la *phantasia*. ¿Por qué la sorpresa de Husserl ante estas? Porque no puede explicar su procedencia, porque toda "imagen" de *phantasia* suspende las relaciones espacio-temporales. Diríamos, yendo más allá de lo que Husserl dice, que la imagen aquí es sin espacio y sin tiempo.

Para Blanchot la imagen, donde reina la fascinación, instaura el tiempo de la ausencia de tiempo. Y en cuanto a su ubicación espacial esta es "semejanza cadavérica", funciona igual que un cadáver, en cuanto este escapa a todas las categorías comunes: "Lo que se llama despojo mortal escapa a todas las categorías comunes: hay frente a nosotros algo que ni es el viviente en persona, ni una realidad cualquiera, ni el que estaba vivo, ni otro, ni ninguna otra cosa. Lo que está allí, en la calma absoluta de lo que ha encontrado su lugar, no realiza, sin embargo, la verdad del estar plenamente aquí. La muerte suspende la relación con el lugar, aunque el muerto se apoye pesadamente como si fuese la única base que le queda. Justamente esta base falta, falta el lugar, el cadáver no está en su sitio. ¿Dónde está? No está aquí y, sin embargo, no está en otra parte; ¿en ninguna parte? Pero es que entonces ninguna parte está aquí. La presencia cadavérica establece una relación entre aquí y ninguna parte. Primero, en la cámara mortuoria, y sobre el lecho fúnebre, el reposo que hay que preservar muestra hasta qué punto es frágil la posición por excelencia. Aquí está el cadáver, pero aquí, a su vez, se convierte en cadáver: 'aquí abajo', en términos absolutos, sin que ningún 'allá arriba' se exalte todavía. El lugar donde se muere no es un lugar cualquiera. Este despojo no se transporta fácilmente de un sitio a otro: el muerto acapara celosamente su lugar, y se une con él hasta el fondo, de tal modo que la indiferencia de ese lugar, el que no obstante sea un lugar cualquiera se convierte en la profundidad de su presencia como muerto, se convierte en el soporte de la indiferencia, la intimidad desmesuradamente abierta de un ninguna parte sin diferencia que, sin embargo, debemos situar aquí".¹⁹

La imagen como el cadáver irrealiza el lugar, suspende toda relación con el ahora y el aquí, toda relación con un más acá y un más allá. Reparemos entonces en que la imagen no está situada espacio-temporalmente. Rasgo que de algún modo reconoce Husserl en las apariciones de la *phantasia*, dadas sus características informes y, sobre todo, en la *phantasia* perceptiva, en la que se da, paradójicamente, una percepción de irrealidades: Ana Karenina, Ricardo III, Wallenstein, Eduviges, Pedro Páramo, la VII Sinfonía de Beethoven, la Montaña de Sante-Victoire. Estos no son reales, no son ningún presente: son pura presencia. Llama poderosamente la atención el que Husserl recurra a la noción de *Leibkörper* para explicar cómo por *analogon* percibo a Ricardo III en el cuerpo del actor que lo interpreta. No lo percibo como una figuración de Ricardo III sino como si fuera él mismo, con conciencia de que él no existe

¹⁹ *Ibíd.*, p. 245.

realmente en otro lugar sino aquí y ahora merced al cuerpo vivo del actor. Es que percibo al personaje de la obra de teatro a través de mi cuerpo vivo, no como fragmentos o figuraciones de esta o aquella realidad, es decir, como fragmentos de la realidad que es Ricardo III, sino como unitario, dado de manera simple, completa y directa a la percepción de *phantasia*. La percepción de *phantasia* mediante la que percibo al personaje no es gradual sino absoluta. Es de una vez y para siempre, sin que termine, sin embargo, de percibirlo. La razón por la que llama la atención el que Husserl hable de cuerpo vivo es porque contrasta poderosamente con el cadáver del que Blanchot nos ofrece una descripción. Para Blanchot, el artista está "en su" obra como el cadáver en su sitio. Por eso la pregunta que le hace al cadáver podríamos hacérsela nosotros al artista: "¿Dónde está? No está aquí y, sin embargo, no está en otra parte; ¿en ninguna parte? Pero es que entonces ninguna parte está aquí". Esta es quizá la exigencia de Rilke cuando habla así: "no hay ni aquende ni allende, sino la gran unidad, en la que habitan lo seres que nos exceden, los ángeles".²⁰ El artista está situado en la ausencia de lugar, irrealizado, muerto. De nuevo, al respecto, Rilke en la primera de las Elegías:

[...] Y el estar muerto es penoso
y lleno de aprendizaje para percibir poco a poco
un rastro de eternidad. –Pero los vivientes cometen
todos el error de diferenciar con excesiva contundencia.
Los ángeles (se dice) no sabrían a menudo si van
por entre vivos o por entre muertos. La corriente eterna
arrastra siempre consigo todas edades
a través de ambos reinos y en ambos los acalla.²¹

El *Leibkörper* es el recurso fenomenológico que mantiene incólume la subjetividad y la intersubjetividad, así como su acción constituyente de mundo y sentido de mundo. Un cadáver no puede ser constituyente de mundo, pero tampoco es la pura pasividad, pues está en una radical ambigüedad "entre" las cosas: es un aquí absoluto, sin relación con un allá. El artista como cadáver suspende su relación con el mundo, con la verdad y lo real. Su obra, en cuanto imagen, no representa, ni habla de esto o aquello, ni establece vínculos con la historia y la verdad, con la acción en el mundo ni afirma su *ego* y su posición actuante en el mundo. Su obra, más bien, suspende toda relación posible con el mundo, la hace imposible. No es que haga posible lo imposible, la muerte, pues eso sería imaginar lo inimaginable, sino que hace imposible hasta la posibilidad más propia. Imagen sin modelo, sin referencias externas ni internas, la imagen como pura "intimidad desmesuradamente abierta de un

²⁰ RILKE, Rainer Maria. "Una carta sobre las Elegías del Duino". En: *Las elegías del Duino*. Medellín: Universidad de Antioquia, 2010, p. xxxviii.

²¹ *Ibid.*, p. 10.

ninguna parte..." como dice Blanchot, es decir, como intimidad con el afuera. La muerte del autor, como lo llamó Roland Barthes, establece una relación de la imagen con el mundo caracterizada por la "esquicia", por la diferencia en cuanto tal, por una diferencia sin semejanza, sin contradicción, sin identidad.

Así entendemos en cierto sentido el poema de Jorge Mario Mejía Toro:

No hay copia
que no deba nada
al modelo

enseñaba el maestro

Su discípulo le refutó
tomándole el molde
para la mascarilla mortuoria.²²

Bibliografía

BLANCHOT, Maurice. *El espacio literario*. Barcelona: Paidós, 1992.

KANT, Immanuel. *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa-Calpe, 2007.

HUSSERL, Edmund. *Phantasia, conscience d'image, souvenir*. Grenoble: Jérôme Millon, 2002.

MARION, Jean-Luc. *El cruce de lo visible y lo invisible*. Madrid: Ellago, 2006.

MEJÍA TORO, Jorge Mario. *Álabe*. Medellín: Universidad de Antioquia, 2006.

RESTREPO, Carlos E. "Otra filosofía primera". En: *La remoción del ser. La superación teológica de la metafísica*. Bogotá: San Pablo, 2012.

RICHIR, Marc. "Imaginación y Phantasia en Husserl". En: *Eikasia. Revista de Filosofía*, año VI, 34, 2010.

RILKE, Rainer Maria. "Una carta sobre las Elegías del Duino". En: *Las elegías del Duino*. Medellín: Universidad de Antioquia, 2010.

ROMANO, Claude. "La consistance de l'imaginaire". En: *Studia Phaenomenologica* VIII, 2008.

SARTRE, Jean Paul. *Lo imaginario*. Buenos Aires: Losada, 1964.

²² MEJÍA TORO, Jorge Mario. *Álabe*. Medellín: Universidad de Antioquia, 2006, p. 64.

Hermenéutica y cotidianidad

Hermeneutics and the Quotidian

JUAN MANUEL CUARTAS RESTREPO

Universidad EAFIT

Colombia

Resumen

El presente ensayo se propone poner en situación las nociones de 'hermenéutica' y 'cotidianidad'. En los espacios sociales se ofrecen los quehaceres y las vivencias de las personas enfrentadas al tiempo y al trámite con las cosas. Al observar y al preguntar, se impone interpretar, vincular las ideas con la descripción de los eventos para intentar comprender cómo la cotidianidad funda espacios comunes que se cargan de sentido. La interpretación hermenéutica de la cotidianidad discurre en estas páginas bajo tres horizontes de observación: el 'espacio social', la 'velocidad' y el 'accidente', cuya significación y comprensión traza un parangón entre subjetividad y modernidad.

Palabras clave: hermenéutica, cotidianidad, espacio social, velocidad, accidente, Hans-Georg Gadamer, Henri Lefebvre.

Abstract

The present paper seeks to position the notions of "hermeneutics" and "the quotidian" (from day to day, a regular daily occurrence). People's chores and experiences taking place in social spaces, confronts them against time and the process of things. Observing and questioning impose an interpretation linking ideas with the description of events, in order to understand how everyday common areas are loaded with meaning. The Hermeneutic interpretation of daily life is explained in these pages under three horizons: "social spaces", "speed" and "accident"; which meanings and compressions trace a paragon between subjectivity and modernity.

Key words: Hermeneutics, quotidian, social spaces, speed, accident, Hans-Georg Gadamer, Henri Lefebvre.

Exordio

La cotidianidad es algo más que hábito o comportamiento; es movilización y puesta en relación de los individuos a través de su temporalidad y sus acciones, su memoria y su lenguaje; lo interior y lo exterior, espacio y devenir. Si se consigue inferir que la cotidianidad no se confunde con el simple paso de las horas, con la fatiga de la jornada, con la programación de actividades o con la llegada de la noche, estamos en la posibilidad de considerar que esta alude al tipo de relaciones que se pueden entablar entre individuos y lenguajes; relaciones de sentido en el tratamiento con los lugares y con los objetos. Y en la medida en que cada relación está atravesada por la observación, evaluación, e interpretación del sentido que cobra cada elemento, hay allí un acto hermenéutico que se reclama desde la cotidianidad. Indagar ese sentido indica la puesta en relación entre la hermenéutica y la cotidianidad.

Cuando se da forma a determinadas acciones, involucrando en ellas ritmos particulares que las sustentan y definen, se puede decir que tales acciones se inscriben en el marco de lo cotidiano; asimismo, cuando se considera que algo se ha levantado desde la materia bruta 'original' hasta conseguir darle una forma definida en un espacio, el registro de su formación se recoge en las interpretaciones granjeadas en la cotidianidad. En ambos casos es tangible cómo acciones y objetos hacen apropiación del tiempo y los saberes humanos que serán leídos a partir de las formas conseguidas, y de la reconstrucción de su sentido.

Hay un mundo del que nos ocupamos a diario, que está relacionado con nuestra propia existencia; se trata de la cotidianidad, que debemos entender como el territorio de los días, al que le damos forma bajo la puesta en relación de objetos, símbolos, individuos, y la memoria misma, como forma viva del ser y del lenguaje. El mundo de la cotidianidad nos entrelaza, como si declarásemos que cada evento del 'mundo de la vida' nos da forma como ser-en-el-mundo. En el filme *Le mystère Picasso*, producido y dirigido por H. G. Clouzot (1956), se muestra cómo, en un acto de la plena cotidianidad, el artista guerrea con los pinceles realizando trazos, sobreponiendo colores, deduciendo formas, haciendo del pintar algo equivalente a cualquier otra toma de postura dispuesta en la cotidianidad. Yendo a un ejemplo, la cotidianidad de las acciones de Picasso como pintor podría mirarse comparativamente con la actitud, a su vez cotidiana, de sentarse a la mesa para tomar un café, cuando la inclinación del torso, la extensión del brazo, la destreza de los dedos para tomar la taza, la concentración de la mirada, el contacto de los labios con el borde de la taza, sorber, degustar, ingerir y todo lo demás, nos mueven discernir que se ha llevado a cabo una obra de arte que, como la de Picasso, ha podido ser vista, analizada e interpretada.

Al igual que en la cotidianidad, la hermenéutica refiere de qué manera en los usos del lenguaje, algo de la comprensión humana va *tomando forma*; una conversación amable, la lectura de una obra que nos motiva, la sentencia de un juez fundado en su discernimiento de la ley, la ejecución musical de un



intérprete, la traducción de un pasaje, son eventos hermenéuticos que nos revelan ir de la mano con la cotidianidad. Como si cada acción y cada obra se reescribieran en el ejercicio del observador y del lector, quienes ingresan en ellas aportando de su propio tiempo una vivencia que se define como la organización de un sentido que se consigue identificar. Podemos decir así que la hermenéutica nos ha permitido llegar a la cotidianidad, pero lo cierto es que ya la cotidianidad se ofrecía desde una historicidad que involucraba nuestras acciones en una pluralidad de sentidos.

Resulta impropio considerar la cotidianidad, si no se da importancia al tipo de vínculos que definen las prácticas e intercambios, como resulta imposible cumplir la tarea de la hermenéutica, si no se busca la comprensión a través de prácticas como la traducción e interpretación, que ponen en situación de relación dos o más universos de significación. A este respecto hay, en las tesis de *Ser y tiempo* (1927), de Martin Heidegger, una valoración hermenéutica de la cotidianidad que permite comprender la carga de verdad de nuestra temporalidad y nuestra experiencia.

La cotidianidad –escribe Heidegger– se refiere al modo como el *Dasein* ‘vive simplemente su día’, ya sea en todos sus comportamientos, ya solo en algunos, bosquejados por el convivir. A este cómo le pertenece, además, el hallarse a gusto en lo acostumbrado, aunque obligue a cargar con lo penoso y “desagradable”. El mañana del que la ocupación cotidiana está a la espera es el “eterno ayer”. La monotonía de la cotidianidad toma como mudanza lo que cada día trae consigo. La cotidianidad determina al *Dasein* incluso cuando éste no haya hecho del uno su “héroe”.¹

¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1996, p. 386.

La cotidianidad toma distancia de simulacros y falsificaciones en la medida en que conjuga en la experiencia el verdadero sentido del ser y de las cosas. Por ejemplo, recolectar es una acción enmarcada en la temporalidad de la vida rural, para cuya ejecución se acondiciona el cuerpo inclinándolo hacia el suelo para tomar contacto con los frutos o con los deshechos; esto significa que en ningún caso es falso quebrar la espalda, atrapar con la mano, sopesar y recolectar. Todo esto no puede ser menos que *verdad*, un quehacer fundado en las vivencias, o como expone Hans-Georg Gadamer: "son ellas [las verdades] las que en cierto modo *toman posesión de nosotros*".²

1. Cotidianidad, vivencia de lo cercano

Abro un libro sobre la cotidianidad en Corea del Sur, en la década de 1990, ofrecido en instantáneas fotográficas pintorescas y amables: el cruce de luces largas en una avenida infinita, la instantánea parálisis de los transeúntes en la calle más angosta y congestionada que pueda imaginarse, la mirada de angustia de los hombres de los puentes iluminados por una fogata de humo, el salto a medio camino de un perro que evita un charco pero también las llantas de un automóvil, la impracticable paz de los taxistas en una esquina de plaza, el difícil ascenso de dos árboles gemelos hacia el cielo infinito enfrente de un rascacielos, la sonrisa de un bebé en un coche con una gran marquilla de coca-cola, el atleta callejero que se escurre el sudor y mira a una meta imposible en medio de la congestión, las sombras de dos viejos que se unen y alcanzan otra sombra, la de un largo edificio, el vacío de las encías de un niño que vende periódicos, el impacto de la valla de Marlboro al lado de una iglesia que aparece desnuda, la exultación de la portada de una revista pornográfica con dos grandes senos de mujer rematados en zarcillos dorados, el farol adormilado a la entrada de un prostíbulo donde un aviso reza "avise antes de entrar", la infinita profusión de cosas en un hipermercado que se prepara para cerrar sus puertas, una flor caída en una calle húmeda, con un hombre y una mujer al fondo que se alejan por distintos caminos, los músculos furiosos de dos balseros que se hacen gestos obscenos de una barca a la otra, la pancarta de un político al que le han pintado labios de mujer, el desfile de niños que marcha por la ciudad como confinados de guerra, la cachea de un revólver que asoma en el pantalón de un sujeto cualquiera, la bella mujer que insulta a un conductor, el casco en el suelo de un obrero caído de un andamio, las manos de un pianista que golpea el piano con violencia, etc. ...la ciudad en silencio, detenida, a la que la lente de la cámara le ha practicado su oficio de taxidermista, la ciudad que se ha dejado ver, que ha estado ahí, que ha sido objeto de conocimiento, y sin embargo, de un momento a otro, no corresponde ya más con la anterior enumeración de instantáneas... Es otra siempre la cotidianidad, otro el tiempo, los espacios, las personas y las cosas. Se llega y se comprende que 'frágil ha sido el instante de la contemplación'...

² GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método* I. Trad. Ana Agud Aparicio – Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 2007, p. 565.



Volvamos sobre esa idea: 'el frágil instante de la contemplación'... La ciudad ha tornado frágil toda plenitud humana, y solo cabe a la contemplación –origen del misticismo, la poesía y la filosofía– ser la vivencia por excelencia. Pero si es frágil la contemplación, si significa un instante que se pierde, es frágil en consecuencia la sonrisa, frágil la flor, el cristal, la mirada, la lágrima empozada, las columnas del puente, los gestos del mendigo, la presión de la mano sobre el pito del autobús, en fin, frágil la promesa de repetirlo todo representándolo en las artes y la literatura. Espacio para la valoración de la experiencia, para la vida vivida como cuerpo, la contemplación nos señala el vínculo profundo que se presenta entre hermenéutica y cotidianidad.

La cotidianidad puede definirse lacónicamente como la 'vivencia de lo cercano', cuando la orientación o el ritmo y el sentido de las acciones en las que resolvemos el tránsito de los días, nos explota en los ojos por su proximidad. Buscando identificar un principio común entre la hermenéutica y la cotidianidad, no hallamos otro diferente a: *lo cercano*, concepto que merece un tratamiento particular; realicemos dos consideraciones:

- a. A medida que se va dando forma a la cotidianidad, es claro que todo cuanto reconocemos, nos va poniendo a menor distancia, aproximándonos a las personas, a los lugares o a los objetos; así, cuando se tiene la voluntad de tener contacto con algo, lo tomamos con las manos, no para apropiarlo, sino para dar lugar a una vivencia que se ilustra en un arrimarse, un estar cerca y continuo. En el mismo sentido, puede decirse, mostramos el mundo a alguien, digamos, a un niño, algo que se torna imposible a la distancia; ingresa en este 'mostrar el mundo' la probidad de la presencia y los lenguajes dirigidos al otro desde una cercanía fundamental. Aún en la cotidianidad, podríamos preguntar ¿qué ilustran las peleas cuerpo a cuerpo?, los contendores se acercan al punto que pueden leerse mutuamente los gestos de fatiga y de furor, de no ser así, ¿cómo sería posible el choque de los puños, las patadas, el arrebato de los insultos? Otro tanto habría para señalar de las batallas del amor, donde la osadía de alcanzar la cercanía del otro define el curso de los acontecimientos; el beso, el halago, la caricia. En un opúsculo gracioso titulado *El filósofo casado o el marido avergonzado de serlo*, Tomás de Iriarte refiere: "No me acerco a esa beldad, por temer / Me deslumbren sus reflejos".³ Queda aludido aquí que el acercamiento es un evento en el que cada ser impone su volumen corporal como una radiación motivada por la presencia y la lectura del otro: esperar la llegada del autobús, responder el teléfono, golpear a la puerta, acercarse a un perro o a otro animal, estrechar la mano a alguien, etc.
- b. Aplicado al tiempo, lo cercano retrata en la cotidianidad la vivencia de

³ De IRIARTE, Tomás. "El filósofo casado o el marido avergonzado de serlo". En: *Teatro original completo*. Edición de Russell P. Sebold. Madrid: Cátedra, 2010, p. 233.

la proximidad de las horas, como un ritmo y una compulsión que nos bota de la cama, nos dispone a la mesa, nos lanza a las ocupaciones, coordina los encuentros, mide la duración de los eventos, en fin. Considerado en estos términos, poco a poco se van acercando los días en el calendario, como se ven llegados los grandes momentos, o se acerca el derrumbe de las cosas o la muerte. Gadamer alude a la historicidad de la comprensión como principio hermenéutico que permite la interpretación de los eventos de la vida, en tanto que estos están cargados de sentido. La consideración de Gadamer parece aplicada a la cotidianidad misma, y sin embargo se propone sustentar el trabajo de todo intérprete en relación con la historicidad de la comprensión hermenéutica. "Toda interpretación correcta –escribe Gadamer– tiene que protegerse contra la arbitrariedad de las ocurrencias y contra la limitación de los hábitos imperceptibles del pensar, y orientar su mirada 'a la cosa misma' (que en el filólogo son textos con sentido, que tratan a su vez de cosas). Este dejarse determinar así por la cosa misma no es evidentemente para el intérprete una 'buena' decisión inicial, sino verdaderamente 'la tarea primera, constante y última'. Pues lo que importa es mantener la mirada atenta a la cosa aún a través de todas las desviaciones a que se ve constantemente sometido el intérprete en virtud de sus propias ocurrencias".⁴

Como comprensión de lo anterior, el sociólogo francés Henri Lefebvre reconoce el valor que cobran las prácticas ordinarias, resaltando la apropiación que cada individuo y cada grupo van derivando de su estar y relacionarse, de su tratar con los objetos y su proyectarse en los 'espacios sociales', siendo este, como tal, un producto (social). Tal estado de cosas implica lo siguiente:

1. "El espacio-natural (físico) se aleja. Irreversiblemente".⁵ Esta implicación conlleva una reflexión sobre la naturaleza (o 'materia prima'), que ha sido transformada por las fuerzas vivas de la sociedad, precisamente para construir su espacio (la naturaleza, que ha sido arrasada para dar lugar a nuevos espacios que se supone darán bienestar al hombre, deja en consecuencia de ser espacio del mito para convertirse en utopía).
2. "Cada sociedad (por tanto cada modo de producción con las diversidades que engloba, las sociedades particulares donde se reconoce el concepto general) produce un espacio, el suyo".⁶ Implicación que tiene que ver con el hecho de que cada sociedad produce su propio espacio. "El es-

⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. Op. cit., pp. 332-333.

⁵ LEFEBVRE, Henri. *La production de l'espace*. Paris: Éditions Anthropos, 2000, p. 39.

⁶ *Ibid.*, p. 40.

pacio social —plantea Lefebvre—, contiene en su asignación de lugares (más o menos) apropiados, las *relaciones sociales de reproducción*, a saber las relaciones bio-fisiológicas entre los sexos, las edades, con la organización específica de la familia — y las *relaciones de producción*, a saber la división del trabajo y su organización, por tanto las funciones sociales jerarquizadas”⁷.

Dichas implicaciones dan lugar a la configuración de tres espacios específicos, así descritos por Lefebvre:

- a. La *práctica espacial*, que engloba producción y reproducción, y consiste en la relación que cada persona establece cotidianamente con su espacio y con su realidad urbana, a la que Lefebvre da el nombre de: “*espacio percibido*”.
- b. Las *representaciones del espacio*, entendida como el *espacio concebido* por los urbanizadores o los tecnócratas en general, quienes planifican la ciudad. Se trata de la elaboración intelectual (o verbal) del espacio, de la concepción sobre la convivencia, de la distribución de determinados lugares que se supone darán bienestar al ciudadano.
- c. Los *espacios de representación*, es decir, los *espacios vividos* a través de las imágenes y los símbolos que los acompañan. El espacio de los “habitantes” o “usuarios” es también, en este sentido, el de los artistas y el de todos aquellos que lo describan y recreen, como los escritores, los filósofos, etc.

Estos tres espacios: el *percibido*, el *concebido* y el *vivido*, se entrecruzan, pudiendo cada individuo del grupo social pasar de uno a otro. Así planteado y vueltos de cara a la puesta en relación entre la hermenéutica y la cotidianidad, de estos tres espacios el que resulta más interesante es el *vivido*, por ser propiamente el espacio de la *expresión* y de la *acción*; mientras que la relación que sostienen los individuos con los espacios *concebido* y *percibido*, puede ser pasiva, en el *vivido* es activa, pues es el espacio para la literatura, para el arte y también para la vida y la muerte. Lo descrito se reconoce en el trazado de las calles, en la ampliación de las avenidas y en las vías rápidas, que ilustran cómo un componente de la vida social ha cobrado la mayor prioridad: el vehículo automotor. La ciudad que en otros términos se concebiría como un espacio de circulación humana, ha roto formaciones urbanas tradicionales para abrir espacio a las vías por donde transitan con plena libertad los vehículos. La lección es evidente, como lo dicta Lefebvre: en virtud de la vivencia de lo cercano, en ese espacio tomado en propiedad, todo aquello que carezca de masa metálica, ruedas y celeridad será embestido y suprimido para ejemplo

⁷ *Ibíd.*, p. 41.

de los tiempos. Signo y gesto de la civilización, las vías son cicatrices en las que se moviliza el poder de la transportación.

2. Pensar la velocidad, y otro tanto el accidente

En esta exposición, un elemento se destaca como absolutamente problemático; se trata de la 'velocidad': la magnitud física que expresa el desplazamiento de un objeto por unidad de tiempo. Decidida en estos términos, no pareciera ser más que una propiedad del movimiento que se resuelve conforme a los términos de la ecuación, pero enmarcada en las variables del atropellamiento de personas, la 'velocidad' representa el absoluto contraste entre un cuerpo (el vehículo) con masa superior y fuerza de desplazamiento mayor que otro cuerpo (el humano o el animal), que usualmente se encuentra detenido, sin fuerza de choque, sin talla, peso ni volumen equivalentes. ¿Qué analogía sería la correcta para entender la potencia de autos, buses, tractomulas, motocicletas, camiones, etc. como 'derribadores de personas'? Deliberadamente, allí está el juego del boliche disponiendo la escena de seis formillas cuasihumanas ajenas a la celeridad y el rodamiento de una masa esférica lanzada con precisión y perfección; otro tanto las avalanchas de los ríos, derriban puentes y arrastran casas sin pararse a considerar el valor de las formas vivas. Sea lo uno o lo otro, nada consigue detenerlos poniéndose de frente para contener su impacto o haciendo señas para atajarlos con las manos.

A los automotores detenidos se les contempla en sus detalles, se admiran sus líneas con morbosa complacencia, se les aplican las yemas de los dedos para tocarlos y recorrer sus curvas; se prueba la ergonomía de su habitáculo como la cámara de un príncipe; luego viene la manipulación: la espalda en posición, la ejercitación de los brazos y las piernas, la versatilidad plena de todos los comandos. Pero puestos en movimiento, son los automotores expresión de la 'velocidad': máximo ofrecimiento de la modernidad, que ha hecho destrozos la subjetividad trastocando los ritmos y proporciones de la cotidianidad. En su etimología, la palabra 'velocidad' retrotrae el término latino *velocitas*, derivado de *velox*, que señala todo aquello que se exhibe desplazándose con rapidez. A partir de aquí, todas las aplicaciones posibles de la velocidad en contraposición a la lentitud y a la quietud; una de ellas de gran importancia: la velocidad informática, que alude a la reducción de tiempo y espacio en el trámite de la información. Es a esta 'velocidad' a la que se refiere principalmente el sociólogo francés Paul Virilio, que sin perder de vista la realidad de las colisiones y atropellamientos, tipifica en la noción de "accidente" un evento de suspensión drástica de proyecciones de todo orden.⁸ Donde se presenta la velo-

⁸ Cf., PAOLI, Stéphane. "Paul Virilio: Penser la vitesse". Documental producido para el Arte TV Canal en 2009. Subtítulos en Español. Disponible en: http://www.taringa.net/posts/videos/6820553/Paul-Virilio_-_Pensar-la-velocidad-_Subt_---Libros.html

cidad, allí el accidente constituye el factor detonante que pregunta *a posteriori* por las condiciones del movimiento y su relación con las personas y las cosas. En el "accidente" descrito por Virilio (qué decir cabe si informático o material) se sortea la desconfiguración de los parámetros espacio-temporales de individuos y empresas involucrados en una cotidianidad absolutamente ingrátida.

