

ANUARIO COLOMBIANO DE FENOMENOLOGÍA

VOLUMEN X

CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis Ángel Arango

Anuario colombiano de fenomenología/Roberto Walton y otros. —Edición Elsa Siu Lanzas— Bogotá: Editorial Aula de Humanidades, 2018.
10 volúmenes: mapas; 16 x 23 cm.

ISSN: 2027-0808-X

1. Fenomenología 2. Fenomenología - Historia y crítica 3. Filosofía - Historia y crítica I.
autor II. Siu Lanzas Elsa, editora.
142.7 cd 22 ed.

A1590695

ANUARIO COLOMBIANO DE FENOMENOLOGÍA

VOLUMEN X

EDITORIAL
aula 
DE HUMANIDADES

© Editorial Aula de Humanidades SAS

Germán Vargas Guillén
Guillermo Bustamante
Comité Directivo

Mary Julieth Guerrero
Coordinación editorial

Cra 14a # 70a-69 Tercer piso
Bogotá, Colombia
info@editorialhumanidades.com
editorialhumanidades.com

Comité Académico Nacional.
Dr. Germán Vargas Guillén. Universidad Pedagógica Nacional
Dra. Luz Gloria Cárdenas. Universidad de Antioquia.
Dr. Maximiliano Prada Dussán. Universidad Pedagógica Nacional
Dr. Juan Manuel Cuartas Restrepo. Universidad EAFIT
Dr. Pedro Juan Aristizábal Hoyos. Universidad Tecnológica de Pereira
Dra. Sonia Cristina Gamboa. Universidad Industrial de Santander

Comité Académico Internacional
Dr. Antonio Zirión Quijano. Universidad Nacional Autónoma Metropolitana, México
Dr. Miguel García-Baró. Universidad de Comillas, España
Dr. Harry Reeder. University of Texas at Arlington, Estados Unidos
Ph.D. Thomas Nenon. University of Memphis, Estados Unidos

©Anuario colombiano de fenomenología y hermenéutica

Periodicidad: Anual
ISNN: 2027-0808-X

Pedro Juan Aristizábal
Fundador

Elsa Siu Lanzas
Editora invitada

Brayan Stee Hernández Cagua
Corrección de estilo

Julian Contreras
Diagramación

Bogotá, 2018.

Comité científico
Dr. Pedro Juan Aristizábal Hoyos
Universidad Tecnológica de Pereira
Dra. Ariela Battán Horenstein
Instituto de Humanidades-CONICET-Universidad Nacional de Córdoba
Dr. Vanderlei Carbonara
Universidade de Caxias do Sul-UCS
Dra. Luz Gloria Cárdenas Mejía
Universidad de Antioquia
Dr. Luis Fallas López
Universidad de Costa Rica
Dra. Sonia Cristina Gamboa Sarmiento
Universidad Industrial de Santander
Dr. Carlos Guevara Amortegui
Universidad Dsitrital Francisco José de Caldas
Dra. Lina Marcela Gil Congote
Universidad de Antioquia
Dr. Maximiliano Prada Dussán
Universidad Pedagógica Nacional
Dr. Manuel Alejandro Prada Londoño
Universidad de San Buenaventura
Dra. Graciela Ralón de Walton
Universidad Nacional de San Martín
Dra. María Lucía Rivera Sanín
Universidad El Bosque
Dr. Wilmer Silva Carreño
Universidad de San Buenaventura
Dr. Germán Ulises Bula Caraballo
Universidad de La Salle

Los artículos de este anuario se pueden utilizar siempre y cuando se cite la fuente.

Licencia Creative Commons Atribución-4.0 Internacional



ÍNDICE

PRESENTACIÓN.....	9
SECCIÓN ESPECIAL	
LA PUESTA EN VILO DE LAS HUMANIDADES	
La amplitud de la razón y su función de apertura.....	15
<i>The amplitude of reason and its opening function</i>	
Roberto Walton	
Las Humanidades y los Derechos Humanos.	
Responsabilidad de las Universidades	37
<i>The Humanities and Human Rights. Responsibility of Universities</i>	
Salomón Lerner	
PRIMERA SECCIÓN	
GÉNESIS: ACTIVIDAD PASIVIDAD	
Aspectos de la génesis pasiva y conciencia de valor en la fenomenología de Husserl.....	67
<i>Passive genesis aspects and value consciousness in Husserl's phenomenology</i>	
Ignacio Quepons	

Dación y saturación	
¿De qué fenómeno(s) se ocupa la metafísica fenomenológica?	87
<i>Givenness and saturation.</i>	
<i>What do phenomena study metaphysics phenomenology?</i>	
Germán Vargas Guillén	
Indicios de una posible fenomenología de la escena	109
<i>Indications of a possible phenomenology of the scene</i>	
Horacio Banega	
La fenomenología de Husserl como antropología: del rechazo a la exigencia	125
<i>The phenomenology of Husserl as anthropology: from the rejection to the requirement</i>	
Javier San Martín	
SEGUNDA SECCIÓN	
CIENCIAS COGNITIVAS	
La constitución primordial de sentido: la historicidad de las síntesis pasivas en la ontogenia.....	153
<i>The primordial constitution of meaning: the historicity of passive synthesis in ontogeny</i>	
María Clara Garavito	
La afectividad a la base del juicio predicativo	
La modalización experiencial a la luz de la cognición corporal	169
<i>Affectivity at the base of predicative judgment. Experiential modalization in light of body cognition</i>	
Andrés Villamil	
El esquema corporal: un mapeo del cuerpo vivo (LEIB)	187
<i>Body scheme: mapping of the lived body (LEIB)</i>	
Stee Hernández Cagua	

Empatía y cognición corporalizada	203
<i>Empathy and embodied cognition</i>	
Mary Julieth Guerrero	
El acto volitivo y el tiempo del futuro: el ejemplo del artista cerámico	219
<i>The volitional act and the future time: the example of the ceramic artist</i>	
Rodrigo Escobar Holguín	
La paradoja de la escisión del yo	237
<i>The Paradox of the Split Self</i>	
Jeison Suárez	
TERCERA SECCIÓN	
FENOMENOLOGÍA Y FORMACIÓN	
Entre la síntesis activa y la síntesis pasiva: cuerpo, percepción y formación.....	259
<i>Between the active synthesis and the passive synthesis: body, perception and Bildung</i>	
Juan Manuel Carreño	
Pasividad y formación filosófica.....	287
<i>Passivity and philosophical bildung</i>	
Elsa Siu Lanzas	
Cuerpo y escritura	299
<i>Body and writing</i>	
Francy Vásquez Brochero	
Sobre la constitución: una mirada en la literatura Borgeana.....	327
<i>About constitution: A look at literature of Borges</i>	
Lilliana Ávila	

RESEÑAS

El exilio del sujeto: mitos modernos y posmodernos 349

The exile of the subject: Modern and postmodern myths

Federico Nicolás Centurión

Individuación y anarquía 353

Individuation and anarchy

Emiliano Sesarego Acosta

La ontología de la ética 361

The ontology of ethics

Verónica Cohen

PRESENTACIÓN

El lugar es necesario para el despliegue de los discursos escritos y éste se dispone para acoger y organizar lo que otros han dicho. Recoge el cuerpo de textos que posibilita que los lectores y escritores se approximen. Entonces, permite el encuentro, es donde se genera el acontecimiento de acercar la comunidad filosófica mediante la lectura.

El Anuario Colombiano de Fenomenología es una institución de la filosofía en nuestro país, que gracias al apoyo de generosos colegas, desde sus primeras ediciones, encontró un lugar en universidades hermanas. La Universidad Tecnológica de Pereira, Universidad Pedagógica Nacional, Universidad de Antioquia, Universidad Industrial de Santander y Universidad del Valle brindaron un lugar transitorio para las primeras ediciones desde su fundación.

La publicación de esta entrega del Anuario Colombiano de Fenomenología, por primera vez, se realiza sin el auspicio de las editoriales universitarias y se reconfigura desde un nuevo lugar, la Editorial Aula para Humanidades. La estancia en esta Editorial abre al Anuario posibilidades que desde los lugares transitorios era imposible. El establecimiento del Anuario en la Editorial, como su lugar, permite consolidar el proyecto para cumplir con los criterios y estándares de publicaciones indexadas y además, brinda las condiciones idóneas para garantizar, de un modo estable, la continuidad en la publicación de la producción del conocimiento.

Con la acogida de la Editorial como lugar permanente, se cumple con las exigencias contemporáneos de publicación y, se refuerza lo que siempre hemos sostenido, como también lo hizo Husserl, que la filosofía no es una cosmovisión de carácter personal, es una ciencia estricta, una investigación que se desarrolla con rigurosidad y que responde a los problemas con criterios de racionalidad y claridad. “Científico” es un valor que le otorga a estos estudios legitimidad universal, como resultado del trabajo colectivo de varias generaciones de investigadores.

El Anuario se ha pensado siempre como un proyecto colectivo que recoge los avances investigativos de fenomenólogos dentro y fuera de las fronteras de Colombia y también sirve de lugar de encuentro generacional entre filósofos de larga trayectoria, con reconocimiento académico mundial y, de jóvenes promesas que inician su recorrido y anuncian la continuidad en el estudio de la fenomenología en América Latina.

Como particular de esta edición, el Anuario contiene una sección especial, tres secciones que abordan el tema de la pasividad y una sección de reseñas. La sección especial aboga por la defensa de las humanidades como una preocupación fenomenológica. En estos trabajos se las reconoce como el sustrato conceptual sobre el que se erigen las legislaciones de Derechos Humanos y, se apunta a las universidades como las responsables de su promoción. Asimismo, se advierte sobre los efectos de la clausura de la formación humanística, pues se sabe que ésta expresa aspectos esenciales de la condición humana y, además, posibilita su refiguración y enriquecimiento.

A este número le corresponde la tematización de la pasividad, que se sitúa en largas investigaciones de la fenomenología de Husserl, es tema de apertura a discusiones contemporáneas con diversas disciplinas como la psicología, las artes y la pedagogía. La constatación básica de la síntesis pasiva es que antes de reflexionar acerca del mundo y nuestras vivencias, estas esferas se donan. Tres tópicos sirven de guía para la organización de los artículos que discuten esta temática: 1) génesis: pasividad/actividad; 2) ciencias cognitivas; 3) formación.

En la primera sección, de la mano de los conceptos de síntesis asociativa, afección y habitualidad, nos invita a pensar la constitución de la conciencia de valor. Se formula, también, la pregunta por la metafísica fenomenológica a partir de los conceptos de dación y saturación. Asimismo, se muestra la

posibilidad de una aproximación fenomenológica acerca de las artes teatrales. Y finalmente, se presenta la fenomenología como la posibilidad de una antropología filosófica para pensar las ciencias humanas.

En la segunda sección, se logra el entrecruzamiento la psicología del desarrollo con la fenomenología de las síntesis pasivas. Se presenta una mirada crítica a la predicación como problema tradicional de la lógica, a partir del estudio del juicio en su forma más original que está impregnada por la afectividad. Además, se plantea la discusión del concepto fenomenológico de esquema corporal en respuesta al de imagen corporal de la psicología clásica, y, se nos invita a pensar los problemas de la intersubjetividad a la luz de la cognición corporalizada para superar el dualismo mente-cuerpo. Finalmente, se establece una aproximación entre la noción de acto volitivo con la práctica del artista cerámico y, se hace referencia a la paradoja de la subjetividad en Richir.

En la tercera sección, para reflexionar en torno a la formación, se muestra el paso de la pasividad a la actividad como acto voluntario, el *yo puedo* corporeizado. De un lado, se explicita la relación pasividad-hábito a partir de una descripción fenomenológica acerca del cuerpo en el salón de clase de filosofía; de otro lado, se entrevé el proceso de escritura como manifestación del cuerpo. A la vez que, se aproxima una reflexión en torno al despliegue de constitución primaria de la naturaleza y del mundo espiritual en la literatura borgeana.

La sección de reseñas está dedicada a tres libros. Acerca de *El exilio del sujeto: Mitos modernos y posmodernos* se plantea la necesidad de retomar la fenomenología de Husserl como una vuelta hacia el sujeto. Respecto de *Individualización y anarquía* se sugiere una metafísica de la alteridad que combata las formas de totalización. Finalmente, *La ontología de la ética* es una propuesta para considerar los proyectos de la ética y la ontología en el existencialismo en Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir.

Esperamos que la hospitalidad de este nuevo lugar para el Anuario continúe fomentando el diálogo y encuentro de concertación de problemas comunes. Este número es una contribución desde la consolidada reflexión fenomenológica en América Latina, los problemas que recoge se espera desplieguen nuevas discusiones y convoquen siempre la inclusión de otras latitudes y expansión hacia otros lugares.

En el devenir del Anuario es tan valioso contar con hogar estable, que ahora le ofrece Aula de Humanidades, como compartir su trasegar con las universidades que han apoyado este proyecto, así como con otras universidades que no sólo cuentan entre sus investigadores a destacados fenomenólogos de Colombia, sino también a jóvenes que se quieren formar en esta perspectiva. Así, a futuro, desde su casa, el Anuario continuará apareciendo en coediciones, siempre que las circunstancias lo hagan posible.

ELSA SIU LANZAS

Editora invitada

Enero, 2018

SECCIÓN ESPECIAL

LA PUESTA EN VILO DE

LAS HUMANIDADES

LA AMPLITUD DE LA RAZÓN Y SU FUNCIÓN DE APERTURA*

The amplitude of reason and its opening function

ROBERTO WALTON**

Universidad de Buenos Aires

Resumen: En este artículo se consideran tres temas. En primer lugar, se examina la amplitud de la razón como rasgo fundamental del ser humano. Según la descripción fenomenológica, las dimensiones de la persona, como ser espiritual, no se limitan a determinados tipos de conocimiento y a las aplicaciones que este saber posibilita. La amplitud de la razón incluye también aspectos axiológicos y de ese modo confiere una justificación a las humanidades en virtud de que ellas se originan y son expresiones de aspectos esenciales de la condición humana. En segundo lugar, se analiza el retroceso que afecta a la vida humana si se descuida tal amplitud. La consiguiente ausencia de las humanidades implica una clausura en las posibilidades y una negativa situación cultural caracterizada por la objetivación y el aplanamiento de la vida. Por último, se considera la reactivación de las tradiciones culturales en que se han sedimentado las valoraciones de las diferentes dimensiones axiológicas de orden espiritual. Entre ellas se encuentran las que son tema de estudio de las humanidades. Este punto toca a una nueva justificación que las humanidades adquieren en virtud de una función de apertura que le es inherente y que permite descubrir nuevas posibilidades para la refiguración y enriquecimiento de los seres humanos.

Palabras clave: Espíritu, valores, aplanamiento, objetivismo, refiguración.

Abstract: This article deals with three matters. In the first place, the amplitude of reason is examined as a fundamental characteristic of the human being. According to the phenomenological description, the dimensions of the Human Person, The dimensions of the person, as a spiritual being, are not limited to certain types of knowledge and to the applications that this knowledge makes possible. The amplitude of reason also includes axiological aspects and thereby confers a justification on the humanities by virtue of their origin and being expressions of essential aspects of the human condition. In the second expression, the regression that affects human life is analyzed if such an amplitude is neglected. The absence of the humanities implies a closure in the possibilities and a negative cultural situation characterized by the objectification and the reduction of life. Finally, it reconsiders the reactivation of the cultural traditions in which the valuations of the different axiological dimensions of the spiritual order have sedimented. Some of them are the object of study in the humanities. At this point, the humanities discover new possibilities for the reconfiguration and enrichment of human beings.

Keywords: Spirit, values, reduction, objectivism, reconfiguration.

* Este artículo fue recibido el 31 de agosto de 2016 y aceptado el 22 de abril de 2017.

** Correo electrónico: grwalton@fibertel.com.ar

La amplitud de la razón

El primer paso del análisis es señalar la condición esencial del ser humano como ser racional y espiritual. Su objetivo es mostrar que la razón no se limita a sus manifestaciones científicas y técnicas, sino que abarca un campo más amplio que justifica la presencia y el papel de las humanidades. La fenomenología de Edmund Husserl se refiere a «una única razón con lados esenciales»¹. La dimensión axiológico-práctica muestra los caracteres vitales de la razón al establecer fines últimos asociados con una comunidad de la verdad y con una comunidad del amor en el marco de una teleología que orienta la vida humana. Esta visión lleva a criticar tanto el irracionalismo como la ingenuidad del racionalismo que cae en un objetivismo al suponer que el método científico natural es aplicable también al ámbito del espíritu. Se cae en una ingenuidad al considerar el mundo objetivo como el universo de todo lo existente y pasar por alto la subjetividad intencional que constituye sentidos y vigencias teóricas y axiológico-prácticas. Esto implica una enajenación del racionalismo que lo separa de su esencia misma.

Una cosa es la razón como idea, es decir, idea de una tarea infinita y otra cosa es la razón como hecho histórico en una determinada época, es decir, el intento más o menos logrado de efectivizar esa idea de infinitud. El pensamiento objetivista representa una racionalidad unilateral que constituye un extravío por su absolutización de determinadas líneas de conocimiento o verdades particulares, esto es, la reducción de la infinita tarea de conocer a un determinado tipo de conocimiento –el conocimiento objetivo, el conocimiento que se sustrae a todo perspectivismo– con olvido de sus supuestos en la subjetividad. Lejos de significar que el racionalismo como tal es erróneo o tenga un significado subordinado, este punto de vista subraya que la unilateralidad del racionalismo conduce al irracionalismo. Si se identifica la razón con un determinado tipo de conocimiento, todo lo que no depende de este conocimiento queda asignado a lo irracional. Si agota las posibilidades de la razón,

¹ Hua. xxviii, 228.

el conocimiento objetivo y científico no puede fundarse a sí mismo. Carece de una justificación o fundamentación, y de este modo queda apoyado sobre una base irracional. Responsable de la crisis de la razón es, pues, el racionalismo estrecho que convierte al conocimiento objetivo en el sentido de la ciencia físico-matemática en la única expresión de la razón.

Husserl cuestiona el universo galileano de la ciencia moderna en tanto este universo se pone como un absoluto, es decir, un universo que sería verdadero en sí. El padre de la fenomenología señala que esta pretensión es vana porque las figuras geométricas en tanto caracteres de la lengua con la que se escribe el libro del universo no existen en el mundo real. En el mundo real no hay círculos, sino cosas redondas y otras apariciones sensibles de la misma índole. El círculo es una entidad ideal creada por un acto del espíritu. Si bien son construidas a partir del mundo sensible mediante un acto de ideación, las idealidades geométricas no pertenecen al mundo sensible y no lo pueden definir. Lejos de poder poner entre paréntesis el mundo sensible, la edificación de la ciencia presupone el mundo sensible y remite a él. Las idealidades de la ciencia sólo tienen sentido y se justifican en relación con el mundo sensible. Por tanto, es necesario volver al mundo sensible de nuestra vida cotidiana sin desembarrazarse de los cuerpos que se encuentran en él. El mundo sensible, que sirve de suelo al mundo científico, es el mundo en que viven en primer lugar e inmediatamente los seres humanos. Husserl lo llamó el mundo de la vida.

Una investigación de la condición del ser humano como ser espiritual y racional pone de relieve como característica esencial una acción libre y activa orientada hacia un acrecentamiento de valor junto con una toma de posición reflexiva respecto de la propia vida en una meditación que la somete a crítica. Lo espiritual es el ámbito de la persona, la cual es responsable de actos racionales que manifiestan una auto-responsabilidad y cuya motivación reside en valores. Husserl contrapone la manifestación interna de la individualidad por medio de una toma de posición activa según fundamentos con la manifestación externa que es de orden asociativo-inductivo que, en tanto situación de motivación, es una anticipación para tal manifestación interna. La peculiaridad propia inherente a la persona es la manifestación de la libertad del yo que se decide y puede decidirse de otra manera, y tiene su correlato en un mundo

circundante como un universo que tiene validez a partir de tomas de posición activas además de las vigencias surgidas pasivamente.