No diremos tanto, porque quien conduce considera igualmente dar forma y sentido a su propia cotidianidad, que tiene presente, pasado y futuro. Aferrado al diseño técnico-mecánico de su vehículo, afronta con destreza el factor de la velocidad, como si se encontrara dispuesto en la nave del tiempo, que le acorta distancias, agregándole un "dominio" sobre la inercia, que le podría hacer explotar en añicos, como sucede cuando a aquellas cápsulas de velocidad las suspende el accidente, que las devuelven al presente. Esta representación de la velocidad no puede ser menos que objetiva, si bien arriesga reducir al absurdo su misma experiencia, en la medida en que la velocidad representa la negatividad infinita y absoluta del saber que creemos tener como expresión de la cotidianidad; veamos:

- a. Hay 'negatividad' en la velocidad puesto que, en el furor de su expresión, consigue negar espacios, presencias, momentos. La velocidad ha conseguido hacernos entender que el proyecto humano, aunque se le conciba moderno, antes que avance y afirmación se goza de la relación de negación que entabla con el ser mismo de las cosas.
- b. La velocidad expresa lo 'infinito' por cuanto cobra una dimensión de inconmensurabilidad que no se consigue abarcar, ni siquiera comprender. Yendo a los confines espaciales y temporales nunca antes vislumbrados, en la velocidad es definitivamente infinita la experiencia humana.
- c. La velocidad es 'absoluta', en tanto que supera todo aquello que le abre paso y la ve pasar, fugarse, desaparecer. Con su arrebató rotundo, la velocidad es declaración absoluta sin parangón.

Para abundar en un ejemplo, en *Death Proof* (2007), el cineasta norteamericano Quentin Tarantino mostró todo esto con suficiente crudeza: un individuo absolutamente delirante, protagonizado por Kurt Russell, acondiciona su auto a prueba de muerte y lo dispara a toda velocidad para colisionar de frente contra el auto donde van departiendo tranquilamente varias jóvenes. El resultado: la imagen acústica del impacto, las volteretas del auto reforzado y acondicionado para el golpe, la desintegración de las partes del otro auto y de sus integrantes varios metros a la redonda. Todo esto es, en los designios de la velocidad, la cruel combinación del acero y la piel.

Sucedáneo de la velocidad, el accidente ingresa en la fragilidad del cuerpo humano. Las puntas de los dedos goteando de rojo, partidos los labios, la mente en remolino; después del atropellamiento el cuerpo consigue apenas levantarse; desvalido de horizonte, estropeado, silencioso. El accidente aplica

en el rostro la deformación que no se advierte; ingenuamente alguien pregunta, señalando un punto en su mejilla: ¿qué tengo aquí?, y lo que realmente muestra es la carne de la frente, la fruta sangrante de los ojos que sin embargo miran. Como puñales ciegos, la desgarradura de las ropas. Recogidos del suelo como perlas, incisivos del vallado de los dientes por donde pasaban sibilantes las palabras. Advertida sin demora, una mutilación se deplora escandalosa. El cuerpo entero no cobra compostura, desmadejado, palpitante, mientras lo baña la brisa. Accidente es arrollamiento, como una avalancha sorda; un ángel castigador somete a la espesura del dolor una escena sin heroísmo ni esperanza. Recogido en camilla, bajo una luz deformante, otras formas humanas observan un cuerpo que revela sus órganos como circuitos sangrantes. Desfloran las preguntas: ¿Qué sentido aplicarle al accidente para que deponga la insensatez que da marcha atrás a la condición humana?

Las relaciones que podemos tipificar como cotidianas, pero a su vez cruciales, entre los peatones y los automotores tienen un suceder en los 'espacios sociales' del universo humano: Los peatones dosifican su tiempo esperando el cambio del semáforo, pero donde no hay una señal de pare, o sí la hay, pero no hace oficio de mandato, el peatón pierde a diario sucesiones de minutos esperando, analizando, calculando antes de atreverse a cruzar. En una relación en la que los peatones no ven ni leen la mirada de los conductores, se apela sin demora al automatismo. La deficiencia de la comunicación que se establece por la imposición de volúmenes y fuerzas, ha desterrado del escenario la formación sublime de la palabra; en lo que aquí se representa, nada queda en la palabra. La discusión sobre la técnica y su relación con la cotidianidad humana ha construido finalmente el escenario en donde la comprensión reside en el dolor que irrumpe inopinadamente bajo la 'forma' y la experiencia del accidente.

No obstante lo dicho, advertimos con desconsuelo que los términos continúan siendo los mismos: el acto político de la ocupación de los espacios, la instrumentalización de los medios de transporte que han ganado la partida en la vida cotidiana, la desconfiguración del equilibrio entre medios y fines, en fin, la contundencia de la técnica que desterritorializa al ser humano a la vez que lo emplaza en otra resolución, atrapado en su propia espiral, como actor, promotor y receptor de la violencia.

3. Recapitulación

Lo anterior revela, como lo sugiere Gadamer, la urgencia que representa, desde una perspectiva eminentemente hermenéutica, la 'desmitologización' de formas y expresiones que juegan a definir como 'verdad' el horizonte de sentido para la vida humana. Este estado de cosas plantea la necesidad de una renovación y reinterpretación (reactualización de su 'verdad') de aquello que se tiene en el *estatus* de inamovible. Gadamer precisa: "Es la 'desmitilogi-

zación' una garantía de comprensión correcta".⁹ Ahora bien, si consideramos que fenómenos como la velocidad y el accidente reclaman una "desmitologización" en favor de la preservación de la cotidianidad, ello pone en evidencia su deficiente comprensión, que no resuelve de manera suficiente la recuperación de la cotidianidad como espacio incontaminado de las vivencias. Dicho de otra manera, se hace necesario un tipo de trabajo hermenéutico que consiga desarticular los mitos que embargan a la cotidianidad y dificultan su comprensión, impidiendo su valoración como expresión de los objetos, espacios e individuos, que resulta preciso preservar. Gadamer sanciona: "Es siempre un pasado el que nos hace decir: he comprendido".¹⁰

Bibliografía

De IRIARTE, Tomás. "El filósofo casado o el marido avergonzado de serlo". En: *Teatro original completo*. Edición de Russell P. Sebold. Madrid: Cátedra, 2010.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método* I. Trad. Ana Agud Aparicio – Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 2007.

HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1996.

LEFEBVRE, Henri. *La production de l'espace*. Paris: Éditions Anthropos, 2000.

PAOLI, Stéphane. "Paul Virilio: Penser la vitesse". Documental producido para el Arte TV Canal en 2009. Subtítulos en Español. Disponible en: http://www.taringa.net/posts/videos/6820553/Paul-Virilio_-_Pensar-la-velocidad-_Subt_---Libros.html

⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método* I. Op. cit., p. 131.

¹⁰ *Ibidem*.

Documentos

De los muros blancos al Fondo Ricoeur: la conversación filosófica inacabada*

From White Walls to Fonds Ricoeur: The Unfinished Philosophical Conversation

CATHERINE GOLDENSTEIN

Fonds Ricoeur

Francia

Traducción:

CAROLINA VILLADA CASTRO

Universidad de Antioquia

Colombia

Desde la muerte de Paul Ricoeur quise testimoniar mediante la acción los vínculos de amistad y de confianza que me permitieron acompañarlo en los últimos momentos de su vida. Después de haber cuidado las fuerzas vitales de nuestro amigo cuando se apagaba y moría el 19 de mayo de 2005, quería velar, al lado de Olivier Abel, el movimiento que se constituía y ayudar a realizar el profundo deseo de Paul Ricoeur: que más allá de él, se prosiga la conversación filosófica de la que había hecho parte y que debía abandonar ahora. Puse toda mi energía, mis conocimientos y mis competencias para la realización de este fondo tan particular; en cierto modo necesitábamos trazar nuestro camino a medida que avanzábamos.

Ahora, me complace tomar la palabra, gracias a su invitación a este evento –se los agradezco–, para comentar y presentar, en un primer momento, el rumbo que nos llevó en junio de 2005 desde los Muros Blancos al Fondo Ricoeur tal como es en septiembre de 2012. Después, en un segundo momento, hablaré de los archivos dejados por Paul Ricoeur.

* Transcripción de la conferencia de presentación del Fondo documental Paul Ricoeur, situado actualmente en el Instituto Protestante de Teología de París. Esta intervención se realizó durante el evento "Los lugares de la memoria: Fondos y Archivos", realizado por el Grupo de investigación interuniversitario *Filosofía y enseñanza de la filosofía* entre el 25 y 26 de octubre de 2012 en Medellín-Colombia. Traducción del francés al español de Carolina Villada Castro, docente cátedra del instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

Catherine Goldenstein es miembro del Consejo científico del Fondo Ricoeur y vice-presidente –para las relaciones internacionales– de la Asociación Paul Ricoeur. Catherine nos cuenta aquí el paso de este fondo de libros y archivos desde los Muros-Blancos, espacio histórico, al bello espacio nuevamente construido del Fondo Ricoeur, lleno de posibilidades y aperturas.

1. El fondo Ricoeur

Antes de empezar se hace necesario una precisión léxica: *en francés*, un fondo de biblioteca es el conjunto de libros, documentos, manuscritos, cuadros, etc., que provienen de un mismo donante. Al comienzo, Paul Ricoeur pensaba que era un poco pretencioso llamarlo Fondo Ricoeur, pero esta es la visión que desde el inicio ha tenido Olivier Abel, él conversó sobre ella con Ricoeur; es bajo su iniciativa y su impulso que todo esto nació.

Ahora hablemos de lo que se compone el fondo donado por Paul Ricoeur a la Biblioteca del Instituto Protestante de Teología de París IPT. Ya que hay un lado tan personal, casi familiar, en esta aventura del Fondo Ricoeur, ya que igualmente un fondo de esta naturaleza requiere al mismo tiempo inteligencia y sensibilidad, déjenme llevarlos a través de unas imágenes que les permitirá pasar de los Muros Blancos en junio de 2005 –el universo de Paul Ricoeur– al Fondo Ricoeur: el espacio donde la conversación filosófica continúa.

Olivier Abel preguntó a Paul Ricoeur cómo imaginaba él mismo la organización de sus libros en el futuro Fondo Ricoeur...

Composition du "Fonds Ricoeur"		Localisation actuelle
<u>I Ouvrages de P.R. (classification Vézina)</u>		
1. Littérature française (des P.R.)	Livres Archives	Bibliothèque protestante pavillon T.V
2. Littérature germanique (des P.R.)	Livres Archives	
<u>II Bibliothèque de travail de P.R.</u>		
1. Pensée antique	D'Héracrite à saint-Augustin	chambre à coucher
2. Philosophie française	Sauf phénoménologie / herméneutique.	Bibliothèque protestante Bureau Mural / séjour
3. Philosophie allemande	Kant et après	mural / bureau
4. Phénoménologie / Herméneutique		Mur d'entrée mural / séjour
5. Sciences humaines	auteurs de Freud auteurs de la "Méthode" etc. auteurs de "L'Esprit et la Vie" auteurs de "L'Esprit et la Vie" auteurs de "L'Esprit et la Vie"	Bureau / Arago
6. Morale et politique		Bureau Arago cabinet de travail intérieur
7. Travaux théologiques et religieux		Arago séjour

Aquí un documento manuscrito por nuestro filósofo sobre la composición y localización de sus libros en su propia casa, que sigue siendo la localización actual, y la futura composición del fondo Ricoeur.



Paul Ricoeur en su oficina, años 60.



Biblioteca cerrada en su oficina: la filosofía francesa. Este mueble, así como el escritorio en el que trabajaba eran las únicas cosas que le quedaron de su padre, nunca conocido.

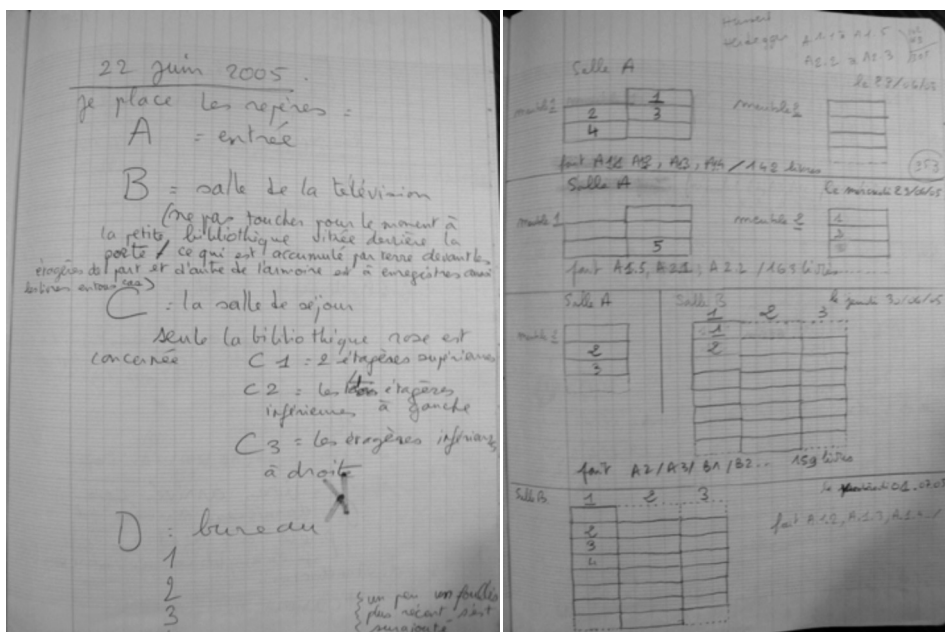


En la armonía cerrada de esta pieza llamada "de la televisión", Paul Ricoeur ordenaba los libros de los que era autor. A la altura de los ojos las ediciones en francés, por debajo o por encima las traducciones en lengua extranjera. De una parte a otra de este armario central estaban ordenados los libros colectivos en los cuales había participado, depositados allí a la medida de su llegada. Y libros sobre él que sus autores le enviaban.



Junio de 2004, Paul Ricoeur en la sala.
La estantería del fondo es la que llama "Sala/Mural"

Como sobre una obra arqueológica, acordé una letra a cada pieza, después dividí por zonas las bibliotecas y estanterías murales. 2 estudiantes señalaron estos trazos para que cada libro, cada caja, sea fácilmente localizable. Los libros estuvieron en cajas durante 5 años, el tiempo de realización y de construcción del proyecto de este nuevo espacio en el último piso de la biblioteca del Instituto Protestante de Teología de París IPT...



Aquí el plano del espacio del fondo Ricoeur y de la organización dispuesta para la ubicación de los libros.



El fondo Ricoeur hoy y las estanterías contorneando...

¿Por qué estos círculos? Olivier Abel los concibió como representando "el taller del filósofo". Pues como lo indicara Ricoeur ¿La relación circular no es el gesto mismo de la filosofía?:

Estamos ante una relación circular: de un lado, voy al encuentro de los filósofos del pasado con lo adquirido; del otro, sólo tengo la oportunidad de encontrar un otro en la medida en que abordo los filósofos del pasado con preguntas y preocupaciones. (...)

Mi propio trabajo filosófico es un segmento de la comunicación: por él soy susceptible de llegar a un mano a mano. (...)

La modestia del trabajo filosófico es saber y aceptar que estoy en el rango, que mi obra, si tiene algún valor, va a proporcionar a otros (...) una posibilidad de oposición o de reanudar, una provocación a preguntar mejor, a pensar más radicalmente y más rigurosamente. La búsqueda de la verdad es desde entonces inseparable de un filosofar en común que es la dimensión histórica de la «philosophia perennis»

Paul Ricoeur, «La réflexion philosophique peut-elle s'achever?», 1966.

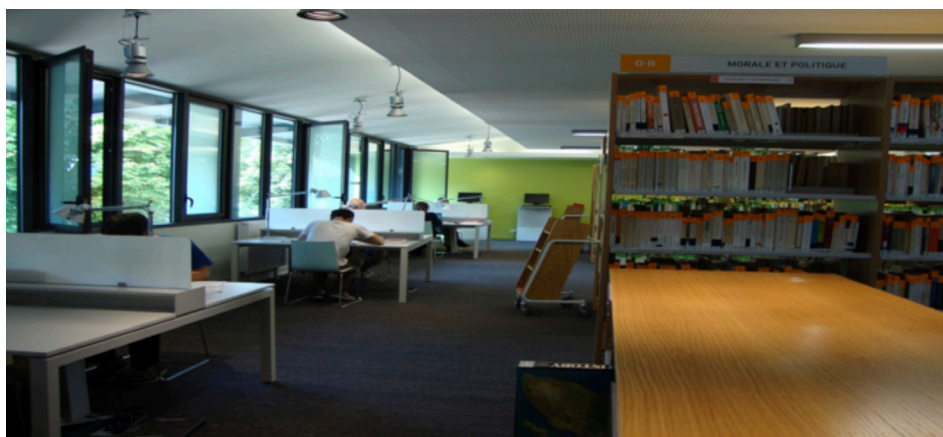
Y en efecto, los que continúan retomando, oponiéndose o prolongando la conversación...



Recepción del fondo Ricoeur



Las bibliotecas de trabajo de Paul Ricoeur de libre acceso



Sala de trabajo del Fondo Ricoeur

Ahora pasemos al "corazón del corazón": *los archivos*, de los que estoy particularmente ocupada desde la muerte de Ricoeur. Voy a intentar responder a estas preguntas:

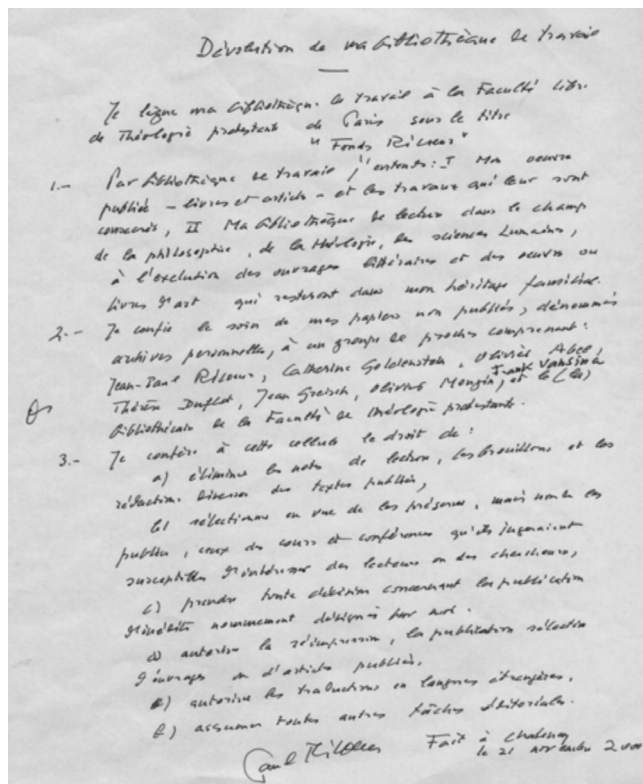
– ¿Qué visión de los archivos en general parece haber tenido Paul Ricoeur?
¿qué visión tuvo de sus propios archivos?

– ¿Qué trabajo hice para catalogar estos documentos y cómo cuidé los planos que tuve la suerte de encontrar en los armarios donde Paul Ricoeur conservaba todo desde hacía 50 años?

- ¿De qué se componen los archivos?
- ¿Qué distribución hay estimada para los documentos no publicados? ¿qué uso de los archivos de Paul Ricoeur está autorizado? ¿quién puede consultarlos?
- ¿Cuál es el papel del Comité editorial? ¿cuál es el papel del Comité científico?
- ¿Cuáles son los proyectos en curso?

2. Los archivos dejados por Paul Ricoeur

En esta segunda parte de la presentación me dedicaré a responder a las preguntas planteadas. Recuerdo en este caso lo que nosotros en Francia llamamos *archivos*: los papeles que resultaron de su actividad y que se ha conservado, aparte de lo que era familiar, como el caso de la correspondencia familiar. En ocasiones me parece que en los Estados Unidos, por ejemplo, se llama *archivo* lo que nosotros llamamos hoy: recursos documentales del Fondo Ricoeur, ya se trate de los textos publicados un día pero olvidados, de textos más disponibles o del acceso a las clases o textos agotados. De este modo, el comité editorial comprende por *archivo* la descripción dada por Paul Ricoeur mismo: "mis documentos no publicados", denominados "archivos personales":



Manuscrito de Paul Ricoeur sobre el "grupo de allegados" a los que confió el cuidado de sus archivos.

Lo que surge, ante este conjunto, es la evidencia abrupta de que este trabajo obstinado, siempre claramente articulado, nunca indiferente, no ha conocido descanso. Y que los archivos están a la medida de la inmensa obra que conocemos.

Debo decir que en sus últimos días, Paul Ricoeur me había dicho varias veces que había archivos que no merecían que se ocuparan de ellos, así que no esperaba tantos documentos. Creo que él estaba persuadido de ello, sin duda hemos sido involuntariamente engañados por su negación en cuanto a estos archivos. Me lo explicó por ese hábito que tenía hasta el final de estar siempre dirigido a lo que vendría después, a "lo que está por venir", su empeño en no mirar jamás atrás. Más aún hacia el final, el sentimiento de que el pasado podía resurgir de sus cenizas y entrar en competencia con el presente y volverlo confuso, lo embargaba; disponía toda su energía en el esfuerzo por permanecer vivo, en el presente, hasta la muerte. El último año, le había propuesto mirar en conjunto el contenido de uno de los armarios; pero me respondió rotundamente: "¡No! Ahí adentro está lleno de fantasmas, iverás todo eso después!" Tengo aún en mi oído su voz un poco velada, pero cerrada, cuando me dijo: "¡Verás todo esto después!... he sido tonto, guardé todo... es ridículo. Habrá que tirarlo posiblemente, usted sabe, esto no tiene importancia... nadie mejor que usted conoce estos diez último años, usted será la medida, encontrará qué hacer". Por esta razón, me dijo, estaba decidido a nombrarme en el comité, enseguida de su hijo mayor.

Salí entonces yo misma de los armarios de los Muros Blancos y transporté una veintena de maletas grandes y diversas cajas, todos los papeles que no eran estrictamente familiares, siempre conservando el plano de su ubicación en la casa de Paul Ricoeur. Desde junio de 2005 hasta hoy, no me he detenido. Tomar conocimiento de cada página y de cada documento, recoger, identificar, fechar, frecuentemente gracias a la biografía tan completa de François Dosse, en fin, catalogarlos en un software que nos permita una búsqueda rápida y pertinente.

Como lo dije, en el espacio íntimo y de amistad, escuché de sus labios vivos, un hormigueo de observaciones sobre la suerte de otras obras diferentes a la suya y también su preocupación respecto de su propia obra. Enseguida comprendí que había precisado derechos y deberes morales importantes al Comité editorial.

La conservación inteligente, rigurosa y científica de estos archivos –no conservarlos como un fondo documental, sino como más que eso– es un deber para el Fondo Ricoeur, en términos generales para la memoria de Paul Ricoeur; para todos a los que compete el pensamiento y la persona de Paul Ricoeur.

Ahora retornemos a las preguntas por responder, respecto a la visión que tenía Paul Ricoeur de los archivos en general hay que decir que había tratado esto varias veces. Se sabe, por ejemplo, que el archivo era para Jacques Derrida una verdadera pasión y un tema constante de reflexión, tal como lo declara

en una de sus últimas intervenciones públicas: *"Nunca he perdido o destruido nada. Hasta los pequeños papeles de la época en que era estudiante, cuando Bourdieu o Balibar venían a ponerlos sobre mi puerta (...) tengo todo. Las cosas más importantes y las cosas aparentemente más insignificantes"*.

Derrida era consciente de la importancia de este archivo y deseaba que fuera analizado. En una entrevista concedida en 2001 a la revista *Genesis*, explicaba también: *"El gran fantasma (...) es que todos estos documentos, libros o textos, o discos, me sobreviven ya. Son ya testimonios. Pienso todo el tiempo en eso, en quién vendrá tras mi muerte, quién viniera a mirar por ejemplo este libro que leí en 1953, y preguntase: "¿por qué tiene esta marca con una cruz aquí, por qué puso una flecha allá?" Estoy obsesionado por la estructura superviviente de cada uno de estos trozos de papel, de estos trazos"*.

En contraste, Paul Ricoeur no estaba obsesionado por la "estructura sobreviviente" de sus documentos. El simple término "sobreviviente" lo evitaba. El esfuerzo de toda su vida, tocada por el duelo, fue sin duda existir *viviendo*, no *sobreviviendo*; el movimiento de volver su mirada atrás, como la de Orfeo, o la de la mujer de Lot, el volverse que toca lo imposible, le era absolutamente extraño.

Y hacia el final era claro que habría tenido la impresión de ser pretencioso atrayendo la atención sobre estos documentos. ¡Modestia sin duda!... Pero esto no quiere decir que no hubiera guardado nada. Incluso estoy sorprendida del cuidado con el cual los documentos fueron conservados.

Ahora, para indicar el modo como he catalogado estos documentos y la manera como he cuidado los planos conservados en los armarios durante 50 años, voy a describirles el fondo tal como lo encontré y como quise mantenerlo:

Si nos referimos al orden con el que fueron acumulados los archivos, hay que decir claramente que los archivos tuvieron un *crecimiento orgánico*, *los estratos se acumulaban los unos sobre los otros*, anexando poco a poco los armarios y las piezas de la casa. Mi preocupación fue no romper esta trama, pero dejar poco a poco emerger lo que este depósito tenía por decir...



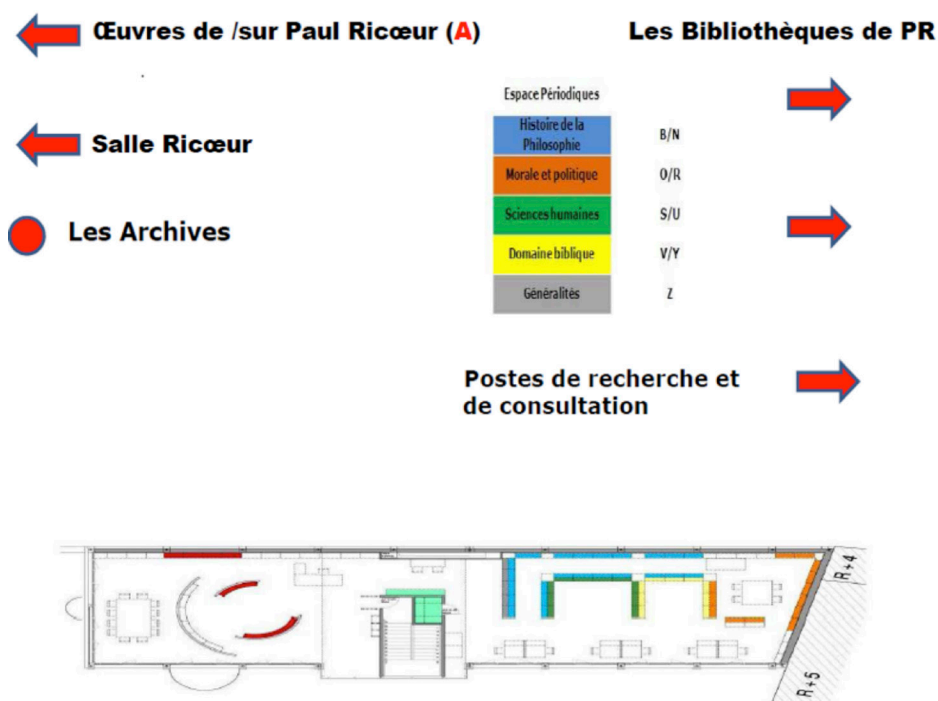
Aquí las ordené en 150 cajas (3 armarios metálicos) y el archivador metálico a 3 cajones, este donde Paul Ricoeur había ordenado sus documentos durante una parte de su "período" americano.