Caracteriza a la persona una aspiración al perfeccionamiento, y por eso nunca accede en sentido estricto al contento consigo mismo. Esto significa que ninguna satisfacción en lo singular y en lo finito es una satisfacción efectiva y plena. Toda satisfacción remite a una totalidad vital en un proceso en que Husserl subraya la importancia de los sentimientos que «despiertan acciones dirigidas a mantener o poner a disposición valores, configurar valores superiores a partir de valores inferiores»². Así, los valores se acumulan e incrementan y llevan a un progreso en la existencia práctica. Las pérdidas de valor son sobrepasadas por valores adquiridos más elevados, y el incremento axiológico de un presente es superado por el de un nuevo presente. La posibilidad de esta infinitud es una característica distintiva del ser humano que lo diferencia de la vida animal atada a la satisfacción regular de los instintos en un mundo circundante finito y dentro de una temporalidad limitada por esos procesos.

La persona está referida a un mundo circundante de bienes y personas. En relación con los bienes espirituales se debe tener en cuenta el incremento del valor personal mediante la realización de obras que encarnan los valores del arte, del conocimiento y de la religión que enriquecen el mundo circundante. En relación con las personas es necesario tener en cuenta valores personales individuales que se centran en el amor a sí mismo y valores personales sociales que se centran en el amor al prójimo. Ambos principios, el del amor a sí mismo y el del amor al prójimo, son compatibles cuando se practican en sus formas auténticas desprovistas de egoísmo. Husserl los caracteriza de la siguiente manera: «Los valores más elevados son por doquier los de la subjetividad en cuanto tal, que está dirigida a la producción de valor y a la apropiación de valor, y en el nivel más alto está dirigida a lo mejor posible»³.

Una vez que se toma conciencia de ella, la condición esencial del ser humano se convierte de modo prescriptivo en una forma-meta para todas las

² Hua. XV, 404 ss.

³ Hua. XLII, 316.

aspiraciones individuales e intersubjetivas. O sea: la revelación de una estructura esencial muestra que «*el mundo no solo es efectivamente así sino que esencialmente debe ser así, [...]»*, y esto significa que la comunidad intersubjetiva ha de satisfacer «*condiciones de posibilidad del ser valioso concordante y del ser concordante como campo de una praxis racional humana*»⁴. De acuerdo con esta relación entre teoría y norma, la forma ontológica de la persona tiene que dar lugar a una forma-meta y de ese modo llega a ser conductora de la voluntad. Esa estructura esencial orienta, como lo subraya Husserl en sus escritos sobre la «Renovación», hacia «la posible racionalización de los hechos espirituales sobre un fundamento científico, a saber, mediante una disciplina a priori previa que se ocupe de las normas de dirección racional de la praxis»⁵. La forma ontológica de la persona espiritual y racional se convierte para cada hombre en un «ideal que late a priori en él», y él está obligado a «poner su empeño en la máxima realización posible de ese ideal [...] si es que ha de poder reconocerse a sí mismo, según su propia razón, como ser humano racional, como verdadero y auténtico ser humano»⁶. Esto significa que una ciencia de esencias no solo investiga el espíritu en su pura objetividad, sino que posibilita un enjuiciamiento normativo. Por ejemplo, un juicio de valor como «solo una humanidad que se orienta según la razón hacia el incremento axiológico es una humanidad valiosa» –juicio que refleja un aspecto fundamental de la forma ontológica del ser humano– funda la norma «la humanidad debe ser una humanidad que se orienta según la razón hacia la plenitud de valor».

En una visión complementaria dentro del movimiento fenomenológico, Max Scheler se ha ocupado particularmente de los valores espirituales y ha destacado el papel de los sentimientos espirituales que los fundan como la beatitud –*Seligkei t-*–, la desesperación –*Verzweiflung*–, la serenidad o apacibilidad –*Heiterkeit-serenitas animi*–, y la paz del alma –*Seelenfriede*–. En estos sentimientos, a diferencia de otros que transcurren en la periferia del centro

⁴ Hua, XLII, 333.

⁵ Hua. XXIX, 9.

⁶ Hua. XXIX, 9.

personal, la persona está comprometida desde el comienzo. Son sentimientos absolutos, y esto significa que no son relativos a la fuerza motivadora de contenidos exteriores. De modo que no estamos felices en el mismo sentido en que estamos alegres por algo: «Estos sentimientos parecen brotar, por así decir, del punto germinal de los actos espirituales mismos e inundar con su luz y su sombra todo lo dado en estos actos, lo mismo en el mundo interior que en el exterior»⁷. Si se puede indicar algo por lo que estamos felices, en ese caso no somos aún. Cuando se presenta, la felicidad desarticula toda cadena de motivaciones y llena el todo de nuestra existencia y el mundo. Estos sentimientos espirituales superiores toman posesión de todo nuestro ser. Implican un «sí» emocional en el núcleo de nuestra existencia personal y de nuestro mundo. Son los sentimientos de sí mismo religiosos y metafísicos por antonomasia. Solo pueden darse cuando no estamos referidos a un dominio especial del ser –sociedad, amigos, profesión, Estado, etc.– o a un acto que pueda ser realizado por nosotros –sea del conocimiento o de la voluntad–.

Frente a la jerarquía de valores se han de reconocer restricciones sin que éstas la desvirtúen. Ya Scheler ha distinguido, por un lado, el orden jerárquico de los valores, que es absolutamente invariable, y, por el otro, las «reglas de preferencia»⁸ que varían en la historia porque son sistemas de reglas que caracterizan una época. Pueden añadirse otras restricciones que atañen a las condiciones de la elección que dependen de nuestra condición corporal, de las circunstancias, de la carencia de antecedentes, de la improvisación que se asocia con la opción entre posibilidades, y el desvanecimiento de un valor espiritual ante el peligro de pérdida de la vida. No obstante, estos condicionamientos de la acción concreta no llegan a anular el hilo conductor y la orientación teleológica que una jerarquía de valores encabezada por los valores de la persona imponen a la elección.

⁷ SCHELER, Max. *Der Formalismus in der Ethik und die material Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Gesammelte Werke 2- Bern/München, Francke, 1980, pp.344 ss.

⁸ *Ibid.*, p.106.

En otra visión también complementaria, pero dentro de la herencia kantiana, la filosofía de las formas simbólicas de Ernst Cassirer ha destacado la primacía de la función espiritual que se manifiesta en los mencionados actos libres del yo y que implican un modo de acercamiento a la objetividad. Este fenómeno originario se descompone en las tres funciones de expresión, representación y pura significación. La primera está en el orden de la aparición, pues la función de la expresión se asocia con los rasgos afectivos de la experiencia de modo que una existencia sensible en su ser así nos proporciona la noticia de una vida interior. Esta transparencia de lo sensible se advierte en la esfera de la percepción, en las estructuras míticas, en aspectos rítmicos y melódicos del lenguaje y en el arte. En un segundo paso se introduce la función de representación en que un fenómeno total se comprime en uno de sus factores que es tomado como representante o signo del todo. La representación remite a la objetividad de las cosas y se manifiesta, por ejemplo, en las descripciones que el lenguaje ofrece sobre estados de cosas. Por último, la función de significación permite la manifestación de puras relaciones y correspondencias recíprocas desprendidas de todo entrelazamiento con la realidad individualmente determinada. Esta ruptura con la existencia e inmediatez de las cosas mediante una renuncia a los elementos que ingresan en las relaciones posibilita la abstracción necesaria para la ciencia.

Distinguidas las funciones, lo importante es no desvalorizar a ninguna de ellas. El ser humano es un animal simbólico, es decir, un ser que estructura y aprehende la multiplicidad de la experiencia mediante los símbolos del mito, la religión, el lenguaje, el arte y la ciencia. Al retomar la distinción husserliana entre materia sensible y actos interpretativos que proporcionan una forma, Cassirer observa que lo sensible es «acogido en diferentes ‘formas simbólicas’ y determinado y estructurado por ellas», y subraya que «lo decisivo aquí no es el momento hylético, sino el momento noético, no la $\psi\lambda\eta$ sensible, sino la $\mu\sigma\varphi\eta$ intencional»⁹. Las diversas formas culturales están igualmente justificadas por su origen en la diversidad de funciones del espíritu humano, y, por

⁹ CASSIRER, Ernst. *Symbol, Technik, Sprache, Philosophische Bibliothek*. Hamburg, Felix Meiner, 1985,7, p.108.

tanto, tienen un rango equivalente. Cada función es un poder original y formativo que tiene su propia ley interior y cuya tarea es transformar el mundo pasivo de las impresiones en una manifestación del espíritu humano. En la realización de este proyecto común convergen todas las formas simbólicas. Cada una implica un enfoque particular de la realidad, y, de esta manera, los símbolos intelectuales o significativos que caracterizan a la ciencia no tienen una primacía. Cada una tiene una estructura propia que determina los fenómenos particulares en su ámbito. Esta ley interior no puede estar sujeta a una explicación causal porque tiene su propia razón de ser. Los análisis causales no pueden imponerse a los formales, ni dejarse a un lado, porque ambos tienen un carácter complementario en todas las ramas del saber. En suma: el mundo simbólico de la ciencia no cubre toda la riqueza del mundo cultural porque hay otras formas de diferente carácter que contribuyen a la construcción del mundo, y ninguna de estas formas puede ser explicada de modo causal.

Así pues, es necesario «un análisis fenomenológico que enfoque el problema en su real generalidad», y que, sin caer en dogmas epistemológicos, posibilite «el reconocimiento de esta pluridimensionalidad del saber»¹⁰. Con el desarrollo de la percepción objetiva de las cosas de la naturaleza mediante la función de representación, y el ulterior progreso del conocimiento teórico en virtud de la función de significación, la percepción de la expresión no desaparece, sino que mantiene siempre un territorio propio porque es la forma de conocimiento en que se nos revela la existencia y la vida interior de los otros sujetos. De modo que la función de expresión es un fenómeno genuinamente originario sin el cual no se podría acceder al ámbito del «tú» en contraste con la dirección perceptiva dirigida al «ellos». Lo aprehendido en la percepción, por ejemplo, tiene un carácter puramente expresivo que la aleja de resolverse en un mero complejo de cualidades sensoriales. Lo percibido es atractivo, amenazador, familiar, desconocido o tranquilizador. Estas notas se encuentran en el fenómeno, y nos muestran un modo de presencia del mundo que es independiente de la mera objetivación. El desvanecimiento de la función de expresión

¹⁰ CASSIRER, Ernst. *Las ciencias de la cultura*. México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1955, 68, p.152.

significaría la pérdida del fenómeno fundamental de lo viviente que quedaría reducido a la existencia de meras cosas.

El arte nos muestra la verdadera figura de las cosas al hacerlas visibles y reconocibles mediante una intensificación de la realidad en una tarea de condensación y concentración. Nos proporciona la fisonomía individual y momentánea de una situación, de un evento o de un paisaje mediante la fijación de los elementos más elevados o superiores de estos fenómenos. Este proceso de selección por el que el artista elige un determinado aspecto de la realidad no es una invención arbitraria, sino un particular modo de objetivación que posee una comunicabilidad universal. Este rasgo fundamental se debe a la institución de una perspectiva que permanece y nos permite mirar el mundo con otros ojos. El artista hace visible formas plásticas, musicales y poéticas que no se limitan a un sujeto, puesto que se extienden a otros sujetos y configuran un ámbito que está más allá del mundo subjetivo y el mundo objetivo. Se trata de una validez común que difiere de la validez universal objetiva de los enunciados científicos. Cassirer observa que, en la «Escuela de Atenas» de Rafael, no se representa solamente una escena histórica, sino que Rafael nos dice algo en ella. Junto a la existencia física –un lienzo cubierto de manchas de color ordenadas de determinada manera– y al objeto representado –un diálogo de Platón y Aristóteles– que manifiestan la función representativa se encuentra la «expresión personal» del pintor: «La eliminación de una de estas tres dimensiones, la proyección sobre un plano único de consideración, da siempre como resultado una imagen achatada, superficial, de la cultura, no nos descubre nada de su verdadera profundidad»¹¹.

La clausura de la vida

Caracterizada la estructura esencial del ser humano mediante una razón amplia que abarca una vasta gama de valores y funciones espirituales, el segundo paso

¹¹ *Ibid.*, p.70.

consiste en poner de relieve aquellas condiciones que conducen a una degradación y negación de esta estructura esencial.

La ciencia ha influido notable y positivamente en la configuración de la vida porque ha contribuido a destruir creencias que frenaban el desarrollo de la inteligencia, y a eliminar distorsiones en la imagen de la realidad. Como fruto de la ciencia, la técnica modela el medio natural y el perfil espiritual del ser humano. Posibilita la satisfacción de necesidades humanas porque enriquece el entorno con elementos que no ofrece la naturaleza, proporciona productos alimenticios y medicinales que contribuyen al mantenimiento de la vida, da lugar a amplísimos recursos terapéuticos, y permite un ahorro de esfuerzo y un alivio de la fatiga. Así, la existencia del individuo y la supervivencia de la especie humana dependen de la ciencia y la técnica que pueden poner una vida digna y exenta de angustias económicas al alcance de todos. No obstante, no bastan para asegurar una vida plenamente humana, debido a que incitan a considerar las cosas desde un ángulo que omite aspectos de la realidad que constituyen una parte vital de nuestra propia experiencia. Consecuencias de índole negativa que afectan al medio natural y al ser humano y comprometen todas las ventajas¹².

Según Michel Henry, en su obra *La Barbarie*, la vida se asume de dos maneras. Es posible vivirla según la vía de la cultura cuyas creaciones son actividades que constituyen la autorrealización de la subjetividad por medio de experiencias que enriquecen la afectividad. Pero es posible negar esta relación afectiva haciendo abstracción de la realidad profunda del ser humano. La ciencia es una forma de cultura, y, por ser la efectuación de una potencialidad de la vida se asocia con el placer de comprender o conocer. Esto significa que es también una expresión de afectividad, aunque no se la proponga como meta. Sin embargo, es una forma peculiar de cultura que se vuelve contra la vida en tanto procede por una doble abstracción.

¹² Cf. PUCCIARELLI, Eugenio. «Ciencia y filosofía en el mundo de la técnica». *Cuadernos de Filosofía*, (18), 1972, pp. 225-242. PUCCIARELLI, Eugenio. «La técnica en el horizonte de la filosofía». *Escritos de Filosofía*, (4), 1979, pp. 169-186.

En primer lugar, lleva a cabo aquella abstracción que define al mundo científico en cuanto tal, y que ha sido descrita por Husserl. La ciencia implica una primera exclusión débil de la vida, esto es, la puesta entre paréntesis de las cualidades sensibles y los predicados afectivos que le son inherentes. Se excluyen las propiedades subjetivas de la naturaleza a fin de retener solamente aquellas formas que se prestan a una determinación ideal y objetiva. Las cualidades sensibles hacen que los cuerpos se presenten a nosotros como coloreados, sonoros, olorosos, cálidos, duros, etc. Son consideradas en la ciencia como apariencias que dependen de la organización contingente de nuestro organismo. Todo esto es indispensable desde el punto de vista metodológico porque permite la obtención de conocimientos que no son accesibles de otro modo. Pero es legítimo tan solo si el saber así alcanzado tiene conciencia de los límites de su campo de investigación. Henry insiste en que las cosas y las situaciones son afectivas desde un principio, es decir, amenazadoras, tristes o indiferentes. Lo cual significa que no revisten tonalidades afectivas con posterioridad como consecuencia de una relación con nuestros deseos e intereses.

En segundo lugar, en una exclusión fuerte más allá de lo señalado por Husserl, Henry considera que la ciencia hace abstracción de la vida misma bajo la suposición de que la verdad es ajena a la esfera de la subjetividad porque pertenece al dominio de la objetividad: «Nada interior, nada que sea viviente, que pueda hablar en su propio nombre, en nombre de lo que experiencia, en nombre de lo que es. Solamente ‘cosas’, solamente la muerte [...]»¹³. La ciencia niega la subjetividad no solo como condición trascendental de su propio despliegue, sino como aquella interioridad radical que somos en tanto individuos vivientes. De ahí la caracterización de Henry: «Un modo de la vida que se vuelve contra la vida, es decir, contra sí misma es una contradicción. La ciencia moderna, la ciencia galileana, es esta contradicción»¹⁴. Implica una autonegación de la vida que considera la cultura científica como única forma de cultura, y procura desacreditar las formas tradicionales. Esto ha sumergido

¹³ HENRY, Michel. *La barbarie*, Paris, Grasset, 1987, p.36.

¹⁴ *Ibid.*, p. 115.

a la modernidad en una situación de desamparo y conduce a una regresión de los modos de realización de la vida, esto es, como la desaparición de las dimensiones estética, ética y religiosa de la cultura. El saber se reduce al saber de la ciencia, la cultura se identifica con la cultura científica, y surgen las «ideologías de la barbarie», es decir, las posiciones que se atienden de manera excluyente al ser objetivo y «hacen abstracción de la vida que constituye sin embargo, en tanto subjetividad absoluta, el único ser real y verdadero del individuo trascendental que somos»¹⁵.

Con la técnica moderna, en tanto autodesarrollo de una red de procesos fundados sobre el saber teórico de la ciencia, se produce el reemplazo de la fuerza del cuerpo y de su orientación consciente por el dispositivo objetivo de la máquina. La única acción real que subsiste –acción que consiste en sentir que se obra- es el acto de impulsar una perilla de comando. Así, la acción humana se reduce a los movimientos o desplazamientos que son queridos o permitidos por un dispositivo objetivo organizado por la ciencia. Y en tanto este dispositivo está dispuesto de tal manera que es capaz de regularse y controlarse a sí mismo, la intervención de la vida tiende a ser mínima. Pero no solo se reduce la *praxis* subjetiva individual a actos estereotipados en un proceso de estrechamiento. La actividad insignificante se convierte en una pasividad total cuando el dispositivo objetivo dicta al que opera la naturaleza y las modalidades de lo poco que le queda por hacer. Es reducida al mínimo la parte que queda para la vida y su saber de modo tal que se atrofian las posibilidades subjetivas de los individuos.

Los procesos fundados en el saber teórico de la ciencia se encuentran librados a sí mismos, puesto que se ponen en juego en el sentido de que reaccionan sobre este saber a fin de suscitarlo o provocarlo. Luego de haber excluido a la vida reduciéndola a un proceso objetivo, la técnica constituye su propio fin. De modo que la invasión de la técnica coincide con la expulsión de la vida y una devastación de la Tierra. Henry entiende la técnica moderna como «un conjunto de operaciones y de transformaciones que extraen su posibilidad de

¹⁵ *Ibid.*, p.131.

la ciencia y su saber teórico, con exclusión de toda otra forma de saber, con exclusión de toda referencia al mundo de la vida y a la vida misma»¹⁶. De este modo, se produce un doble movimiento de progreso en la instrumentalidad o racionalidad de los medios mediante un crecimiento puramente cuantitativo de bienes materiales, y de retroceso en el sentido o racionalidad de los fines.

Henry aplica la idea husserliana de fundamentación de las ciencias en el mundo de la vida a la ciencia económica. Según Husserl, la geometría se refiere a objetos geométricos sin advertir que hay una cuestión previa de la que todo depende, esto es, las figuras que se perciben en el mundo de la vida. Analogamente, según Henry, la economía crea objetos de tipo científico y que son totalmente inadecuados respecto de la realidad que pretenden traducir. Así, en la génesis de la economía, se encuentra la construcción y definición de equivalentes irreales e ideales del trabajo viviente a fin de permitir un cálculo y el intercambio. Se supone la medida de los trabajos reales que han producido las mercaderías, pero esta medición es imposible porque el trabajo es invisible. El conjunto de esos equivalentes delimita el universo económico como una suerte de doble fantástico de la vida que tiene sus leyes y devenir propio, y en que la vida se ha perdido. El trabajo viviente es remitido a un trabajo único e indiferenciado para que las mercancías puedan ser reducidas a valores mensurables, es decir, al trabajo único que se ha sustituido al trabajo real. En el principio de la economía, se encuentra, pues, una sustitución de la vida por sistemas de equivalencia que constituyen una desnaturalización. Hay una enajenación en el sentido de que una idealidad substituye a una realidad, que, por lo demás, permanece intacta: «*La enajenación, como idéntica a la abstracción, es el acto proto-fundador de la economía y, precisamente su génesis trascendental*»¹⁷.

En lo que concierne al progreso de la instrumentalidad, Martin Heidegger ha subrayado que los entes son considerados exclusivamente desde la perspectiva de disponer de ellos y utilizarlos. De este modo, se produce para el hombre

¹⁶ *Ibid.*, p.77.

¹⁷ HENRY, Michel. *Marx II. Une philosophie de l'économie*. París, Gallimard, 1976, p.154.

«el tránsito al animal tecnificado»¹⁸, y, entre las consecuencias a que da lugar esta situación, se encuentra, en el terreno de la educación, «la distribución calculada, rápida, masiva de conocimientos incomprendidos al mayor número posible en el tiempo más corto posible» mediante «‘la instrucción’ (*die Schullung*), una palabra que, en el significado actual, justamente invierte la esencia de la escuela y de la σχολή»¹⁹. Heidegger recurre a un término griego que no solo designa la escuela, sino aquello que la posibilita: el ocio, el descanso, el reposo, el sosiego o la serenidad que se asocian con una vida auténticamente humana.

La función de apertura

En contraste con la clausura de la vida, es menester mostrar un elemento correctivo de la situación descrita. Una concepción del ser humano basada en un sentido amplio de razón y en los valores del espíritu que otorga legitimidad a las humanidades como expresión o manifestación de aspectos centrales de nuestra condición, es decir, por originarse en una dimensión insoslayable de nuestra humanidad. Difíciles situaciones que aquejan a la humanidad como una racionalidad desviada, la maquinación, la consideración del cuerpo propio como un conjunto de procesos en tercera persona, el aplanamiento de la imaginación, y, como consecuencia de todo eso, un olvido de la subjetividad, encuentran un freno y una protección en las humanidades en general y en la filosofía en particular. Es necesaria su presencia a fin de encauzar el desarrollo futuro y evitar situaciones dramáticas a las que conduce un exceso de las mencionadas tendencias. Sin una contención eficaz, estas tendencias quedarían libradas a su arbitrariedad y a sus peores manifestaciones.

Los valores ligados a un sentido amplio de razón se depositan en bienes espirituales que constituyen un acervo cultural a disposición de todos. Esta

¹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938). F.-W. von Herrmann, Ed. Gesamtausgabe 65, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989, p.98.

¹⁹ *Ibid.*, p. 122.

institución de valores espirituales que pueden ser comprendidos y continuados a lo largo de las generaciones da lugar a tradiciones y ofrecen la posibilidad de una refiguración del mundo por medio de reactivaciones y transformaciones de sentido. Esta posibilidad no es un mero ejercicio arbitrario de la imaginación, sino que tiene un sentido eminentemente práctico que refuerza la necesidad de las humanidades. Paul Ricoeur vincula esta faceta con el trabajo y el ocio. Una formación en las humanidades puede dar al trabajo en sentido propio una visión de conjunto que posibilite un margen de indeterminación y con ello una movilidad y flexibilidad que lo aleje de la monotonía o tedio que resulta de la fijación a un puesto de trabajo. Y en lo que concierne al ocio, las humanidades ofrecen la posibilidad de un distanciamiento frente a los bienes que una economía de consumo coloca ante el hombre para satisfacer sus necesidades. En la época de la técnica se conforma un tipo de hombre que es cada vez más cautivo del deseo sin término en la forma de la intención del consumo máximo. La maldición del cautiverio en un deseo sin fin aqueja al ser humano: «Somos cada vez más consumidores y cada vez menos creadores. Hay ahí un peligro muy sutil y finalmente mortal»²⁰. Frente a esta situación, la cultura humanista permite el pasaje de los bienes inmediatos producidos por la civilización tecnológica hacia bienes a los que es más difícil acceder. Mediata el pasaje hacia satisfacciones más desusadas y complejas, y puede hacer prevalecer la actitud del creador frente al consumidor.

Esto significa que las humanidades se presentan como una réplica del peligro de la objetivación del hombre en el trabajo y en el consumo. Por eso Ricoeur observa que las humanidades no se sostienen actualmente sobre una roca que finalmente ha de quedar sumergida por el ascenso de una marea incontrolable. No se encuentra en una situación de amarga rebelión contra la niñez de la vida humana porque el mismo desarrollo de la tecnología exige su mediación. La tendencia a la absorción en una estructura objetivada no responde a un problema de explotación social, esto es, de enajenación inherente meramente a la explotación del trabajo. Es la consecuencia de la condición

²⁰ RICOEUR, Paul. *Histoire et vérité*. Paris, Éditions du Seuil, 1955, p.310.

tecnológica del trabajo moderno y de la fascinación de técnicas de promoción del consumo y el bienestar. Su solución difiere del problema social y político porque exige la compensación posibilitada por actividades culturales desinteresadas: «El humanismo es este movimiento mismo de compensación de la objetivación por medio de la cultura»²¹.

En este sentido es pertinente recordar también aquí la reflexión de un pensador en quien convergen los intereses científicos y las preocupaciones filosóficas. Alfred North Whitehead –matemático, filósofo de la naturaleza y metafísico– se refiere a la influencia del arte y la literatura en las batallas del futuro. Esa influencia sobre las principales energías de la vida es extremadamente positiva porque ellas proporcionan una visión que se extiende ampliamente más allá de lo material y permiten una sutileza en la reacción y un impulso a la emoción. Whitehead sostiene que «la victoria será de aquellos que tengan a su disposición reservas de entrenada energía y que obren en condiciones favorables para el desarrollo. Una de estas condiciones es el arte»²².

La defensa de las humanidades se sustenta en una convicción sobre la eficacia histórica de la vida de la cultura. Esta fuerza no es algo que es, sino que tiene que ser, de modo que su justificación pertenece al orden de la práctica. Se vincula con una apuesta y un riesgo. Si se verificara empíricamente, la cultura se convertiría en una fuerza natural, y su vida propia quedaría desvirtuada. Las humanidades no solo atañen a la conservación y renovación de la herencia cultural, sino que la renovación presenta un lado negativo de crítica y un lado positivo de creación. La novela, el teatro, el ensayo, la pintura y la filosofía pueden criticar la utopía irrealizable, el totalitarismo del mundo del dinero, el objetivismo o la tecnología. Este valor ejemplar de las humanidades para poner de manifiesto aspectos negativos del medio social se advierte en diversos tipos de sociedad y no se ha alterado con la aparición de la ciencia y la técnica. Entre las imágenes hipócritas que el hombre se forma respecto de sí mismo se encuentra la vanidad del científico cuando cree que el universo en su conjunto

²¹ RICOEUR, Paul. «*Que signifie 'humanisme'?*». *Comprendre. Revue de la société européenne de culture* (L'humanisme aujourd'hui), (15), 1956, pp.74-75.

²² WHITEHEAD, Alfred. *The Aims of Education and Other Essays*. New York, The Free Press, 1967, p.58.

puede reducirse al tipo de realidad que él estudia, y la pretensión del tecnócrata de someter todo a su prospectiva borrando los rastros del pasado y de industrializar la vida cultural tornándola uniforme e insignificante. Además, las humanidades tienen una función positiva o creadora que no ataña primariamente a la eficacia o realización política de las *Ideas* mediante el ejercicio del poder, sino a la apertura de un horizonte de posibilidades en el nivel más profundo de una orientación de la sociedad, y de una concepción particular de la educación. La creencia en la eficacia positiva de las humanidades converge con la recuperación de los valores que animan la herencia cultural en una tarea de reinterpretación. Este legado no se encuentra totalmente determinado, y por eso se pueden encontrar en él posibilidades latentes que no han sido realizadas. La recreación es el reverso necesario del mantenimiento de la herencia y puede conferir un contenido y un fin a la crítica de la técnica en tanto proceso en que la invención de medios se disocia del establecimiento de fines.

Entre los mediadores de la tradición a la que pertenecemos ocupan un lugar fundamental los textos literarios transmitidos. Su exégesis da lugar a una interpretación que tiene como tarea discernir el mundo que el texto proyecta. El texto no solo dice algo, sino que lo dice acerca de algo. Exhibe, proyecta o revela un mundo que no se deja reducir a un entorno o situación efectivamente mostrable. Un mundo es intencionado bajo la modalidad de la posibilidad de ser. Esta puesta entre paréntesis del tipo de denotación inherente al lenguaje descriptivo es la condición negativa para que aparezca la propuesta de un mundo en el modo de la imaginación. A través de la ficción y la poesía se abren nuevas posibilidades de ser-en-el-mundo que se encuentran alejadas de la realidad cotidiana. Esto quiere decir que, mediante una variación imaginaria, se proyecta un mundo en el cual podríamos habitar. Con esta refiguración de la realidad va unida una concepción de la verdad no ya como adecuación, sino como manifestación.

La respuesta de la subjetividad al texto autónomo con respecto a la realidad cotidiana y a su autor es la apropiación o aplicación en virtud de la cual experimenta en tanto lector una variación imaginaria de sí mismo que corresponde a las variaciones imaginarias sobre lo real efectuadas por la literatura. La lectura permite una desrealización y una transformación del lector que acompaña la

metamorfosis de la realidad y le permite apropiarse de un mundo propuesto. Su capacidad para proyectar un mundo se amplía en virtud de que ha recibido una nueva manera de ser a partir del texto. La recepción del relato, es decir, la intersección del mundo del texto y el mundo del lector conduce a la refiguración del mundo de la acción. Así, en virtud de que toma conciencia de sí delante del texto, el ser humano se convierte en discípulo del texto y adquiere una subjetividad ampliada mediante la apropiación de los mundos propuestos. Nuevos modos de ser-en-el-mundo o nuevas formas de vida que proporcionan nuevas posibilidades para conocerse. En suma: la comprensión de sí pasa por el rodeo de la comprensión de los textos que mediatizan la relación consigo mismo de un sujeto. Ricoeur sostiene que la apropiación del texto por el lector conduce a «la interpretación de sí mismo de un sujeto que de ahora en adelante se comprende mejor, se comprende de otro modo, o incluso comienza a comprenderse»²³. Apropiar es hacer que lo extraño –es decir, el mundo del texto– se convierta en propio mediante un distanciamiento de sí mismo respecto de sí mismo. El lector pierde y a la vez se encuentra en tanto intenta pensar de acuerdo con el sentido del texto. La desapropiación implica seguir la orientación del sentido del texto y tratar de pensar de acuerdo con el texto en una respuesta a sus invitaciones: «¿Qué sabríamos del amor y del odio, de los sentimientos morales, y, en general, de los que llamamos la ipseidad, si estos temas no hubieran sido llevados al lenguaje y articulados por la literatura?»²⁴.

El conocimiento de sí mismo mediado por los textos se asocia con una concepción de la identidad que se constituye en el relato de los diversos episodios o circunstancias de una vida que está entre los acontecimientos o incidentes individuales y una historia considerada como un todo. A la luz de los relatos que nos propone nuestra cultura, aprendemos a convertirnos en los narradores de nuestra propia vida. Y la identidad no solo es configurada de un modo dinámico según el modelo que ofrece el relato. También es refigurada por la

²³ RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris, Éditions du Seuil, 1986, p.152.

²⁴ RICOEUR, Paul. *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays in Language, Action and Interpretation*. J. B. Thompson, Trad. Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p.143.

apropiación de las configuraciones narrativas. Ricoeur se refiere a «una vida depurada, clarificada, por los efectos catárticos de los relatos tanto históricos como de ficción vehiculizados por nuestra cultura»²⁵.

En suma: una justificación segunda se añade a la legitimidad primera que afirma que las humanidades tienen su origen en la condición esencial del ser humano. Esta nueva legitimación se alcanza por su función de apertura de posibilidades para la refiguración humana frente a la clausura y aplanamiento resultante de la limitada interpretación de esa condición. Una razón amplia que incluye valores espirituales y se orienta a su incremento constante es, a la vez, origen y meta. Y encuentra en las humanidades su reflejo e instrumento para su realización.

²⁵ RICOEUR, Paul. *Temps et récit III. Le temps raconté*. Paris, Éditions du Seuil, 1985, p.356.

BIBLIOGRAFÍA

- CASSIRER, Ernst. *Las ciencias de la cultura*. México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1955.
- CASSIRER, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas*, 3 vols., México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- CASSIRER, Ernst. *Symbol, Technik, Sprache, Philosophische Bibliothek*. Hamburg, Felix Meiner, 1985.
- HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936-1938)*. F.-W. von Herrmann, Ed. *Gesamtausgabe* 65, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989.
- HENRY, Michel. *Marx II. Une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 1976.
- HENRY, Michel. *La barbarie*, Paris, Grasset, 1987.
- HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*. I. Kern, Ed. *Husserliana* XV. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.
- HUSSERL, Edmund. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*. U. Melle, Ed. *Husserliana* xxviii. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1988.
- HUSSERL, Edmund. *Aufsätze und Vorträge (1922-1937). Mit ergänzenden Texten*. T. Nenon y H. Rainer Sepp, Eds. *Husserliana* xxvii- Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1989.

- HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937. Reinhold N. Smid., Ed. *Husserliana* xxix The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1992.
- HUSSERL, Edmund.. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*. H. Peucker, Ed. *Husserliana* xxxvii, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2004.
- HUSSERL, Edmund. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*. R. Sowa y T. Vongehr, Eds. *Husserliana* xlII. Dordrecht, Springer, 2013.
- PUCCIARELLI, Eugenio. «Ciencia y filosofía en el mundo de la técnica». *Cuadernos de Filosofía*, (18), 1972, pp. 225-242.
- PUCCIARELLI, Eugenio. «La técnica en el horizonte de la filosofía». *Escritos de Filosofía*, (4), 1979, pp. 169-186.
- RICOEUR, Paul. *Histoire et vérité*. Paris, Éditions du Seuil, 1955.
- RICOEUR, Paul. «Que signifie 'humanisme'?». *Comprendre. Revue de la société européenne de culture* (L'humanisme aujourd'hui), (15), 1956, pp. 84-92.
- RICOEUR, Paul. *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays in Language, Action and Interpretation*. J. B. Thompson, Trad. Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- RICOEUR, Paul. *Temps et récit III. Le temps raconté*. Paris, Éditions du Seuil, 1985.
- RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris, Éditions du Seuil, 1986.
- SCHELER, Max. *Der Formalismus in der Ethik und die material Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, Gesammelte Werke 2*- Bern/München, Francke, 1980.
- WALTON, Roberto. «Reason and Its Living Horizons in Edmund Husserl's Phenomenology» *Investigaciones fenomenológicas*, 4 (II), 2013, pp. 399-423.
- WHITEHEAD, Alfred. *The Aims of Education and Other Essays*. New York, The Free Press, 1967.

LAS HUMANIDADES Y LOS DERECHOS HUMANOS. RESPONSABILIDAD DE LAS UNIVERSIDADES^{*} *The Humanities and Human Rights. Responsibility of Universities*

SALOMON LERNER^{**}

Universidad Pontificia de Perú

Resumen: La presente reflexión sostiene la tesis de que las Humanidades son el sustrato conceptual y ético sobre el cual se levantan y en el cual se sustentan la legislación, las acciones de Estado y las demandas sociales vinculadas con los derechos humanos. Para sustentar esta tesis se seguirá los siguientes pasos. En primer lugar, haremos una consideración sobre lo que cabe entender por cultura cuando nos situamos en el dominio de las Humanidades y señalaremos de qué manera el cultivo de las Humanidades tiene, en su esencia, la función de preservar la cultura. En segundo lugar, veremos de qué manera ese mundo de *Ideas* y de valores, en última instancia humanitarios que identificamos con la cultura, se halla bajo peligro por ciertos fenómenos contemporáneos. Condensaremos esos fenómenos bajo la idea abarcadora de la globalización. En tercer lugar, señalaremos cómo las Humanidades significan una defensa contra esos riesgos en la medida en que sean cultivadas por las universidades. Finalmente, expondremos de qué manera las Humanidades nos sitúan ante el reconocimiento y la crítica de la violencia y de la violación de los derechos humanos en la medida en que impulsan una búsqueda de la verdad.

Palabras clave: Cultura, globalización, ética, valores, violencia

Abstract: The present reflection supports the thesis that the Humanities are the conceptual and ethical background on which the legislation is based, state actions and social demands linked to human rights. To support this thesis there are four steps. The first one, it suggests a definition of culture according to the Humanities and it explains how the study of Humanities has the function of preserving culture. The second one, it explains how that world of *Ideas* and values, that we identify with the culture, is at risk by certain contemporary phenomena. The third one, it remarks how the Humanities are a defense against these risks insofar as they are cultivated by the universities. Finally, it exposes how the Humanities permit recognize and critic the violence and the violation of human rights because they promote a search for the truth.

Keywords: Culture, globalization, ethics, values, violence.

* Este artículo fue recibido el 22 de abril de 2016 y aceptado el 7 de febrero de 2017.

** Correo electrónico: slerner@pucp.pe

Introducción

La defensa de los Derechos Humanos se encuentra vinculada de la manera más evidente con el quehacer jurídico y con el desarrollo de políticas de Estado, así como también con la movilización ciudadana dirigida a la denuncia, la demanda y la propuesta. La relación entre esos derechos y áreas del conocimiento como las que se agrupan bajo el título de Humanidades resulta menos evidente. Y, sin embargo, como se sostendrá en las siguientes páginas, esa conexión es muy estrecha y se sitúa en un plano fundamental, el de la concepción integral de lo humano y el del ejercicio del pensamiento crítico y con sentido de responsabilidad. Tal concepción y ejercicio subyacen a todo reclamo de justicia de respeto de la dignidad. Las Humanidades serán, así, el sustrato conceptual y ético sobre el cual se levantan y en el cual se sustentan la legislación, las acciones de Estado y las demandas sociales vinculadas con los derechos humanos.

Para compartir estas *Ideas* se seguirá los siguientes pasos. En primer lugar, haremos una consideración sobre lo que cabe entender por cultura cuando nos situamos en el dominio de las Humanidades y señalaremos de qué manera el cultivo de las Humanidades tiene, en su esencia, la función de preservar la cultura. En segundo lugar, veremos de qué manera ese mundo de *Ideas* y de valores, en última instancia humanitarios que identificamos con la cultura, se halla bajo peligro por ciertos fenómenos contemporáneos. Condensaremos esos fenómenos bajo la idea abarcadora de la globalización. En tercer lugar, señalaremos cómo las Humanidades significan una defensa contra esos riesgos en la medida en que sean cultivadas por las universidades. Finalmente, expondremos de qué manera las Humanidades nos sitúan ante el reconocimiento y la crítica de la violencia y de la violación de los derechos humanos en la medida en que impulsan una búsqueda de la verdad.

Cultura y Humanidades

Hablar de las Humanidades nos demanda situarnos, para empezar, en un marco más general, que es el de nuestra concepción de cultura. Se podría decir

que la cultura y las Humanidades constituyen realidades coextensivas o, en todo caso, que es en el dominio de las Humanidades donde se preserva y cobra mayor significancia cierta concepción de la cultura. Conviene, por ello, precisar que en el particular contexto de esta discusión nos estamos refiriendo con el término «cultura» a una realidad circunscrita, distinta y más delimitada que aquella a la que se refieren la ciencia social y la filosofía de hoy cuando emplean el mismo vocablo.