En lo que concierne a la composición de los archivos, hay que indicar que la mayoría está ligada a su actividad de enseñanza (cursos o seminarios) de 1934 a 2004. Nada sorprendente, porque incluso sus libros tuvieron como punto de partida los seminarios o los cursos: comenzaba entonces la *bola de nieve* por un curso, por un seminario, después aumentaban poco a poco. Las notas de lectura están generalmente reunidas con y alrededor de este documento de enseñanza. Sin separarse de estos documentos se encuentran sus conferencias sobre todos los dominios -universitario y erudito según los temas de investigación de la época, en el dominio de la política, en el dominio de lo religioso- los tres están siempre entremezclados. No había conservado solo los documentos y textos de los que era autor, conservó muchos trazos de fuentes subterráneas que lo formaron o que el mismo nutrió.

En cuanto a la disposición y usos dados a los documentos no publicados, hay que indicar que nunca rompí la trama de lo que encontré, me dejé guiar por los archivos mismos, interviniendo lo menos posible. No se trataba de manejar este fondo de manera documental. No, había que hacer ver los documentos tal como los había encontrado y como eran conservados desde el inicio.

Entonces reunimos la información en 3 bases:

- En la *base 1* dispusimos cursos, seminarios, intervenciones y conferencias.
- En la *base 2* alrededor de las obras: no siempre los borradores, salvo para *La memoria, la historia, el olvido* y *Recorridos del reconocimiento*, pero suficientes trazos para que, por cada obra, se pueda distinguir 3 etapas: *antes* (notas de lecturas, conferencias), *durante* (relecturas, intercambios con los editores), y *después* (prensa, correspondencia con los lectores, conferencias y entrevistas).
- En la *base 3* compromisos, responsabilidades, honores, Premios, doctorados *Honoris Causa*, etc., no tanto documentos administrativos, sino varios momentos importantes o en que su historia privada era cruzaba por la Historia: tomas de posición durante la guerra de Argelia, Nanterre 1968-70.



Ahora hablemos de los actores del Fondo Ricoeur:

Al *Comité editorial*, nombrado por el mismo Paul Ricoeur, confió el derecho de:

- Eliminar notas de lectura, borradores y diversas redacciones de textos publicados.
- Seleccionar en procura de preservarlos, pero no de publicarlos, las clases y conferencias que juzgaran susceptibles de interesar a lectores o investigadores.
- Tomar toda decisión concerniente a la publicación de textos inéditos, especialmente designados por él.
- Autorizar la reimpresión, la publicación selectiva de obras o artículos publicados.

- Autorizar traducciones en lenguas extranjeras.
- Asumir toda otra tarea editorial.

Paralelamente, el *Consejo científico* se encarga de las actividades que se describen a continuación:

- El Consejo científico está integrado por 17 miembros, quienes organizan entre 4 y 8 jornadas de estudio por año; el coloquio de una jornada cada año en general en el mismo lugar del Instituto Protestante de Teología IPT de París. Así, el fondo Ricoeur es un centro de investigación con seminarios, que reúne los estudiantes de doctorado y postdoctorado que se encuentran en París, con frecuencia en el marco de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (L'École des Hautes Études en Sciences Sociales EHESS) y están inscritos en trabajo de tesis con Olivier Abel, principalmente, o con otros miembros del Consejo Científico. El aspecto internacional es impresionante. *Es un lugar de estudio, lejos de todo espíritu de conservadurismo*, renovado por el aporte sucesivo y general de sus estudiantes, asegurando una continuidad inter-generacional e interdisciplinaria. Este Consejo acompaña igualmente la revista en línea *Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies*¹ (idea e iniciativa de Georges Taylor beneficiando la oferta de la Universidad de Pittsburg) que está bajo la responsabilidad conjunta de Johann Michel (prácticamente todo el Consejo Científico del Fondo Ricoeur es el comité de lectura) y de Scott Davidson de la *Society for Ricoeur Studies*.

- Otra actividad del Consejo científico es la edición de textos de Paul Ricoeur dispersos o difíciles de encontrar en *Los escritos y las Conferencias*,² que son el fruto del acuerdo entre el Comité editorial y el Consejo científico.

- Es en el seno del Consejo científico, y con el acuerdo del Comité editorial, que los documentos de archivo son y serán aprovechados. Una ayuda importante es la de los postdoctorandos que vienen a trabajar al Fondo Ricoeur bajo la responsabilidad de uno de los miembros del Consejo científico: su hábito de investigación, su conocimiento de los múltiples dominios que tocan la obra de Ricoeur, su disponibilidad, su deseo de descubrir y promover los aspectos menos conocidos de los textos, los hace muy apreciables.

Por supuesto, la riqueza de este fondo está abierta a todos los que trabajan sobre y alrededor de Ricoeur; una inscripción a la biblioteca basta para tener acceso a libros y textos publicados. Pero la consulta de archivos -textos manuscritos no publicados- requiere previamente una solicitud y una justificación.

¹ <http://ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur>

² En diciembre de 2013, se publicó : RICOEUR, Paul. *Ecrits et Conférences 3 : Anthropologie philosophique*. París: Seuil, 2013.

Todo lo que se hace en Francia alrededor de la obra de Ricoeur no se concentra en el marco del fondo Ricoeur, pero al menos la mayoría de las informaciones circulan allí y son difundidas sobre el sitio web, un gran número de amigos y de especialistas en Paul Ricoeur son próximos a este espacio, pensamos que a nivel internacional el Fondo Ricoeur puede servir como lugar de información, de proyección y de contacto.

Queda por decir sobre los proyectos en curso que, por supuesto, el fondo Ricoeur no quiere dejar posarse el polvo; al contrario, quiere permitirle a las jóvenes generaciones y a los investigadores nutrir allí su reflexión. Pero, más allá de las restricciones dadas por Paul Ricoeur, hay una ética de los archivos. Es el problema del estatus de estos textos de archivos, el sentido de una publicación; esta es una de las ilusiones propias de los que se ocuparon de los archivos de un hombre que publicó, una ilusión y una tentación pensar que: "de una manera u otra, estos documentos podrían substituir la obra publicada que conocemos y cambiar tanto el sentido que transformarían las lecturas que hicimos de ellas y también el objeto mismo que nos devuelven en adelante a comprender e interpretar" (Jean Leclerc, Fondo Michel Henry). La obra publicada es lo que es, sobre todo cuando se murió a una edad avanzada en plena conciencia. Que los documentos inéditos vengán a ilustrar un gesto filosófico o a confrontar una hipótesis: ¡por supuesto! No hay que minimizar la importancia y legitimidad de la exploración de los archivos.

Terminando este recorrido, me alegro que, Paul Ricoeur que siempre dio y compartió el amor a la verdad con tanta generosidad, esta vez recibió un lugar donde se ha hecho todo por preservar vivo el foco de su vigor y energía ¡que ahora vive este lugar y estas redes!

Jaime Rubio piensa con Latinoamérica*

Jaime RubioThinks with Latin America

LUZ GLORIA CÁRDENAS MEJÍA

Universidad de Antioquia

Colombia

Resumen

Se realiza un acercamiento a algunas obras y artículos de Jaime Rubio Angulo con el propósito de vislumbrar los acercamientos que hizo a la filosofía de Paul Ricoeur, de Emmanuel Levinas y Enrique Dussel, para pensar a Latinoamérica. Al final, se hace una aproximación a la propuesta de análisis desde la poscolonialidad de Santiago Castro Gómez para suscitar un posible diálogo de esta con la hermenéutica.

Palabras clave: Hermenéutica, liberación, conquista, poscolonialidad.

Abstract

This article begins with an approach to some works and articles written by Jaime Rubio Angulo in order to trace his readings of the philosophy of Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas and Enrique Dussel when thinking Latin America. Later on, we make reference to the post-colonialism approach of Santiago Castro Gómez so as to open a potential dialogue between this and hermeneutics.

Keys words: hermeneutics, liberation, conquest, post-colonialism.

* Esta propuesta de lectura se inscribe en la línea de investigación *Identidad, memoria y mundo de la vida en América Latina* propuesta por el Profesor Doctor Germán Vargas Guillén para la *Maestría en Filosofía. Línea Fenomenología* del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Hace parte de la Estrategia de Sostenibilidad del Grupo *Filosofía y Enseñanza de la Filosofía* que cuenta con el apoyo de la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad de Antioquia.

En la filosofía latinoamericana a Jaime Rubio Angulo se le ha reconocido sus aportes, en especial, en una de sus vertientes, la filosofía de la liberación. Este movimiento, se dice, surge en el Congreso Nacional de Filosofía realizado en Córdoba en 1972. En 1970 Rubio Angulo hacía parte del Grupo Bogotá, un colectivo de profesores de la Universidad Santo Tomás quienes comenzaron a reflexionar, desde la historia de las ideas, sobre la filosofía latinoamericana y con el apoyo de la Universidad crearon el Centro de Enseñanza Desescolarizada desde el cual se publicaron varios libros.

Voy a seguir solo en parte la producción de Rubio con el propósito de vislumbrar los acercamientos que hizo a la filosofía de Paul Ricoeur y de Emmanuel Levinas. Estas apreciaciones son de carácter fragmentario y pertenecen al deseo de hacer un estudio sobre cómo él se apropia de las ideas de estos filósofos y plantea nuevas opciones para pensar con Latinoamérica.

En 1976 Rubio publica en la colección *Filosofía a distancia* del Centro de Enseñanza Desescolarizada su libro *Antropología Filosófica*. Allí declara explícitamente su compromiso con la liberación del hombre latinoamericano: "Proyectar una estructura de acogida que nos permita pensar conjuntamente la civilización y la barbarie; el pasado indígena y europeo con el presente planetario".¹ Esto está en consonancia con el de Enrique Dussel, quien fue uno de los iniciadores del movimiento de la filosofía de la liberación. Este filósofo fue alumno de Ricoeur; pero toma distancia de él cuando se aproxima a Levinas, quien le brinda la ocasión para pensar desde el *Otro*,² al latinoamericano, el otro no reconocido, negado, sometido. Allí en el rostro de los hombres y mujeres latinoamericanos sumidos en el silencio, Rubio ve, también, la posibilidad de pensarlos desde Levinas con las sugerencias de Dussel. El sujeto europeo es un sujeto masculino; si regresamos, dice Rubio, a los mitos amerindios, que van al origen para narrar cómo se han concebido, nos damos cuenta que este es bisexual, no patriarcal como en las culturas semíticas; solo después con los imperios guerreros se da el dominio del hombre sobre la mujer. Este retorno de Rubio a los mitos, es un regreso a Ricoeur, pues este en *Finitud y culpabilidad*³ encuentra que solo puede accederse a la experiencia del mal mediante la vía larga de la interpretación de los mitos, pues la directa de la descripción eidética, tal como la propone la fenomenología, es insuficiente. En este caso Rubio va a los mitos amerindios para encontrar una potencialidad de sentido que ha sido silenciada y por tanto olvidada, una relación erótica mediada por la ternura. Aunque Rubio solo se refiere a los mitos, se puede decir que hay rastros de

¹ RUBIO ANGULO, Jaime. *Antropología filosófica*. Bogotá: Universidad Santo Tomás de Aquino, Facultad de Filosofía. Enseñanza Desescolarizada, 1976, p. 18.

² Cf., LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Trad. Daniel E. Guilloit. Salamanca: Sígueme, 1977, pp. 57-64.

³ Cf., RICOEUR, Paul. *Finitud y culpabilidad*. Trad. Cristina de Peretti, Julio Díaz Galán y Carolina Meloni, Madrid: Taurus, 1969, pp. 311-322. [Versión en francés: *Philosophie de la volonté 2 Finitude et culpabilité 1, L'homme faillible*, Paris: Aubier, 1960].

esta memoria olvidada en otras formas de expresión. El rostro de la ternura se manifiesta magníficamente en las pinturas del ecuatoriano Guayasamín, quien como nadie, pinta los rostros y las manos de los latinoamericanos.⁴

Pero no solo hay que recuperar la erótica, sino que es preciso, como lo hace Dussel en una discusión con Ricoeur y Apel, la económica.⁵ A la dimensión económica accedemos con el reconocimiento del cuerpo propio, que para Ricoeur en *Sí mismo como otro* es una de las dimensiones de lo otro, no lo separado como en Levinas, sino el otro con el que se va constituyendo el 'sí mismo'.⁶ Como extensión del cuerpo propio está la casa, más allá la ciudad y el mundo en general. Con los sentimientos se interioriza estas múltiples exterioridades. Desde la caricia, que no es apropiación, es pensada la economía con el rostro que presupone la erótica y la ternura.

Rubio no deja de recuperar el pensamiento de Ricoeur, pero sin olvidar el reto que significa Levinas para pensar al latinoamericano. A la dimensión económica debe seguirle la política, que implica el paso a la institución, que para Ricoeur se convierte en tema central de sus últimas investigaciones.⁷ Esta dimensión se ha pensado desde la relación amigo-enemigo que implica la guerra, con Levinas se abre la posibilidad de hacerlo desde la paz;⁸ el otro demanda la hospitalidad y la acogida. El pueblo latinoamericano, dice Rubio, no se reconoce en sus instituciones, pues su cultura ha debido permanecer en silencio, solo podrá liberarse cuando parta de sus propios proyectos y no de los que se le imponen. Esta potencialidad de sentido "se abre a la fecundidad de una reflexión nueva, distinta, que interprete al hombre nuevo, fruto de la liberación pluridimensional. Así, todo está por hacer, todo está por decir, todo está por descubrir e interpretar, y es nuestro deber realizarlo, decirlo, interpretarlo. La interpretación manifestará nuestro ser".⁹ Rubio propone al final, a mi manera de ver, una lectura fenomenológica desde Husserl que va desde la presentación del otro como otro a la del nosotros, recupera la noción de tipos desarrollada por Alfred Schütz para ir desde lo universal a lo individual que se manifiesta en el rostro y desde allí plantear una hermenéutica.

⁴ Se pueden apreciar sus obras en: Fundación Guayasamín. Disponible en: <http://www.guayasamin.org>

⁵ DUSSEL, Enrique D. *Apel, Ricoeur, Rorty con respuestas de Karl Otto-Apel y Paul Ricoeur*. Guadalajara, Jalisco, México: Universidad de Guadalajara, 1993.

⁶ Cf., RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro*. Trad. Agustín Neira Calvo. México: Siglo Veintiuno, 1996, pp. 351-397. [Versión en francés: *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil, 1990].

⁷ RICOEUR, Paul. *Lo justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*. Madrid: Trotta, 2008, pp. 87-100. [Versión en francés: *Le juste 2*. Paris: Esprit, 2001].

⁸ Cf., LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Trad. Antonio Pintor Ramos. Salamanca: Sígueme, 1987, pp. 45-54.

⁹ RUBIO ANGULO, Jaime. *Antropología filosófica*. Op.cit., p. 163.

En 1979 Rubio publica *Historia de la Filosofía Latinoamericana*.¹⁰ En la presentación del libro Joaquín Zabalza Iriarte afirma que son tres los temas que han ocupado a Rubio: la fenomenología, la hermenéutica y las Ciencias Sociales.¹¹ Hasta ese momento, dice Rubio, la historia de la filosofía latinoamericana ha asumido el modelo de la historia de las ideas, él propone una lectura desde Ricoeur y Gadamer con quienes piensa, a través de los documentos, el impulso de liberación que no ha dejado de manifestarse y acallarse continuamente en la constitución de nuestra experiencia. Hace suyo el aforismo de Ricoeur propuesto a modo de exergo en la conclusión de *Finitud y culpabilidad*: "El símbolo da que pensar".¹² Para Ricoeur son tres los campos en los que emerge lo simbólico: lo sagrado, la psiquis, lo poético,¹³ Rubio lo retoma para pensar otro campo: lo cultural, pues no es suficiente la historia, es allí donde puede rastrearse el impulso por la liberación en Latinoamérica. La primera lectura que emprende es sobre los textos de los nahuas (aztecas, tezcocanos, cholultecas, tlaxcaltecas)¹⁴ para extraer de allí la forma en que ellos se han concebido desde el origen en su humanidad. Este primer intento de lectura

¹⁰ RUBIO ANGULO, Jaime. *Historia de la Filosofía Latinoamericana*, I. Bogotá: Universidad de Santo Tomás de Aquino, Centro de Enseñanza Desescolarizada, 1979.

¹¹ Considero importante transcribir la clasificación del Profesor Zabalza pues son documentos y artículos de la primera época de producción de Rubio, aunque no aparecen las referencias completas:

Fenomenología: *El hombre en el pensamiento actual* (1970) *Filosofía y Teología en Martin Heidegger* (1971), *Antropología y Subjetividad* (1972) *Martin Heidegger: Antropología o Analítica* (1973).

La presencia de Paul Ricoeur en: *Hermenéutica, Ciencias humanas y Liberación* (1974).

Filosofía Latinoamericana: *Filosofía Latinoamericana: presupuestos para un pensamiento filosófico latinoamericano* (1976) *Elementos metodológicos para la filosofía de la liberación latinoamericana* (1976) *Introducción a la filosofía* (primera edición 1976, segunda 1977).

Aplicación de la hermenéutica a la realidad particular de América Latina y de Colombia: *Nuestra visión del hombre colombiano* (1977) *Paul Ricoeur y la Filosofía latinoamericana* (1977) *Antropología Filosófica* (1977) *Hermenéutica y Filosofía Popular* (1978).

Vertiente socio-política y las relaciones entre ciencia y filosofía: *Filosofía y Sociología* (1975) *Fe y Política* (1977) *La iglesia en el proceso político colombiano* (1977) *Ideología científica y filosofía en América* (1975) *La filosofía en Colombia: una crisis que da que pensar* (1978) *Spencer y Núñez: cien años de ideología sociológica en Colombia* (1978)

¹² RICOEUR, Paul. *Finitud y culpabilidad*. *Op.cit.*, p. 482.

¹³ Ricoeur ha precisado en *Filosofía de la voluntad 2. Finitud y culpabilidad* que son tres las zonas de emergencia del símbolo "donde la conciencia reflexiva se subordina, bien al aspecto cósmico de las hierofanías, o bien al aspecto nocturno de las producciones oníricas, o bien, finalmente, a la creatividad del verbo poético". *Ibid.*, p. 176.

¹⁴ Rubio solo recurre a estos mitos, hoy podemos recurrir a los de las culturas indígenas de Colombia gracias al paciente trabajo de recolección que ha realizado Fernando Urbina Rangel durante años y rastrear en ellos la erótica que se encuentra a la base. Ver: URBINA RANGEL, Fernando. *Las palabras del origen. Breve compendio de la mitología de los Uitotos*. Biblioteca Básica de los pueblos indígenas de Colombia. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010.

es equiparable con el que emprende Ricoeur sobre los mitos que han constituido lo occidental en los que se dice el origen del mal. Una segunda lectura la realiza desde los documentos de la conquista de los que extrae las diversas posiciones que asumen quienes intervienen en este acontecimiento "la interpretación comienza cuando superamos el ejercicio de la descripción (...) las notas solo serán funcionales cuando se opongan a las notas constitutivas del indio. Cuando se inicie el juego dialéctico de 'reconocimiento'".¹⁵ No solo se acude a estos documentos, también a los lamentos y cantos en los que "los indios experimentan, sienten que su cultura ha muerto y evidencian una frustración particular que se va a perpetuar a lo largo de la colonia y hasta nuestros días. El indio se siente sin mundo. El resultado de la conquista es un Nuevo Mundo, pero también un indio sin mundo".¹⁶ Entre los mismos españoles se da una discusión sobre el reconocimiento o no de la humanidad del indio. Bartolomé de las Casas se enfrenta a quienes justifican la opresión y su sometimiento. Con la fundación de las universidades la cultura española se va consolidando, el método escolástico es adoptado como recurso de enseñanza. El movimiento por la emancipación va a acusar, precisamente, a la escolástica de haber dado la espalada a las angustias de los hombres. "Por esta razón, los filósofos que toman a su cargo la emancipación intelectual del continente van a rechazar y negar el pasado colonial".¹⁷ Este esfuerzo por negar el pasado culpable del dominio y la opresión lleva a arrasar con todo el pasado, que incluye, además, el de los amerindios, lo que se convierte, para Rubio, en una 'fatal negación'. El pasado tiene que reconstruirse, pero para encontrar allí el impulso liberador que no ha dejado de manifestarse. Rubio se empeña en descubrirlo en el amplio recorrido que hace por autores, literatos y profesores de nuestra América.

Este intento de Rubio por encontrar el impulso liberador no deja de alentar sus posteriores indagaciones. En *El trabajo del símbolo (Hermenéutica y Narrativa)*, siempre de la mano de Ricoeur, va a la literatura latinoamericana, a Carlos Fuentes para afirmar "esas novelas y crónicas, capítulos de la gran novela que se llama América Latina, hablan de nosotros más acá y más allá de las ideas que tenemos de nosotros mismos y de nuestra sociedad, urdiendo las primeras mallas de esa trama, en que se va a tejer nuestro porvenir".¹⁸ Este reconocimiento del lugar tan importante que juega la literatura permite poner en evidencia los recursos que tiene el latinoamericano para hacer escuchar su voz, a pesar de la negación, es un hecho que a ella recurren numerosos pensadores de nuestra América para encontrar la fuente de su pensamiento.

¹⁵ RUBIO ANGULO, Jaime. *Historia de la Filosofía Latinoamericana*, I. Op.cit., p. 80.

¹⁶ *Ibid.*, p. 87.

¹⁷ *Ibid.*, p. 161.

¹⁸ RUBIO ANGULO, Jaime. "El trabajo del símbolo (Hermenéutica y Narrativa)". En: *Universitas Philosophica*. 3, 1985, p. 56.

Es allí donde el aforismo de Ricoeur adquiere sentido para Rubio, lo simbólico literario nos permite pensar aún más y, diríamos nosotros, aún cada vez más.

Pero no solo la literatura es fuente de sentido, en *Subversión-Reflexión: Filosofía y cultura popular en Latinoamérica* Rubio lo busca en la cultura popular. Esta es expresión de lo que nos hace diferentes, es desde allí, al pensarla, que podemos insertarnos en el pensamiento universal "[l]o que descubrimos hoy es que tal universalidad no es patrimonio de una única cultura. Se ha tomado conciencia de la diversidad cultural, de la diversidad de historias, de la diversidad de las situaciones de las comunidades históricas; desde esa pluralidad hay que repensar el estatuto de la universalidad y dar lugar, en ella, a lo que podemos llamar la diferencia. No se trata de renunciar a la universalidad, sino de evitar reducirla a la uniformidad impuesta".¹⁹ Para reactivar sus sentidos es preciso reconocerle su valor que ha sido reprimido por la idea de progreso que ve lo popular como expresión de la ignorancia. La forma de reactivar sus sentidos y reapropiarlos es con la lectura, a la que Ricoeur ha reconocido su papel de refiguración del 'sí mismo', pues no basta saber cuáles son las preguntas a las que responde el texto, sino cuáles son las que nos surgen desde nuestra situación, con ella "la lectura seguirá siendo el ámbito de la subversión, de las tácticas imprevistas, de las tácticas populares como las tácticas de lectura".²⁰ Reconocer lo popular significa reapropiarnos de sus dimensiones de sentido negadas hasta el momento por lo académico e institucional. Esta recuperación es un acto de justicia, según Rubio, para con los pueblos y culturas latinoamericanas que a través de las tácticas subversivas manifiestan su deseo de ser y su esfuerzo por existir. Este último es, tal como dice Ricoeur, al recordar a Spinoza,²¹ el sentido que tiene que orientarnos.

En *Trabajo de símbolo e identidad narrativa*,²² Rubio piensa sobre el papel que juega la identidad narrativa en la constitución de la experiencia humana, tal como la concibió Ricoeur. Este es un importante recurso para rastrear, a través de los relatos, cómo es expresada y constituida la humanidad latinoamericana. Hasta ahora hemos observado cómo Rubio ha explorado la posibilidad de encontrar el impulso liberador en mitos, documentos, relatos y expresiones populares. Ahora reconoce que con la narración los distintos pueblos configuran identidades que les permite reconocerse e insertarse en un proyecto común como latinoamericanos. Pero no ha sido suficiente la filosofía de Ricoeur, es preciso, como lo hace Dussel y, con él, Rubio, seguir incorporando los aportes de Levinas. Rastrear este diálogo permite vislumbrar cómo

¹⁹ RUBIO ANGULO, Jaime. "Subversión-Reflexión: Filosofía y cultura popular en Latinoamérica". En: *Universitas Philosophica*. 7, 1986, pp. 103-111, p. 105.

²⁰ *Ibid.*, p. 109.

²¹ *Ibid.*, p. 111.

²² RUBIO ANGULO, Jaime. "Trabajo de símbolo e identidad narrativa". En: *Semiosis*. No. 22-23, 1989, pp. 149-163. Disponible en: <http://cdigital.uv.mx/bitstream/123456789/6369/2/19892223P149.pdf>

desde el comienzo de sus reflexiones estos dos autores piensan al latinoamericano en su condición de excluido, marginado y silenciado de la historia oficial. ¿Cómo es posible abrir para los latinoamericanos nuevas posibilidades de existencias, sino se los ha reconocido y más allá de ello no se los hace partícipe de la construcción de sus proyectos de existencia? El llamado de Levinas permite contemplar el rostro del otro, pero, también, hay que leer en las manos los gestos de la ira, la ternura o la esperanza, que no solo expresa como los rostros, sino que reclama y llaman, tal como lo ponen en evidencia, de nuevo, las pinturas de Guayasamín. Tal vez si Rubio las hubiera tenido en cuenta en sus escritos –no sé si las habrá contemplado– se hubiera dado cuenta que ahí están los rostros y las manos de los latinoamericanos.

En *Cómo filosofar hoy* Rubio explícitamente hace un llamado a la filosofía a pensar sobre nuestra situación, pensarnos a nosotros mismos desde nuestra potencia de ser y de existir, alejados de la idea de progreso y civilización con la que los occidentales han impuesto sus ideas de tiempo a los latinoamericanos. "Nuestra adhesión a un solo tiempo, al tiempo de la felicidad y del progreso, alegando una pretendida universalidad acultural, sacrificó nuestros tiempos. Hemos negado el pasado identificándolo con el 'retraso'. Hemos igualmente negado el futuro al renunciar al deseo de ser".²³ Para Rubio reflexionar sobre nuestra forma de experimentar el tiempo implica reconocer uno policultural, como olvido, como creación, como liberación, como combinación. La narrativa es una de las formas en que se nos coloca en el presente donde recordamos el pasado y deseamos el futuro;²⁴ no solo la de la historia, la literatura, los mitos, sino, también, la de las leyendas de las víctimas horrorizadas de Latinoamérica que han sufrido la opresión, no solo del conquistador español, sino del impulso inicial de conquista, que pervive en la colonia y se mantiene en el presente; dominio y sometimiento que se manifiestan en el poder que ejercen los dictadores y gobernantes de turno, los dueños de la producción, los que manejan la economía, los dueños de las tierras, los hombres sobre los hombres, las mujeres, los niños y en general, sobre todos aquellos que hacemos víctimas de nuestro poder, muchos de ellos son incapaces de ver al otro, de ver su rostro y el gesto de sus manos. ¿Qué diferencia hay, todavía hoy en pleno siglo XXI, entre los opresores de ayer y los de hoy?, aquellos españoles que llegaron a conquistar y a someter a los indios y que después esclavizaron a los africanos, sacándolos y desterrándolos de sus tierras para traerlos a un continente que no era el suyo, con lo que se dio una doble negación y aniquilamiento, hoy, con el mismo impulso de conquista, se somete, esclaviza, subordina, aniquila, desplaza hombres, mujeres y niños en Latinoamérica. Pero al lado de esta memoria y de este impulso de conquista vive el de liberación que ha acompañado, también, nuestra experiencia.