La noción de cultura estuvo asociada alguna vez -lo sigue estando en el sentido común de mucha gente- a *Ideas* relativas a la instrucción, la erudición o cierto refinamiento de usos y gustos. Se trataba, pues, de una concepción no solamente estrecha, sino también elitista de la cultura dentro de la cual tenían sentido expresiones que hoy día nos sonarían insostenibles, como aquella, tan familiar antiguamente, según la cual «el pueblo» no tiene cultura. Era, desde luego, una percepción muy limitada y errónea cuya más cabal descalificación puede encontrarse, acaso, en este aserto del gran antropólogo Lévi-Strauss: «bárbaro es aquel que cree en la barbarie»¹.

Ha sido, precisamente, de la mano de la antropología contemporánea, por un lado, que nuestro tiempo ha superado esa pobre comprensión del fenómeno cultural para llegar a entender que éste, lejos de ser el patrimonio de expertos, contiene en realidad todo el repertorio de representaciones, símbolos, creencias y costumbres con los cuales un pueblo -todo pueblo- organiza sus relaciones con el mundo material, con otros pueblos, con el ámbito de lo desconocido y, desde luego, las relaciones entre persona y persona. Por el otro lado, ciertamente, esta concepción antropológica por la cual cabría decir que una persona no «tiene» cultura, sino que «está» en una cultura, tiene sus antecedentes lejanos en cierta revolución en la historia de las *Ideas*, aquella que en la primera mitad del siglo XIX sucedió de la mano del Romanticismo, principalmente alemán. La revuelta romántica contra un racionalismo que tendía a ser etnocéntrico -revuelta que, por la misma razón, también fue nacionalista- abrió los ojos de Europa al valor intrínseco de los diferentes mundos

¹ Cf. LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropología. Somos todos caníbales*. A. Blanco, Trad. Buenos Aires, Libros Zorzar, 2014.

culturales y condujo, al cabo del tiempo, a echar una mirada distinta sobre los usos, costumbres y creencias de los hombres y mujeres de aldea que, lejos de los protocolos de las cortes, habitaban reinos mentales tan ricos y sugerentes, tan coherentes y recargados de símbolos, tan abiertos a la recreación mental del mundo y del trasmundo, tan densos en valores correspondientes a su situación particular, como lo podían ser los de los cortesanos y los eruditos.

El sentido común es, sin embargo, resistente y pegadizo, y lo es más, todavía, cuando aporta pretextos para alegar la superioridad propia frente a la inferioridad ajena. Es por ello, tal vez, que, como ya ha sido anotado, la idea de la cultura como un patrimonio de ciertas clases o grupos étnicos sobrevive ampliamente difundida entre ciertos sectores sociales, aunque ella sea ajena, como de hecho lo es, al ámbito académico.

Lo dicho, no obstante, nos plantea un problema que llega a tener importancia crucial cuando hablamos del cultivo de las Humanidades y su efecto en la vida contemporánea. Está claro que la noción amplia y apropiada de cultura que he evocado, y cuya validez no quiero poner en duda, no nos es enteramente conducente para discutir sobre esta preocupación. Expresiones tales como «cultivo de las Humanidades» o «promoción de la cultura» no tienen mayor sentido desde ese punto de vista. ¿Por qué promover, en efecto, aquello que es propio de todos y que es producido por todos por el solo hecho de ser sujetos que habitan una cierta colectividad humana? La noción del ser humano como ser simbólico, una de las varias hipótesis plausibles aportadas por la antropología filosófica de nuestro tiempo, nos diría, en efecto, que todo hombre y toda mujer son, en cuanto humanos, creadores de cultura y, correspondientemente, que todo lo que ellos generen y acepten, amolden y practiquen como representaciones del mundo, tiene ese estatus. Locuciones como «decadencia», «degradación» o «empobrecimiento» de la cultura tendrían, así, tan poca consistencia como lo tiene la noción, también común, de «pérdida de valores» si se la examina desde un punto de vista sociológico.

Este último señalamiento ya nos podría ofrecer una pista para salir del problema que planteo. La idea de pérdida de valores, en efecto, no tiene mayor sentido al ser examinada desde la ciencia social, puesto que, en rigor, toda acción humana se halla orientada por algún valor o, cuando menos, se produce dentro

de un marco de referencia compuesto por oportunidades, intereses, normas y, desde luego, valores. Una cuestión distinta es que esos valores sean juzgados positivos o negativos, pero ya no por el estudioso científico de las conductas, comportamientos y modos de vida de los grupos sociales, sino por un observador con intención normativa. Ahora bien, ese punto de vista normativo que aplicamos al juicio de los comportamientos sociales –la regla con la cual medimos «el valor moral» de los «valores sociales»–, si bien no está fundado siempre en la naturaleza de las cosas, tampoco es arbitrario: es, digámoslo así, convencional. Creo que esto se puede entender fácilmente mediante un sencillo ejemplo. Una sociedad puede definirse a sí misma como democrática y, al así hacerlo, asumir unos parámetros de comportamiento que todos los que viven en ella están comprometidos a respetar. El contenido axiológico de la democracia constituye, para esa sociedad, una convención moral. Tenemos, a partir de ella, un terreno normativo desde el cual emitir juicios sistemáticos, es decir, no arbitrarios, sobre acciones, tendencias de comportamiento e instituciones. Necesito precisar, por último, que el argumento de la moralidad convencional que he aducido en este razonamiento no constituye la única ni la última posibilidad de justificación para el punto de vista normativo. La adopción de la democracia como régimen de gobierno y régimen de poder implica, en un plano de reflexión más profundo, la adopción de los valores que en ella se congregan, valores tales como libertad, igualdad y tolerancia, los que no son solamente convencionales, sino que además poseen una entidad filosófica propia.

En lo que atañe a la cultura cabría hacer una reflexión parecida. Si, a tenor de lo arriba argüido, es justificable una apreciación normativa de los valores sociales, en el mundo de la creación cultural también es posible encontrar estratos o capas o ámbitos específicos y diferenciados. La cultura se refiere, desde luego, a ese universo sin fronteras de nuestro ser social y humano; pero ella es, al mismo tiempo, en otro uso aceptable del vocablo, una esfera de actividad específica, sujeta a ciertos protocolos y reglas de validez, formalizada y condensada, donde los significados y símbolos transeúntes en toda colectividad reciben una formulación específica, un añadido comunicativo y persuasivo, que es el que encontramos habitualmente en el reino de las artes y de la creación intelectual. No se debe ver en esta distinción un reclamo etnocéntrico o de afirmación elitista. Esa

distinción entre, por un lado, significados y símbolos de uso cotidiano, y, por otro lado, su condensación en manifestaciones formales que son lo mismo que los anteriores, pero que también son algo más, ocurre en todo sector socioeconómico y en toda franja sociocultural. Trazamos una diferenciación entre esa cultura laxa y al mismo tiempo legítima -el mundo social en el cual vivimos- y esa forma específica de la cultura que no está en una relación de ruptura con la primera, sino que, en todo caso, mantiene con ella unas diferencias de densidad y acaso de originalidad. Entre los movimientos del labrador que trabaja su tierra y las danzas en que sus vecinos o él mismo, en ciertas ocasiones rituales o festivas, representan tales movimientos, hay una evidente continuidad y, al mismo tiempo, una no menos notoria transformación y condensación de sentidos. Esa propiedad de densificar los sentidos de nuestras vidas cotidianas, de invitarlas, mediante la exigencia formal y la *re-flexión*, a ser ellas mismas y algo más, es lo que termina por hacer tolerable, según creo, esta segunda acepción de cultura que es la que está presente en estas consideraciones.

Estas observaciones, pues, podrían remitirnos a tres *Ideas* importantes. La primera es que nuestra preocupación por la cultura entendida en un sentido, digamos, erudito, especializado o formalizado, adherido a criterios convencionales de excelencia, no constituye ni un acto de condescendencia ni una ruptura respecto de la concepción más amplia, y que juzgo apropiada, de la cultura como el universo comprehensivo de todo lo humano. La segunda es que, ya que no hablamos de ruptura, la atención y la pregunta sobre las continuidades entre los dos ámbitos, el de la vida humana general y el de la cultura especializada, es un imperativo para toda valoración y reflexión sobre las Humanidades que no desee caer en el sibaritismo o en el bizantinismo, sinónimos de la insignificancia. La tercera idea es que, puesto que la noción de cultura como actividad especializada sólo se sostiene sobre la base de la existencia general de una sociedad, es una vocación de las Humanidades respetar, acoger y representar las formas culturales de todos los sectores sociales o étnicos en lugar de optar por un etnocentrismo que, además de ser un acto de discriminación, delataría también su propia incomprendición de la realidad de la cultura.

La acepción de cultura que he querido justificar está asociada, pues, a esas expresiones formalizadas de nuestra simbolización del mundo que

identificamos con la creación plástica, la dramaturgia, la literatura, la danza y muchas artes más, así como también con la exploración rigurosa de *Ideas* que identificamos con la noción de creación intelectual. Es cierto que ellas, en cuanto implican un sistema de codificación especializado, tienden a quedar en las manos de expertos y que, al ocurrir esto, van alejándose paulatinamente del grueso de la sociedad. Y, sin embargo, ese riesgo no anula la importancia de tal orden de creación cultural para la sociedad entera en cuanto renovadora de significados y de interpretaciones del mundo que de otra manera quedarían extenuados por la rutina, incapaces de brindar sentido, y en cuanto procuradoras de una originalidad que es el correlato de lo que en otros ámbitos de nuestras vidas llamamos libertad o, al menos, potencia de libertad.

Desde luego, al entender así el orden cultural nos estamos refiriendo ya a un territorio mucho más restringido y a un cuerpo de acciones y creaciones que, si bien quiere hablarle a la sociedad entera, no involucra el compromiso ni la dedicación prioritaria de todos. Son, fundamentalmente, las personas e instituciones que se dedican al cultivo de las Humanidades las que están a cargo de esa tarea de preservación, promoción y desarrollo de la cultura.

La relación de las Humanidades y la cultura, entendida en este segundo sentido, puede ser percibida como un vínculo connatural. Siendo la práctica de las Humanidades uno de los espacios más vivos de la vida intelectual de las sociedades, aquel donde las *Ideas* no habitan en estado vegetativo, sino que son sometidas a una dinámica incansante de creación, transmisión e innovación, es claro que es en ellas donde la vida simbólica, interpretativa y creativa de la sociedad ha de tener también su recinto natural.

Las humanidades en un mundo global

Ahora bien, esta concepción de la cultura y de su relación con las Humanidades ha atravesado por distintos momentos durante la Modernidad y se podría decir que en nuestra época actual se encuentran bajo riesgo de ser marginadas. Esto ocurre por la presencia de diversas fuerzas y tendencias sociales, políticas, económicas e incluso culturales que exacerban una visión economicista

del mundo. Tal vez el efecto de tales fuerzas y tendencias no produzca una reconfiguración del concepto de la cultura y de las Humanidades, pero sí implica un cambio del «puesto» que ellas tienen, o que se les reconoce, en la vida contemporánea. Se trataría de una tendencia a mitigar o marginalizar el papel del pensamiento crítico, dentro del cual prospera la defensa de los derechos humanos. Y son precisamente las Humanidades las que están llamadas a contrarrestar esas tendencias. Me referiré brevemente a éstas para delinear con alguna claridad el problema al que nos enfrentamos.

Desde inicios de siglo se habla, en efecto, de una nueva realidad mundial descrita de maneras muy diversas. Una de las maneras que la abarcan de una forma más comprehensiva es aquella que la designa con el rótulo de globalización. Entendamos por globalización ese proceso de alta interdependencia entre las naciones del mundo gestado y percibido en las últimas dos décadas del siglo xx. Antes que una política concreta o el designio específico de algún Estado o agente privado, la globalización es el resultado de una diversidad de desarrollos históricos ocurridos, principalmente, en los campos de la economía, la política y la innovación tecnológica. Observada con una visión más abarcadora, la globalización puede ser comprendida como un fenómeno íntimamente vinculado con la evolución de las instituciones sociales durante la modernidad.

La globalización alcanza inevitablemente a todos los pueblos del mundo. Sabemos, sin embargo, que aunque todos nos hallamos involucrados en este proceso mundial, no todos los pueblos son afectados ni beneficiados de la misma manera. Es facultad de cada pueblo examinar sus vínculos con ella para asegurarse de que la ineludible experiencia de la inserción global sea, efectivamente, un puente hacia una vida mejor.

Consideremos con cierto detenimiento, en primer lugar, las cuestiones apremiantes que resultan de la nueva realidad mundial. A mediados de la década de los ochenta, el término globalización se impuso velozmente como la manera más sintética de designar un conjunto de procesos que, de pronto, comenzaron a abrirse paso velozmente y a transformar radicalmente la realidad contemporánea. Complejo y multidimensional es el fenómeno global que suele ser reconocido principalmente por tres elementos fundamentales:

el impacto de la revolución tecnológica en las comunicaciones, la unificación mundial de los procesos económicos —sean estos comerciales, productivos o financieros—, y la consiguiente erosión del poder de los Estados nacionales, que ahora comparten su vieja supremacía política con una diversidad de agentes inexistentes o irrelevantres hasta hace muy poco.

Es pertinente, sin embargo, observar el fenómeno de la globalización con mucho mayor detenimiento para discernir las preguntas que éste plantea a las diversas regiones del mundo. Desde cierto punto de vista, la globalización es, sobre todo, una situación de alta interdependencia entre los países. Añadiré que se trata de una interdependencia espacial sostenida en diferentes sistemas de redes económicas, financieras, comerciales, jurídicas, institucionales, supranacionales y transnacionales. La vinculación de esas redes es factible por muy avanzados sistemas de comunicación, derivados a su vez de la revolución tecnológica ya mencionada.

Esas redes, sin embargo, no se tejen ni se tienden sobre un mundo homogéneo, sino en una diversidad de países con muy diferentes grados de modernización. Es decir, en comunidades con muy desiguales recursos económicos y tecnológicos y, al mismo tiempo, con diferentes grados de desarrollo de sus sistemas productivos y de sus régimenes políticos institucionales. Así, si la globalización llega hasta las zonas más recónditas del planeta, cubriendo el mundo entero con redes muchas veces anónimas e invisibles, su impacto sobre ellas es distinto, precisamente por esos desiguales grados de modernización. Y esas diferencias de impacto superan en muchos casos la simple gradación de matices para convertirse en una distinción sustantiva, aquélla que separa a los países que se benefician de la globalización de los países que, hecho el balance, resultan perjudicados por ella.

Por otro lado, hay que señalar la radical ambivalencia que yace en la realidad y en el discurso de la globalización. Por un lado, gracias a la nueva intensidad de las comunicaciones tenemos la posibilidad esperanzadora de un discurso de consenso que acerque mutuamente a los pueblos de la Tierra. Abrigamos la ilusión de que ese acercamiento permita el acceso general y equitativo a los beneficios de la ciencia y la técnica, y por consiguiente a cierta emancipación de los seres humanos de las evidentes ataduras de una naturaleza muchas veces hostil.

No obstante, al lado de esa esperanza existen también las posibilidades oscuras y desalentadoras de que se extienda sobre nuestro mundo un manto de in-diferencia en el doble sentido que admite ese término. En primer lugar, en el sentido de una condena al anonimato, resultado connatural a la nueva mediación virtual que rige en las relaciones entre las personas. Me refiero a una mediación tecnológica que, si bien multiplica y acelera las interacciones humanas, al mismo tiempo las priva de densidad e inmediatez real y, así, las sustrae al mundo de la vida, esa instancia sustantiva, de *praxis* dialógica, carnal, intersubjetiva y responsable. En segundo lugar, la in-diferencia mencionada puede expresarse en una actitud desdeñosa hacia las distinciones entre las identidades culturales de los pueblos que habitan el mundo, actitud que al cabo conduce a la abolición de las particularidades.

Observamos, en efecto, que vivimos una época en la que se exhiben los rostros contradictorios de la aldea global, obra del imperio planetario de la técnica, y de una abigarrada realidad multicultural constituida por pueblos que, frente a las fuerzas de la homogeneidad, reclaman, incluso mediante la violencia, una política mundial de reconocimiento de sus respectivas identidades colectivas singulares.

En síntesis, podemos decir que una segunda cuestión por ser considerada en un diálogo crítico con la globalización es la necesidad de forjar un equilibrio entre las nuevas posibilidades técnicas de comunicación y la preservación de relaciones verdaderamente humanas y respetuosas de nuestras preciosas diferencias culturales.

Conviene recordar, por otro lado, que el fenómeno que comentamos surge y camina simultáneamente con otro, de estricta significación política y económica, que es el denominado neoliberalismo, una postura que desde hace más de dos décadas preconiza una sola manera de entender y manejar los asuntos de las colectividades humanas. Hay muchas formas de entender el neoliberalismo y los debates sobre su significación y entidad son interminables. Hay quienes ven en él una ideología de afanes hegemónicos, mientras que otros lo saludan como expresión organizada del sentido común más llano. Hay quienes encuentran en el neoliberalismo la bandera de las grandes corporaciones empresariales, mientras que otros lo entienden como el correlato indispensable

de las sociedades libres y democráticas. No obstante, pese a esas irreductibles diferencias de opinión, hay cierto consenso en que una consecuencia del pensamiento neoliberal es propiciar que las infinitas y variadas formas de relación y valoración humanas se plieguen al diapasón de la racionalidad económica. Y es aquí donde se puede entrever cierto debilitamiento de la cultura de los derechos humanos y el papel que las Humanidades pueden tener en su restauración o en su defensa.

Ciertamente, es un error identificar el complejo fenómeno de la globalización con la realidad económica producida por el pensamiento neoliberal. Sería ingenuo, no obstante, cerrar los ojos a la relación estrecha que existe entre ambos. Se trata de un vínculo de alimentación recíproca, una relación circular en la que es difícil identificar el punto de partida. El neoliberalismo postula la conveniencia de dejar todo el funcionamiento económico de la sociedad en manos del mercado. El mercado tiene imperativos ineludibles, como lo es el libre tránsito de los bienes transables y de los capitales, y condiciones indispensables para su buen funcionamiento, como lo es la circulación constante, abundante y veloz de la información para la toma de decisiones. Sin embargo, se puede ir más lejos. El libre comercio y la información no agotan las necesidades del mercado; éste tiene también requerimientos institucionales entre los cuales destaca una administración de justicia rápida y confiable. Una sociedad adherida a las reglas de mercado reclama, por último, la existencia de una población instruida capaz de sostener el dinamismo de una economía dado un determinado grado de desarrollo tecnológico y en un contexto de competencia internacional específico.

Ahora bien, la globalización implica, también, muchos de esos elementos; principalmente, la liquidación de las fronteras internacionales y la innovación incesante de la tecnología de la información. La pregunta es obligatoria: ¿son esos desarrollos el resultado autónomo de una nueva cultura política y de la creatividad humana, o constituyen solamente cambios introducidos al servicio de la mercantilización de todos los aspectos de la vida?

En estas cuestiones se halla implícito un grave peligro y ello justifica en parte la reserva con que se observa el fenómeno de la globalización, portador, sin embargo, de tantas promesas. Me refiero al peligro de la supresión

del mundo de la vida y su textura espiritual, es decir, su sustancia ética. Esta situación se percibe hoy agudamente en ciertas direcciones adoptadas por diversas esferas de la actividad pública como las comunicaciones, la educación e incluso la concepción de la política.

No es casual esta confusión contemporánea sobre lo que es realmente prioritario en la vida de las colectividades humanas. Ella no hace más que reflejar uno de los aspectos más perturbadores de la globalización, como es el culto irreflexivo a los medios por encima de los fines. Es interesante comprobar que los grandes clásicos de la teoría social —Marx, Weber, Simmel, Lukács²— advirtieron en su momento sobre ese peligro inherente a la Modernidad: el fetichismo, la cosificación y el imperio de la racionalidad formal, las cuales son expresiones que giran alrededor del mismo riesgo, que aparece una vez más subrayado en la nueva realidad global. Nacida o posibilitada por la más reciente revolución tecnológica —la revolución digital, signada por su búsqueda de lo preciso, lo compacto y lo instantáneo—, la globalización puede ser escenario de un grave olvido: me refiero al olvido del bienestar humano, de la equidad y sobre todo del derecho a la realización personal en libertad, promesa moderna a la cual, precisamente, deben su existencia la ciencia y la tecnología modernas. Un elemento central de esos valores es, desde luego, el de la dignidad humana, el cual está en el núcleo de toda concepción de los derechos humanos, así como es el centro de las preocupaciones de las Humanidades.

Al lado de los peligros potenciales que señalo, es cierto también que la nueva realidad mundial trae consigo promesas muy alentadoras junto a la globalización, se esboza también un proceso de mundialización poseedor de sustancia ética, que hace factible pensar, por ejemplo, en un mundo mejor comunicado y por tanto más abierto a la comprensión intercultural, o en una sociedad internacional más decididamente comprometida con el respeto de la dignidad inherente a las personas. El auge de la doctrina de los derechos humanos constituye, tal vez, la expresión más prometedora de esta nueva situación,

² Cf. MARX, Karl. *Textos selectos y Manuscritos de París*. Estudio introductorio Jacobo Muñoz. Madrid, Editorial Gredos; LUKÁCS, George. *Ontología del ser social*. M. Ballesteros, Ed. Madrid, Ediciones Akal, 2007; SIMMEL, Georg. *El individuo y la libertad*. Barcelona, Ediciones Península, 2001.

pues subyace a ella una reivindicación de la persona como fin superior y jamás como simple medio. Por añadidura, más allá de los derechos humanos, se abre paso en el mundo una conciencia ambientalista, una sensibilidad frente a los padecimientos de los pueblos más castigados por el autoritarismo, la anarquía, la naturaleza o la pobreza, una disposición en ciertos países a cooperar con recursos económicos, pero también con trabajo voluntario, en la extensión del bienestar entre las naciones más rezagadas. Y todo ello, debemos tenerlo presente, es no solamente el fruto de valiosos desarrollos filosóficos y éticos, sino también del fuerte reconocimiento —posibilitado por los nuevos medios de comunicación— de que vivimos todos en un solo mundo, de que somos un enorme vecindario de personas que, más que extraños o, peor aún, enemigos potenciales, somos próximos.

Humanidades y el *ethos* universitario

Ahora bien, contrarrestar esas tendencias o ponerles atajo para, más bien, conservar el valor crítico de las Humanidades, depende de una variedad de factores y del concurso de diversas instituciones. De entre estas, ninguna está llamada a tener un papel más decisivo que las universidades. Ese papel, sin embargo, no se cumple automáticamente. Más aun, hay que decir que también la institución universitaria se encuentra bajo la presión de las fuerzas o tendencias antes descritas. Ello se ha reflejado en el surgimiento de universidades que se conciben a sí mismas como empresas, y, por lo tanto, que hacen del conocimiento y de los títulos y acreditaciones una mercancía equivalente a otras existentes en el mercado. Por otro lado, aun cuando no se llegue a esos extremos, también ha sucedido que las universidades tienden a prestar su mayor atención a la formación profesional, en el sentido técnico e instrumental de la expresión, descuidando la ineludible contraparte de ello, y, de hecho, el origen de la cultura universitaria, que es la formación de seres reflexivos, aptos para apreciar el conocimiento como un bien en sí mismo y, al mismo tiempo, para reflexionar sobre las responsabilidades sociales que vienen aparejadas con el conocimiento.

Para que la universidad sea, en verdad, el recinto de las Humanidades y, por lo tanto, un espacio para la promoción y la defensa de los derechos humanos necesita, por lo tanto, conservar su naturaleza de origen. A esto nos referimos a continuación con la noción de un *ethos* universitario y, al hacerlo, evidenciaremos la íntima relación entre dicho *ethos* y el sentido de las Humanidades.

El *ethos* universitario bien podría ser resumido en esta expresión en apariencia inocua, pero cargada de implicancias importantes: la universidad es una comunidad de conocimiento, es decir, una comunidad en la que se vive en, por y para el conocimiento. Es prudente atender detenidamente a los dos términos involucrados en esta definición.

Al ser comunidad, la universidad se halla, por definición, inscrita dentro de la sociedad humana. Es comunidad en dos sentidos: hacia adentro, está constituida por un conjunto de personas unidas por diversas afinidades. Entre ellas, hay que resaltar la pasión teórica, aquella que para los griegos antiguos consistía, en su recto sentido, en la mirada contemplativa y desinteresada y que por lo mismo es entendida, hoy, como la inclinación a considerar los hechos, fenómenos y procesos del mundo físico y humano por encima de sus contingencias más menudas, con una verdadera vocación de universalidad. Esa comunidad interna vive, por lo demás, en una actividad incesante, ineludible, que está pautada por la acumulación, la comunicación y la innovación del saber. Tal actividad ha de contemplar ciertamente la pluralidad de saberes. La intelección humana ha de ser reflejo y aprehensión creativa del mundo, y éste es variado y complejo. Y, sin embargo, esa variedad ha de estar conciliada con la unidad sustancial, que es propia de nuestra razón y de nuestra espiritualidad humana.

Es conveniente conceder la importancia debida a la unidad del conocimiento rectamente entendido. La ciencia y las humanidades en el mundo moderno se han dirigido históricamente hacia la especialización. Y no sería prudente desconocer los beneficios que ello ha traído para el desarrollo de cada ámbito de investigación y reflexión específico. No obstante, es necesario reconocer también que por ese camino se ha llegado a una extrema segmentación del conocimiento que, al carecer de un centro integrador, rompe lo complejo del mundo en fragmentos y reduce a una dimensión lo multidimensional, de tal

forma que la aprehensión de la realidad se torna inconsistente, en términos intelectuales, e irresponsable, en un sentido ético.

Plural y unitaria a un tiempo, la actividad del conocimiento debe hallarse sustentada, pues, en principios permanentes que hagan justicia a la verdad y sean fieles a los objetos y procesos que se estudian. Es necesario, por tanto, que esta comunidad mantenga una ética de la sabiduría por la cual supere los criterios de oportunidad y mera eficiencia como paradigmas de conducta. Ninguna moda ideológica, ninguna visión estrecha y determinista, ha de condicionarla ni hacerle perder de vista la misión para la que fue creada.

Hacia afuera, la universidad es una comunidad particular ligada a una comunidad general. Toda universidad vive vinculada a una sociedad mayor. Y ese vínculo no es de ningún modo fortuito. Si existe esa comunidad interna que he mencionado, ello es porque el resto de la sociedad crea las condiciones para que un conjunto de personas se retire de la esfera de la producción y del consumo —que se sustraiga a la reproducción material de la sociedad— para dedicarse a una actividad de rendimiento diferido y no directo, como es la actividad intelectual. Digamos que la universidad como comunidad de conocimiento existe por una necesidad de las sociedades. Éstas, para su propia preservación y salud, ofrecen un espacio reservado para la creatividad intelectual, para la inquietud teórica, para el ejercicio de la crítica, el cuestionamiento, la curiosidad. La consecuencia de ello es que ninguna universidad realiza su naturaleza —su *ethos* esencial— si no devuelve el favor de ese espacio concedido, devolución que se expresa en saberes aprovechables para el mejoramiento material y espiritual de la sociedad a la que pertenece.

Hemos dicho que esta comunidad, en el doble sentido mencionado, tiene una vocación inequívoca que es la búsqueda, la transmisión y la renovación del saber. El conocimiento es, pues, la materia prima y a la vez el fin último hacia el que se dirige la institución universitaria. Pero para preservar ese fin se precisará siempre de una comprensión del conocimiento que no lo reduzca a una sola dimensión, sino que lo acoja en toda su complejidad y que no olvide las implicancias éticas del conocimiento. Eso es lo que, en buena cuenta, se halla desde las Humanidades.

La historia de la filosofía registra una prolongada, y muchas veces pugnaz, meditación sobre lo que debemos entender por conocimiento. Numerosas doctrinas, escuelas de pensamiento y pensadores individuales han asumido definiciones diversas del conocimiento. Existen, incluso, posturas escépticas que socavan cualquier intento de representar o entender la realidad a través de una concepción totalizadora. Exceptuando estas posiciones extremas, podemos afirmar que en semejante diversidad hay un cierto consenso en que el conocimiento es el modo particular en que el hombre, por medio de un *logos* sapiente, aprehende el mundo que lo rodea, se apropia de él y lo dota de sentido. En el caso de la universidad, ese conocimiento adquirido debe cumplir con un difícil equilibrio, que consiste en ser al mismo tiempo universal y situado.

El *estatus* del conocimiento en el mundo actual es uno de los temas más críticos en la filosofía contemporánea. Hoy, como sabemos, campea en diversos centros intelectuales una suerte de relativismo ingenuo para el cual todo conocimiento es y sólo puede ser expresión de la ubicación, las circunstancias y, aun, los intereses del sujeto cognoscente. Rebajado a simple relación de poder, para ciertas corrientes intelectuales en boga el conocimiento sería un objeto de consideración sociológica o política antes que filosófica.

No fue ésta, sin embargo, la primera merma del *estatus* del conocimiento entre nosotros. En tiempos diferentes, y con preocupaciones disímiles, pensadores como Martin Heidegger y Jürgen Habermas³ han señalado cómo, en el mundo moderno, gobernado por la ilusión tecnológica —por la denominada razón instrumental— el conocimiento fue perdiendo su carácter de pregunta sustantiva sobre la constitución del mundo. Si para Heidegger la tarea de su pensamiento era recuperar la pregunta por el ser, para Habermas era imperioso hacer renacer la teoría del conocimiento, rebajada en nuestros días a simple metodología.

La degradación de nuestras preguntas, la transformación del conocimiento en estrategia, procede de un pragmatismo arrogante que se ha enseñoreado

³ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 19. Auflage, 2006; HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns. BandHandlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1981.

en la vida de nuestras sociedades. Corresponde a las Humanidades, también, defender y restaurar esa noción radical del conocimiento, que es una noción crítica, orientada a interrogar una y otra vez la constitución del mundo. Esas preguntas no son posibles, por cierto, sin una vocación de universalidad.

En efecto, no se puede hablar de conocimiento cuando nuestra comprensión del mundo renuncia a las metas de la universalidad y de la objetividad. El conocimiento, tanto en las ciencias exactas como en las ciencias humanas y sociales, no se queda jamás en la aprehensión de lo particular; si desea acceder a la calidad de conocimiento, procura siempre ascender a la categoría de enunciado sobre la universalidad de un fenómeno.

Al mismo tiempo, un conocimiento que no realice el camino de vuelta, de lo general a lo particular, corre el riesgo de quedarse congelado en la categoría de información, como dato desprovisto de sentido real. El conocimiento no es, en rigor, una cosa, sino la concreción de una facultad y la respuesta a una necesidad. Sólo cabe hablar de conocimiento propiamente humano y, por tanto, sólo es dable concebir el conocimiento si ese saber se encarna y sirve a las situaciones particulares de las personas y a las circunstancias históricas de las sociedades, en relación con un horizonte mayor que las envuelva y trascienda.

El conocimiento así entendido entraña, pues, una dimensión moral. El saber permite al sujeto dominar su entorno, disponer de un extenso campo de acción impregnado de infinitas posibilidades que demandan continuas decisiones. Esas decisiones, asumidas en el ejercicio de su libertad, no sólo deben responder al beneficio individual, sino también a un fin más amplio: el saber vivir con los otros para así construir un mundo mejor para todos. De este modo, es claro que toda tarea vinculada al conocimiento exige la mediación de una responsabilidad ética.

Como se ve, se trata de procurar un equilibrio exigente. En su historia, la Universidad no siempre ha sido respetuosa de ese equilibrio. En el Medioevo primaba dentro la concepción universalista, mientras que en la Modernidad, a causa del surgimiento de la razón instrumental, se impuso una concepción particularista. No obstante, debemos considerar que no siempre el *ethos* de una institución o de un ser social se ha cristalizado en el momento de su nacimiento. Antes bien, hay que buscar ese *ethos* en su etapa de maduración.

Y sin embargo, después de alcanzada la maduración, que se sustenta en la doble apreciación del conocimiento que menciono, la universidad no siempre ha sido fiel a ese hallazgo. En diversos momentos de su historia reciente se ha concedido mayor peso a uno u otro término, y de ese modo se ha debilitado su *ethos*. En nuestros tiempos también se presenta ese peligro, suscitado por la urgencia de las solicitudes económicas derivadas del imperio del mercado, que en ocasiones parece haberse convertido en el único horizonte de valoración de nuestra existencia social. La noción de la universidad-empresa, por ejemplo, ya mencionada antes, constituye una distorsión, una expresión de ese desequilibrio, pues ella cede a los reclamos de la contingencia, por lo común urgida de respuestas prácticas e inmediatas. Para una universidad de ese tipo, el conocimiento ha dejado de ser tal y ha sido reemplazado por el saber estratégico, por el método operatorio, por el cientismo redituable.

Contrariamente a esa tendencia, hoy la universidad debe recuperar o defender su papel de cultivador de las Humanidades para poder ser una genuina comunidad de conocimiento, es decir, una colectividad vocacional que se emancipa de las urgencias de lo práctico, pero no para negarlo, sino para dialogar con lo práctico en sus propios términos: los del intelecto libre, los de la orientación moral y los del pensar localmente situado. En esas direcciones del conocimiento, que, a fin de cuentas, son las que dan forma a una preocupación humanística, es donde se debe encontrar, también, una vinculación activa entre Humanidades y derechos humanos. Entre varias formas posibles de explorar esta cuestión, nos referiremos a continuación a una esencial como es la de la relación de las Humanidades con la «búsqueda de verdad».

Humanidades y verdad

Vivimos, como se ha señalado antes, en un mundo que nos exige respuestas permanentes e inmediatas a problemas prácticos que muchas veces son apremiantes. Esa condición demanda de nosotros una cierta habilidad. Todas nuestras decisiones, acciones y proyectos reposan, en efecto, sobre sólidos cimientos como son el análisis de nuestra experiencia y el escrutinio atento y

responsable del contexto social en que ésta se produce. Y sin embargo de ello, es importante tener clara conciencia de que todas nuestras actividades serían incoherentes e ineficaces si no estuvieran ancladas en un principio fundamental que está en la raíz del espíritu humanístico desde la antigüedad griega: nuestra búsqueda constante y desinteresada de la verdad.

A primera vista, proclamar la verdad como horizonte de nuestros actos es caer en el lugar común. Sin embargo, y con más razón aún en el tiempo que vivimos, ese reclamo entraña asumir un formidable desafío.

Desde su nacimiento, y durante siglos, se tuvo claro que la tarea de las Humanidades era explorar y rescatar la verdad, ser el recinto natural de esa pasión teórica que para los griegos antiguos consistía en practicar una mirada contemplativa y desinteresada de la realidad, una mirada inclinada a la consideración imparcial de los hechos, fenómenos y procesos del mundo físico y humano por encima de sus contingencias más menudas y con una vocación de conocimiento. No obstante, hoy parece haberse puesto en entredicho ese elemento definidor de la vida intelectual, y la búsqueda de la verdad, que fuera santo y seña del ser humanístico, retrocede acosada por muchas amenazas, algunos de ellas explícitas y notorias, y otras, las más peligrosas, disimuladas o inadvertidas.

Uno de esos peligros es la radical relativización de la verdad, equívoco que resulta de un empleo irreflexivo de algunos de los grandes hallazgos del pensamiento filosófico y científico contemporáneo. Notables pensadores de nuestro tiempo han mostrado, en efecto, el carácter fragmentario del conocimiento y han explicado que éste es inseparable del discurso en que es enunciado y comunicado. Decir *discurso* y decir *enunciación* equivale a hablar de una posición definida desde la que proferimos nuestras convicciones. Y es cierto que lo que llamamos verdad constituye, muchas veces, un parecer derivado del lugar especial en que se desarrolla nuestra experiencia social. Ahora bien, el corolario natural de esta nueva conciencia no debe ser, como a menudo parece entenderse, la inexistencia de la verdad como tal, sino, por el contrario, la obligación de redoblar nuestros controles —de fortalecer y afinar nuestra vigilancia epistemológica— de modo que el resultado de nuestros esfuerzos intelectuales sea siempre un incremento de saberes fiables sobre nuestro mundo humano y nuestro entorno natural.

Si por un lado la conciencia de la condición histórica y social del saber ha dado lugar a un relativismo ingenuo, por otro lado, la apreciación de la complejidad del mundo ha socavado e incluso desautorizado toda pretensión de representar o entender la realidad a través de una concepción totalizadora.

Es cierto e irrefutable que nuestros saberes poseen por fuerza un carácter fragmentario. No obstante, tal fragmentación debe ser entendida rectamente, como un desafío y no como un desmentido a nuestro permanente anhelo de unidad. Es cierto que el mundo ha de ser aprehendido en sus diversas dimensiones y que el estudio pluridisciplinario de la realidad es, hoy en día, la manera más lúcida de emprender a actividad académica. Pero también debe comprenderse que esa diversidad complementaria del mundo que hoy reconocemos no puede anular la posibilidad, y más que ello, el deber de emprender nuestra aventura intelectual como una búsqueda comprometida de certezas radicales, y no como un simple ejercicio especulativo apto para una arrogante satisfacción lúdica desprovisto de todo sentido de responsabilidad.

Alejándonos de un nihilismo fácil, debemos reconocer, pues, que todo acto de intelección humana ha de sumergirse en el agua de diversos cauces para captar creativamente la complejidad del mundo. Pero, ese cultivo de la variedad, que es signo de nuestra obediencia al ser plural del universo, debe estar conciliado con la unidad sustancial que es propia de nuestra razón y de nuestra espiritualidad humana.

¿Tiene sentido hablar de unidad del conocimiento hoy en día, en la segunda década del siglo XXI, cuando todos somos conscientes de cuán indispensable y cuán fructífera ha sido la especialización de los saberes? Sí lo tiene, siempre que sepamos reconocer que, por encima de la metodología, la técnica, el conocimiento aplicado para los que la parcelación del mundo es requisito ineludible, el fin último de nuestros actos intelectivos es el bienestar de esa realidad sutil, compleja y sobre todo unitaria que es el ser humano.

Así pues, cabe observar con preocupación de qué manera se abre paso hoy, en el mundo universitario y científico, cierta hiperespecialización de los saberes, de qué modo asombroso las ramas del conocimiento se subdividen en disciplinas cada vez más acotadas que por un lado afinan su instrumental metodológico para captar retazos siempre más pequeños de la realidad, mientras

que, por otro lado, pierden de vista sus vínculos con una concepción más integral de la vida humana y se desentienden, por último, de ese sentido de responsabilidad ante los otros, que es la única justificación de nuestro quehacer científico y social.

Llamemos a esta concepción plural y al mismo tiempo unitaria del conocimiento, que identificamos en las Humanidades, una ética de la sabiduría apegada a principios permanentes de respeto irrestricto a la verdad y de fidelidad a los objetos y procesos que se estudian. Se trata, así, de superar toda visión fragmentaria de la realidad, de evitar el relativismo y de no adoptar la mera eficiencia como paradigma de conducta.