²³ RUBIO ANGULO, Jaime. "Cómo filosofar hoy". En: *Universitas Philosophica*. 19, 1992, p. 78.

²⁴ Cf., *Ibid.*, pp. 78-79.

Rubio en *Libertad y potencia en Spinoza* muestra el vínculo que se teje a través de Spinoza entre Ricoeur y Negri, este filósofo que hoy, también, acompaña nuestras reflexiones desde América Latina. En la *Anomalía Salvaje* de Negri, dice Rubio, se realiza una nueva reapropiación de Spinoza cuando reconoce en su filosofía una lucha de la potencia contra la *potestas*.²⁵ Es esta potencia la que se revela como impulso de liberación, se trata, dice Rubio, no solo de la idea de *conatus* sino de su práctica que se proyecta hacia un advenir, hacia una práctica colectiva, la conquista de una dimensión intersubjetiva, pero, también de la individualidad que es, ante todo, un proceso abierto al mundo, movimiento de liberación en desarrollo continuo. Rubio recuerda, a propósito de lo anterior, al filósofo francés Jean-Paul Dollé quien afirmaba "Entendemos cómo para Spinoza la teoría del cuerpo político es la búsqueda de una estrategia de liberación colectiva cuyo mandato podría enunciarse en los siguientes términos: ser los más numerosos políticamente para pensar lo más posible".²⁶

Este llamado a la multitud, del que daba cuenta Rubio en 1999, sigue presente en las reflexiones que Negri, en compañía de Giuseppe Cocco, hacen sobre Latinoamérica con *GlobAL: Biopoder y luchas en una América Latina globalizada*.²⁷ En la discusión actual, el colombiano Santiago Castro Gómez, quien estudió filosofía en la Universidad de Santo Tomás y fue alumno de algunos de los integrantes del Grupo Bogotá, al que perteneció Rubio, propone pensar lo latinoamericano desde el presente con los recursos de la genealogía. Al hacerlo Castro Gómez toma distancia de la historia de las ideas, tal como fue apropiada en sus comienzos por el Grupo de Bogotá, así como lo hace Rubio cuando opta por la hermenéutica. Ricoeur nos ayuda a entender la diferencia que hay entre historia de las ideas, arqueología del saber y hermenéutica "una disciplina nueva, precisamente la arqueología del saber, que no coincide con la historia de las ideas. (...) Los saberes afrontados en la arqueología no son 'ideas' medidas por su influencia sobre el curso de la historia general y sobre las entidades duraderas que figuran en ella. La arqueología del saber trata preferentemente de las estructuras anónimas en las que se inscriben las obras singulares"²⁸ y, añade, "una hermenéutica más atenta a la recepción de las

²⁵ Cf., RUBIO ANGULO, Jaime. "Libertad y potencia en Spinoza". En: *Universitas Philosophica*. 32, 1999, p. 188.

²⁶ *Ibid.*, p. 194.

²⁷ NEGRI, Antonio; COCCO Giuseppe. *GlobAL: Biopoder y luchas en una América Latina globalizada*. Buenos Aires: Paidós, 2006. En este libro se hace un análisis sobre la situación específica de América Latina para indicar el surgimiento de la nueva figura subjetiva de la *multitud* en esta parte del mundo. Este análisis va hasta el surgimiento de los movimientos sociales que tienen características especiales derivadas de sus propios procesos de colonización, imperialismo, neoliberalismos y que conllevan nuevas formas de entender la política: "La autonomía de las multitudes se sitúa en una relación fecunda y productiva de los dispositivos programáticos y las dinámicas administrativas de los nuevos gobiernos sudamericanos". p. 224.

²⁸ RICOEUR, Paul. *Tiempo y narración III: El tiempo narrado*. Trad. Agustín Neira. México: Siglo Veintiuno Editores, S. A., 1996, pp. 955-956. [Versión en francés: *Temps et Récit* t.3 Le temps

ideas se limitaría a recordar que la arqueología del saber no puede sustraerse enteramente al contexto general en la que la continuidad temporal encuentra su derecho".²⁹ Castro Gómez construye su pensamiento con Foucault y Deleuze, pero, también, con Negri. Inscribe sus trabajos en la discusión sobre la decolonialidad, término con el que se alude a la lógica cultural del colonialismo que permanece y determina la existencia latinoamericana.³⁰ Pero no basta la genealogía, sino que se da cuenta, como Ricoeur, de la necesidad de pensar también desde lo general, para hacerlo incorpora el análisis del sistema-mundo, pues así "podrían las teorías poscoloniales con el propósito anunciado de ser una *teoría crítica de la cultura*";³¹ pero sin desconocer, como lo hace Dussel, que este sistema-mundo no pudo darse sin lo latinoamericano "El sistema-mundo moderno empezó con la constitución simultánea de España como 'centro' frente a su 'periferia' colonial hispanoamericana. La modernidad y el colonialismo fueron, entonces, fenómenos *mutuamente dependientes*".³² Esto lo conduce a argumentar contra la idea de Negri y Hardt sobre la desaparición de la colonialidad con la llegada de 'Imperio', esta no se ha terminado, sino que se ha transformado.

Reconocer el impulso de conquista, en cierto sentido, equiparable a la colonialidad, pero, al lado de este, el de liberación, exige mantener y continuar un diálogo entre distintas perspectivas de análisis y de reflexión. Esto puede hacerse si se recuperan las lecturas de Rubio que, desde una perspectiva hermenéutica, buscan reactivar los sentidos adormecidos en los mitos, las leyendas, lo popular, las crónicas, la historia, la literatura, también, en el arte, en el que se da cuenta y se manifiesta la experiencia latinoamericana, pero, al lado de ello, los análisis que, desde la poscolonialidad, hace Castro Gómez, quien, más atento a la crítica sobre las estructuras y las prácticas que someten y aniquilan a los latinoamericanos, se mantiene vigilante, para abrirlas al análisis.

Bibliografía

CASTRO GÓMEZ, Santiago. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca-Instituto Pensar, Universidad Javeriana, 2005.

DUSSEL, Enrique D. *Apel, Ricoeur, Rorty con respuestas de Karl Otto-Apel y Paul Ricoeur*. Guadalajara, Jalisco, México: Universidad de Guadalajara, 1993.

Fundación Guayasamín. Disponible en: <http://www.guayasamin.org>

raconté, Paris: Seuil, 1985].

²⁹ *Ibid.*, p. 956.

³⁰ Ver: CASTRO GÓMEZ, Santiago. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca-Instituto Pensar, Universidad Javeriana, 2005.

³¹ *Ibid.*, p. 40.

³² *Ibid.*, p. 47.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: M. Nijhoff, 1961.

LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. La Haye: M. Nijhoff, 1974.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Trad. Daniel E. Guillo. Salamanca: Sígueme, 1977.

LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Trad. Antonio Pintor Ramos. Salamanca: Sígueme, 1987.

NEGRI, Antonio; COCCO Giuseppe. *GlobAL: Biopoder y luchas en una América Latina globalizada*. Buenos Aires: Paidós, 2006.

RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté 2 Finitude et culpabilité 1, L'homme faillible*. Paris: Aubier, 1960.

RICOEUR, Paul. *Finitud y culpabilidad*. Trad. Cristina de Peretti, Julio Díaz Galán y Carolina Meloni. Madrid: Taurus, 1969.

RICOEUR, Paul. *Temps et Récit t.3 Le temps raconté*. Paris: Seuil, 1985.

RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro*. Trad. Agustín Neira Calvo. México: Siglo Veintiuno Editores, 1996.

RICOEUR, Paul. *Tiempo y narración III: El tiempo narrado*. Trad. Agustín Neira. México: Siglo Veintiuno Editores, S. A., 1996.

RICOEUR, Paul. *Le juste 2*. Paris: Esprit, 2001.

RICOEUR, Paul. *Lo justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*. Madrid: Trotta, 2008.

RUBIO ANGULO, Jaime. *Antropología filosófica*. Bogotá: Universidad Santo Tomás de Aquino, Facultad de Filosofía. Enseñanza Desescolarizada, 1976.

RUBIO ANGULO, Jaime. *Historia de la Filosofía Latinoamericana*, I. Bogotá: Universidad de Santo Tomás de Aquino, Centro de Enseñanza Desescolarizada, 1979.

RUBIO ANGULO, Jaime. "El trabajo del símbolo (Hermenéutica y Narrativa)". En: *Universitas Philosophica*. 3, 1985, pp. 37-56.

RUBIO ANGULO, Jaime. "Subversión-Reflexión: Filosofía y cultura popular en Latinoamérica". En: *Universitas Philosophica*. 7, 1986, pp. 103-111.

RUBIO ANGULO, Jaime. "Trabajo de símbolo e identidad narrativa". En: *Semiosis*. No. 22-23, 1989, pp. 149-163. Disponible en:

<http://cdigital.uv.mx/bitstream/123456789/6369/2/19892223P149.pdf>

RUBIO ANGULO, Jaime. "Cómo filosofar hoy". En: *Universitas Philosophica*. 19, 1992, pp. 19-38.

RUBIO ANGULO, Jaime. "Libertad y potencia en Spinoza". En: *Universitas Philosophica*. 32, 1999, pp. 183-195.

URBINA RANGEL, Fernando. *Las palabras del origen. Breve compendio de la mitología de los Uitotos*. Biblioteca Básica de los pueblos indígenas de Colombia. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010.

Traducciones

La condición de extranjero*

The Condition of Foreigner

PAUL RICOEUR

Traducción:
HEIDY GUTIÉRREZ
Universidad de Antioquia
Colombia

La distinción básica: "extranjeros" contra "miembros"

Antes de abordar las diferencias de estatus legal y de las condiciones concretas que distinguen a los extranjeros entre sí, es necesario abordar un tipo de división particular, producto de la historia, que hace que la humanidad no exista en ningún lugar como un solo cuerpo político, sino que se presenta como una visión compartida entre comunidades múltiples, constituidas de tal forma que ciertos individuos le pertenecen como miembros, mientras que todos los demás son extranjeros. Esta distinción básica no puede confundirse con el binomio amigos/enemigos, que cierta filosofía política pone de manifiesto. Esta última relación se inscribe en una problemática bien delimitada, la problemática de la guerra y la paz. Antes de esta, se encuentra la oposición entre pertenencia o no pertenencia a una comunidad histórica, el Estado-nación, para nosotros Franceses. En ese binomio solo un término está "pronunciado", la cualidad de miembro, el segundo no lo está, la cualidad de extranjero. Nuestros diccionarios exponen sin ambigüedad la disparidad propia a esta distinción básica. "Extranjero, dice *le Robert*: quien es de otra nación; que es otro hablando de una nación". En términos más simples es extranjero quien no es de "nuestro país" – quien no es uno de los nuestros. Nada se menciona con relación a lo que el extranjero es para sí mismo, "en su país" – ni tampoco con respecto a las relaciones de alianza, de neutralidad o de enemistad que reinan entre "nosotros" y "ellos". Esta restricción lexical va mucho más allá de las palabras; el vocabulario asume lo siguiente: como ya se verá – no sabemos quiénes somos, se supone que debemos saber a qué pertenecemos, de cuál comunidad somos miembros. De esta presunción tácita resulta que, antes de cualquier intento por llenar la casilla vacía de la palabra extranjero, tene-

* En 1996, después de participar en la Comisión Hessel sobre los extranjeros, Paul Ricoeur redacta este artículo, a petición de Stéphane Hessel. El texto, parcialmente publicado en 1996, fue dado a conocer en su totalidad en RICOEUR, Paul. "La condition d'étranger". En: *Esprit*. (La pensée Ricoeur). Marzo/abril 2006, pp. 264-275. La traducción se publica con los permisos expresos del Comité éditorial Fonds Ricoeur.

mos como tarea clarificar hasta donde nos sea posible, la naturaleza de esta pertenencia con relación a la cual la condición de extranjero se define en un principio por defecto. No hay que temer al hecho de detenerse en el aspecto jurídico del problema. En este nivel se dice algo que devela una parte de lo no dicho que afecta nuestra comprensión de pertenecer como miembro a la comunidad nacional, y por ende sobre la representación que nos hacemos del extranjero.

Una primera observación es obligatoria: si nos ubicamos desde el punto de vista de la justicia distributiva,¹ el bien en el que consiste la pertenencia a una nación no es un bien que distribuimos entre nosotros: es un bien que ya se posee; es a otros a quienes lo otorgamos, de manera soberana. Claramente, así aparece escrito en la *Declaración universal de los derechos humanos* de 1948: "Todo ser humano tiene derecho a una nacionalidad" y aún más "nadie puede ser privado arbitrariamente de su nacionalidad". Pero este derecho a..., como otros derechos a..., no puede sancionarse, a menos que se asigne a un obligacionista adecuado, responsable de hacerlo efectivo. Para aclarar este asunto, consideremos por un instante el punto de vista de un extranjero que desea y solicita ser admitido entre nosotros – a recibir la nacionalidad francesa. Lo primero que descubre es que la admisión de un extranjero a nuestra nacionalidad (y a nuestra ciudadanía, para ir un poco más lejos) es una decisión soberana de las autoridades políticas del Estado considerado. En definitiva, nada es más absoluto que la soberanía reconocida a los Estados para otorgar o negar su nacionalidad. Ahora bien, ¿para qué solicita este extranjero ser admitido? Permanezcamos en el plano del derecho, reservando para una reflexión posterior la cuestión de la comprensión que tenemos del el sentido mismo de nuestra pertenencia ya adquirida.

Para nuestro propósito, dos o tres observaciones serán suficientes: en derecho internacional privado, la nacionalidad se define así: "Pertenencia jurídica de una persona a la población constitutiva de un Estado".² A la noción de población se suma la de territorio, por lo tanto de fronteras que delimitan la jurisdicción de las autoridades públicas, políticas y judiciales. Estas tres nociones de Estado, territorio y población están tan estrechamente ligadas que la pertenencia a la población constitutiva del Estado equivale a definir la substancia de un Estado por esta población: los franceses, los ingleses, etc. En este sentido un estado independiente se construye a sí mismo definiendo su población, sus "ciudadanos". Más delicada es la relación entre nacionalidad y ciudadanía;³ en la tradición republicana y jacobina que es la nuestra, las dos nociones tienden a superponerse pero sin identificarse; la ciudadanía consiste

¹ Michaël Walzer, *Spheres of justice*, Cap. 2: «Appartenance», Paris, Le Seuil, 1998.

² Batiffol et Legarde, *Droit international privé*, n° 59.

³ Daniel Lochack, «La citoyenneté un concept juridique flou», en «*Citoyenneté, nationalité*» bajo la dir. de D. Colas, C. Emeri, J. Zylberger, Paris, PUF, 1991.

en el vínculo jurídico que relaciona a una persona física con un Estado determinado; es a este vínculo al que se asocian derechos cívicos y políticos, de los cuales el más importante es aquel de participar en el poder político, a título de elector o de candidato elegible en las diferentes consultas electorales. Pero incluso para nosotros, nacionalidad y ciudadanía no coinciden totalmente, en la medida en que todos los nacionales no son ciudadanos: los menores, los enfermos mentales, los condenados a ciertas penas, no gozan de derechos electorales; en cambio, para nosotros solo los nacionales son ciudadanos: este no es el caso en otros lugares, como en los países donde a los extranjeros residentes, les es permitido participar en las elecciones locales, según ciertas reglas. Pero no siempre fue así para nosotros: bajo la Revolución, algunos extranjeros fueron tratados como extranjeros-ciudadanos. En el estado actual del derecho en Francia,⁴ es ciudadano el nacional considerado en tanto que titular de derechos cívicos y de una parcela de la soberanía nacional. Esta ecuación, que reserva a los nacionales el beneficio y el ejercicio de los derechos cívicos termina por transformar la idea nacional en mecanismo de exclusión para con los extranjeros. En la medida en que ningún principio del derecho internacional impone a los Estados otorgar derechos políticos a los extranjeros, la inhabilidad política de los extranjeros continúa siendo en Francia, según las palabras de uno de nuestros grandes juristas, "una regla absoluta que no tiene excepción".⁵ Para completar el aspecto jurídico, hay que añadir que para quienes ya son miembros, la pertenencia nacional se ha convertido en un estado de la persona, como el nombre, la filiación, el sexo, el lugar y la fecha de nacimiento. Es suficiente con mirar su documento de identidad. La repartición de la pertenencia a la nación es un hecho. La barrera jurídica entre los nacionales y los extranjeros es hermética. El extranjero no es solamente aquel que no hace parte de los nuestros, sino que además no está autorizado a convertirse en uno de nosotros por el simple hecho de desearlo o solicitarlo. Él no puede exigirlo. Y el país con respecto al cual es extranjero puede, de manera soberana, negar su admisión. Del mismo modo existen países o circunstancias donde esta admisión puede anularse con igual soberanía, bajo la forma de expulsión o, en algunos países, bajo la forma de destierro. El carácter discrecional de admisión a la nacionalidad y la ausencia de límites a la soberanía del acto político de acogida no hacen más que señalar, con el más extremo rigor, la ausencia de simetría al interior del binomio miembro/extranjero.

Pero lo no dicho en este análisis puramente jurídico de la condición de extranjero es la naturaleza de la comprensión que tenemos de nosotros mismos en tanto miembros que pertenecen a tal comunidad nacional. Ahora bien, es la interrogación sobre esta comprensión de nuestra propia pertenencia

⁴ «Droit de la citoyenneté», en Olivier Duhamel, *Droit constitutionnel et politique*, Paris, Le Seuil, 1993.

⁵ *Ibid.*, p. 181.

la que nos conlleva a llenar, por primera vez, de contenido este término no pronunciado de extranjero. No podemos avanzar en la comprensión que tenemos de "nuestro país" sin hacernos representación alguna de lo que pueda significar para el extranjero estar "en su país". No podemos evitar esta prueba de la comprensión, en la medida en que las decisiones soberanas del Estado que nos representa pueden ser tomadas solo en correspondencia con lo que los miembros actuales de la comunidad entiendan como sentido de su pertenencia ya adquirida o incluso en correspondencia con lo que ellos desearían que fuese dicha pertenencia. Ahora bien, la posesión previa de este bien, del cual hemos dicho que no lo repartimos entre nosotros mismos, define el marco dentro del cual se ejerce la justicia distributiva que se ejerce sobre todos los demás bienes sociales: bienes comerciales o no comerciales. Ahora bien, es necesario reconocer que la comprensión que tenemos de pertenecer a tal país, a tal nación, a tal Estado, no se sustenta en ninguna razón clara y transparente; a decir verdad, no se trata de razones, es decir de motivos que podamos sostener con argumentos en caso de que un contradictor nos pidiera justificar el hecho de ser franceses en lugar de ingleses o alemanes. En este sentido, sería un grave error interpretar en términos contractuales la voluntad de vivir con tales compatriotas y conciudadanos. Si la noción de contrato social ocupa un lugar en este nivel comunitario, es en el plano de la constitución, en el sentido del derecho constitucional, el cual presupone una comunidad agrupada, discutiendo en una situación completamente irreal, imaginaria, sobre la mejor manera de gobernarse. Esta dificultad está ligada a la noción de *Contrato social* de Rousseau y a la hipótesis construida por John Rawls en su *Teoría de la justicia*, de una condición: "original" que se torna sensible por la figura del "velo de ignorancia". La comprensión que tenemos de pertenecer a la misma comunidad nacional es una comprensión compartida, alimentada por una historia arraigada en las costumbres, que se manifiesta en las formas de vivir, trabajar y de amar, y que se sostiene por relatos fundadores que instauran nuestra identidad. La conversación cotidiana es el nivel del discurso que evidencia esta comprensión, en cuanto es dicha. Pero, la mayor parte del tiempo, nuestro deseo de vivir juntos permanece en lo no-dicho. Está tan oculto que solo emerge cuando es impugnado por la depreciación de sí, cuando es amenazado por la división civil, hasta ser "abatido" por la derrota militar o la revolución.

Ahora bien, es precisamente en este nivel claro-oscuro que el extranjero comienza a salir de su anonimato; para dar explicación a nuestra identidad colectiva tenemos necesidad de compararnos con los demás; es así como salen en forma desordenada nuestros prejuicios, nuestras escuetas caracterizaciones, incluso nuestros juicios apreciativos y elogios; por lo menos, el extranjero ha dejado de ser el término no pronunciado de la dualidad miembro/extranjero. La comprensión de nosotros mismos no sale de lo no dicho y solo comienza a ser explícita haciéndose comparativa, diferencial, opo-

nente. Tratamos incluso de imaginar la comprensión que los otros tienen de ellos mismos, de representarnos a qué se parece ser un inglés, un alemán... sentimos simpatía, indiferencia, hostilidad. Aprobamos o desaprobamos las relaciones de amistad, de neutralidad, de hostilidad que nuestros Estados provocan en el escenario internacional. En resumen, imitamos la política exterior de nuestro país con sentimientos capaces de recorrer la gama entera de la proximidad y de la distancia afectiva. Si vamos al fondo del asunto, tomamos consciencia del hecho de que aquello que ciertos documentos oficiales internacionales denominan "la familia humana" solo existe políticamente fragmentada, como lo comprueba el mapa de las religiones, de las culturas, de las etnias, y de manera particularmente sorprendente e instructiva, como lo diremos más adelante, la diversidad de las lenguas sobre la que meditaba Wilhelm von Humboldt. Nuestra imaginación puede incluso conducirnos hasta representarnos a nosotros mismos haciendo parte de una comunidad cualquiera entre las demás comunidades. Vista desde todos los ángulos y desde ningún ángulo en particular, nuestra patria se nos presenta de golpe como otra más. Al término de este recorrido aleatorio en lo imaginario, la ecuación inicial se invierte: nuestro país aparece a su vez como el término no pronunciado del binomio miembros/extranjeros. Es en este nivel, que el recuerdo de haber sido uno mismo extranjero, como lo admiten los famosos textos de la Biblia hebrea, descubre cierto halo de benevolencia en la declaración según la cual todos somos extranjeros con respecto a los demás.

El extranjero "en nuestro país"

Esta imaginación que hace que nosotros mismos seamos extranjeros ante el extranjero escapa a lo fantástico cuando se confronta con el deber de la hospitalidad cuyas más notables figuras nos disponemos recorrer. Estas corresponden a tres situaciones que pueden clasificarse según su magnitud trágica. "El extranjero en nuestro país", es en primer lugar el visitante con plena voluntad. Luego está el inmigrante, más precisamente el trabajador extranjero que vive en nuestro país, en cierta medida contra su voluntad. Y finalmente está el refugiado, solicitante de asilo, quien espera, la mayoría de las veces en vano, ser recibido en nuestro país. Esta última figura de hospitalidad resulta propiamente de lo trágico de la acción, en la medida en que el extranjero asume, en esta ocasión, la postura del "suplicante".

El extranjero como visitante

Esta figura pacífica —en doble sentido, pues manifiesta un estado de paz y multiplica este sentimiento— se reviste de varias formas, desde el turista que circula libremente sobre el territorio del país de acogida hasta el residente que se ubica en un lugar y allí permanece. Los dos casos ilustran el acto de vivir juntos, compartido entre nacionales y extranjeros. Esta figura del extranjero recuerda la importancia de las categorías de territorio y población para

la consistencia del estatus de miembro de la comunidad nacional. Es esta la dimensión de la condición de miembro que el extranjero está autorizado a compartir. Sin convertirse en ciudadano, el visitante disfruta de las facilidades de la libertad para circular, para negociar; comparte ciertos bienes sociales de base, tales como la seguridad, la atención en salud, e incluso la educación. Evidentemente, ubicamos esta cómoda condición en términos de la globalización de intercambios. Pero esta no tendría efecto sin la práctica de lo que Kant llama precisamente, en el *Proyecto de la paz perpetua*, "derecho de visita" y en el que Kant señala un corolario bien establecido en el Derecho cosmopolita. Su argumento merece una citación completa: "Se trata aquí no de filantropía sino de derecho. Hospitalidad significa el derecho de un extranjero a no recibir un trato hostil por el hecho de haber llegado al territorio de otro". Se trata de "un derecho de visitante", el derecho de todos los hombres de proponerse como miembros en una sociedad. Este derecho se funda en la común posesión de la superficie de la tierra; los hombres no pueden diseminarse hasta el infinito por el globo cuya superficie es limitada, y por tanto, deben tolerar mutuamente su presencia, ya que originariamente nadie tiene mejor derecho que otro a estar en determinado lugar del planeta". Kant resume el enunciado de este derecho en el concepto de "hospitalidad universal".⁶

Este derecho de visitante del viajero o del residente extranjero está lejos de reducirse a una simple curiosidad. Es simplemente reveladora la esencia misma de hospitalidad que *le Robert* define: "el hecho de acoger a alguien en su casa, de alojarlo, y, eventualmente, de brindarle techo y alimentación gratuitamente". La definición del *Robert* parece privilegiar el alojamiento y la alimentación, a lo que podríamos agregar el diálogo. No solo porque es en este nivel, como ya lo mencionamos, donde la comprensión inicialmente tácita del miembro de pertenencia a la comunidad accede al lenguaje, sino porque en este nivel de intercambio de palabras la asimetría inicial entre miembro y extranjero comienza a corregirse de manera concreta. En este sentido, no se le da la suficiente importancia al fenómeno de la traducción de una lengua a

⁶ Se nota el argumento cuasi copernicano o newtoniano sobre la redondez de la tierra y la finitud que de aquí se comprende, se nota sobre todo el corolario de este derecho de visitante, el de "proponerse como miembro de la sociedad". Fichte desarrollaría este tema en "Sobre el Derecho de las personas y el Derecho cosmopolita", segundo anexo al *Derecho natural*, §22: "El extranjero que llega dispone del derecho humano originario, que precede todos los contratos jurídicos y sólo los vuelve posibles: *el derecho de presuponer por todos los hombres que pueden estar con él por contratos en una relación jurídica*. Sólo esto constituye el verdadero derecho del hombre, que regresa al hombre en tanto hombre: la posibilidad de adquirir derechos... El derecho del simple ciudadano del mudo consiste en este derecho a circular libremente por el territorio y a proponerse para contraer nexos jurídicos".

*Nota de la traductora. El segmento de la obra de Kant ha sido traducido y retraducido al español. Una de las más recientes es la de: KANT, Immanuel. *Hacia la paz perpetua*. Trad. Joaquín Abellán. Madrid: Alianza editorial, 2002.

otra como modelo de "igualdad de condiciones", como lo diría Tocqueville. El acto de traducir opera al nivel de la dispersión de las lenguas, símbolo de la dispersión de los pueblos. ¿Acaso no hablamos de enseñanza de "lenguas extranjeras"? Si la traducción constituye un modelo para el encuentro con el extranjero, lo es en la medida en que, en su funcionamiento mismo, esta consiste en una verdadera hospitalidad lingüística; el locutor de la lengua de llegada se ubica al nivel de la lengua de partida del texto que, en cierto modo, habitará para traducir, con el fin de recibir a cambio en su propia lengua el mensaje traducido. He aquí una bella ilustración de la hospitalidad universal celebrada por Kant, y que confiere un valor profético al derecho de visitante, en tanto que parábola viviente de la paz perpetua. Repitamos: "Hospitalidad significa aquí el derecho que tiene el extranjero, de llegar al territorio del otro y a no ser tratado allí como enemigo".