La responsabilidad de saber

Ahora bien, si hemos reconocido que la vocación de las Humanidades es la búsqueda constante y desinteresada de la verdad, hay que añadir que éstas no sólo se despliegan en el ámbito teórico, sino que se proyectan también hacia una preocupación por la vida en sociedad. Esto quiere decir que entre la búsqueda de las verdades últimas o radicales, que está en el origen mismo de las Humanidades, y la demanda de la verdad sobre nuestro vivir diario, individual y colectivo, existe una fuerte relación de continuidad: ambas están unidas por el puente del pensamiento crítico que siempre está aunado a una comprensión ética, o responsable, del saber.

En efecto, las Humanidades se realizan al ser conocimiento que conduce al mejoramiento material y espiritual de la sociedad. Es necesario, por tanto, reafirmar la dimensión moral que viene aparejada al quehacer humanístico en sí mismo; es decir, retomar la aventura del conocimiento como una forma privilegiada a través de la cual el hombre conquista su plena humanidad.

Es necesario, sin embargo, hurgar algo más en la idea de un compromiso con la sociedad. En rigor, dar expresión concreta a ese compromiso implica acceder a otro aspecto de la verdad. Nos referimos a esa verdad histórica, relativa a la existencia particular de las diversas comunidades, esa verdad que nos enseña que no todas las sociedades son iguales, que cada una de ellas

enfrenta diversos apremios y exigencias. El profesional, el científico, el humanista tienen la obligación de preguntarse, también, sobre las verdades acuciantes de su sociedad, y definir sus compromisos en correspondencia con ellas.

La gravedad de los problemas que enfrenta América Latina nos autoriza a decir que el humanista tiene una alta responsabilidad política y moral. Una mirada franca a la realidad de las sociedades latinoamericanas lleva a reconocer un desafío elemental: la constitución de una sociedad donde se dé una convivencia verdaderamente humana, donde el desprecio, la marginación y el maltrato a amplios sectores de la población no sea la norma, sino una vergonzosa excepción.

Esa convivencia tiene una expresión muy concreta cuando se habla de una comunidad política: se trata de defender y difundir la ciudadanía, ese *estatus* que en teoría es universal para todos quienes viven en una democracia, pero que en muchos países resulta un privilegio del que sólo una pequeña porción de los latinoamericanos disfruta a plenitud.

Así, cuando hablamos de remitirnos a la verdad como fundamento de nuestros esfuerzos y acciones, tenemos como horizonte, también, esa verdad social y moral que, según una vigorosa tradición filosófica, interpela a nuestra razón práctica, aquélla concernida por la justicia y la moralidad de nuestras relaciones.

El humanista decidido a confrontarse con la verdad está resuelto a reconocerla siempre, incluso si se trata de una verdad desagradable y amarga, pues sabe que ese reconocimiento es el primer paso para la humanización de su entorno: la espantosa privación material en la que sobreviven las personas más pobres; las profundas heridas que se derivan del desprecio social enraizado en el racismo cotidiano; las historias de violencia y de crímenes inauditos que solo son posibles cuando los habitantes de un mismo territorio no se ven unos a otros como seres humanos con derechos semejantes, tales son algunas de esas verdades.

Ahora bien, es importante resaltar que si estas verdades y las lecciones que ellas comportan son ineludibles e interpellantes para el humanista ello es porque, en primer lugar, éste cultiva una concepción integral de lo humano, una en la cual el bienestar material, las libertades políticas, la dignidad y el

ejercicio de las capacidades de pensamiento, creación, recreación y disfrute son igualmente esenciales. Desde esa mirada, las violaciones de derechos humanos aparecen como un menoscabo radical no solo de la integridad de las víctimas concretas, sino de la de toda la colectividad. Las Humanidades, desde su concepción radical de lo humano, nos incitan a una actitud que podríamos llamar «profética», de reconocimiento de lo «bueno» y de denuncia de todo aquello que lo vulnera y degrada.

En toda sociedad hay siempre quienes, por ignorancia u obedeciendo estrechos intereses, niegan la importancia de conocer esas verdades como un elemento indispensable para la edificación de comunidades más humanas. Hay quienes pretenden que el desarrollo de una nación puede prescindir de un examen de conciencia del que, inevitablemente, resultará un conocimiento descarnado de los graves defectos de la comunidad. Y hay, por último, quienes acantonados en un estrecho positivismo – aquel que sólo reconoce certidumbres en lo relativo al mundo material –, negarán que pueda accederse a esas verdades de nuestro ser social y afirmarán que lo único que podemos conseguir son opiniones de parte, ninguna más valiosa que la otra.

Frente a esas formas del escepticismo y de la indiferencia, es obligatorio proclamar la posibilidad y la necesidad de la verdad. Y es ahí donde el estilo de razonamiento o el método de las Humanidades cobra una especial relevancia, pues la verdad de la que hablamos, y que es la que se busca por un sentido de responsabilidad, no es, ciertamente, la de los fenómenos de la naturaleza ni se expresa en leyes mecánicas ni en perfectos silogismos; antes bien, ella es una certidumbre sobre nuestro quehacer que procede de una prudente contrastación entre los hechos que averiguamos metódicamente y los valores morales que profesamos. El juicio que nos merezca nuestra sociedad y los compromisos que, por consiguiente, asumamos frente a ella, nacen de esa conjunción entre lo que *es* y lo que *debe ser* de acuerdo con un marco de valores –una ética razonada– que da forma y potencia a nuestra conciencia moral. Y si en esa dimensión de la verdad podemos internarnos asistidos de esa conciencia y ejerciendo nuestra facultad de juzgar es porque sabemos que en el centro de ella no existen leyes mecánicas o impersonales, sino la libre voluntad humana de obrar, que es el punto de partida de toda reflexión moral. Así, una vez más,

un aspecto connatural a las Humanidades, como es la comprensión del ser humano como un ser en libertad, se revela como importante para la captación de verdades que atañen a la protección de los derechos humanos.

Así, pues, formarse como un ser de conocimiento, cualquiera sea el campo que hayamos escogido, difícilmente será una conquista valiosa y verdaderamente significativa si no se llega a entender y a asumir la *responsabilidad de saber*; es decir, si no se comprende que nuestro primer deber es convertirnos en ciudadanos y empezar a reconocer como tales en sentido pleno a quienes nos rodean.

La ciudadanía, un proyecto humanístico

Se podría decir, para condensar varios de los argumentos sostenidos hasta aquí, que esa concepción integral de lo humano y del conocimiento que recibimos de las Humanidades tiene una concreción, en la esfera de nuestra convivencia social y política, en la noción de ciudadanía como espacio de reconocimiento de la dignidad propia y de la ajena y como actitud crítica hacia nuestro entorno y autocritica hacia nuestras conductas, valores e *Ideas*. La ciudadanía aparece, así, como la realización del proyecto humanístico en el dominio de la existencia colectiva.

Ser ciudadano entre nosotros no equivale únicamente a conocer y disfrutar de los derechos propios y aprender a respetar los ajenos. Si realmente se tiene en cuenta la verdad histórica de sociedades como las de América Latina se entenderá que ser ciudadanos exige valor, energía y sobre todo un sólido compromiso con nuestros semejantes, con los excluidos de la protección del Estado, de la atención de la comunidad política, del disfrute de la riqueza social e incluso de la consideración de sus compatriotas. Implica, pues, aprender a alzar la voz, no por interés propio, sino pensando en el bien común; implica comprender que tras todo privilegio inmerecido puede existir la postergación o la negación del derecho de alguna persona; implica, en suma, realizar un aprendizaje radical de la igualdad, tan difícil en sociedades donde la jerarquía forma parte del sentido común y de la cultura oficial.

Es cierto que la desigualdad y, por tanto, la marginación, están arraigadas en la experiencia corriente de muchas sociedades. ¿Dónde se puede, entonces, llevar a cabo esa ruptura, esa revolución moral indispensable para la ciudadanía? No cabe duda de que los espacios de la sociedad donde tienen su sede las Humanidades -como la universidad- se convierten en el terreno indispensable e insustituible para hacer germinar esa semilla.

A lo largo de toda su historia ha sido claro, sin embargo, para los cultores de las Humanidades que la suya es una actividad que va siempre contra la corriente. El pensamiento libre y crítico, la defensa de la dignidad de lo humano por encima de toda consideración práctica, la búsqueda de la verdad por encima de las conveniencias, el desafío a lo que desde Francis Bacon llamamos los «ídolos de la tribu»⁴, todo ello se encuentra siempre en tensión con el poder, con el sentido común entendido como pensar irreflexivo. El humanista se encuentra usualmente en minoría y su vocación es la proclamación de verdades y la formulación de preguntas impopulares. La vida de Sócrates -la muerte de Sócrates- es su emblema.

Hay que resaltar, por otro lado, que la preocupación sobre las condiciones de existencia de la comunidad no se agota en una inquietud sobre lo que comúnmente se denomina política. Nuestro tiempo ha heredado, lamentablemente, una visión algo estrecha de esa inmensa palabra. Ella, en realidad, abarca dimensiones esenciales del ser humano. Ni David Hume ni Inmanuel Kant⁵, por citar sólo dos pilares del pensamiento moderno, se animaron a meditar sobre la política sin haber reflexionado larga y profundamente en torno a la esencia del hombre como ser intelectivo y agente de moralidad; y al proceder de este modo, continuaban el mismo camino por el que anduvieran Sócrates, Platón y Aristóteles⁶. Desde esa atalaya el humanista es capaz de ver, y de hacer ver, en qué medida la degradación del pacto social vulnera la existencia,

⁴ Cf. FRANCIS, Bacon. *Novum Organum*, Ediciones Folio, 2002.

⁵ Cf. HUME, D. *Ensayos morales, políticos y literarios*. C. Ramírez, Trad. Madrid, Trotta, 2011; KANT, Emmanuel. *Kritik der praktischen Vernunft (Kprv)*. Riga, 1972.

⁶ Cf. ARISTÓTELES. *La Política*. M. García Váldez, Trad. Madrid, Editorial Gredos; PLATÓN. *La república*. C. Eggers Lan, Trad. Madrid, Editorial Gredos.

que se define no sólo por la satisfacción de las necesidades materiales, sino, sobre todo, por el desarrollo de las posibilidades espirituales. Así, el humanista no solo tiene la responsabilidad de ver, sino también de invitar a los demás a mirar lo que habitualmente pasa desapercibido.

No se debe suponer, en efecto, que la búsqueda de verdad, por ser ardua, ha de ser exclusiva de los sujetos dedicados a la reflexión o a la ciencia. Es, en realidad, una de las preocupaciones más viejas y más acuciantes de nuestra especie, que se traduce en la pregunta por la vida buena: la indagación constante acerca de lo que nos es dado saber, lo que nos es posible hacer y lo que nos cabe esperar, asuntos que, siguiendo a Kant, hallan su síntesis en la pregunta por el hombre. Esas interrogantes están en el corazón del pensamiento filosófico, pero también son la savia de la vida cotidiana, ese dominio de los quehaceres diarios donde nos relacionamos con nuestros semejantes, donde procuramos subsistir, donde, al lado de la razón, se hallan también los afectos y el sentido común. El humanista sabe que nuestra presencia en este mundo no puede ser un tránsito mecánico y amodorrado del nacimiento hasta la muerte, un paso fugaz e inconsciente por episodios y lugares inconexos. Al contrario, el arco que describe cada una de nuestras biografías se erige en una vida plena cuando está recorrido por las preguntas radicales: ¿quién soy? ¿a dónde voy? ¿por qué obro de esta manera y no de otra?

No son estos asuntos que flotan en el aire, sino hitos a los que vuelve una y otra vez nuestra larga tradición intelectual. En cada hombre o mujer que despierta «al olvidado asombro de estar vivos», como escribió Octavio Paz, amanece la filosofía; cada uno de nosotros se hace, pues, esas preguntas en algún momento de la existencia. Pero no nos topamos con ellas desde el vacío, desarmados. Nos asiste una tradición, un depósito de saberes acumulados que espera siempre a quien tenga la audacia intelectual de ir por ellos.

Las Humanidades es un reducto de conocimientos especializados, pero eso no significa que deba ser ajeno a la sociedad entera; de sus saberes, de sus valores, de sus principios emergen una ética y una sensibilidad, la del humanismo, y ellas puede ser comunicadas o compartidas. El humanismo es un depósito de saberes siempre vigentes, pero es también una forma de vida, una actitud ante el mundo, una manera de interpretar la presencia nuestra y ajena. Es así que

el humanismo es una profesión de fe en el ser humano como ser ético, animal dotado de palabra; *zoon legon exon*, según la vieja definición de Aristóteles, y por tanto un ser que es capaz de discernir lo bueno de lo malo. Sobre esa capacidad de discernimiento y sobre esa comprensión integral y fundamentalmente ética de «el ser humano» y de sus responsabilidades se fundamentan la sensibilidad, la doctrina, la legislación y la acción individual y colectiva en favor de los derechos humanos.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES. *La Política*. M. García Váldez, Trad. Madrid, Editorial Gredos.
- FRANCIS, Bacon. *Novum Organum*, Ediciones Folio, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 19. Auflage, 2006.
- HUME, D. *Ensayos morales, políticos y literarios*. C. Ramírez, Trad. Madrid, Trotta, 2011.
- HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikaliven Handelns. Band Handlungs rationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1981.
- KANT, Emmanuel. *Kritik der praktischen Vernunft (Kprv)*. Riga, 1972.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropología. Somos todos caníbales*. A. Blanco, Trad. Buenos Aires, Libros Zorral, 2014.
- LUKÁCS, George. *Ontología del ser social*. M. Ballesteros, Ed. Madrid, Ediciones Akal, 2007.
- MARX, Karl. *Textos selectos y Manuscritos de París*. Estudio introductorio Jacobo Muñoz. Madrid, Editorial Gredos.
- PLATÓN. *La república*. C. Eggers Lan, Trad. Madrid, Editorial Gredos.
- SIMMEL, Georg. *El individuo y la libertad*. Barcelona, Ediciones Península, 2001.

PRIMERA SECCIÓN

**GÉNESIS: ACTIVIDAD
PASIVIDAD**

ASPECTOS DE LA GÉNESIS PASIVA Y CONCIENCIA DE VALOR EN LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL*

Passive genesis aspects and value consciousness in Husserl's phenomenology

IGNACIO QUEPONS**

Universidad Nacional Autónoma de México

Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas

Resumen: El artículo señala dos momentos del desarrollo de la conciencia del valor desde el punto de vista de las síntesis pasivas envueltas en dicha experiencia. Después de una breve exposición de los aspectos principales de la conciencia del valor, el artículo sugiere la coherencia entre estos dos momentos: 1) las síntesis pasivas de asociación involucradas en la apercepción sensible de los caracteres de valor de un objeto dado, y 2) la pasividad secundaria relativa al desarrollo de habitualidades y disposiciones afectivas. Al final del artículo se presenta un esbozo de descripción fenomenológica de una actividad de la vida cotidiana donde es posible observar la coherencia entre estos dos sentidos de pasividad involucrados en la conciencia del valor.

Palabras clave: Pasividad, habitualidades afectivas, disposiciones emotivas, conciencia de valor.

Abstract: The paper points out two moments of the development of the value-consciousness from the point of view of the passive synthesis involved in such experience. After a brief exposition of the main aspects of the value consciousness the paper suggests the coherence between these two moments: 1) the passive synthesis of association involved in the sensitive apperception of the value features of a given object, and 2) the secondary passivity related to the development of habitualities and affective dispositions. At the end of the paper it is presented the sketch of a phenomenological description of a common life activity where it is possible to observe the coherence between the two senses of passivity involved in the value-consciousness.

Keywords: Passivity, affective habitualities, emotive dispositions, value-consciousness.

* Este artículo fue recibido el 16 de enero de 2017 y aceptado el 1 de octubre de 2017.

** Correo electrónico: iquepons@gmail.com

Introducción

El análisis de la génesis pasiva de la conciencia de valor tiene por objetivo mostrar cómo la intencionalidad de este tipo de conciencia se desarrolla a través de un proceso dinámico que se hace explícito a través del análisis genético¹. En esa medida, la constitución de los valores, como correlatos de actos intencionales, es también el resultado de un procesual dinámico, con complejos horizontes, que involucra los tránsitos de la pasividad a la actividad de la vida de conciencia, con sus propios rendimientos y sedimentos habituales en la subjetividad².

En este artículo sugeriremos la descripción de dos sentidos de pasividad involucrados en el desarrollo de la conciencia de valor: 1) la apercepción de valor como unidad de los sentimientos sensibles captados como exhibidores del valor del objeto en proceso de constitución y 2) la pasividad como síntesis de habitualidades que son rendimientos de actividades intencionales que luego de su ejecución pasan al fondo de la conciencia. En ambos casos tenemos la misma dinámica asociativa: el desarrollo de una conciencia pasiva o de fondo que forma un contexto intencional pre-judicativo que, desde el punto de vista subjetivo, individualiza a la persona como sujeto moral, y desde el punto de vista objetivo, constituye un mundo como horizonte de familiaridad articulada, en este caso, en valoraciones que todavía mantienen su validez, aunque no estemos vueltos al valor del mundo en actos explícitos.

De este modo, la constitución del valor involucra el desarrollo progresivo de diferentes niveles de sentido, desde apercepción sensible de los caracteres

¹ Aunque no nos ocuparemos del tema en detalle en este estudio, por lo menos podemos señalar que en la última década de la vida de Husserl aparecen otras investigaciones sobre el tema del valor, entre las que destacan los artículos sobre *Renovación* de 1923 y 1924, así como algunos fragmentos manuscritos F I 24, B I 21, A V 21, A V 22. Véase sobre el tema del valor y los aspectos personales de la normatividad moral en los manuscritos tardíos de Husserl. Cfr. CRESPO, Mariano. «Husserl on Personal Aspects of Moral Normativity». En: *Ethical Perspectives*, 22(4), 2015, pp.709-715.

² Cfr. DONOHOE, Janet. «Genetic Phenomenology and the Husserlian Account of Ethics». En: *Philosophy Today*, 47 (2), 2003, pp.168-170.

de valor —Wertapperception—³ pre-constituidos en síntesis de la pasividad, hasta la toma de posición valorativa en vivencias explícitamente intencionales, con carácter de acto. Así, los objetos de valor, se constituyen inicialmente de forma pre-dada en vivencias valiceptivas, con sus propios fondos pasivos, y posteriormente son captados en conciencia intuitiva de valor y confirmados, en una valoración secundaria, gracias al momento de aprobación, en una toma de posición activa ante el valor⁴. Por otro lado, al igual que ocurre con el resto de los rendimientos de la vida de conciencia, la ejecución de vivencias valorativas tiene como rendimiento la formación de un sedimento de experiencia que se entrelaza con disposiciones de ánimo de fondo —Gesinnungen—⁵ y se manifiesta como convicciones permanentes —bleibende Überzeugungen—⁶ que configuran así al yo de los actos como un yo personal⁷.

Las síntesis que dan por resultado tanto la unidad pre-dada de lo captado como valioso, como unidad de los sedimentos de fondo, no son vividas en primer plano, sino que se trata de asociaciones pasivas de primer y segundo nivel. En el caso de las convicciones y las disposiciones de ánimo de fondo, se trata de formas de habitualidad o capacidades adquiridas que perfilan la forma de resolución a partir de anticipaciones relativas a rendimientos de los actos que fueron ejecutados en determinados momentos del transcurso de la vida y ya no se mantienen activos, o que son herencia, en sentido generativo, de las costumbres culturales. Dichas habitualidades conforman un sistema de

³ A VI 12 II, 96 a.

⁴ A VI 24, 4a. Véase también MONTAGOVÁ, Kristina. «The Moment of Approval and the Constitution of Values in Husserl's Phenomenology». En: Van der Heiden, Gert-Jan, Novotny, Karel, and Römer, Inga, (eds.) *Studies in Contemporary Phenomenology, Investigating subjectivity, classical and new perspectives*, Leiden, Boston, Brill, 2011, p.260.

⁵ A VI 30, 17a.

⁶ Hua. Mat VIII, 310-318.

⁷ Por último, y especialmente en lo que concierne a los valores del ámbito del bien común, donde es relevante la consideración del problema de la objetividad del valor, la constitución objetiva requiere la confirmación progresiva de la comunidad intersubjetiva donde el diálogo crítico tiene una importancia crucial. Véase en este sentido LOIDOLT Sophie. «Husserl and the Fact of Practical Reason, Phenomenological Claims toward a Philosophical Ethics». En: Santalka, Filosofija, 17(3), 2009, pp.57-60. Véase también: *Carta de Husserl a Walther*, Hua Dok III/4, 1920, pp.261-264.

operaciones no tematizadas y disposiciones a la resolución de acuerdo a cierto estilo que predelinean el desarrollo de la actividad intencional, en este caso, valorativa.

En las siguientes páginas, luego de una breve exposición sobre el tema específico de la vivencia captadora de valor, o valicepción, señalaré el papel de las operaciones intencionales pasivas en el desarrollo de la conciencia del valor y sus correlatos. Al final del artículo sugiero, además, a través de un ejemplo, un esbozo descriptivo que permite ilustrar las distinciones conceptuales que presento a continuación.

La valicepción como vivencia intencional y su correlato objetivo

En su obra *Investigaciones Lógicas*, Husserl sostiene que los actos del sentimiento y la volición tienen una intencionalidad fundada en actos dóxicos, los cuales ofrecen la representación del objeto hacia el cual dirigen su rayo intencional⁸. No obstante, dicho carácter fundante de los actos dóxicos no hace del sentimiento y la volición meros derivados de la razón teórica; por el contrario, sus predicados son irreductibles a la mera representación objetiva del objeto o estado de cosas considerado como valioso, y tienen a su vez sus propias formas de cumplimiento, de evidencia⁹. Así, por ejemplo, la mera exhibición del objeto querido no es suficiente para el cumplimiento del deseo. Si digo que quiero ir a la playa y paso en un auto sin oportunidad de bajarme para ir a nadar o pasearme sobre la arena, por mucho que la percepción entregue el objeto de mi deseo meramente presentado, y que sea ofrecimiento intuitivo de lo deseado mismo, en persona, esta vivencia da el sentido al correlato «playa» en una intención significativa, pero no cumple el sentido de la vivencia

⁸ Hua XIX, 403. Hua XXVIII, 72.

⁹ Hua XXVIII, 4, 237-238. DONOHOE, Janet. «Genetic Phenomenology and the Husserlian Account of Ethics», p.160.; CABRERA, Celia. «Sobre la racionalidad en la esfera afectiva y su vínculo con la razón teórica en la Ética de E. Husserl». En: *Revista de Filosofía*, 39 (1), p.81.

volitiva de lo que miento al decir que «quiero ir a la playa». La intencionalidad de los actos del sentimiento y la volición, por otro lado, como señala Mariano Crespo «no se trata de la intencionalidad «neutral» característica de los actos dóxicos, sino de un tipo peculiar de intencionalidad en la que el sujeto se ve, por así decir, especialmente «implicado» con su correlato»¹⁰. Esto quiere decir que el cumplimiento de los actos de sentimiento además involucran tomas de posición que comprometen a la subjetividad y su propia representación de sí misma con el objeto asumido como valioso en sentido amplio¹¹.

De este modo, la intencionalidad del volverse del sentimiento hacia el objeto asumido como valioso para Husserl involucra, como parte de su cumplimiento, la toma de posición emotiva que confirma la valiosidad del objeto como algo que no sólo se capta en su valor, sino que se asume para sí mismo como valioso. Por otro lado, los valores, en cuanto correlatos de las vivencias del sentimiento, no son la expresión de meras apreciaciones subjetivas, sino que constituyen sus propias objetividades: los valores. En la medida en que los actos de valoración pueden ser expresados en juicios, Husserl cree que es posible describir sus propias formas de evidencia, lo cual da lugar a hablar de un sentido de objetividad o universalidad para la esfera del valor¹².

¹⁰ CRESPO, Mariano. «Husserl on Personal Aspects of Moral Normativity», p.19.

¹¹ Husserl en *Investigaciones Lógicas* todavía no consideraba los valores como correlatos de actos, sino como la expresión de meras tomas de posición subjetivas. Hua XIX, 749. La eventual objetivación de dichas tomas de posición, son el resultado de un volverse temático ejecutado por otros actos objetivantes que hacen de ellos su «materia intencional» y así los pueden llevar a expresión. En el periodo de transición entre 1908 a 1912 que corresponde a la redacción de sus *Ideas*, y reiterado en 1914, cuando repite con ampliaciones su lección de Ética y Teoría del valor, Husserl modifica la doctrina de los actos no-objetivantes. Sobre dicha modificación, Montagová, asegura que Husserl desarrolló entre 1908 y 1914 una noción amplia de constitución como opción a la superación de la aporía a la que hemos referido hace un momento. Esta forma de constitución estaría orientada, según Montagová, por un *cómo* más que hacia un *qué*. El tipo de intencionalidad que caracteriza por tanto a las vivencias afectivas no es la unificación sintética de vivencias trascendentes, la cual, hace posible la objetivación, sino un afán dirigido hacia algo (MONTAGOVÁ, Kristina. «The Moment of Approval and the Constitution of Values in Husserl's Phenomenology», p.257). Sobre este doble sentido de la intencionalidad como «conciencia de» y como «afán» véase MELLE, U. «Nature and Spirit». En: *Issues in Husserl's Ideas II*, Eds. T. Nenon y L. Embree, pp.15-35. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers,1996.

¹² Husserl atravesó diferentes etapas en su reflexión en torno a la constitución de un sentido de racionalidad para la esfera axiológica, y para algunos autores Husserl fracasó en la fundamentación de una axiología objetiva u axiología material «Por un lado Husserl habla de una objetividad de orden

La conciencia valorativa constituye la objetividad “axiológica”, de nueva índole frente al mero mundo de las cosas, un “ente” de nueva región, en la medida en que justo por la esencia de la conciencia valorativa en general están predelineadas, como posibilidades ideales, tesis dóxicas actuales que ponen de relieve objetividades de un contenido de nueva índole –valores– como “mentados” en la conciencia valorativa¹³.

Husserl, por otro lado, utiliza el concepto de valicepción para referirse a la vivencia originaria de carácter afectivo en la cual se constituye el valor de las cosas¹⁴. Esta experiencia da la pauta, en un momento ulterior, a que una conciencia intuitiva de valor, explícitamente dóxica, capte el sentido objetivo de lo valioso en cuanto tal¹⁵.

La conciencia valiceptiva misma, por otra parte, no pre-constituye el valor de un solo golpe, sino a través de un desarrollo progresivo de horizontes, anticipaciones y co-menciones en la forma de un relativo nivel de inadecuación de

superior» (Husserl 1988, 340) y por otro lado él rechaza que el valor sea un correlato objetivo. Por un lado, hay una cierta similitud entre la percepción de valor y la percepción externa. Por otro lado, el acto de valorar no es la posición de un objeto. Entonces, la descripción fenomenológica del valor se concluye al afirmar que se trata de un correlato cualquiera, de un *etwas* que se relaciona con el ser o el no-ser pero que pertenece a otra dimensión. No es nada que exista... Es algo que se sobreañade al objeto intencional (Husserl 1988, 340). Tenemos una prueba de este fracaso en la incapacidad de Husserl para proponer la axiología material que él quería construir» (Pommier, Eric. (2016) «Aportes de la fenomenología de Husserl a la filosofía moral». En: *Pensamiento Político*, (7), 2016, p.120.). Como trataré de mostrar a continuación, no hay tal «fracaso», como sugiere Pommier, sino el desarrollo consecuente de la misma idea que no contradice los resultados de la axiología formal inicial (MELLE, Ulrich. «Husserl's personalistic ethics». En: *Husserl Studies*, (23), 2007, pp.1-15). El problema que señala Pommier, en realidad debe a una confusión, por lo demás habitual, entre constitución y objetivación. En sentido estricto, como Melle señala con precisión «en todas las vivencias intencionales se constituyen objetos, pero sólo son objetivaciones las vivencias en las que algo objetivo [Gegenständlich] viene a ser explícito para la captación [Erfassung]» (MELLE, U. «Nature and Spirit».p.121). Así, como veremos a continuación, los actos de valorar constituyen sus propios correlatos, pero no los objetivan, es decir, no disponen de sus correlatos como objetos explícitos de una aprehensión. Sobre esta diferencia véase también MONTAGOVÁ, Kristina. «The Moment of Approval and the Constitution of Values in Husserl's Phenomenology».

¹³ Hua III/1, 272.

¹⁴ Hua IV,12.

¹⁵ Hua IV, 10.

la valicepción¹⁶. El despliegue de dichos horizontes, en sentido explícito y tal y como ocurre con la percepción, transcurre a través de un complejo de síntesis asociativas que mantienen todavía asidos contenidos de la valicepción y constituyen unidades duraderas en la apercepción sensible, a la manera de los colores y las formas. La conciencia intuitiva de valor se dirige al núcleo dóxico de una objetividad pre-constituida en horizontes de la pasividad.

Apercepción sensible de valor

En algunos de sus manuscritos de investigación de entre 1909 y 1912¹⁷, Husserl hace importantes aclaraciones descriptivas que complementan los aspectos, apenas esbozados en el segundo volumen de las *Ideas* y las lecciones sobre *Cuestiones fundamentales de Ética* y Teoría del valor de 1908 y 1914, sobre la experiencia afectiva como reveladora de los valores. En cierto modo, estos manuscritos son el testimonio del esfuerzo de Husserl por darle sentido a una fundamentación fenomenológica de la axiología material¹⁸.

El asunto básico de esta serie de escritos consiste en la aclaración de la captación del valor a partir de su la apercepción de caracteres o aspectos axiológicos en el objeto en paralelo con la apercepción de los contenidos ónticos u ousiológicos que determinan el sentido del objeto en cuanto tal. Husserl se propone describir los rasgos específicos del sentir valiceptivo frente a la mera

¹⁶ Hua IV, 10.

¹⁷ Se trata de manuscritos de investigación redactados entre octubre y noviembre de 1909, 1910, y el otoño de 1911 a los que se suman manuscritos de 1912, algunos de ellos son incluso contemporáneos de la redacción de las *Ideas*, —véase la introducción de Schuhmann en Hua III/1, xxv. Recordemos, por otro lado, que la primera redacción de *Ideas II* publicado de forma póstuma en 1952 de acuerdo con la última versión de Landgrebe, de 1924 —donde aparece también el tema de la valicepción y su relación con la vida afectiva, data de 1912. Un comentario detallado de estos manuscritos se encuentra en MELLE, Ulrich. «Husserls descriptive Erforschung der Gefühlserlebnisse». En: BREEUR, R y MELLE, U, (eds.). *Life, Subjectivity and Art, Essays in Honor of Rudolf Bernet*. En: *Phaenomenologica*, 201, 2012.

¹⁸ Hua XXVIII, xxxviii.

apercepción empírica de los objetos de la percepción, y con ello, sugerir un complemento material la doctrina de sus lecciones sobre teoría del valor¹⁹.

En un manuscrito de investigación de 1911, Husserl se confronta a la aclaración de la vivencia valorativa a partir de la descripción de lo que aquí llama apercepción de valor. ¿Qué quiere decir estar orientado hacia el valor? se pregunta. La presencia de algo hermoso no necesariamente despierta alegría o placer, sin embargo, cuando contemplo algo bello «no tengo solamente la percepción del objeto, sino también la valoración, en la medida en que llevo a cabo una apercepción de valor»²⁰. Con la expresión «apercepción de valor» Husserl se refiere a la diferencia entre captación de la cosa —Dingauffassen— y lo que en el manuscrito llama «Dingwertauffassen» que es una captación del valor «cósico», es decir, la captación de las propiedades de valor, en principio, relativas a los sentimientos sensibles —Gefühlsempfindungen—. Así, la alegría, por ejemplo, ante lo bello «no es alegría en el mero ser del objeto sino alegría en el ser del objeto de valor»²¹, por tanto, el valor del objeto debe aparecer para que la alegría sea motivada²².

La vivencia en la cual se vive originariamente el valor es el agrado²³; de acuerdo a su propia intencionalidad, el agrado hacia el objeto es agrado «por su valor», pero en un primer momento sólo es captado en el mero goce o disfrute. En un momento posterior, reflexivo, el sujeto se vuelve sobre su agrado y confirma, en sentido normativo, si se trata de un agrado fundamentado en una apreciación justa del valor.

Husserl señala, por otra parte, en un manuscrito de 1900, que «el predicado de valor cósico se desarrolla con base en la aprobación»²⁴. En este senti-

¹⁹ A VI 30 227a

²⁰ «Ich habe nicht bloss die Wahrnehmung des Objekts, sondern auch die „Wertung“, sofern ich Wertapperzeption vollziehe». A VI 12 II/95b.

²¹ «Nicht Freude ist am blossen Sein des Objekts, sondern Freude am Sein des Wertobjekts» A VI 12 II/96b.

²² A VI 8, I, 47.

²³ A VI 30, 232 a, Hua XXVIII, 58-64, 99.

²⁴ «Aufgrund der Billigung erwächst das sachliche Predikat wert» A VI 24/7a.

do, Ulrich Melle²⁵ señala que dicha «aprobación» constituye un sentimiento secundario —sekundäres Gefühl— dirigido a la actitud emotiva hacia cierto objeto²⁶. La aprobación, por tanto, es una confirmación emotiva en la cual se vive la justificación, eventualmente racional, de una vivencia de agrado o desagrado hacia lo agradable o lo desagradable.

Esta doctrina apunta y anticipa el desarrollo genético de la conciencia del valor en sus manuscritos de los años veinte y está en la base de las lecciones de *Introducción a la Ética* de 1924. En la medida en que el momento decisivo de la constitución de los valores sea la aprobación, la subjetividad no sólo aprueba valores, sino que los aprueba para ella misma. En cierto sentido, podríamos decir, se aprueba a sí misma y sus acciones en consecuencia en cuanto dirigida a ciertos objetos o metas asumidas como valiosas. La aprobación, por tanto, no se trata de una mera deliberación racional sobre el valorar «correcto», sino especialmente de una decisión, un proyecto personal: «entonces el sujeto racional» dice Husserl, «no experimenta [erfährt] el valor, sino que se decide por él. O también, no me siento meramente incitado o «sigo» la inclinación momentánea o casual, sino que me confirmo como sujeto libre»²⁷.

Los análisis genéticos²⁸, por otra parte, ofrecen la posibilidad de describir la pre-constitución de las unidades de sentido a través de síntesis de asociación a lo largo de la corriente temporal como fundamento de las aprehensiones explícitas. En este caso, el complejo de sentimientos sensibles involucrados en

²⁵ MELLE, Ulrich. «Husserls descriptive Erforschung der Gefühlserlebnisse», p.63.

²⁶ Cfr. Ms. A VI 12 II, 100b.

²⁷ Das vernunftige Subjekt „erfährt“ nicht den Wert, sondern „entscheidet“ sich für ihn. Oder auch: ich bin nicht bloß affiz iert und „folge“ der momentanen oder gewohnheitsmäßigen „Neinung“, sondern ich betätige mich als „freies“ Subjekt“. Ms. A VI 30, 91 a.

²⁸ Ya desde 1917, Husserl trabajaba en lo que años después de forma explícita llamará método fenomenológico «genético», el cual tendrá como resultado una apreciación dinámica de la intencionalidad, en cierta medida diferente del modelo mereológico-formal de análisis intencional de acuerdo con sus relaciones de fundación, el llamado «método estático». Sobre el lugar de los análisis genéticos en el desarrollo de la filosofía madura de Husserl véase WELTON, Donn. «The systematicity of Husserl's Transcendental Philosophy: from Static to Genetic Method». En: WELTON, Donn (ed). *The new Husserl, a critical reader, Studies in Continental Thought*, Bloomington y Indianapolis, Indiana University Press, 2003, 225-288.

la valicepción, están vinculados a lo largo de la exhibición del objeto valioso en unidades duraderas captadas como caracteres que exhiben la valiosidad del objeto en apercepciones de valor. Los vínculos asociativos involucran afectaciones y el despertar de sedimentos de experiencia, de acuerdo con las pautas indicadas en los *Análisis sobre las síntesis pasivas o Experiencia y Juicio*²⁹. No obstante, el paso de la pre-constitución de la unidad del valor en el mero agrado sensible a la confirmación del valor en la aprobación, tiene sus propios rendimientos que pueden ser analizados en sentido genético.

De la génesis pasiva de la conciencia del valor a la constitución progresiva de la subjetividad moral

En lo que concierne al acto de valoración, una vez que la conciencia intuitiva de valor está dirigida explícitamente al valor en cuanto tal, lejos de ser un acto aislado que determina a su objeto como resultado de una vivencia momentánea, supone también el fondo de una disposición anímica duradera —bleibende Gesinnung—³⁰. Husserl desarrolla esta perspectiva en diferentes manuscritos de principios de la década de los veintes, y será un aspecto central de su producción posterior³¹. No obstante, el programa de la génesis del juicio axiológico apenas es esbozado en las lecciones de *Introducción a la Ética* de 1920/24³² donde, si bien encontramos un tratamiento explícitamente genético de la teoría del valor, Husserl presenta la cuestión a través de una exposición crítica del desarrollo de la ética en la historia de la filosofía. El discurso deja de lado la exposición de la teoría del valor a partir de la axiología formal y la

²⁹ Véase por ejemplo, el paralelismo de los análisis sobre la pasividad en la esfera de los actos objetivantes con respecto a la esfera del sentimiento en Hua XXXI, 3-9.

³⁰ Ms. A VI 30, 12b «So ist auch ein Werten, ein Schönwerten, an einer Sache Gefallen haben, nicht nur ein momentaner Akt, sondern eine bleibende Gesinnung»

³¹ Sobre el lugar de los análisis genéticos en el desarrollo de la filosofía madura de Husserl véase WELTON, Donn. «The systematicity of Husserl's Transcendental Philosophy: from Static to Genetic Method», pp.255-288.

³² Hua XXXVII.

estructura de los actos intencionales a favor del desarrollo de una subjetividad personal como núcleo de la formación del sentido moral³³.

La serie sucesiva de afectaciones del sentimiento que forman unidades duraderas, incluso disposiciones del ánimo y convicciones sobre el valor de las cosas puede ser producto de la mera inclinación, o en el lenguaje de Husserl, de motivaciones inmanentes, o puede dar lugar a motivaciones estrictamente racionales. Como mencionamos antes, la constitución efectiva de los valores requiere un compromiso libre de decisión por el valor pre-constituido en la valicepción. Para Husserl este momento es el que hace posible hablar de la renovación en sentido moral: el camino de la vida auténtica, que se gobierna a sí misma en perspectiva de valores aclarados racionalmente³⁴.

Esta apreciación supone el desarrollo de análisis genéticos concernientes al desarrollo del yo personal como sustrato de habitualidades y unidad de convicciones duraderas. En el borrador de una carta de 1920 dirigida a Gerda Walther, Husserl sugiere lo que bien podría considerarse un esbozo del análisis genético —bajo el título de análisis constitutivos desde el punto de vista histórico— donde aparecen algunas pautas importantes que permiten vincular esta cuestión con el tema de la génesis de la conciencia del valor.