El extranjero como inmigrante

Es clara la referencia a la condición de trabajador extranjero que aquí se hace, condición asignada además por el término *Gast-arbeiter* o *Guest workers*. Desde luego, existe otro tipo de inmigrantes diferentes a los trabajadores extranjeros, unos son los refugiados admitidos bajo el beneficio del derecho de asilo, sobre el que se tratará más adelante. O los refugiados que asisten a la ayuda de emergencia en caso de desplazamiento forzado de poblaciones y de migraciones masivas generadas por la violencia de la historia. Pero en el lenguaje ordinario de los sindicatos, de la administración y de los políticos está claro que se trata de los trabajadores extranjeros cuando en el discurso público se hace referencia a los inmigrantes. Y son estos, en particular, quienes suscitan los problemas que mencionaremos. En efecto, no podemos olvidar cómo se constituyó esta categoría de visitantes por obligación. Es la necesidad de mano de obra poco cualificada, generalmente en puestos de trabajo pesado, la que origina este flujo migratorio de gran magnitud. Es así como el trabajo, necesidad cotidiana de la vida económica, define esta categoría de extranjeros "en nuestro país". Ya no nos encontramos en el ciclo de la libre elección, como en el caso de los visitantes en pleno derecho, más bien estamos en el reino de la necesidad, más precisamente hablamos de la supervivencia y de la manutención de las familias que, en la mayor parte de los casos, permanecen en sus países de origen. La vida de este tipo de extranjeros está definida por diferentes actores económicos y políticos. En efecto, habitan el espacio protegido del Estado de acogida, circulan libremente y consumen como nosotros, los nacionales. Una parte de su libertad se debe a su participación en la economía del mercado, otra parte resulta de su acceso, en cierta medida, a la protección del Estado-providencia. Gozan de derechos sindicales y se benefician en principio de los mismos derechos de habitación que los nacionales; pero no son ciudadanos y son gobernados sin su consentimiento. Si son llamados "huéspedes" es porque no son inmigrantes en busca de una nueva

residencia y de una nueva ciudadanía. Se espera que retornen a sus países una vez su contrato termine y su visa expire. El derecho a la reagrupación familiar es limitado; son los primeros en sufrir la segregación a causa de la vivienda; la adaptación cultural les es difícil, aunque menos para sus hijos; el asunto de la libertad de cultos permanece sin resolverse, aunque sea expuesta como un tema de libre elección; con la residencia ligada al empleo, su posición es tan precaria que entran a competir con los nacionales en el mercado de trabajo y pasan a engrosar las filas de desempleados. Pero es la separación de su hogar lo que constituye la carga más pesada. Su destino pone de manifiesto el contraste evidente entre la movilidad del trabajo a escala mundial y la pérdida del espacio político de la ciudadanía. Básicamente, no han contribuido a la historia silenciosa del *querer vivir juntos* que subyace al pacto nacional. A esta realidad se aferran los fantasmas de la opinión pública, que se explican principalmente por la amalgama que se forma entre trabajadores en situación regular y extranjeros en situación irregular, por la amenaza que pueden representar para la seguridad e incluso por el terrorismo. Sospecha, desconfianza, xenofobia, tienden a impregnar la comprensión que tienen los nacionales de su pertenencia al mismo espacio político. Si, como lo hemos señalado antes, esta comprensión implica de manera natural un sentimiento de diferencia hacia el extranjero, la exclusión transforma esta diferencia en rechazo.

La respuesta a esta situación deteriorada debe hacerse en dos niveles. El primero es el de la justicia política⁷ que se debe a todos los trabajadores residentes; algo debe hacerse en este caso, un tipo de admisión de primer grado previa a la admisión del segundo grado que consiste en la naturalización, permitiendo eventualmente la participación en elecciones locales, como es el caso de algunas democracias occidentales. Esta admisión de primer grado debe ser negociada con los Estados cuyos trabajadores extranjeros son originarios, como lo han comenzado a hacer algunas convenciones ya existentes o en curso de negociación. Pero ante todo la respuesta debe hacerse al nivel del derecho humano de hospitalidad, explicada más adelante con relación a la condición cómoda del extranjero como visitante. A este respecto, los textos importantes de Kant y Fichte sobre la hospitalidad universal deberían contribuir en el cambio de las legislaciones y ante todo en la transformación de las ideas. El mismo derecho que otrora rigiera la guerra y la paz entre las naciones debería regir en el presente las relaciones entre los países anfitriones y sus visitantes, aunque sean inmigrantes para el trabajo.

El extranjero como refugiado

La cuestión de los refugiados constituye en sí misma un inmenso capítulo que excede los límites de una reflexión sobre la condición del extranjero. La elección soberana de los Estados en cuanto a la conformación de su pobla-

⁷ M. Walzer, *Sphères de justice*, op.cit.

ción y por consiguiente al acceso a su territorio interfiere aquí con un derecho que resulta de una causa distinta a la del deseo libre y espontáneo de vivir en otro lugar, a saber el derecho a la protección de poblaciones perseguidas, a lo que corresponde el deber de asilo por parte de los países de acogida. Si pudimos ubicar el derecho de los trabajadores extranjeros bajo la regla de la justicia, es bajo el deber de ayudar, de auxiliar a quien se encuentre en peligro, que debemos ubicar el derecho de los refugiados.⁸

En el fondo del derecho contemporáneo de los refugiados se encuentra la tradición de asilo, la cual está ligada a una antigua tradición de hospitalidad que se tenía para ayudar a los fugitivos que escapaban a la justicia vengativa de su país de origen. El asilo, como es sabido, está presente en las instituciones de nuestras más importantes civilizaciones fundadoras. Aquí mismo recordamos el doble fondo bíblico y helénico. Allí el asilo se define como lugar de refugio que, no pudiendo ser *saqueado, es inviolable*. Grotius escribió en 1625: "No se debe negar alojamiento fijo a los extranjeros que, perseguidos en su patria, buscan la retirada, siempre y cuando se sometan al gobierno establecido y tomen todas las precauciones necesarias para prevenir la sedición" (*De jure belli ac pacis*, II, 11, 12). En el siglo XVIII, el asilo adquiere estatus político: los protestantes exiliados se benefician de este en diversos lugares de Europa; al igual que Voltaire... Lo importante para nosotros es notar la transformación que presenta, con relación a las prerrogativas del Estado de acogida, la concepción del exilio como derecho de la persona. Los juristas de comienzos del siglo XIX se hacen la pregunta sobre la cuestión del asilo incluso como una excepción a la regla de extradición.⁹ Pero hasta comienzos del siglo XX, el asilo permaneció como un asunto esencialmente individual que concernía a personas que tuviesen un papel político.

Es un nuevo concepto que aparece después de los grandes cambios de del siglo XX con el título de refugiado. El hecho de portar el título de refugiado no debe ocultar la diferencia de estatus. Debemos situar el problema en el contexto de los grandes desplazamientos masivos forzados. Nos interesa aquí en la medida en que, además del hecho de que el refugiado se beneficia de

⁸ François Crépeau, *Droit d'asile. De l'hospitalité aux contrôles migratoires*, Éd. Bmylant, Éd. De l'Université de Bruxelles, 1995.

⁹ Una nueva categoría de extranjeros en desamparo y una nueva modalidad de auxiliarlos aparecen bajo el título de "derecho de injerencia". Este nuevo derecho internacional humanitario se basa en el desamparo de las poblaciones a las cuáles solo puede socorrer atendiéndolas allí donde residen, por derecho propio o forzosamente. El problema teórico consiste en el conflicto que se genera en el plano del derecho internacional con el principio de soberanía de los Estados y su corolario, el principio de no injerencia en los asuntos interiores de los Estados. La situación es de cierto modo inversa a la relacionada con el derecho de asilo, que afecta principalmente a los exiliados fugitivos: éstos desean venir "a nuestro país". Aquellos necesitan nuestra ayuda "en su país". Con ellos aparece una nueva figura trágica del extranjero "suplicante". Ver la Obra reciente de Mario Bettati, *Le Droit d'ingérence. Mutation de l'ordre international*, Paris, Odile Jacob, 1996.

la protección de un organismo internacional, es a un país de asilo –eventualmente al nuestro– al que corresponde la responsabilidad inicial de su acogida. Es en este punto de la puesta en práctica en el que la preocupación por proteger a los refugiados entra en conflicto con la preocupación por proteger la soberanía territorial de los Estados de acogida. Recordemos, para comenzar, cómo fue definido el estatus del refugiado por la convención de Ginebra del 28 de julio de 1951. El término se aplica a toda persona “que como consecuencia de eventos sucedidos antes del 1° de enero de 1951 y que tenga un temor fundado de ser perseguida por razones de raza, de religión, nacionalidad, pertenencia a un cierto grupo social, o por sus opiniones políticas y se encuentre fuera de su país de origen, y que no pueda o, debido a este temor, no desea solicitar protección de su país; o quien, no tiene nacionalidad y se encuentra fuera del país en el que tenía su residencia habitual y como consecuencia de tales acontecimientos, no puede o, por causa de dicho temor, no desea regresar allí...”¹⁰ Todo se basa en la idea de un temor fundado a causa de una persecución; la idea subjetiva de temor es mitigada por la enumeración de criterios objetivos, a saber las causas de la persecución (raza, religión, nacionalidad, opiniones políticas, grupo social – intelectuales, universitarios, homosexuales...). Pasaremos por alto la evolución subsiguiente de la definición y el mandato confiado por la Asamblea general de las Naciones Unidas al Alto Comisionado para los refugiados, para concentrarnos en el punto litigioso en el que la problemática del extranjero se encuentra comprometida: la política de acogida de los refugiados pone de resalta, una vez más, la soberanía nacional; esta permanece íntegra en el caso de los refugiados de quienes el país de acogida va en busca. Contrariamente, aquellos que a este acuden presentan el problema espinoso de su derecho de asilo como refugiados. El origen del problema es el siguiente: en virtud de sus vínculos por convenciones internacionales sucesivas, los Estados no pueden rechazar la solicitud de asilo, pero soberanamente cuentan con la facultad de aplicar los procedimientos de elegibilidad del estatuto de refugiado, los cuales solo tienen como fin el “reconocimiento” de los títulos del solicitante de asilo; es necesario entonces que el Estado de acogida allegue los medios para verificar que la persona que se presenta como refugiada cuente con las características provistas por la definición internacional. En principio, la decisión de elegibilidad tiene un

¹⁰ F. Crépeau, *Droit d'asile...*, op. cit., p. 85. :

Nota de la traductora: Según el Protocolo sobre el Estatuto de los Refugiados (ACNUR), la siguiente es la definición de refugiado: “Una persona que, debido a un miedo fundado de ser perseguido por razones de raza, religión, nacionalidad, membresía de un grupo social o de opinión política en particular, se encuentra fuera de su país de nacimiento y es incapaz, o, debido a tal miedo, no está dispuesto a servirse de la protección de aquel país; o de quien, por no tener nacionalidad y estar fuera del país de su antigua residencia habitual como resultado de tales eventos, es incapaz, debido a tal miedo, de estar dispuesto a volver a éste..” <http://www.acnur.org/t3/>. Recuperado el 13 de julio de 2012.

carácter declarativo, de reconocimiento. Este concepto de reconocimiento resulta del derecho internacional, pero es en el proceso mismo del reconocimiento que se filtran todas las artimañas que puede suscitar el espinoso principio de soberanía. El solicitante de asilo, que aún no es un refugiado dado que el proceso de reconocimiento no ha finalizado, solo cuenta con el principio de buena fe, más conocido bajo su forma penal como presunción de inocencia. Ahora bien, el principio de buena fe no tiene más fundamento que "la dignidad inherente a todos los miembros de la familia humana"¹¹ de la que habla el Preámbulo de la Declaración universal de los derechos humanos. Observamos en qué punto se ubicara el dilema: ¿solo corresponde al demandante de asilo comprobar que se ajusta a la definición del estatuto que él mismo reclama? Ahora bien, posiblemente los efectos de la persecución y las circunstancias de su partida no le permiten tener como prueba más que su testimonio. La indagación por la prueba, ¿no debería ser compartida por las autoridades de acogida y el solicitante, tal como lo recomienda el Alto Comisionado para los refugiados? Más aún, desde su llegada al país de acogida, ¿no debería considerarse como refugiado al solicitante? Y la definición de refugiado, que en su esencia data de 1951, ¿no es ya bastante restrictiva? ¿Se debería entonces crear un nuevo derecho de asilo?

Hemos hablado de asilo antes de hablar de refugiado. Y la Declaración universal de los derechos humanos del 20 de diciembre de 1948, anterior a la convención sobre los refugiados afirma en su artículo 14: "ante la persecución, toda persona tiene el derecho a buscar asilo y a beneficiarse de éste en los demás países". Pero este derecho –como tantos otros derechos a...– no compromete a ninguna instancia de manera obligatoria. El hecho es que el principio de soberanía territorial de los Estados continúa siendo el fundamento esencial de nuestro derecho internacional público contemporáneo e incluye la facultad de controlar la entrada de los extranjeros en el territorio, y si fuese necesario, deportarlos. A decir verdad, los países industrializados, en su conjunto, tienden a convertirse en fortalezas contra los flujos migratorios incontrolados que los desastres del siglo han desencadenado. En este sentido, podrían ponerse en consideración las medidas tomadas a escala europea, que con frecuencia, contradicen la tradición de asilo y de protección de los derechos y las libertades de la persona, comenzado por las medidas de control contra los "abusos" al derecho de asilo (concepto de solicitud de asilo "manifiestamente infundada"). Todo apunta a marginar el mayor número posible de solicitantes de asilo, a mantenerlos alejados de las fronteras occidentales. Según lo demuestra François Crépeau: "Se trata de proteger a los Estados contra el flujo de refugiados y no de proteger a los refugiados de las causas que generan su exilio".¹² Incluso la preocupación legítima por prevenir

¹¹ F. Crépeau. *Droit d'asile*, op. eu., p313

¹² 13. F. Crépeau, *Droit d'asile*, op. Eu.,p. 313

el exilio, por ejemplo invocando o creando un derecho "a no ser desplazado" o "el derecho a una comunidad" (al retorno a las comunidades de origen?), puede ser interpretada como una sutil protección de los Estados industriales avanzados contra estos flujos migratorios y como una manera de eludir el deber de protección debido a las víctimas de persecuciones y de otras calamidades. Pero no podemos concentrar todo el rigor de nuestra crítica sobre el principio de soberanía nacional, no podemos perder de vista el hecho sobre el cual se insistió en virtud de nuestro primer recorrido, a saber que el Estado nos representa justo allí donde nos negamos a expandir ese límite de "nuestro país", a riesgo de poner bajo tela de juicio lo no dicho sobre nuestra voluntad de vivir juntos. A este respecto, el deber de auxiliar a los extranjeros desafortunados tiene poco peso, en la medida en que el sentido de hospitalidad universal y la dedicación a un nuevo "proyecto de paz perpetua" no hayan superado, hasta la comprensión que tenemos de nosotros mismos la satisfacción legítima de pertenecer, a título de ciudadano libre, a "nuestra" comunidad nacional.

**La epistemología de Emmanuel
Levinas: De la justificación a la justicia***
Emmanuel Levinas' Epistemology: From Justification to Justice

ABI DOUKHAN
Queens College - City University of New York
Estados Unidos

Traducción:
JUAN CARLOS AGUIRRE GARCÍA
Universidad del Cauca
Colombia

No se ha escrito mucho acerca de una posible epistemología levinasiana, la mayoría de los comentaristas prefiere tratar con la ética de Levinas; no obstante, hay un capítulo completo dedicado a la epistemología levinasiana en *Totalidad e infinito*, el capítulo titulado: "Verdad y justicia". Tal título, sin embargo, puede sonarnos extraño, pues parece articular dos nociones aparentemente distintas: la justicia y la verdad. En efecto, la noción de justicia parece pertenecer más específicamente al dominio de la ética; por otro lado, la verdad pertenece a la dimensión de la epistemología. Entonces, ¿cómo puede Levinas hacer dicha conexión? El propio Levinas reconoce que esta asociación es extraña y pregunta: "¿Cuál es la relación entre la justicia y la verdad?".¹ En apariencia, no hay conexión entre los dos conceptos. Sería mucho más plausible una conexión entre *justificación* y verdad. Levinas lo reconoce, aunque, en la misma etimología del concepto de justificación, percibe un elemento de justicia: "La verdad, en efecto, no se separa de la inteligibilidad. Conocer no es simplemente constatar sino, siempre, comprender. También se dice que conocer es justificar, haciendo intervenir, en analogía con el orden moral, la noción de justicia".² Nuevamente la justicia parece ocupar un lugar central en la epistemología levinasiana y se articula aquí con el mejor conocido proceso de justificación.

* El artículo apareció originalmente en inglés. La referencia completa es: DOUKHAN, Abi. "Emmanuel Levinas' Epistemology: from Justification to Justice". En: *Philosophy Today*, 57(1), 2013, pp. 28-41. La traducción se publica con los permisos expresos de la autora y de los editores de la revista.

¹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Trad. Miguel García Baró. Salamanca: Sígueme, 2012, p. 85. [Nota del Traductor: Las citas de los textos de Levinas y de otros filósofos se tomarán, en la medida de lo posible, de las versiones publicadas en castellano].

² *Ibidem*.

Sin embargo, aún no se entiende la articulación necesaria que hace Levinas entre justificación y justicia. ¿No es suficiente la justificación para delimitar la verdad y el error? ¿Acaso no se reduce todo el propósito de la empresa científica al acto de justificación del conocimiento? Desde Descartes, esa ha sido la aproximación tradicional a la Verdad; para ser tal, debe encontrar la justificación en un sujeto pensante. De este modo, para Descartes, es el sujeto pensante el que constituye el fundamento, el origen de cualquier intento por descubrir la verdad de una cosa dada.³ El conocimiento se origina en un sujeto pensante que ejerce su libertad de descubrimiento, constitución y justificación. En este contexto, el conocimiento es accesible solo a un sujeto experto y dominador, capaz de ofrecer razones sólidas para sus creencias; capaz de justificarse a sí mismo ante probabilidades a menudo difíciles. ¿Qué tiene que ver, entonces, la justicia? ¿Por qué es necesaria la justicia en aras de asegurar la verdad y el conocimiento? ¿Por qué articular lo ético a lo epistemológico?

Veremos que, para Levinas, la conexión entre justificación y justicia es fundamental. De acuerdo con Levinas, el sujeto fundante no es el momento original de la verdad. Dicho sujeto siempre se encontrará a sí mismo preso de la trampa del solipsismo; siempre estará en peligro de tomar sus propias construcciones como realidad. Entonces, ¿qué postura se debe adoptar para lograr un conocimiento genuino del ser? Según Levinas, la justicia es la postura que nos dará una subjetividad más próxima al descubrimiento del ser. Para Levinas, un acceso genuino a la exterioridad solo puede surgir de una subjetividad que tiene un sentido de justicia; sin embargo, todavía no entendemos la conexión entre justicia y verdad. Por supuesto, la justicia parece ser una noción que pertenece a la dimensión ética o moral. ¿Qué tiene que ver, entonces, con la búsqueda epistemológica de la verdad? El propósito de este artículo será mostrar cómo Levinas se mueve desde una epistemología cartesiana basada en la justificación hacia una epistemología fundada en la justicia y, como tal, indisociable de la ética.

1. Verdad y justificación

La verdad fundada en la subjetividad, como una actividad o empresa subjetiva, fue la esencia de la enseñanza de Descartes. Contrario a una concepción de verdad como existiendo por fuera de la subjetividad, esperando ser descubierta, Descartes muestra en su *Discurso del método* que la verdad, es decir, la revelación, el descubrimiento del ser, no se puede pensar de un modo distin-

³ En su *Discurso del Método*, Descartes, de modo explícito, sitúa al ego como el fundamento de la verdad. El primer principio que guiaba la búsqueda de la verdad era, en efecto, "no admitir jamás como verdadera cosa alguna sin conocer con evidencia que lo era; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención y no comprender, en mis juicios, nada más que lo que se presentase a mi espíritu tan clara y distintamente que no tuviese motivo alguno para ponerlo en duda". Cf., DESCARTES, René. *Discurso del método*. Trad. Risieri Frondizi. Madrid: Alianza, 1999, p. 95.

to a una actividad dirigida hacia la subjetividad, a un acto del juicio sobre la subjetividad. Este es el primer principio del método cartesiano: "no admitir jamás como verdadera cosa alguna sin conocer con evidencia que lo era".⁴ El yo subjetivo, el ego, es el garante de la verdad. Así, el conocimiento surge de una actividad del yo consistente en reconocer y aceptar un contenido dado como el ser verdadero.

De este modo, el conocimiento pasa a ser relativo a la subjetividad, tal y como Levinas comenta: "El conocimiento de objetos no asegura una relación cuyos términos se ab-suelvan de la relación. Por más que el conocimiento objetivo permanezca siendo desinteresado, no deja de llevar la marca del modo en que el ser cognoscente abordó lo Real. Reconocer la verdad como des-velamiento es referirla al horizonte del que des-vela. Platón, al identificar conocimiento y visión, insiste, en el mito del carro del *Fedro*, en el movimiento del alma que contempla la verdad y en la relatividad de lo verdadero respecto de esta carrera. El ser des-velado es respecto a nosotros y no *Καθ'αυτο*".⁵ La objetividad de un conocimiento dado no anula su conexión intrínseca con la subjetividad; más aún, es la subjetividad la que mantiene la autoridad final como la cualidad objetiva de un conocimiento dado. Es la subjetividad la que decide, la que determina lo que es real y lo que no es.

En este sentido, si bien la subjetividad no constituye el origen de la verdad —la verdad permanece fundada en el ser—, constituye, ciertamente, su *fundamento* o fundación. Es por la subjetividad, por su actividad y su juicio, que emerge un acto de conocimiento genuino. No puede haber aprehensión genuina del ser alejada de esta actividad subjetiva que intenta detectar la verdad escondida en el ser. Así pues, Levinas ve la búsqueda del conocimiento como una "—obra eminentemente individual, que siempre quedaba referida, como vio Descartes, a la libertad del individuo—, el ateísmo se afirmaba como ateísmo".⁶ Dicha subjetividad dispone libremente de sus poderes, está a cargo, tiene dominio sobre el ser y trabaja sobre él como artesana de la verdad, desgarrándola de la mudez del ser;⁷ solo responde a sí misma, es "atea",⁸ es decir, no responde a

⁴ *Ibíd.*

⁵ *Ibíd.*, p. 65.

⁶ *Ibíd.*, p. 93.

⁷ Heidegger menciona este difícil, incluso violento, desgarramiento de la verdad del ser en su comentario sobre *Antígona*: "Este transgredir, roturar, capturar y domar constituyen en sí mismos la apertura del ente *en tanto* mar, *en tanto* tierra, *en tanto* animal. La transgresión y rotura solo se producen cuando los poderes del lenguaje, de la comprensión, del temple del alma y de construir son dominados en su propia actitud violenta. La actitud violenta del decir poético, del proyecto nóético, de las configuraciones constructivas, del obrar político, no es una actitud propia de las facultades que posea el hombre, sino una sujeción y doblegamiento de las fuerzas en virtud de las cuales el ente se abre como tal al insertarse el hombre en él". HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la metafísica*. Trad. Ángela Ackermann Pilári. Barcelona: Gedisa, 2003, p. 145.

⁸ Levinas entiende el "ateísmo" como la capacidad de la subjetividad para adoptar una postura solitaria contra cualquier influencia heterogénea: "Se puede llamar ateísmo a esta sep-

nadie más, está sola en el mundo, sin responder a ninguna autoridad más que a su propia preocupación y búsqueda de la verdad.

Es la estructura de esta búsqueda –como una libertad y búsqueda sin límites– la que guía el método científico. En efecto, mientras que el acto de conocer fue considerado por los Antiguos como un develar o descubrir el ser,⁹ con Descartes se convierte en el producto de un acto subjetivo de *justificación*. Levinas observa entre líneas que “la justificación del hecho consiste en quitarle el carácter de hecho, de cumplido, de pasado, y, por tanto, de irrevocable, que, como tal, opone un obstáculo a nuestra espontaneidad”.¹⁰ En otras palabras, justificar cuenta como aprehender, “quitar” al ser su irrevocabilidad para asegurarnos de que no obstruya más nuestra espontaneidad. Por tanto, es esencial al acto de justificación la afirmación de la espontaneidad del yo. Así pues, en el marco epistemológico cartesiano, lo que viene primero no es el ser sino el yo, ya que solo este es capaz de aprehender en el acto de justificación. A diferencia de los actos de develar o descubrir, la justificación tiene una fuerte connotación subjetiva. La intención del conocimiento toma así la forma de una lucha del yo sobre y contra algo externo que se presenta como obstáculo a su búsqueda de conocimiento.

De este modo, un encuentro genuino con la exterioridad debe asemejarse a una batalla del yo heroico y solitario contra las dificultades increíbles. Levinas describe de esta manera la batalla del yo: “En la claridad, un objeto –que en primera instancia es exterior– *se da*, o sea, se entrega a quien se encuentra con él, como si hubiera sido enteramente determinado por este. En la claridad, el ser exterior se presenta como la obra del pensamiento que lo recibe. La inteligibilidad, caracterizada por la claridad, es una adecuación total del pensante a lo pensado –en el sentido bien preciso de un dominio ejercido por el pensante sobre lo pensado–, en la que en el objeto se desvanece su resistencia de ser exterior”.¹¹ El conocimiento que surge del acto de justificación requiere, por tanto, superar los obstáculos o las dificultades que se presentan a la búsqueda de la inteligibilidad que emprende el yo. La justificación implica un dominio del yo sobre la “resistencia del objeto”. Independientemente de lo que se entienda por resistencia, un obstáculo a la búsqueda de conocimiento por parte del yo debe superarse en el acto de justificación del yo.

aración tan completa: el ser separado se mantiene solo en la existencia, sin participar en el Ser del que está separado [...] El alma –la dimensión del psiquismo, el cumplimiento de la separación– es naturalmente atea. Por ateísmo comprendemos, pues, una posición anterior tanto a la negación como a la afirmación de lo divino: la ruptura de la participación, partiendo de la cual se pone el yo como el mismo y como yo”. Cf., LEVINAS, Emmanuel. *Op. cit.*, pp. 57-58.

⁹ Heidegger explica de este modo la concepción griega de la verdad como un develamiento del ser contra una mera construcción subjetiva: “Lo verdadero es como tal un ente. Esto significa: lo que impera y se muestra como tal está al descubierto. Lo descubierto como tal encuentra su estabilidad al mostrarse”. HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, p. 98.

¹⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Op. cit.*, p. 85.

¹¹ *Ibíd.*, p. 132.

De esta manera, la inteligibilidad de un ser dado emerge de un acto de violencia por parte del yo. Debe arrancarse del ser, debe confirmarse contra los paradigmas en competencia. Levinas habla de un acto de "dominio" por parte de la subjetividad: "Este dominio es total y como creador. Se lleva a cabo como una donación de sentido: el objeto de la representación se reduce a noemas. Lo inteligible es justamente lo que se reduce por entero a los noemas y aquello cuyas relaciones todas con la inteligencia se reducen a las que instaura la luz [...] La idea clara y distinta de Descartes se manifiesta como verdadera y enteramente inmanente al pensamiento: enteramente presente, sin nada clandestino (su misma novedad carece de misterio)".¹² Por consiguiente, la inteligibilidad es el producto de un acto de dominio por parte del yo, un acto de creación que, dejando por fuera lo no distinguible del ser, habla del significado de una verdad. En este pasaje, el conocimiento constituye un triunfo de la luz sobre la oscuridad, de la palabra sobre la materia. No se permite nada de "misterio" o de "clandestinidad". La luz debe triunfar; el sentido debe establecerse por encima de la oscuridad y del silencio del ser.

El conocimiento brilla progresivamente como el resultado del dominio completo por parte del sujeto. La justificación es el síntoma de una subjetividad que se ha mostrado como victoriosa, dominadora de las dificultades. Esta subjetividad adopta la postura del demiurgo, quien es omnipotente sobre la realidad y cuya palabra extrae la luz de la oscuridad; al respecto dice Levinas: "Hay una libertad absoluta, creadora, anterior a la empresa aventurera de la mano que se arriesga hacia la meta".¹³ En este sentido, la verdad como justificación emerge de una subjetividad cuya posición en el mundo es la de dominio y centralidad. La verdad como justificación está fundada en una subjetividad que se ha presentado como capaz de aferrarse a su visión ante obstáculos y amenazas externas, así como permanecer inamovible por oposición –ya sea oposición del ser o de paradigmas científicos en competencia–. Por tanto, la subjetividad "mantiene su fundamento" frente a la oposición externa. Es en este sentido como debe entenderse el modo como Descartes entiende la verdad: como emergiendo de un sujeto solitario, y la filosofía: como "egología",¹⁴ en el sentido levinasiano del término.

Sin embargo, esta egología posee un buen número de problemas. Es asombroso cómo un descubrimiento genuino de la alteridad es posible a partir de una posición egológica, a partir de una subjetividad definida por su centralidad y que se ve a sí misma como "dueña y poseedora" del mundo.¹⁵ ¿Es la verdad como justificación el camino mejor? ¿Un acto de conocimiento estructurado como la afirmación de las opiniones e hipótesis del yo permite aún

¹² *Ibíd.*, pp. 132-133.

¹³ *Ibíd.*, p. 134.

¹⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Op. cit.*, p. 40.

¹⁵ DESCARTES, René. *Op. cit.*, p. 135.

el desvelamiento de la alteridad, de algo *exterior* al yo? ¿Puede la exterioridad brotar de la interioridad? ¿Encuentra la verdad su fundamento último en la subjetividad? Esta es, precisamente, la crítica levinasiana de un conocimiento que emerge de un yo fundamentado y descubierto por medio de la justificación: "La experiencia absoluta no es des-velamiento. Des-velar partiendo de un horizonte subjetivo es ya errar el noúmeno".¹⁶ De acuerdo con Levinas, una experiencia de otredad que sea absoluta, esto es, que revele la otredad *como tal*, no se puede acuñar como un descubrimiento, es decir, por una actividad dilucidadora del yo. Siguiendo a Levinas, la alteridad no será *descubierta*, no se revela a sí misma a través de un acto de posesión y dominación por parte del yo: "pero la verdad no está ni en el ver ni en el coger".¹⁷ Al contrario, la alteridad se neutraliza con tal acto de posesión; se disuelve en el contacto con el yo dominador. El yo posesivo solo tiene acceso al "fenómeno", es decir, al producto de su propia constitución y percepciones; pero no tiene acceso, según Levinas, al "noúmeno", o sea, a la cosa en sí misma, al ser como tal, en sí mismo.¹⁸ La alteridad no se da en un enfoque estructurado como posesión y dominio.

Ese enfoque es llamado por Levinas "ontología". La ontología, traducida como "discurso sobre el ser", debe entenderse, en el sentido levinasiano, como significado, como logos, que el yo dominador extrae del ser, con una violencia necesaria.¹⁹ No obstante, sostiene Levinas, tal violencia, tal ontología, que emerge de una actividad, una espontaneidad por parte del yo, nunca puede obtener la realidad verdadera, la exterioridad genuina: "La ontología, que reduce lo Otro a Mismo, promueve la libertad, que es la identificación de Mismo, que no se deja alienar por Otro. Aquí la teoría se introduce por un camino que renuncia al Deseo metafísico, a la maravilla de la exterioridad, de la que

¹⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Op. cit.*, p. 68.

¹⁷ *Ibid.*, p. 192.

¹⁸ La distinción entre fenómeno y noúmeno viene de Kant, quien, antes que Levinas, ya había mostrado que mientras el acto de conocimiento puede llegar a conocer el fenómeno —la cosa como aparece—, este acto siempre, de manera necesaria, extraña el noúmeno —la cosa misma—. Cf., KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1998, pp. 259-275.

¹⁹ Derrida comenta de la siguiente manera esta violencia necesaria del discurso: "Así pues, el discurso, si es originariamente violento, no puede otra cosa que *hacerse violencia*, negarse para afirmarse, hacer la guerra a la guerra que lo instituye sin *poder* jamás, en tanto que discurso, volverse a apropiarse de esa negatividad. Sin *deber* volvérsela a apropiarse, pues si lo hiciese, desaparecería el horizonte de la paz en la noche (la peor violencia, en tanto pre-violencia). Esta guerra segunda, en cuanto declarada, es la violencia menor posible, la única forma de reprimir la peor violencia, la del silencio primitivo y pre-lógico de una noche inimaginable que ni siquiera sería lo contrario del día, la de una violencia absoluta que ni siquiera sería lo contrario de la no-violencia: la nada o el sin-sentido puros. Así pues, el discurso se elige violentamente contra la nada o el sin-sentido puros y, en la filosofía, contra el nihilismo". DERRIDA, Jacques. "Violencia y metafísica". En: *La escritura y la diferencia*. Trad. Patricio Peñalver. Barcelona: Anthopos, 1989, p. 175.

vive este deseo".²⁰ El acto de la ontología, en su afán de entender, de elucidar, de comprender el ser, cuenta para Levinas como una neutralización de la otredad. Sin embargo, nos podríamos sorprender acerca del porqué el entender el ser cuenta como una disolución de la alteridad del ser. ¿El esfuerzo por entender el ser no sería, al contrario, la revelación de este ser a nosotros y a sí mismo?

Según Levinas, no hay nada equivocado con tratar de aproximarnos al ser y a la alteridad con el fin de encontrarlos; pero esta aproximación debe ocurrir de un cierto modo, siempre que se quiera aproximarse correctamente a la otredad. No puede ser una aproximación posesiva o dominadora. Esta aproximación, que Levinas llama "libertad" –en la que se privilegia el yo sobre el otro–, no constituye el enfoque propio a la alteridad. Tal enfoque no está preocupado por el otro, está preocupado, en primera instancia, con el yo y su agenda personal. Aquí reconoce Levinas que el yo nunca está completamente desinteresado en su búsqueda de la verdad.²¹ En una búsqueda determinada, a menudo subyace la necesidad del yo por afirmarse *a sí mismo*, más que buscar de manera genuina el conocimiento de un ser determinado. En este contexto, la búsqueda de la verdad se convierte en una lucha poderosa de un yo que busca afirmarse a sí mismo, su visión del mundo, su estatus como científico, ante una comunidad dada. Tal lucha poderosa nace no de un interés genuino por conocer, sino de intereses económicos, políticos e ideológicos del yo.²² De acuerdo con Levinas, ese yo nunca se aproximará genuinamente a

²⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Op. cit.*, p. 38.

²¹ Con respecto a esto, Jaggar habla del "mito de la investigación desapasionada": "Cuando las hipótesis se formulan para ser comprobadas, sin embargo, la epistemología positivista impone la más estricta lógica de la confirmación. El núcleo de esta lógica es la posibilidad de repetirse, un criterio que se creía capaz de eliminar o cancelar aquello que se conceptualiza como emocional, así como los juicios de valor por parte de los investigadores individuales [...] Pero, como he argumentado, si la distinción positivista entre descubrimiento y justificación no es viable, entonces tal distinción es incapaz de filtrar nuestros valores en la ciencia. Por ejemplo: cuando se construye en el método científico occidental, aunque tal división es exitosa para neutralizar los valores idiosincráticos o no convencionales de los investigadores individuales, se ha mostrado que, en efecto, no puede eliminar los valores sociales generalmente aceptados [...] A pesar de sus antecedentes clásicos, entre los que se cuenta el ideal de investigación desapasionada, el ideal de investigación desapasionada es un sueño imposible". Cf., JAGGAR, Alison. "Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology". En: *Inquiry*, 32(2), 1989, pp. 161-163.

²² Jaggar identifica esta tendencia por la auto-afirmación como constituyente de la investigación científica occidental dominada por los hombres: "con creciente frecuencia se sostiene que la concepción moderna occidental de ciencia, que identifica el conocimiento con el poder y lo ve como un arma para el dominio de la naturaleza, refleja el imperialismo, racismo y misoginia de las sociedades que la crearon. Muchas teóricas feministas han argumentado que la epistemología moderna misma puede ser vista como una expresión de ciertas emociones que, se presume, son características especiales de los hombres en ciertos períodos, tales como: la separación de la ansiedad y la paranoia, o una obsesión por el control y el miedo a la contaminación". Cf., *Ibid.*, p. 163.

la exterioridad, pues ha renunciado al "Deseo metafísico", que es la sed genuina y desinteresada por la verdad que es la única que permite la "maravilla de la exterioridad".²³ De este modo, la búsqueda por la verdad como justificación, como búsqueda de la afirmación del yo, nunca se compromete verdaderamente en el recorrido hacia la otredad, sino que, como Ulises, al final siempre regresa a la casa, a los intereses y a las agendas del yo: "la trascendencia del pensamiento [que permanece] encerrado en sí mismo pese a todas sus aventuras —en definitiva, puramente imaginarias o corridas, como por Ulises, a fin de volver a casa".²⁴ El yo que practica la ontología, al final permanece consigo mismo, con sus propias construcciones y producciones. Ese yo se ha establecido firmemente frente a las adversidades que se le anteponen, se ha "mantenido firme", pero, al hacerlo, se ha distanciado de la verdad.

Este fue, a propósito, el problema de Descartes. Habiendo fundamentado la búsqueda de la verdad en una actividad del yo, el propio Descartes se preguntaba si tal aproximación no se desviaba completamente y dejaba al yo sin nada, solo con el producto de su propia imaginación. Para Descartes, la constitución de la realidad por parte del yo nunca escaparía a la amenazante duda que, quizás, todo no sea más que una construcción, y que tal vez el yo se engañaba a sí mismo creyendo que su percepción de la realidad coincidía con el ser mismo: "Al primer contacto, el *fenómeno* se degradaría en *apariencia* y, en este sentido, se mantendría en lo equívoco, en la sospecha de un genio maligno. El genio maligno no se manifiesta para *decir* su mentira: se mantiene, como posible, detrás de las cosas que parecen enteramente estarse manifestando sin más. La posibilidad de que caigan al nivel de imágenes o velos codetermina su aparición como puro espectáculo y anuncia el reducto al que se acoge el genio maligno. De aquí la posibilidad de la duda universal, que no es una aventura personal que le haya ocurrido a Descartes".²⁵ La búsqueda de la verdad como justificación, como una afirmación del yo, está siempre proclive, según Descartes, a la duda que quizás lo que el yo encuentra no es sino el producto de su propia imaginación. El mundo que emerge de las justificaciones del yo no puede ser más que una ilusión del yo, una imagen comunicada por el yo. De modo que, indisociable del acto de justificación, se encuentra la duda que tal vez todo es una gran ilusión. La afirmación del yo de un conocimiento dado permanece envuelta en la duda de si todo lo que se ha hallado no corresponde con la realidad.

Por tanto, la duda constituye la primera vez que el yo encuentra un obstáculo en su búsqueda de la justificación. La duda levanta una pared de oscuridad entre el yo y la luz de la verdad que se busca, y, como tal, solo puede verse como una luz negativa, como un mal que debe alejarse. Descartes personifica

²³ LEVINAS, Emmanuel. *Op. cit.*, p. 38.

²⁴ *Ibid.*, p. 20.

²⁵ *Ibid.*, p. 95.

esta duda como un "genio maligno".²⁶ La duda que Descartes siente, como compañera en la búsqueda de la inteligibilidad, no es algo positivo; proviene de un mal que debe superarse. Es el concepto de genio "maligno" el que está en el origen de la duda. Esa opinión sobre la duda se ha mantenido en la comunidad científica desde Descartes hasta hoy. En este punto, Descartes difiere profundamente de los Antiguos, para quienes, por el contrario, el maravillarse situado, la capacidad de asombrarse, de estar perplejos y ser curiosos, es el origen de la empresa científica.²⁷ Descartes también da al asombro –o a la duda, o a las preguntas– su lugar, pero como un mal necesario que debe superarse. Con Descartes, la duda se convierte en el enemigo definitivo de la verdad; tiende un manto de sombra sobre la gloriosa y noble búsqueda de conocimiento. La duda significa las limitaciones de la espontaneidad del yo, plantea un gran obstáculo en su búsqueda, y debe, en definitiva, superarse. La duda pone en cuestión la postura epistemológica del yo. Un yo preso de la duda es un yo que, en su visión de mundo, ya no está más en casa; es un yo que siente cierta extrañeza en su posición anterior, un yo en peligro de perder su suelo, su fundamento en la comunidad científica. Por tanto, la duda se percibe como un obstáculo terrible que debe superarse, como un "escándalo" en la empresa científica. Levinas comenta: "La espontaneidad de la libertad no se pone en cuestión. Lo único trágico y escandaloso sería limitarla".²⁸ En tal sentido, la duda es vista como un obstáculo amenazador que debe tenerse en cuenta, como un enemigo negativo que se resiste a la búsqueda de los fundamentos. La duda tiende una sombra sobre la credibilidad del yo, sobre el rigor de su posición en el mundo científico; debe superarse, alejarse, disiparse.

Pero, ¿necesariamente debe verse la duda como un "mal" por superar? ¿No podemos ver la duda como un despertar del yo de su libertad arbitraria y de los peligros del solipsismo que implica tal libertad? Veremos que, para Levinas, la duda es positiva;²⁹ es el primer momento en el que la burbuja solipsista del

²⁶ DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Trad. Vidal Peña. Madrid: Alfaguara, 1977, p. 21.

²⁷ Heidegger comienza su ensayo sobre la metafísica con una referencia al sentido griego de asombro que, al contemplar el ser, simplemente pregunta: "¿Por qué es el ente y no más bien la nada?". HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, p. 11.

²⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Op. cit.*, p. 86.

²⁹ C. S. Peirce también reconoce este aspecto positivo de la duda y ve en ella el comienzo de toda investigación científica sincera: "La irritación de la duda causa una lucha por alcanzar un estado de creencia. Llamaré a esta lucha *indagación*, aunque debo admitir que no es esta con frecuencia una designación muy adecuada. La irritación de la duda es el solo motivo inmediato de la lucha por alcanzar la creencia. Lo mejor ciertamente para nosotros es que nuestras creencias sean tales que verdaderamente puedan guiar nuestras acciones de modo que satisfagan nuestros deseos; y esta reflexión hará que rechacemos toda creencia que no parezca haber sido formada de manera tal que garantice este resultado. Pero solo lo hará así creando una duda en lugar de aquella creencia. La lucha, por tanto, empieza con la duda y termina con el cese de la duda". PEIRCE, C. S. "La fijación de la creencia". En: *El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)*.

yo se pone en cuestión, donde se cuestiona el dominio del yo sobre el mundo. Para Levinas, esto marca el fin de una definición de subjetividad, entendida como el fundamento de la verdad, y el comienzo de su exilio, alejada de sus propias certezas y visión de mundo. De modo interesante, veremos que el camino exiliado de la duda no significa la disolución de la empresa del conocimiento, toda vez que permite una apertura del yo a una dimensión de otredad, constituye el comienzo de un enfoque epistemológico más genuino –del descubrimiento de una exterioridad genuina, no constituida por el yo–. Veremos que, en este sentido, lejos de ocultar la búsqueda de conocimiento, el camino exiliado de la duda allana el camino a la verdad. Al respecto dice Levinas: "Se despierta porque sospecha que se está soñando. La duda le hace buscar la certeza. Pero esta sospecha, esta conciencia de duda, supone la idea de lo Perfecto".³⁰ Para Levinas, la duda como momento de exilio es una experiencia positiva que hace posible un "despertar" del yo. Pero: ¿cuál es la naturaleza de este "despertar"? ¿Y cómo este despertar supone "la idea de lo Perfecto"? ¿Qué se quiere decir aquí con la "idea de lo Perfecto"?

2. Verdad y justicia

Se ha visto que, lejos de facilitar la búsqueda del conocimiento, una subjetividad fundada en el intento de justificarse a sí misma puede fácilmente evitar el encuentro con la realidad misma. Una subjetividad que le da libre dominio a su espontaneidad, a su actividad, no puede, según Levinas, encontrar la alteridad u otredad, ya que la alteridad no se presta a un enfoque de dominación o dominio. Pero, ¿qué clase de postura debe adoptar, entonces, la subjetividad en aras de encontrar de manera genuina la otredad? Veremos que la subjetividad solo puede encontrar la exterioridad al alejarse de su centralidad en el mundo y ceder a una perspectiva exílica. El camino de la justificación, en el que la subjetividad "se sostiene" en el mundo científico, debe abandonarse a un camino de *justicia*.³¹ Pero todavía no entendemos esta conexión entre justicia y conocimiento. ¿Qué conexión puede haber entre la búsqueda ética de la justicia y la empresa epistemológica de buscar la verdad? El propio Levinas reconoce este problema y se hace la pregunta: "¿Cuál es la relación entre la justicia y la verdad?"³² ¿Cómo la preocupación por la justicia nos prepara para la búsqueda de la verdad?

Trad. José Vericat. Barcelona: Crítica, 1988, pp. 175-199.

³⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Op. cit.*, p. 90.

³¹ Este paso de la justificación a la justicia está en sí mismo implicado en el proceso de justificación, tal y como Levinas comenta: "La verdad, en efecto, no se separa de la inteligibilidad. Conocer no es simplemente constatar sino, siempre, comprender. También se dice que conocer es justificar, haciendo intervenir, en analogía con el orden moral, la noción de justicia". *Ibid.*, p. 85.

³² *Ibidem*.

Para responder estas preguntas, primero debemos alcanzar una comprensión renovada acerca de lo que significa un encuentro genuino con la exterioridad; primero debemos entender si la exterioridad solo se encuentra a partir de una actividad de la subjetividad, o si también es necesario un momento de receptividad, de *respeto* por parte de la subjetividad con respecto a la otredad de lo que se aproxima; en otras palabras, ¿el conocimiento se origina en una actividad subjetiva o, por el contrario, se origina al recibir una otredad que precede toda actividad subjetiva? Veremos que, para Levinas, la exterioridad no se revela a una subjetividad que se afirma a sí misma frente a la alteridad; muy al contrario, a una subjetividad que voluntariamente deja que su espontaneidad sea interrumpida por esta misma alteridad. Sin embargo, la pregunta permanece: ¿cómo esta interrupción tiene lugar en una subjetividad que *a priori* solo está preocupada de sí misma y de la afirmación de su propia visión del mundo?

Lejos de definir la búsqueda del conocimiento como una actividad derivada de la espontaneidad de una subjetividad, Levinas describe el encuentro con la exterioridad como una postura de la subjetividad que permite que permanezca la alteridad de lo conocido, que "deja al ser conocido manifestarse".³³ Así, una aproximación genuina a la exterioridad del ser protege la otredad del ser conocido y no lo mancha con preconcepciones o conceptualizaciones *a priori* por parte de la subjetividad.³⁴ De acuerdo con Levinas, la búsqueda del conocimiento debe alejarse de categorizaciones *a priori* y tornarse *a posteriori*: receptividad pura de la revelación del otro o, como lo plantea Levinas, "deseo" incontenido de conocer.³⁵ La postura correcta de una subjetividad que busca la verdad es precisamente esta: que la busca, que la "desea". La actividad de la subjetividad, su espontaneidad, debe residir en conocimiento *deseante* y no en constituirlo o producirlo. Tal conocimiento ya no será el producto de una actividad subjetiva, sino "metafísico", es decir, exterior al mundo constituido

³³ *Ibid.*, p. 38.

³⁴ Bacon habla de cuatro de tales preconcepciones susceptibles de manchar el conocimiento humano; él las llama ídolos: "Hay cuatro especies de ídolos que llenan el espíritu humano. Para hacernos inteligibles, los designamos con los siguientes nombres: la primera especie se llama ídolos de la tribu; la segunda, ídolos de la caverna; la tercera, ídolos del foro; la cuarta, ídolos del teatro [...] Los ídolos de la tribu tienen su fundamento en la misma naturaleza del hombre, y en la tribu o el género humano [...] Los ídolos de la caverna tienen su fundamento en la naturaleza individual de cada uno [...] Existen también ídolos que provienen de la reunión y de la sociedad de los hombres, a los que designamos con el nombre de ídolos del foro [...] Hay, finalmente, ídolos introducidos en el espíritu por diversos sistemas de los filósofos y los malos métodos de demostración; llamáronles ídolos del teatro" Cf., BACON, Francis. *Novum Organum*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 40-42.

³⁵ Levinas define deseo como la búsqueda desinteresada de la otredad: "El deseo metafísico tiende hacia *algo totalmente otro*, hacia lo *absolutamente otro* [...] El deseo metafísico no aspira a regresar, porque es deseo de un país en el que no nacimos. De un país extraño a toda la naturaleza, que no ha sido nuestra patria y al que nunca nos trasladaremos [...] Es un deseo que no cabe satisfacer". LEVINAS, Emmanuel. *Op. cit.*, pp. 27-28.

por la subjetividad; no se originará en la subjetividad sino que se origina más allá de su alcance, desde la exterioridad.

Esta postura, que protege la alteridad del ser conocido, es descrita por Levinas como "respetuosa": "El saber o la teoría significan, en primer lugar, una relación con el ser tal que el ser que se conoce deja al ser conocido manifestarse respetando su alteridad y sin hacerle marca alguna por esta relación de conocimiento. En este sentido, el deseo metafísico sería la esencia de la teoría".³⁶ La postura de respeto implica, entonces, una limitación a la libertad natural y a la espontaneidad de la subjetividad: "La famosa suspensión del acto, que ha de hacer posible la teoría, tiene que ver con cierta reserva de la libertad, que no se entrega a su ímpetu, a su movimiento de buenas a primeras, y guarda las distancias. La teoría en la que surge la verdad es la actitud de un ser que desconfía de sí. El saber no se vuelve saber de un hecho más que sí, a la vez, es crítico: si se pone en cuestión, si se remonta a más allá de su origen (movimiento *contra naturam*, que consiste en ir a buscar más arriba que el propio origen, y que atestigua o describe una libertad creada)".³⁷ La genuina objetividad, que deja que el ser conocido exista independientemente de la subjetividad caprichosa y deseante, nace, según Levinas, de esta "reserva de la libertad" por parte de la subjetividad. Tal reserva es fundamental si el ser conocido se conoce *como tal* y no meramente como una construcción de la subjetividad. Es interesante ver cómo, en este contexto, la actitud de la subjetividad no es solo de *justificación* sino de *desconfianza* en sí misma.³⁸ La subjetividad no es solo intento de justificarse a sí misma, sino desconfianza de sí misma³⁹ y, al hacer esto, permite que

³⁶ *Ibid.*, p. 38.

³⁷ *Ibid.*, p. 86.

³⁸ Popper establece una distinción similar cuando compara la epistemología cartesiana –que busca justificar y probar– con la epistemología socrática, consciente de sus límites y falibilidad: "Así, la doctrina de la falibilidad no debe ser considerada como parte de una epistemología pesimista. Esta doctrina implica que podemos buscar la verdad, la verdad objetiva, aunque por lo común podamos equivocarnos por amplio margen. También implica que, si respetamos la verdad, debemos aspirar a ella examinando persistentemente nuestros errores: mediante la infatigable crítica racional y mediante la autocritica [...] La duda cartesiana, como vemos, es meramente un instrumento *mayéutico* para establecer un criterio de verdad y, junto con él, una manera de obtener conocimiento y sabiduría indudables. Pero para el Sócrates de la *Apología*, la sabiduría consiste en la conciencia de nuestras limitaciones, en saber cuán poco sabemos, cada uno de nosotros". POPPER, Karl. *Conjeturas y refutaciones*. Trad. Néstor Míguez. Barcelona: Paidós, 1983, pp. 38-39.

³⁹ Esta actitud de desconfianza ya era reconocida por Popper como esencial a la actitud científica, en contraste con lo que él llamó una actitud errónea que busca justificar o probar una hipótesis: "El descubrimiento griego del método crítico dio origen, al principio, a la equivocada esperanza que conduciría a la solución de todos los grandes y viejos problemas; de que establecería la certidumbre; de que ayudaría a *demostrar* nuestras teorías, a *justificarlas*. Pero tal esperanza era un residuo de la manera dogmática de pensamiento; de hecho, no se puede justificar ni probar nada (fuera de la matemática y la lógica) [...] Sin embargo, el papel de la argumentación

la exterioridad escape a su comprensión constitutiva y se revele como es en sí misma.

Sin embargo, esta desconfianza es profundamente no natural para una subjetividad definida aquí como maestra y poseedora del mundo. Es por eso que Levinas habla de una "conversión" de la subjetividad a la exterioridad: "La conversión del alma a la exterioridad o a lo absolutamente otro o a Infinito, no es deducible de la identidad misma de esta alma, porque no es a medida de esta alma".⁴⁰ En efecto, la subjetividad natural no es el intento por respetar la otredad o dejarla ser; es el intento por afirmarse a sí misma y su visión de mundo frente a esa otredad.⁴¹ Como tal, no está dispuesta naturalmente al encuentro genuino de la otredad. Por tanto, una "conversión del alma" es necesaria, según Levinas. No obstante, permanece la pregunta sobre qué acontecimiento lleva a cabo tal conversión. Si la subjetividad naturalmente no permite que la otredad se revele a sí misma, ¿qué otorga ese cambio de núcleo? ¿Qué hace posible esta conversión?

Para Levinas, tal despertar no proviene del interior del acto de conocimiento, toda vez que este depende de ese despertar, de esa conversión. En efecto, esta conversión, esta puesta en cuestión de la libertad y la espontaneidad del yo, que permite que surja el propio concepto de exterioridad, es necesaria para que el encuentro con la verdad sea, incluso, concebible: "El saber como crítica, como remontar a más acá que la libertad, no puede surgir más que en un ser que tiene su origen más acá de su origen: que es creado".⁴² De acuerdo

lógica, del razonamiento lógico deductivo, sigue teniendo una importancia fundamental para el enfoque crítico; no porque nos permita demostrar nuestras teorías o inferirlas de enunciados de observación sino porque solo el razonamiento puramente deductivo nos permite descubrir las implicaciones de nuestras teorías y, de este modo, criticarlas de manera efectiva [...] No hay procedimiento más racional que el método del ensayo y del error, de la conjetura y la refutación: de proponer teorías intrépidamente; de hacer todo lo posible por probar que son erróneas; y de aceptarlas tentativamente, si nuestros esfuerzos críticos fracasan". *Ibíd.*, pp. 77-78.

⁴⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Op. cit.*, p. 61.

⁴¹ Aquí Levinas es muy cercano a las descripciones kuhnianas de la ciencia normal como incapaces de reconocer anomalías que podrían, de hecho, señalar verdades aún desconocidas acerca del mundo: "La ciencia normal [...] se predica suponiendo que la comunidad científica sabe cómo es el mundo [...] Por ejemplo, la ciencia normal suprime frecuentemente innovaciones fundamentales, debido a que resultan necesariamente subversivas para sus compromisos básicos [...] A veces, un problema normal, que debería resolverse por medio de reglas y procedimientos conocidos, opone resistencia a los esfuerzos reiterados de los miembros más capaces del grupo dentro de cuya competencia entra [...], revelando una anomalía que, a pesar de los esfuerzos repetidos, no responde a las esperanzas profesionales. En esas y en otras formas, la ciencia normal se extravía repetidamente. Y cuando lo hace —o sea, cuando la profesión no puede pasar por alto ya las anomalías que subvierten la tradición existente de prácticas científicas— se inician las investigaciones extraordinarias que conducen por fin a la profesión a un nuevo conjunto de compromisos, una base nueva para la práctica de la ciencia [...] Son los complementos que rompen la tradición a la que está ligada la actividad de la ciencia normal". KUHN, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE., 1971, pp. 26-27.

⁴² LEVINAS, Emmanuel. *Op. cit.*, p. 88.

con Levinas, la búsqueda del conocimiento solo puede surgir de una subjetividad que tiene ya un sentido de exterioridad, de otredad. Esa subjetividad es "creada": tiene un sentido de exterioridad por fuera de su mundo, tiene un sentido de ser trascendente. Solo este sentido de otredad puede dar a la subjetividad su sed de conocimiento, puede encender en ella el deseo de conocer y encontrar algo distinto a sí misma. Pese a todo, aún queda la pregunta sobre cómo este sentido de otredad puede surgir en una subjetividad que se halla enteramente auto-absorbida.

Ya Descartes se enfrentó a esta pregunta y apeló a la idea de Infinito como aquello que, desde el propio interior de la subjetividad, da sentido a una dimensión trascendente a sí misma. Según Descartes, solo la idea de Infinito, que a su vez da testimonio de la existencia de Dios, podría disipar la duda planteada por el "genio maligno".⁴³ Entonces, para Descartes, el descubrimiento del ser como tal, no como producto de la subjetividad, solo podría ser posible a través de la intervención de la idea del Infinito. Es la idea del Infinito —como testimonio de la existencia de un Dios que nunca engañaría a sus creaturas— la que dio el sello de exterioridad al ser y lo rescató de ser un simple engaño o ilusión en la mente del yo.⁴⁴ Por tanto, la idea del Infinito permite el despertar del yo al ser como tal, a una dimensión por fuera de sí mismo, a la trascendencia.

Es precisamente esta "idea de lo Perfecto"⁴⁵ la que Levinas rescatará de Descartes, con el fin de describir el despertar del yo al ser como tal; pero: ¿qué quiere significar aquí Levinas por "lo Perfecto"? Para Levinas, ¿la "idea de lo Perfecto o del Infinito también significa Dios? De acuerdo con Levinas, el Infinito cartesiano no es un ser abstracto y formal, del cual el yo tiene una intuición peculiar. Este Infinito, esta dimensión incognoscible y trascendente se puede encontrar en el ámbito del ser, en la persona concreta del otro, en el rostro del otro: "La exposición de la significación ética de la trascendencia y del Infinito más allá del ser puede ser trazada a partir de la proximidad del prójimo y de mi responsabilidad para con otro".⁴⁶ En efecto, el Infinito cartesiano y el rostro, como los describe Levinas, presentan una semejanza fundamental: ambos se manifiestan como trascendentes, como "desbordando" la esfera de la subjetividad: "Abordar a Otro en el discurso es acoger su expresión, en la cual desborda él a cada momento la idea que de él se llevaría un pensamiento. Es, pues, *recibir* de Otro más allá de la capacidad del Yo; lo cual significa exactamente tener la idea de lo infinito".⁴⁷ Por tanto, el rostro del otro se parece al

⁴³ Cf., DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Op. cit., pp. 33-47.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 47.

⁴⁵ LEVINAS, Emmanuel. Op. cit., p. 90.

⁴⁶ LEVINAS, Emmanuel. "Dios y la filosofía". Trad. Silvio Mattoni. En: *Nombres, revista de filosofía*, Nos. 8-9, 1996, p. 257.

⁴⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Op. cit., p. 49.

Infinito cartesiano en su capacidad de desbordar la esfera de la subjetividad: así como el Infinito cartesiano desborda la esfera de la subjetividad al mostrar las limitaciones de sus actividades de dominio y posesión, el otro perturba la subjetividad y pone en cuestión la centralidad de su postura epistemológica.

Hemos visto en el primer apartado cómo el otro aparece en el ámbito del yo como una interrupción de la comprensión que el yo tiene del mundo. Según Levinas, es el encuentro del yo con el otro, con un rostro humano, el que marca la interrupción original de la espontaneidad del yo: "Es la acogida del Otro, el comienzo de la conciencia moral, lo que pone en cuestión mi libertad".⁴⁸ Cuando está frente al otro, el yo se da cuenta de los límites de su espontaneidad; se da cuenta de que no está solo en el mundo y de que el otro tiene iguales consideraciones sobre ese mundo. Por primera vez el yo se encuentra en presencia de la exterioridad genuina de un ser que se rehúsa a ser abarcado o sujetado por el yo; por primera vez el yo aprende los límites de su espontaneidad y aprehende un ser exterior a sí mismo. Este despertar a la exterioridad puede, a su vez, informar el modo cómo el yo ha aprehendido el mundo y le da una sensibilidad renovada a la otredad de ese mundo. En lugar de situarse como dominador y poseedor del mundo, ahora el yo duda frente al mundo.

Precisamente, es en esta duda que Levinas sitúa el acceso genuino a la exterioridad, ya que es esta duda la que, de acuerdo con Levinas, permite una aprehensión del ser como tal y no solo como el producto de su propia espontaneidad: "Pero la teoría como respeto de la exterioridad dibuja otra estructura esencial de la metafísica: se preocupa por la crítica en su inteligencia del ser u ontología; descubre el dogmatismo y la arbitrariedad ingenua de su espontaneidad y pone en cuestión la libertad del ejercicio ontológico. Procura ejercerlo de tal modo que en todo momento se remonte al origen del dogmatismo arbitrario de este libre ejercicio [...] Su intención crítica lo lleva más allá de la teoría y de la ontología: la crítica no reduce lo Otro a Mismo, como la ontología, sino que pone en cuestión el ejercicio del Mismo".⁴⁹ El conocimiento genuino –entendido como "respeto por la exterioridad"– solo puede ocurrir cuando la subjetividad ha aprendido a dudar ante el mundo, es decir, a ser crítica de sí misma y a desconfiar de sí misma. Pero esta auto-crítica y esta desconfianza, esta interrupción auto-inducida de su espontaneidad no es innata al yo, tiene que ser enseñada por el otro.

Ahora podemos entender mejor cómo el camino hacia el conocimiento se "vincula [...] a la relación social, que es justicia".⁵⁰ Sin justicia, por la que

⁴⁸ *Ibid.*, p. 87.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 38-39.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 74. Esta fue también la intuición de Peirce al comparar la epistemología cartesiana –que brota de un sujeto solitario– con la epistemología científica que descansa en una comunidad de pensadores: "El mismo formalismo aparece en el criterio cartesiano, que equivale a esto: "Todo aquello de lo que estoy claramente convencido es verdad". De estar realmente convencido, lo habría realizado con el razonamiento sin requerir prueba de certeza alguna. Pero resulta

la espontaneidad del yo se encuentra limitada ante la presencia del otro, no puede haber conocimiento, es decir, no puede haber ninguna aprehensión de la exterioridad. En este sentido, el otro precede al yo en su búsqueda epistemológica, y le enseña algo que no conocía antes: el límite de su espontaneidad, lo cual significa el comienzo del respeto. La exterioridad se revela solo en la medida en que el yo se contraiga; gracias a esta contracción el yo experimenta sus límites ante la exterioridad. Pero este contraerse por parte del yo no puede surgir de las propias capacidades innatas del yo; es provocado por el otro. Es por esto que, para Levinas, en el origen de la justicia está el "reconocer en el otro a mi maestro".⁵¹ La iniciación a la exterioridad es posible solo al precio de un des-centramiento del yo, lo que permite que el otro se reconozca como "maestro",⁵² como aquel que enseña al yo, que interrumpe su espontaneidad, que le enseña el estrecho camino de la justicia. Solo ese yo es capaz de respetar, de aprehender al ser como tal.

De esta manera, la justicia queda por fuera de esta contracción, de este exilio del yo interrumpido por el otro. Según Levinas, el yo justo no es ni dominador ni poseedor del mundo; es un yo capaz de ser interrumpido y desalojado por el otro, de perder su pie de apoyo y su lugar de reposo. Por tanto, ya no es un yo fundado, afirmándose y justificándose frente a la alteridad que allana el camino hacia la verdad, sino que es un yo des-centrado, exiliado de su lugar central en el mundo, desalojado por un "maestro" más grande que él, que le enseña el camino riguroso de la justicia que, para Levinas, lo convierte en un investigador más apto. La búsqueda del conocimiento solo puede ser vivenciada por un yo roto, por un yo que ha dejado a un lado todo deseo de auto-afirmación y dominio. A la exterioridad no accede un yo seguro, que busca una posición segura en el mundo, sino por un yo capaz de justicia y deseoso del exilio, deseoso de sufrir una "pérdida de sus alas",⁵³ deseoso

de lo más pernicioso convertir así a los individuos singulares en jueces absolutos de la verdad. El resultado es que los metafísicos estén todos de acuerdo en que la metafísica ha alcanzado un grado de certeza muy por encima del de las ciencias físicas, solo que no pueden estar de acuerdo en nada más. En las ciencias en las que se llega a un acuerdo, cuando se esboza una teoría se considera que está a prueba hasta que alcanza aquel acuerdo. Una vez alcanzado, resulta ociosa la cuestión de la certeza, porque no queda nadie que la ponga en duda. Individualmente no podemos confiar razonablemente en alcanzar la filosofía última a la que aspiramos, solo la podemos buscar, por tanto, por la *comunidad* de los filósofos [...] La filosofía debe imitar los métodos de las ciencias con éxito [...] Su razonamiento no debe constituir una cadena que no sea absolutamente más fuerte que el más débil de sus eslabones, sino un cable cuyas fibras pueden ser lo finas que se quiera, con tal de que sean suficientemente numerosas y estén íntimamente conexionadas". PEIRCE, C. S. "Algunas consecuencias de cuatro incapacidades". En: *El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)*. Op. cit., pp. 211-242.

⁵¹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Op. cit., p. 74.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Cf., PLOTINUS. *Enneads*, IV, Tractate 8, No. 4. Trad. Stephen Mackenna. London: Farber and Farber, 1956, pp. 360-361.

de soportar, debido al otro, un límite a su espontaneidad.⁵⁴ Solo ese yo será capaz de ver más allá de sus propias categorizaciones y agendas, y será capaz de adoptar una postura respetuosa que le permita aprehender al ser como tal.

Pero la justicia implica mucho más que una simple limitación del yo por parte del otro. Esta limitación del yo no se realiza *per se*, sino con el objetivo de crear un espacio para que el otro exista lado a lado con el yo. El camino estrecho de la justicia se abre, entonces, sobre la relación social y sobre todas las nuevas posibilidades que lleva consigo. La definición levinasiana de justicia conduce, finalmente, a la creación de un espacio en el que el yo y el otro pueden existir, se afirman a sí mismos y pueden escucharse. En este sentido, la justicia, como límite del yo, como camino recto y estrecho, de ninguna manera empobrece al yo; al contrario, le abre, en el mundo del yo, un espacio para que el otro sea, para existir y ser escuchado. Esta acogida de los otros en el mundo del yo, a su vez, enriquece la búsqueda del conocimiento. De acuerdo con Levinas, la exterioridad genuina solo puede aparecer en la presencia del otro; nunca es una búsqueda solitaria. Levinas va más lejos al decir que "el otro es el principio del fenómeno"⁵⁵. Pero, ¿qué significa esto? ¿Por qué la exterioridad no aparece a un sujeto solitario? Hemos visto que el otro era necesario para enseñarle al yo a dudar, a criticar y a torcer su espontaneidad. Solo un yo capaz de ejercer la auto-duda es capaz, según Levinas, de descubrir el ser como tal y no como producto de su espontaneidad. ¿No es esta una lección suficiente? ¿No puede el yo que duda y auto-desconfía buscar la verdad partiendo solo de sí mismo? ¿Por qué el otro es aún necesario para la revelación de los fenómenos?

Es en este punto en el que Levinas está más cerca de Husserl, su predecesor. De acuerdo con Husserl, el otro no solo pone un límite a la espontaneidad del yo, como lo muestra Levinas, sino que expande los horizontes del yo para

⁵⁴ Veblen también describe el punto de vista alienado del yo exiliado como un plus epistemológico, en la medida en que da origen a lo que él llama "ánimo escéptico", elemento invaluable a la hora de establecer nuevos caminos para la ciencia: "El primer requisito para el trabajo constructivo en la ciencia moderna y, en efecto, para cualquier trabajo de investigación que pretenda resultados duraderos, es un marco mental escéptico. La empresa escéptica puede tomarse como promotora del incremento del conocimiento de un modo substancial; fundamenta la verdad tanto en las ciencias modernas como en los amplios campos del saber [...] Esta empresa intelectual presupone un grado de eliminación de difíciles y rápidas preconcepciones, un ánimo escéptico, *Unbefangenheit*, una liberación del peso muerto de la finalidad convencional. [Tal hombre] está en una posición particularmente afortunada con respecto a este requisito de inmunidad de las inhibiciones del quietismo intelectual [...] Para él, como para cualquier otro hombre que esté en situación similar, el escepticismo, que se torna un factor que le permite el incremento y la difusión del conocimiento entre los hombres, involucra una pérdida de paz mental; el precio que tiene que pagar consiste en convertirse en un intelectual caminante, en un vagabundo que busca otro lugar para descansar, cada vez más lejos del camino, en algún lugar del horizonte". Cf., VEBLEN, Thorstein. *Essays in our Changing Order*. New York: Viking Press, 1934, p. 226.

⁵⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Op. cit., p. 97.

abarcar al ser en su plenitud. Para Husserl, un objeto dado tiene una infinidad de facetas, una infinidad de *Abschattungen*, o escorzos.⁵⁶ El yo, ejerciendo su perspectiva, solo puede ver una de estas facetas, dependiendo de dónde se ubique con relación al objeto; así, el yo solo tiene una versión incompleta del ser, limitada a su punto de vista y a su lugar en el mundo. No obstante, otro que se ubique en un lugar distinto, y vea desde una perspectiva diferente, encontraría un nuevo conjunto de facetas del ser dado, enriqueciendo de este modo la perspectiva del yo. Esto sucedería con otro y así sucesivamente. Por tanto, dada la estructura de la fenomenalización del ser –por escorzos–, la verdad es necesariamente *inter-subjetiva*.⁵⁷ Para Husserl, es solo juntos que podemos alcanzar una visión plena del objeto dado.

Ahora entendemos mejor la afirmación de Levinas de que el otro “está en el comienzo de la experiencia”.⁵⁸ El otro no solo ejerce un efecto limitante sobre el yo, sino que también enriquece la experiencia del yo con su propia perspectiva. Así pues, la genuina exterioridad nunca se encuentra sola, sino que resulta de una apertura a los otros y a sus perspectivas. Por tanto, la verdad nunca es posesión de un yo dado; no se revela a un yo seguro y dominante, sino que se rinde ante un yo roto, a un yo que se da cuenta de sus límites, que desconfía profundamente de sí mismo en el contacto con otro. Sin embargo, la presencia del otro no empobrece el yo, lo enriquece; le da su propia perspectiva sobre el ser y, de este modo, permite que el yo esté más cerca de una aprehensión plena del ser. El exilio del yo no limita el mundo del yo, sino que le da al yo la capacidad de acoger al otro, de darle la bienvenida, lo que a su vez enriquece la búsqueda del conocimiento.

En consecuencia, el conocimiento se da a un yo que es capaz no solo del exilio, sino de la acogida. Recordamos aquí la definición socrática del sabio como un extranjero.⁵⁹ La verdad no está sola en el mundo; está exiliada y

⁵⁶ Cf., HUSSERL, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. Trad. José Gaos. México: FCE., 1996, p. 193.

⁵⁷ Según Husserl, la única manera de evitar el solipsismo cartesiano –aunque reconociendo el ego como el fundamento de toda experiencia– es ampliar dicha experiencia para incluir la percepción que el otro tiene del mundo y, por consiguiente, llegar a un mundo genuinamente objetivo y trascendente: “Se trata de un tipo de enlace peculiar por principio, de una verdadera comunidad; precisamente, de la que hace trascendentalmente posible el ser de un mundo (de un mundo de hombres y de cosas) [...] La naturaleza misma (naturaleza abiertamente sin fin) se hace entonces tal, que comprende en sí, también en multiplicidad abierta, a un número no conocido de hombres [...] A esta comunidad le corresponde, en concreción trascendental, una comunidad correlativa abierta de mónadas, a la que damos el nombre de intersubjetividad trascendental [...] Es evidente que pertenece a la esencia del mundo trascendentalmente constituido en mí (y lo mismo en toda comunidad de mónadas concebible para mí) el ser también, por necesidad de esencia, un mundo de hombres; el estar constituido en cada hombre singular más o menos perfectamente dentro de su alma”. HUSSERL, Edmund. *Op. cit.*, pp. 195-197.

⁵⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. *Op. cit.*, p. 99.

⁵⁹ En *El banquete*, Sócrates introduce su discurso con una referencia a Diótima, una mujer extraña y sabia. La yuxtaposición es interesante y habla de una posible comprensión de la sabiduría como lo que, por esencia, debería ser enseñado por *otro*. Ver: PLATÓN, *El banquete*.

necesitada de acogida. Solo un yo capaz de recibir al extraño, capaz de recibir lo que no se establece como un paradigma cierto o como una agenda cierta –en definitiva, como capaz de justicia–, será capaz de aprehender la verdad. Según Levinas, "en la acogida del rostro, la voluntad se abre a la razón".⁶⁰ Levinas entiende aquí razón en su sentido etimológico de *legere*, conectar, unir. En este sentido, no puede haber discurso racional, ni epistemológico, sin un sentido de conexión entre el yo y el otro, sin una proximidad entre el yo y el otro, donde el yo acoja al otro, a la unicidad de su perspectiva y modo de ver el mundo. La exterioridad solo se dará a un discurso inclusivo y justo, a un discurso que dé voz a enfoques y perspectivas alternativas.⁶¹

Solamente un infinito de perspectivas puede permitir una aproximación al ser como tal. El ser se ofrece a una diversidad y multiplicidad de enfoques⁶² y no a un solo método o modo de conocer. Con frecuencia, los enfoques alternativos son descartados por la comunidad científica. Aquí aprendimos, sin embargo, que estas voces también deben escucharse,⁶³ siempre y cuando

Trad. Luis Gil. Medellín: Universidad de Antioquia, 2011, p. 88.

⁶⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Op. cit., pp. 245-246.

⁶¹ Este es el enfoque que propone Feyerabend: "Este libro propone una tesis y bosqueja unas consecuencias a partir de ella. La tesis es: los acontecimientos, los procedimientos y los resultados que constituyen las ciencias no tienen una estructura común [...] La investigación exitosa no obedece a estándares generales; en un momento se apoya en un truco, en otro momento recurre a otro [...] De esto también se sigue que "los procedimientos no científicos" no se pueden dejar a un lado a partir de argumentos [...] Una consecuencia que no desarrollo en mi libro, pero que se conecta estrechamente con la tesis básica, es que puede haber distintos tipos de ciencia. Las personas vienen de diferentes contextos sociales, por lo que se aproximarán al mundo de diferentes modos y aprenderán cosas distintas de él [...] La ciencia del primer mundo es una entre muchas: cuando afirma que es la mejor, deja de ser un instrumento de investigación y se vuelve un grupo de presión social". FEYERABEND, Paul. *Against Method*. London: Routledge / Chapman and Hall, 1988, pp. 1-4.

⁶² De acuerdo con Eduard Farber, este enfoque diferente podría incluir, más allá del método hipotético-deductivo, un modo de investigación científica abierto a los trabajos de la mente en los sueños y las visiones: "Necesitamos hoy el testimonio de Kekule como un recuerdo poderoso de que los avances en química no se dan solo por los experimentos, sino también por procesos en los que los sueños y las visiones pueden jugar un papel importante. Los químicos parecen estar particularmente inclinados a menospreciar algo que no es experimento; quizás aún tienen un complejo de culpa acerca de la alquimia y los períodos especulativos de los siglos diecisiete y dieciocho. En una actitud de defensa contra la especulación, J. C. Poggendorff se rehusó a publicar el artículo de Robert Meyer sobre las 'Fuerzas en la naturaleza inanimada' (1842). Esta posición defensiva fue fortalecida por los estándares científicos de verificación; sin embargo, también contiene un elemento de prejuicio que ha sido perjudicial. Los resultados del trabajo experimental se rechazaron, cuando podrían haber requerido un cambio en los presupuestos más estimados". FARBER, Eduard. "Dreams and Visions in a Century of Chemistry". En: ZUCKER, Arthur (ed.). *Introduction to the Philosophy of Science*. New Jersey: Prentice Hall, 1996, p. 36.

⁶³ A este respecto, Jaggar habla de la voz de la emoción, la cual también debería escucharse en la empresa científica si quiere hacerse algún progreso: "el positivismo ve los valores y las emociones como invasores extraños que deben repelerse mediante la aplicación estricta del método científico [...] En vez de represar la emoción en la epistemología, es necesario repensar

se quiera aproximarse al ser en su integralidad. Estas voces deben tener igual estatus. Si se busca una aproximación a la exterioridad, debe hacerse justicia con estas voces tan frecuente y duramente ignoradas. También en este sentido entendemos mejor cómo el recorrido hacia el conocimiento pasa a través de la exigencia de justicia. De acuerdo con Levinas, no es un yo seguro y autoconfiado, dominador y poseedor del suelo que pisa, capaz de justificación, el que puede acercarse a la verdad. Tal yo está tan absorto en sí mismo como para adquirir el necesario y adecuado respeto para descubrir al ser como tal. Al contrario, un yo que ha permitido que el otro irrumpa en su espontaneidad y, en tal sentido, un yo despierto ante las demandas de justicia, podrá ser capaz, según Levinas, de aproximarse a la exterioridad de un modo genuino. Solo ese yo es capaz, para Levinas, de acoger esa exterioridad en sí misma, de acoger lo que *no* es sí mismo, lo que está *más allá* y sobre él. El camino a la verdad pasa, entonces, a través de la justicia, ya que solo un yo que ha desarrollado una fina sensibilidad a la otredad, se mostrará capaz de respetar la otredad de lo que investiga en la búsqueda de la verdad. Es en este sentido que, en palabras de Elizabeth Minnich, uno debe *trabajar* por la justicia si es que uno quiere encontrar la verdad.

Bibliografía

BACON, Francis. *Novum Organum*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

DERRIDA, Jacques. "Violencia y metafísica" (pp. 107-210). En: *La escritura y la diferencia*. Trad. Patricio Peñalver. Barcelona: Anthopos, 1989.

DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Trad. Vidal Peña. Madrid: Alfaguara, 1977.

DESCARTES, René. *Discurso del método*. Trad. Risieri Frondizi. Madrid: Alianza, 1999.

FARBER, Eduard. "Dreams and Visions in a Century of Chemistry". En: ZUCKER, Arthur (ed.). *Introduction to the Philosophy of Science*. New Jersey: Prentice Hall, 1996.

FEYERABEND, Paul. *Against Method*. London: Routledge / Chapman and Hall, 1988.

HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la metafísica*. Trad. Ángela Ackermann Pilári. Barcelona: Gedisa, 2003.

la relación entre conocimiento y emoción, y construir un modelo conceptual que demuestre la constitutiva mutualidad, más que la relación de oposición entre la razón y la emoción. Lejos de claudicar en la posibilidad de un conocimiento confiable, las emociones y los valores deben presentarse como necesarios para tal conocimiento. A pesar de sus antecedentes clásicos, el ideal de investigación desinteresada es un sueño imposible". JAGGAR, Alison. "Love and Knowledge: Emotion in feminist epistemology". *Op. cit.*, p. 163.

HUSSERL, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. Trad. José Gaos. México: FCE, 1996.

JAGGAR, Alison. "Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology". En: *Inquiry*, 32(2), 1989, pp. 151-176.

KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1998.

KUHN, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE, 1971.

LEVINAS, Emmanuel. "Dios y la filosofía". Trad. Silvio Mattoni. En: *Nombres, revista de filosofía*, 8-9, 1996, pp. 239-269.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Trad. Miguel García-Baró. Salamanca: Sígueme, 2012.

PEIRCE, C. S. "Algunas consecuencias de cuatro incapacidades" (211-242). En: *El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)*. Trad. José Vericat. Barcelona: Crítica, 1988.

PEIRCE, C. S. "La fijación de la creencia" (pp. 175-199). En: *El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)*. Trad. José Vericat. Barcelona: Crítica, 1988.

PLATÓN, *El banquete*. Trad. Luis Gil. Medellín: Universidad de Antioquia, 2011.

PLOTINUS. *Enneads*, IV, Tractate 8, No. 4. Trad. Stephen Mackenna. London: Farber and Farber, 1956.

POPPER, Karl. *Conjeturas y refutaciones*. Trad. Néstor Míguez. Barcelona: Paidós, 1983.

VEBLEN, Thorstein. *Essays in our Changing Order*. New York: Viking Press, 1934.

Reseña

Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary. *Husserl en diálogo. Lecturas y debates*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Fondo Editorial Pontificia. Universidad Católica del Perú, 2012

CARLOS ARTURO BEDOYA RODAS
Universidad de Antioquia
Colombia

¿Por qué leer a Husserl hoy? es la pregunta que da inicio y que constituye el trasfondo de este texto de la profesora Rizo-Patrón de Lerner, en el que se propone invitar a leer la obra del filósofo que inició el movimiento fenomenológico a comienzos del siglo xx. Efectivamente, la intención general del libro es llevar a cabo una motivación que deje de lado las prevenciones y venza las resistencias que ocasiones se ciernen sobre la obra de Husserl. Así, frente a la consideración comúnmente dada que tilda a Husserl como un filósofo anacrónico, el texto de la profesora Rizo-Patrón muestra el carácter revolucionario de la obra husserliana. Si bien, han sido múltiples las críticas a las que esta obra ha sido sometida por parte de movimientos filosóficos, algunos de los cuales, paradójicamente, han tenido origen en ella, según la autora, tales interpretaciones se han dado a partir de un conocimiento parcial de la obra de Husserl y han asentado, pese a lo anterior, una lectura de conjunto de la fenomenología trascendental, llenando los vacíos con elementos ajenos a esta. Ahora bien, gracias a la publicación de la obra inédita de Husserl, así como de las recientes traducciones que de esta se comienzan a emprender, se dispone de elementos que antes no eran lo suficientemente conocidos, permitiendo con ello una interpretación renovada del pensamiento husserliano, el cual sigue cobrando fundamental vigencia en cuanto que, como lo asegura la autora, "nos invita a indagar en las profundidades de la vida del sujeto y a descubrir cómo sus experiencias intencionales son una forma radical de praxis".¹

El libro reúne varios de los estudios de la profesora Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, que han aparecido previamente en revistas y obras colectivas diversas desde 1991. Este se articula en la primera sección, que lleva por título *El debate: La cuestión del fundamento*, a partir de la pretensión de clarificar algunos de los aspectos del debate que Husserl estableció con la tradición moderna y que, en su afán por separarse de esta, condujo a la fenomenología trascendental a una transformación de temáticas tales como la cuestión del fundamento y la naturaleza de la razón. Así, el primer capítulo titulado *Análisis y fundamento. Replantando la tradición*, aborda la idea generalizada según la cual el pensamiento de Husserl se inscribe en la modernidad de orientación epis-

¹ RIZO-PATRÓN DE LERNER, Rosemary. *Husserl en diálogo. Lecturas y debates*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012, p. 42.

temológica y fundacionalista. Sin embargo, la autora más allá de refutar las interpretaciones que hacen de Husserl un filósofo de la modernidad, pretende indicar la posibilidad de una lectura más diversificada del proyecto husserliano. Lo anterior, a razón de la sospecha según la cual las críticas dirigidas a Husserl han sido el resultado de una apresurada lectura y enjuiciamiento de su pensamiento. De este modo, de acuerdo con la revisión de ciertos rasgos de la relación análisis-fundamento determinados por Aristóteles y Descartes y a partir de algunas de las *Meditaciones cartesianas*, la autora extrae los que, según su consideración, son los síntomas de una crisis del concepto moderno de fundamento. Por último plantea el modo como Husserl realiza una nueva interpretación de la empresa fundacional moderna.

En continuidad con lo anterior, en el segundo capítulo, *Últimos fundamentos y filosofía primera*, se examina el surgimiento del proyecto fundacional en la obra de Husserl y la concepción de este como *filosofía primera*. Para ello, la autora revisa la génesis y desarrollo del concepto de fundación que se lleva a cabo desde la *filosofía de la aritmética*, *Las investigaciones lógicas*, *Ideas I*, *Filosofía primera* y las *Meditaciones cartesianas*. Contrario a las tradicionales interpretaciones que leen el proyecto husserliano como una repetición del proyecto fundacional y totalizante de la modernidad, Rizo-Patrón pone en cuestión tales señalamientos y sugiere, en cambio, que en su distancia con la modernidad, el proyecto de Husserl introduce elementos que permiten una reinterpretación del sentido del fundamento y una transformación de lo que significa conocimiento racional. Así pues, una vez se revisa el sentido del acusado fundacionalismo husserliano, puede en el tercer capítulo, *Las bases intuitivas de la racionalidad*, mostrar de qué modo carecen de legitimidad las establecidas críticas que plantean como “fundamentalista” y “dogmático” el proyecto husserliano, evidenciando así cómo los fundamentos han de ser hallados, más que en un dominio infinito y absoluto, en la experiencia humana temporal y finita.

La segunda sección del libro aborda a los interlocutores del debate, centrándose en primer lugar en la figura de Husserl, *lector de los modernos*, esto es, en la relación de Husserl con Descartes, Kant y Hegel. En efecto, se realiza un examen de la lectura husserliana de Descartes dentro del marco de la fenomenología trascendental como *filosofía primera*, para encontrar los elementos de filiación cartesiana que sufren a manos de Husserl una transformación. Así pues, tomando pie en el texto de las *Meditaciones cartesianas*, la autora señala, en correspondencia con la primera sección de su libro, que Husserl se aleja del proyecto fundacional moderno y del concepto concomitante de *fundamentum absolutum et inconcusum* promovido por Descartes. A cambio de esto, sostiene Rizo-Patrón que la fundación de validez husserliana no es concebida como un punto de vista fijo, sino que, como lo permiten evidenciar las últimas *Meditaciones cartesianas*, es absorbida por la fundación genética, cuyos análisis

permiten a Husserl enraizar el tema fundacional dentro del marco de la intencionalidad pasiva y pre-reflexiva. En los capítulos V y VI, la autora trae a escena la figura de Kant, en cuya filosofía encuentran raigambre múltiples temas esenciales de la fenomenología. Efectivamente, si bien, Husserl se inspira en la noción kantiana de trascendental, lleva a cabo una transformación de ella al referirla más allá de una teoría del conocimiento. En cuanto al diálogo que se entabla con el pensamiento de Hegel en el capítulo VII, se revisan algunas de las reflexiones husserlianas que hacen eco al tema hegeliano de la vida del espíritu y esto porque, según la autora, Husserl revive en su proyecto filosófico motivos esenciales de la filosofía hegeliana, la cual sigue siendo vigente en cuanto que intenta abordar de manera íntegra todas las facetas de la vida racional del sujeto o del espíritu.

Se entabla del mismo modo en la segunda sección un diálogo con los discípulos y/o lectores de Husserl que dirigieron críticas a la fenomenología trascendental. De esta manera, en primer lugar, para examinar si se hace justicia al proyecto husserliano, se asume la consideración heideggeriana que considera que la obra de Husserl no habría significado sino un renacer epigonal del espíritu de la metafísica moderna y del primado de la subjetividad. Con ello, se intentan clarificar los lugares de encuentro entre ambos pensadores pues, según sostiene la autora, las relaciones entre estos, que se han establecido en muchos casos en la bruma de la indeterminación, han influido de modo decisivo en la recepción de la obra de Husserl en el siglo xx. Del mismo modo, en el capítulo sobre Hannah Arendt, reconociendo la confianza que esta manifestó en la interpretación heideggeriana de Husserl, no obstante la distancia que tomó la alumna respecto a Heidegger, Rizo-Patrón lleva a cabo una posible lectura arendtiana de la obra de Husserl desde la perspectiva de *La condición humana*. En el siguiente capítulo de esta parte, se retoman dos lecturas que Paul Ricoeur dedica al texto husserliano de la *Crisis*. A través de ellas se pretende iluminar el estilo peculiar de lectura y la aplicación del método fenomenológico del filósofo francés, así como vislumbrar algunos aspectos de sus propias preocupaciones filosóficas. En concreto, el capítulo X muestra el modo en que Ricoeur valora a Husserl como un lector de paradojas. En el capítulo XI se lleva a cabo una relectura de la relación entre Husserl y Levinas, cuestionando algunos aspectos de la interpretación que hiciera el segundo de la obra del primero. La hipótesis de la autora sostiene que existe operativamente en la obra de ambos filósofos muchos más puntos en común que los que aparecen a simple vista; entre ellos se destaca la apenas sugerida, pero determinante, dimensión ética de la fenomenología y el importante concepto de responsabilidad.

Finalmente, a propósito del centenario de *Ideas I*, el capítulo XIII pasa revista a los comentarios críticos que sobre esta obra fueron emprendidos por Heidegger, Ricoeur y Boehm; y se intenta responder a estos desde un análisis interno a la obra de 1913 y acudiendo a algunos de los manuscritos

inéditos. Con esto, la autora pretende reivindicar la vigencia de este memorable texto como interlocutor válido de los debates contemporáneos. Por último, la sección concluye de un modo que resulta muy sugerente puesto que intenta tender puentes entre Husserl y Gadamer a través de lo que Rizo-Patrón plantea como "la dimensión hermenéutica" de la fenomenología del lenguaje de Husserl, esto es, el triple horizonte hermenéutico que le es inmanente a la fenomenología de Husserl: el sentido y la interpretación, la intersubjetividad y la encarnación.

Así pues, el texto de la profesora Rizo-Patrón que aquí se ha intentado presentar de un modo muy general se encuentra en una línea que pretende –quizá de manera particular para el ámbito hispanoamericano, así como ha comenzado a ser en otras latitudes y lenguas– renovar el impulso hacia la lectura de la obra de Husserl bajo la nueva luz ofrecida tanto por el material inédito como por las nuevas traducciones. De esta manera, puede el lector de habla hispana hacerse una idea de la trama global y sistemática del asombroso pensamiento y de los descubrimientos de Husserl.

Colaboradores

JUAN CARLOS AGUIRRE GARCÍA

Profesor Asociado del Departamento de Filosofía de la Universidad del Cauca (Popayán, Colombia). Licenciado en Filosofía y Ciencias Religiosas de la Universidad Santo Tomás; Magíster en Filosofía de la Universidad de Caldas y actualmente estudia el Doctorado en Filosofía en la Universidad Pontificia Bolivariana. Líder del Grupo de investigación *Fenomenología y Ciencia* (Categoría A, Colciencias). Sus líneas de trabajo son la Fenomenología de la ciencia (Husserl), la Fenomenología francesa (Levinas) y la filosofía de la ciencia (el debate realismo-antirrealismo).

PEDRO JUAN ARISTIZÁBAL HOYOS

Profesor asociado a la Universidad Tecnológica de Pereira. Es filósofo de la Universidad de Caldas, Magíster en Filosofía de la Universidad Javeriana (Bogotá) y Doctor en Filosofía de la Pontificia Universidad Bolivariana (Medellín). Es autor de los libros: *Intimidad y temporalidad. Husserl-Rilke*. Bogotá: Alejandría Libros, 2003; *Subjetividad, historia y cultura. Estudios fenomenológicos*. Bogotá: Alejandría Libros, 2005; *El solipsismo y las relaciones de intersubjetividad*, Bogotá: San Pablo, 2011. También ha sido colaborador en las siguientes revistas: *Folios*, *Praxis filosófica* y *Ciencias humanas*. Dirige el grupo de investigación *Fenomenología y teoría crítica de la sociedad*. Miembro Ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Dirección electrónica: juancelibur@hotmail.com

CARLOS ARTURO BEDOYA RODAS

Licenciado en filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá). Estudiante de la línea en fenomenología de la maestría en filosofía de la Universidad de Antioquia. Integrante del grupo interinstitucional de investigación *Filosofía y enseñanza de la filosofía* de la Universidad de Antioquia. Ha sido docente de cátedra del Instituto de filosofía de la Universidad de Antioquia. Actualmente se desempeña como docente de cátedra de la Facultad de filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín). Capítulo de libro: "Fenomenología y reflexión. El despliegue de la región de lo espiritual". En: *La región de lo espiritual. En el centenario de la publicación de Ideas I de Husserl*. Bogotá: Fondo Editorial Universidad Pedagógica Nacional, 2013, pp. 299-308. Artículo: "Ruina y recuperación de la vida: La hermenéutica en el joven Heidegger". En: *Universitas Philosophica*. Año 31, No. 62, enero-junio de 2014. De próxima publicación. Dirección electrónica: carlosarturo_sj@hotmail.com

MARTHA CECILIA BETANCUR GARCÍA

Profesora titular del Departamento de Filosofía de la Universidad de Caldas. Licenciada en Filosofía y Letras, Universidad de Caldas. 1981. Magíster en Filoso-

fía, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. 1995. Doctora en Filosofía. Universidad de Sevilla-España. 2007. Docente en pregrado y en posgrados de la U. de caldas y de otras universidades. Algunos libros publicados: *Wittgenstein*. Madrid: Editextos, 2004 (en coautoría con Dr. Jorge V. Arregui); *Metáfora y conocimiento*. Manizales: Editorial Universidad de Caldas: 2006. Entre sus artículos conviene destacar: "Dasein, formas de vida y juegos de lenguaje". En: *Revista Themata*, Universidad de Sevilla (España) n. 35, 2005. "Percibir aspectos y la expresión del rostro". En: *Cuerpo, subjetividades y artefactos*, España, año 34. 2004. "Narración y ver como". En: *Revista Themata*. No. 37, 2007. "Necesidad de generalidad en Ciencias Sociales". En: *Praxis filosófica*, Universidad del Valle. No. 27. Julio-diciembre 2008. "Los sentidos de la vida". En: *Revista Aleph*. Enero-marzo, 2013. Capítulos de libro: "Los actos fundacionales de ciudades: ciudad versus casa grande". En: *Narrativas fundacionales de América Latina*. Sevilla-Madrid: Themata, Plaza y Valdés, 2011. "Imaginario social de independencia". En: *Independencia de América: primer centenario y segundo centenario*. Sevilla: Editorial Themata, 2012. "Identidad narración y reconocimiento". En: *Improntas de Ricoeur en el pensamiento contemporáneo*. Colección cuadernos filosófico literarios de la U. de Caldas, 2012. Dirección electrónica: martac.betancur@ucaldas.edu.co

JESICA ESTEFANÍA BUFFONE

Profesora de enseñanza media y Superior en Filosofía (U.B.A. - Argentina) y docente en nivel primario. Especialista en educación en contexto de encierro. Doctoranda por la Universidad de Buenos Aires y la Université Jean Moulin Lyon 3. Estudiante de la Maestría en Psicología cognitiva y aprendizaje (FLACSO - Universidad Autónoma de Madrid). Autora de artículos sobre fenomenología y educación. Entre ellos: "Merleau-Ponty y el universo lúdico que nos habita. El juego como ruptura e instauración de nuevos mundos". En: *Actas del XVI Congreso Nacional de Filosofía*. Buenos Aires: EDUNTREF, 2013. "La construcción del estar- siendo latinoamericano. El fracaso de la pedagogía del sujeto inexistente". En: *I Encuentro hacia una pedagogía emancipatoria en Nuestra América*. Buenos Aires: Centro Cultural de la cooperación Floreal Gorini, 2013. Investigadora del proyecto de investigación (UBACyT) "Movimiento, espacialidad y vida en la encrucijada de la fenomenología del cuerpo y las filosofías contemporáneas" radicado en el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Dirección electrónica: jesica-buffone@hotmail.com

LUZ GLORIA CÁRDENAS MEJÍA

Profesora del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia). Doctora en Filosofía de la Universidad de Antioquia. Magíster en Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). Filósofa de la Universidad del Rosario (Bogotá). Integrante del *Grupo de Filosofía y Enseñanza de*

la Filosofía. Miembro del *Círculo Latinoamericano de Fenomenología*, CLAFEN y de la *Asociación Latinoamericana de Filosofía Antigua*, ALFA. Libros: *Aristóteles: retórica, pasiones y persuasión*. Bogotá: San Pablo - Universidad de Antioquia, 2011. *En diálogo con los griegos* (coautor: Luis Alberto Fallas López). Bogotá: San Pablo-Universidad Pedagógica Nacional, 2006. *Retórica, poética y formación*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional y Universidad de Antioquia, 2005. Dirección electrónica: lcardenas@quimbaya.udea.edu.co

JUAN MANUEL CUARTAS RESTREPO

Doctor en Filosofía, profesor titular de la Universidad EAFIT. Autor de: *Lecciones de poesía* (2011), *Sobre el difícil arte del perdón* (2009), *El budismo y la filosofía*, (2ª edición, 2008); *Marvel Moreno, treinta años de escritura de mujer* (Premio Nacional de Ensayo Ministerio de Cultura – Instituto Caro y Cuervo, 2006), *Los rumbos de la mente* (2006), *Los 7 poetas del haikú* (2005), *Pedagogías de la violencia en Colombia* (2004), *Autobiografías de filósofos y poetas* (2002), *Blanco Rojo Negro, el libro del haikú* (1998).

ABI DOUKHAN

Profesora asistente del Departamento de Filosofía del Queens College (CUNNY, Estados Unidos). Nació en Francia y creció en los Estados Unidos. Realizó sus estudios de Filosofía tanto en los Estados Unidos (Michigan State University) como en Francia (Universidad de Sorbona y de Nanterre). Culminó su doctorado en la Universidad de Nanterre, con especialidad en filosofía continental contemporánea. En su examen de disertación examinó el concepto de exilio en la filosofía del filósofo judío contemporáneo Emmanuel Levinas. Actualmente, su trabajo sobre el exilio le ha permitido publicar varios artículos sobre el concepto de exilio, involucrando asuntos religiosos y políticos. Recientemente publicó el libro: *Emmanuel Levinas: A philosophy of Exile*.

CATHERINE GOLDENSTEIN

Amiga cercana de Simone y Paul Ricoeur al final de su vida. Habiendo ayudado a Paul Ricoeur en el espacio íntimo y de amistad cuando estaba solo, entre 1998 y 2005, fue encargada por él mismo de hacer parte del Comité editorial del Fondo Ricoeur en el que se toman las decisiones concernientes a su obra, sus archivos. No es filósofa, pero fue profesora de inglés en un Instituto de París. Desde la muerte de Paul Ricoeur ha reunido y organizado sus archivos (alrededor de 70 000 hojas), y participó con Olivier Abel muy activamente en la constitución del Fondo Ricoeur en la biblioteca del Instituto Protestante de París al que Ricoeur donó sus libros y confió sus archivos. Es miembro del Consejo científico de este fondo y vice-presidente –para las relaciones internacionales– de la Asociación Paul Ricoeur.

HEIDY GUTIÉRREZ

Licenciada en Lenguas extranjeras Universidad de Antioquia. Especialización en Docencia Universitaria. Universidad de San Buenaventura. Maestría en Educación. Línea Didáctica de la traducción. Universidad de Antioquia. En este momento cursa el primer año del Doctorado en Traductología en la Universidad de Ottawa en Canadá. Cuenta con una importante trayectoria en la enseñanza de lenguas modernas y en traducción. Es miembro del Grupo de Investigación en Traductología de la Universidad de Antioquia. Publicaciones: "Reseña de "Handbook of translation studies. Volume 1". En: *Mutatis Mutandis. Revista Latinoamericana De Traducción*. v.5 fasc.1 (2012) pp. 221- 239. "Epistemology, translation and a path for meaning". En: *Mutatis Mutandis. Revista Latinoamericana De Traducción*. v. 5. fasc. 1 (2012) pp. 40–52. Traducciones: "Acciones prioritarias para la crisis de las enfermedades no transmisibles". En: *Lancet*. 2011. Idioma original: Inglés. Autor: The Lancet NCD. Nombre original: *Priority actions for the non-communicative disease crisis*. fasc. v. 337. "Atención en salud centrada en el paciente y el compromiso" En: *Australian Family Physician*. 2011. Idioma original: Inglés. Autor: Anthony C T Stevenson. Nombre original: *Compassion and patient centered care*. fasc. v. 31 - Dic 2012. "Repensando los sistemas de atención en salud: la perspectiva de lo crónico" En: *Lancet*. 2011. Idioma original: Inglés. Autor: Pascale Allotey, Daniel D Reidpath, Shajahan Yasin. Nombre original: *Rethinking Health Care Systems: a focus on chronicity*. fasc. v. 376.

EDWIN HERNÁN ISAZA RESTREPO

Licenciado en filosofía por la Universidad de Antioquia. Se desempeña como docente de educación pública en la Secretaria de educación de Antioquia. Actualmente adelanta estudios de maestría en filosofía en la universidad mencionada y se encuentra realizando su trabajo de investigación cuya temática versa acerca de "la posibilidad del perdón" con la asesoría de Luz Gloria Cárdenas. Capítulo de libro: "Intencionalidad e imaginación. El problema de la referencia a las cosas". En: *La región de lo espiritual. En el centenario de la publicación de Ideas I de Husserl*. Bogotá: Fondo Editorial Universidad Pedagógica Nacional, 2013, pp. 217-231. Dirección electrónica: lucaslucatero@hotmail.es

HERNÁN ALONSO JARAMILLO FERNÁNDEZ

Historiador Universidad Nacional de Colombia. Profesor de Cátedra Universidad de Antioquia. Estudiante Maestría en Filosofía de la Universidad de Antioquia. Investigador grupo *Filosofía y Enseñanza de la Filosofía*. Capítulo de libro: "Las evidencias del yo puro. Una interpretación desde Ideas I". En: *La Región de lo Espiritual. En el Centenario de la publicación de Ideas I de Husserl*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2013, pp. 247-264.

JOAN-CARLES MÈLICH

Profesor de Filosofía de la Educación en la Universitat Autònoma de Barcelona. Ha sido investigador del proyecto "La filosofía después del Holocausto" del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid). Ha publicado, entre otros, los libros: *Situaciones-límite y educación* (1989), *Antropología simbólica y acción educativa* (1996), *Totalitarismo y fecundidad. La filosofía frente a Auschwitz* (1998), *La educación como acontecimiento ético* (2000) (en colaboración con F. Bárcena), *La ausencia del testimonio. Ética y pedagogía en los relatos del Holocausto* (2001), *Filosofía de la finitud* (2002), *Escenaris de la corporeïtat* (2003) (en colaboración con L. Duch), *Ambigüïtats de l'amor* (2004) (en colaboración con L. Duch), *La lección de Auschwitz* (2004), *Transformaciones. Tres ensayos de filosofía de la educación* (2006), *Ética de la compasión* (2010), *Filosofía de la finitud* (2012) y *Lógica de la crueldad* (2014).

ROBERTO MENÉNDEZ

Licenciado en filosofía por la Universidad de Salamanca en España, y actualmente redacta su tesis doctoral en la Universidad de Granada, sobre el problema de la reflexión en la fenomenología genética de Husserl. Su campo de investigación parte de la hermenéutica, la fenomenología, y la filosofía española, donde ha investigado con detalle los trabajos de Paul Ricoeur, Edmund Husserl y José Ortega y Gasset. Desarrolla asimismo la posibilidad de aplicar el resultado de sus estudios de fenomenología en el campo de la teoría de la literatura y el cine, con especial atención a los problemas que plantea la enunciación y la recepción. Por último, desarrolla un acercamiento al psicoanálisis y la psicopatología. En todos estos campos ha realizado diversas intervenciones en seminarios y congresos nacionales e internacionales, y ha presentado artículos y traducciones en diferentes revistas. Ha trabajado como profesor invitado en la Universidad San Nicolás Hidalgo, en Morelia, México. Asimismo, ha realizado estancias de investigación en la Universidad Nacional Autónoma de México y en la Universidad de Rouen, en Francia. Es miembro de la Sociedad Española de Fenomenología.

JUAN CARLOS MONTOYA DUQUE

Filósofo de la Universidad de Antioquia (Monografía: estética en Hegel). Interesado en la filosofía del arte. Docente de Ética y Filosofía. Estudiante de la Maestría en Filosofía de la Universidad de Antioquia, línea en Fenomenología (Investigación: consciencia estética e intencionalidad). Capítulo de libro: "El método de la fenomenología y la Región de lo Espiritual". En: *La Región de lo Espiritual. En el Centenario de la publicación de Ideas I de Husserl*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2013, pp. 285-298.

INGRID LORIET OSORIO QUINTERO

Docente del Municipio de Medellín. Licenciada en Filosofía de la Universidad de Antioquia y diploma en Enseñanza de la Filosofía de la misma institución.

Actualmente adelanta sus estudios de Maestría en Filosofía línea Fenomenología en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia y prepara su trabajo de tesis: "Pedagogía del Testimonio y el Deber de la Memoria", bajo la dirección del profesor Carlos Enrique Restrepo. Publicaciones: "El yo puro y la reducción fenomenológica" En: *La región de lo espiritual. En el centenario de la publicación de Ideas I de E. Husserl*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2013, pp. 265-272. Dirección Electrónica: ingridosorio25@gmail.com

ANDRÉS MIGUEL OSSWALD

Filósofo especializado en fenomenología. En 2013 obtuvo el título de doctor en filosofía en la Universidad de Buenos Aires con el trabajo "La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl". Se desempeña como docente en esa casa de estudios y en la Universidad Nacional de Lomas de Zamora. Es becario postdoctoral del CONICET. Sus trabajos recientes sobre el tema son: "Tiempo y manifestación. Michel Henry y la teoría husserliana sobre el tiempo". En: *Investigaciones Fenomenológicas*, Sociedad Española de Fenomenología (España), pp. 121-140, 2013; "El concepto de pasividad en Edmund Husserl". En: *Areté. Revista de Filosofía*, Pontificia Universidad Católica del Perú (Perú), 2013; "Sobre la subjetividad animal o de la animalidad del sujeto: un recorrido por la reflexión husserliana sobre los animales". En: *Anuario Filosófico*, Vol. 45, N° 3, Navarra, Universidad de Navarra (España), 2012, pp. 589-614; "Psiquiatría: un cuerpo sin alma, una clínica sin sujeto". En: *Verba Volant. Revista de Filosofía y Psicoanálisis*, Vol. 1, N° 2, Buenos Aires (Argentina); "Apodicticidad y automanifestación". En: *Revista de Filosofía*, Vol. 67, Santiago de Chile, Universidad de Chile (Chile), 2011, pp. 215-131; "Tres regresos al infinito en torno a la noción de afección". En: *Revista de Filosofía UIS*, Vol.8, N° 1, Santander, Universidad Industrial Santander (Colombia), pp. 26-45, 2009; "Tres sentidos de inconsciente en E. Husserl". En: *Espacios de Crítica y Producción*, Vol. 41, Buenos Aires, (Argentina), 2009, pp. 118-124. Es miembro del CLAFEN. Dirección electrónica: amosswald@gmail.com

IGNACIO QUEPONS RAMÍREZ

Licenciado en Filosofía por la Universidad Veracruzana, Maestro en Filosofía de la Cultura por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Realizó sus estudios de doctorado en la Universidad Nacional Autónoma de México y la Universidad de Colonia, en Alemania, donde trabajó como investigador invitado en los Archivos Husserl gracias al apoyo de la Agencia Alemana de Intercambio Académico (DAAD). Desde 2007 es profesor de asignatura en la Facultad de Filosofía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Es autor del libro Jean Paul Sartre, la invención imaginaria de sí (Jitanjáfora, Morelia, 2005) y miembro colaborador del Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Ha publicado recientemente los siguientes artículos "Asociación pasiva y suscitación nostálgica: estudio sobre los templos de ánimo en

la fenomenología de Husserl". En: *Devenires: Revista de Filosofía y Filosofía de la cultura*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. "Intencionalidad de horizonte y reducción trascendental en la fenomenología de Husserl". En: *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 9, 2012. "Nostalgia y anhelo: contribución a su esclarecimiento fenomenológico". En: *Open Insight*, (Número Enero 2013). "El temple de ánimo como horizonte de la reflexión: autoexamen, decisión y consideración emotiva". En: *Valenciana, Revista de Filosofía y Letras*. (No. 13, Enero-Junio, 2014).

ROSEMARY RIZO-PATRÓN DE LERNER

Profesora principal del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en donde ejerce actualmente el cargo de Directora del Programa de Doctorado de los Estudios de Posgrado en Filosofía y es co-editora responsable de la revista *Estudios de Filosofía*. Es secretaria del *Círculo Latinoamericano de Fenomenología* y del *Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica*, así como miembro del Comité Ejecutivo del *Center for Advanced Research in Phenomenology* y de la *Organization of Phenomenological Organizations*. Realizó sus estudios de filosofía en universidades del Perú y Bélgica, donde se doctoró en la Universidad de Lovaina. Ha sido becaria del *Stipendienwerk Lateinamerika Deutschland* y de la *Katholische Akademische Austauschdienst (KAAD)* para investigación en los archivos Husserl de la Universidad de Colonia en Alemania y Lovaina en Bélgica. Se ha especializado en la fenomenología del conocimiento, la ciencia y el lenguaje y en historia de la filosofía moderna y contemporánea, temas sobre los cuales dicta cursos y seminarios. Es autora de diversos trabajos sobre dichos temas y traductora de diversos artículos filosóficos publicados en inglés, francés y alemán; además es editora de *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea* (1993); de los primeros cuatro volúmenes del *Acta fenomenológica latinoamericana* (2003, 2005, 2009 y 2012) y de *Interpretando la experiencia de la tolerancia* (2006).

GERMÁN VARGAS GUILLÉN

Profesor Titular de la Universidad Pedagógica Nacional; *Filósofo* de la Universidad de San Buenaventura; *Magíster en Filosofía Latinoamericana* por la Universidad de Santo Tomás, Bogotá; *Doctor en Educación* por la Universidad Pedagógica Nacional; realizó la investigación postdoctoral *El sentido cabe fenomenología y hermenéutica* en la Universidad de Texas, en Arlington (2007-2009). Director de las colecciones editoriales *Filosofía actual* y *Textos de filosofía* (San Pablo) y *Filosofía y enseñanza de la filosofía* (UPN). Es miembro de varios comités científicos de publicaciones especializadas en filosofía y en pedagogía. Algunas de sus publicaciones son: *Ausencia y presencia de Dios* (2011), *Ser y sentido* (Coautor: Harry P. Reeder; 2009); *La humanización como formación* (Coautores: Harry P. Reeder, Sonia Gamboa; 2008); *Tratado de Epistemología* (2006); *Pensar sobre nosotros mismos* (2006); *La experiencia de ser* (2005); *La representación computacional de dilemas*

morales. Investigación fenomenológica de epistemología experimental (2004); *Fenomenología del ser y del lenguaje* (2003). Fue coeditor del segundo volumen del *Acta Fenomenológica Latinoamericana* (2005). Dirige el Grupo de Investigación *Filosofía y Enseñanza de la Filosofía*. Por último, el profesor Vargas Guillén es Miembro de la *Sociedad Colombiana de Filosofía*, Miembro Ordinario del *Círculo Latinoamericano de Fenomenología* y Miembro del *Husserl Circle*. Dirección electrónica: gevargas2@hotmail.com

CAROLINA VILLADA CASTRO

Egresada de Filosofía, Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Docente de cátedra, promotora de lectura club de lectura *Leer los filósofos*. También realiza trabajos de edición y traducción. Publicaciones: "De la hermenéutica del yo soy a la constitución del sujeto descentrado: Una lectura de la filosofía de la interpretación de Paul Ricoeur". En: *Anuario Colombiano De Fenomenología* VIII. Universidad de Antioquia, 2009, pp. 157-165. "Ricoeur: variaciones en torno a la subjetividad". En: *Anuario Colombiano De Fenomenología* V. Universidad Industrial de Santander, 2011, pp. 23-33. "Ricoeur: la metaforicidad del sí mismo". En: *Anuario Colombiano De Fenomenología* VII. Universidad Pedagógica Nacional, 2012, pp. 173-182.