En esta carta Husserl señala que el juzgar no sólo tiene como correlato el juicio, sino que la ejecución del juicio se mantiene como una convicción permanente por parte del sujeto que juzga, mientras sea de la misma opinión o no haya olvidado lo que ejecutó. Así, todas las vivencias determinan al yo a la manera de convicciones de diferente grado³⁵, las cuales, van formando un trasfondo manifiesto en la forma de hábito personal. Este trasfondo tiene como correlato la comprensión del mundo circundante como un horizonte de lo conocido.

³³ En los artículos sobre renovación, publicados en la revista *Kaizo*, Husserl, con la impronta de una decidida influencia de Fichte (Donohoe Janet. «Genetic Phenomenology and the Husserlian Account of Ethics», p.163) insiste en la idea de la ética como desarrollo individual y la posibilidad de una renovación racional de la cultura, en sentido moral, como tarea de la filosofía. Hua XXVII, 3-124.

³⁴ Hua XXV, 33 ss.

³⁵ Hua Dok, III/4, 261.

Este mundo señala en modos respectivos de cognoscibilidad, con los respectivos sistemas de percepciones ocurridas, apariciones en las que el yo esboza un hábito, el cual caracteriza al yo, y al mundo en su estructura total, con todas sus posibilidades abiertas, señaladas para el yo en un hábito típico, las posibilidades habituales³⁶.

Estas convicciones y trasfondos habituales no son exclusivos de la esfera judicativa, sino que también las valicepciones tienen su efecto en la subjetividad al formar hábitos de valor³⁷. Como podemos observar en el siguiente pasaje, Husserl presenta una descripción muy semejante a la de sus manuscritos tempranos sobre los niveles de constitución desde las sensaciones y la apercepción cósica, y la constitución de sentimientos pasivos, sensaciones con carácter afectivo y apercepciones de valor que constituyen el valor concreto de la cosa valiosa.

Así como los datos de sensación ajenos al yo apercepciones cósicas se erigen como tejido dóxico y constituyen la mera naturaleza ajena al yo, así se constituyen los sentimientos pasivos, que confieren a los datos de sensación carácter emotivo (“Significado” [Bedeutung] valiosidad), y son constituidas cosas de sensación concretas³⁸.

Esta presentación es consistente tanto con la descripción de las lecciones de *Lógica trascendental* como con otros manuscritos de investigación de Husserl de 1918/20³⁹ donde la constitución del valor aparece como el resultado de un dinamismo que involucra la formación progresiva del sentido afectivo desde los complejos asociativos del estrato sensible. Así, de acuerdo con Husserl, un contenido sensible afecta sentimentalmente al yo en la pasividad, y así

³⁶ Hua Dok, III/4, 263.

³⁷ Hua Dok III/4, 263.

³⁸ Hua Dok, III, 4, 263.

³⁹ Ms. A VI 30.

pre-constituye el correlato de la valicepción, exhibido a través de caracteres de valor. Con el despertar del interés, y el consecuente volverse afectivo se destaca el contenido no sólo como objeto de atención, sino de interés emotivo que capta lo valioso a partir de un campo u horizonte pre-dado⁴⁰. La consecución de experiencias sucesivas alimenta la determinación de un estilo personal de valorar, una forma habitual de apreciación basada en la formación progresiva del «tener algo por valioso». Con ello, se proyectan metas y acciones en consecuencia con esas metas. No obstante, como hemos señalado, la auténtica confirmación del valor de lo asumido como valioso es la aprobación, que es un acto. La serie sucesiva de actos de aprobación no sólo están unidos por la corriente de vivencias, sino que ellos mismos no sólo confirman en cada caso el valor, sino que a su vez confirman, a la manera de un horizonte, el contenido aprobado antes. Es así como se forman las convicciones duraderas en la confirmación que, en última instancia, es elección y compromiso activo con el valor.

En esta medida podemos concluir cómo los dos sentidos de pasividad involucrados en la constitución genética del juicio de valor son coherentes entre sí, y permiten dar cuenta del fondo de pre-dación de los valores que supone la valoración activa, y el consecuente compromiso con el valor. En primer lugar, 1) la pasividad primaria relativa al estrato más elemental de las síntesis de asociación enlaza contenidos sentimentales de la vida de conciencia captadas como apercepciones sensibles de valor junto con otras afectaciones del orden del sentimiento e impulsos, es así como se despierta el interés, y eventualmente, el consecuente volverse hacia el valor. El volverse puede ser simplemente volverse con agrado hacia el valor sin una conciencia intuitiva del valor en sentido explícito, o un volverse, en el mismo agrado, que explicita el valor por el cual lo agradable resulta objeto de disfrute. Por otro lado, tenemos la pasividad secundaria o de nivel superior relativa a las síntesis que dan por resultado habitualidades y convicciones permanentes en la subjetividad. Esta es resultado del rendimiento de actividades que luego de su ejecución ceden su paso a otras actividades de la conciencia que forman, en la pasividad, complejos de

⁴⁰ Véase también, Hua XXXI, 4-14.

asociación que tienen por resultado fondos afectivos, disposiciones del ánimo y habitualidades valorativas.

Por otro lado, en este mismo contexto, tenemos otro sentido de pasividad relativo a la «tenencia mundo» —Welt-haben—, la cual ofrece el mundo mismo como campo de experiencia ya dotado de una significatividad valorativa que en sentido amplio podríamos llamar el valor del mundo de «cada uno de nosotros», de su propia circunstancia⁴¹.

Esbozo descriptivo: el papel de la pasividad en el desarrollo de la costumbre, el hábito, la convicción de valor y el tránsito a la vida activa

Todo despertar de un sentimiento tiene sus horizontes relativos a disposiciones habituales de los sujetos de valor, predisposiciones derivadas de la costumbre y nuestras propias convicciones de valor. Así, incluso el desarrollo de una posición crítica, racional ante un determinado valor, supone una coherencia con síntesis de motivación inmanente originado en síntesis pasivas de la vida afectiva⁴². Por otra parte, el trabajo de la fenomenología es precisamente hacer explícita la teleología inmanente, y en cierto sentido anónima, oculta, de la motivación afectiva y reorientarla de acuerdo con el ideal de la razón, que coincide, en el ámbito moral, con una decisión personal⁴³.

Para ilustrar los momentos de la génesis del sentido del valorar, con énfasis en el papel de la pasividad, sugeriremos a un ejemplo de la vida cotidiana. El bebedor habitual de café aprende no sólo a distinguir cómo le gusta que le sirvan el café, sino que desarrolla un hábito de tomar café a cierta hora de la mañana o de la tarde. El aroma del café no sólo despierta asociaciones pasivas,

⁴¹ Hua, XV, 133.

⁴² Cfr. Hua IV, 265 ss.

⁴³ Hua IV, 268. Cfr. MELLE, Ulrich. «Husserl's personalistic ethics», p.11; CRESPO, Mariano. «Husserl on Personal Aspects of Moral Normativity». Ethical Perspectives.; LOIDOLT Sophie. «Husserl and the Fact of Practical Reason, Phenomenological Claims toward a Philosophical Ethics», pp.57-60.

sino que incita el interés, y eventualmente el volverse, no sólo hacia el café, que reconoce como tal —frente a otras bebidas —⁴⁴, sino a la tendencia, el antojo precisamente por una taza de café. Esta inclinación no está motivada por la sed, que en principio cumpliría cualquier otra bebida, sino por un deseo de beber café. La acción consecuente con la inclinación por el café está orientada, no sólo por una motivación inmanente, el deseo o incluso la «necesidad» de beber café, sino por una convicción por el valor del café.

El bebedor habitual de café encuentra «su café» agradable por el sabor, por su aroma, o porque le parece que le sienta bien beberse una taza. Si procedemos a la descripción del sentido de esta experiencia tenemos que el placer por beber café, por otro lado, no es la mera vivencia momentánea, sino que es el resultado de un complejo de acoplamiento entre vivencias y sedimentaciones⁴⁵. El placer de beber café cumple intenciones vacías que anticipan no sólo el sabor específico, el aroma —como cualidades objetivas del café, que permiten reconocerlo—, sino que también captan ese sabor y ese aroma ya como estímulos agradables, placenteros, y coherentes con el sedimento de sensaciones agradables que tuvo antes. Las sensaciones de placer y la corriente de bienestar que acompaña el disfrute de la taza de café se mantienen en el fondo de la atención, pues el bebedor de café puede estar más bien vuelto hacia las noticias que lee en el periódico, a la conversación con sus amigos, o en sus propios pensamientos. Así, por ejemplo, una mano escribe sobre el papel; la atención está dirigida a lo que se escribe, el trazo de la pluma sobre el papel también está en un fondo relativo de atención, y al mismo tiempo tenemos el fondo de la disposición afectiva, y las direcciones prácticas, hacia la taza de café como algo ahí listo para ser tomada con la otra mano, y darle un trago de cuando en cuando. A cada trago de café le corresponde un cierto disfrute con su respectivo horizonte de síntesis en la pasividad, su corriente de afectaciones

⁴⁴ Una descripción genética de la percepción de la taza de café puede encontrarse en el lúcido ejemplo de DONOHOE, Janet. *Husserl on Ethics and Intersubjectivity: from Static and Genetic Phenomenology*, University of Toronto Press, 2016, pp.25ss.

⁴⁵ Véase la descripción, por cierto, con el mismo ejemplo del café, de CROWELL, Steven. *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*, Cambridge University Press, 2013, pp.38 ss.

y evocaciones, que son afectaciones de agrado y no sólo de la exhibición de las características sensibles del café.

Eventualmente puede volverse activamente hacia el sabor del café, ponderar de forma explícita su sabor y entonces el volverse es ya un estar vuelto con agrado al café por su sabor. En este punto la atención se desplaza hacia el café y el agrado preconstituido en la vivencia valiceptiva es objeto de una conciencia explícita intuitiva de valor. Este momento activo tiene como rendimiento el desarrollo de una habitualidad de orden afectiva, que se manifiesta en la progresiva disposición a beber café, más o menos a la misma hora del día, y sobre todo estar dispuesto a recibir el sabor del café con agrado.

Incluso en el caso de las formas meramente intuitivas y nada sofisticadas como el gusto por un poco de azúcar, por la canela o el piloncillo —frente a quien distingue acidez, si el café está más o menos tostado, el posible tipo de grano— forman parte de las síntesis de asociación vinculadas a la habitualidad valorativa que predelínean las formas de cumplimiento del antojo de quien gusta de beber café.

En un momento dado el bebedor de café puede volver no sólo sobre la vivencia momentánea de disfrute, sino a su capacidad valorativa de ponderar el café y su gusto por el café; entonces se vuelve sobre esta disposición, que constituye un aspecto permanente de su personalidad, por así decir, y la enuncia: me gusta el café. Este gusto, además, es por el café con determinadas características, no cualquier café, sino el de cierta región, cierto tipo de café, molido de tal o cual forma, a cierta temperatura, etc. Esta enunciación puede corresponder con el desarrollo progresivo de la convicción, donde el valor del café no es sólo del café, sino que es un valor elegido para su vida. No falta quien diga que no puede vivir sin café, por exagerado que resulte. Naturalmente puede tratarse de una adicción, pero si ese fuera el caso, podría sentir el estímulo de la cafeína para satisfacer su inclinación y no es así —al menos no para el caso de la vivencia de agrado por el café—: lo que el sujeto quiere es beber café con toda la significación axiológica que eso implica.

Hasta ahora hemos esbozado las líneas de descripción, en sentido retrospectivo, de las síntesis de pasividad que soportan la vivencia activa dirigida hacia el agrado por beber una taza de café. Inmediatamente después señalamos

algunos niveles de la activación de las operaciones intencionales implicadas en un agrado, y una valicepción que ya entregaba el café como algo que se tiene por valioso, pero sin la toma de posición que en sentido estricto tiene como consecuencia la decisión por el valor. Tomar posición por un valor, como hemos dicho, es decidir y decidirse por él.

No obstante, ¿hace patente todo esto el valor efectivo del valor? ¿de esta descripción se sigue que es *deseable* beber café? Para Husserl, el momento de la constitución *objetiva* de un valor requiere, en principio, la confirmación efectiva del valor, en este caso de beber café que, si bien está pre-constituida en la valicepción, que aprehende sensaciones de placer asociadas en complejos de síntesis que dan lugar a habitualidades, disposiciones de ánimo y costumbres que conforman una unidad de sentido no ingrediente de la corriente de sensaciones de placer, nada de eso confirma, todavía, el valor del café en cuanto tal.

Así, por ejemplo, luego de una visita al médico por una dolencia, nuestro bebedor habitual de café puede llegar a la conclusión de que quizá no sea tan buena idea seguir tomando café. Pondera su salud, y su valor, que en sentido estricto es condición de posibilidad del disfrute en general, y en particular del café, y se da cuenta de que el valor de su salud es más importante que el valor del café. De acuerdo con la así llamada ley de absorción del valor, «lo mejor» absorbe a lo meramente bueno, sin negar el valor de lo anterior. Así, el sujeto que tiene al café por algo valioso, luego de reparar en los eventuales daños a su salud, se decide por beber menos café, aunque le guste. Aquí, como señala Husserl, tenemos la afirmación de una voluntad libre sobre la mera motivación inmanente que, sin dejar de reconocer los derechos de su inclinación afectiva por el café, revierte la ponderación positiva por el café y desaprueba su valor a favor del valor superior de su salud. A partir de aquí ya no sigue solamente la motivación inmanente, sino una motivación racional, y su dirección hacia el valor no es una mera inclinación, sino una decisión libre.

Con todo lo anterior espero haber mostrado los momentos de pasividad que intervienen en el desarrollo de la conciencia del valor, y su eventual ilustración a partir de un esbozo descriptivo de la vida cotidiana.

BIBLIOGRAFÍA

- CABRERA, Celia. «Sobre la racionalidad en la esfera afectiva y su vínculo con la razón teórica en la Ética de E. Husserl». En: *Revista de Filosofía*, 39 (1), 2014a, pp. 73-94.
- CABRERA, Celia. «El Carácter científico de la Ética en Husserl: de Disciplina Especial a Doctrina Normativa Universal». En: *Revista Filosofía UIS*, 13(1), 2014b, pp.75-96.
- CRESPO, Mariano. «Husserl on Personal Aspects of Moral Normativity». En: *Ethical Perspectives*, 22(4), 2015, pp.709-715.
- CROWELL, Steven. *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*, Cambridge University Press, 2013.
- DONOHOE, Janet. «Genetic Phenomenology and the Husserlian Account of Ethics». En: *Philosophy Today*, 47 (2), 2003, pp.168-170.
- DONOHOE, Janet. *Husserl on Ethics and Intersubjectivity: from Static and Genetic Phenomenology*, University of Toronto Press, 2016.
- DRUMMOND, John, J. «Moral objectivity: Husserl's sentiments of understanding». En: *Husserl Studies*, 12(2), 1995, pp.165-183.
- DRUMMOND, John. «Respect as a Moral Emotion: A Phenomenological Approach». En: *Husserl Studies*, 22(1), 2006, pp.1-27.
- FERRER, Urbano; SÁNCHEZ, Sergio. *La ética de Edmund Husserl*. Thémata/Plaza y Valdés, 2011.
- HART, James. «Axiology as the Form of Purity of Heat, a reading of Husserliana XXVIII». En: *Philosophy Today*, 34, 1990, pp.206-221.

- EDMUND, Husserl. *Erste Philosophie* (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. Edited by Rudolf Boehm. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1959. (Hua VIII).
- EDMUND, Husserl. *Phänomenologische Psychologie*. Vorlesungen Sommersemester 1925. Edited by Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1968. (Hua IX).
- EDMUND, Husserl. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35. Edited by Iso Kern. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973. (Hua XV).
- EDMUND, Husserl. *Aufsätze und Vorträge*. 1911-1921. Mit ergänzenden Texten. Edited by Thomas Nenon and Hans Rainer Sepp. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1986. (Hua XXV).
- EDMUND, Husserl. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*. 1908-1914. Edited by Ullrich Melle. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988. (Hua XXVIII).
- EDMUND, Husserl. *Aufsätze und Vorträge*. 1922-1937. Edited by T. Nenon H.R. Sepp. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988. (Hua XXVII).
- EDMUND, Husserl. *Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung 'Transzendentale Logik' 1920/21. Ergänzungsband zu 'Analysen zur passiven Synthesis*. Edited by Roland Breeur. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2000. (Hua XXI).
- EDMUND, Husserl. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. Edited by Henning Peucker. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2004. (Hua XXXVII).
- . EDMUND, Husserl. *Experiencia y Juicio*. Redacción y Edición de Ludwig Landgrebe. México, UNAM, 1980.
- IRIBARNE, J. *De la ética a la metafísica*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2007.
- LOIDOLT, Sophie. «Husserl and the Fact of Practical Reason, Phenomenological Claims toward a Philosophical Ethics». En: *Santalka, Filosofija*, 17(3), 2009, pp.57-60.
- MELLE, U. «Nature and Spirit». En: *Issues in Husserl's Ideas II*, Eds. T. Nenon y L. Embree, pp.15-35. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1996.
- MELLE, Ulrich. «Husserl's personalistic ethics». En: *Husserl Studies*, (23), 2007, pp.1-15.

- MELLE, U, (eds.). *Life, Subjectivity and Art, Essays in Honor of Rudolf Bernet*. En: *Phaenomenologica*, 201, 2012.
- MONTAGOVÁ, Kristina. «The Moment of Approval and the Constitution of Values in Husserl's Phenomenology». En: Van der Heiden, Gert-Jan, Novotny, Karel, and Römer, Inga, (eds.) *Studies in Contemporary Phenomenology, Investigating subjectivity, classical and new perspectives*, Leiden, Boston, Brill, 2011, p.260.
- MORAN, Dermot. «Edmund Husserl's Phenomenology of Habituality and Habitus». En: *Journal of the British Society for Phenomenology*, 42 (1), 2011, pp.53-77.
- PEUCKER, Hennig. «From Logic to the Person: An Introduction to Edmund Husserl's Ethics». En: *The review of Metaphysics*, 68 (2), 2008, pp. 307-325.
- POMMIER, Eric. «Aportes de la fenomenología de Husserl a la filosofía moral». En; *Pensamiento Político*, (7), pp.111-126.
- ROTH, A. *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1960.
- VICUÑA, Emilio. «Horizonticidad y tipicidad en la praxis y proto-praxis husseriana». En: *Anuario Filosófico*, 43 (3), 2013, pp. 565-592.
- WALTON, Roberto. «Facetas de la corporalidad en la ética husseriana». En: *Eidos, revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, 21, pp.237-259.
- WELTON, Donn. «The systematicity of Husserl's Transcendental Philosophy: from Static to Genetic Method». En: WELTON, Donn. *The new Husserl, a critical reader, Studies in Continental Thought*, Bloomington y Indianapolis, Indianapolis University Press, pp. 255-288.

DACIÓN Y SATURACIÓN* ¿DE QUÉ FENÓMENO(S) SE OCUPA LA METAFÍSICA FENOMENOLÓGICA?

Givenness and saturation

What do phenomena study metaphysics phenomenology?

GERMÁN VARGAS GUILLÉN**

Universidad Pedagógica Nacional

Resumen: Artículo que demuestra cómo es posible realizar una fenomenología de temas metafísicos, tales como Dios, el Otro y el arte. De la misma manera, el texto apunta a exponer la posibilidad que tiene la ética de ser la filosofía primera. En último término, una metafísica de corte fenomenológico se encarga de anarquizar el sentido sobre lo trascendente y la trascendencia. Para lograr estos propósitos, el texto se divide en tres partes. En la primera parte, se da una breve explicación de los asuntos de la metafísica y cómo éstos se pueden fenomenologizar. En la segunda parte de la distinción entre filosofía primera y filosofía segunda y cómo la filosofía primera necesariamente deviene en ética. Finalmente, en el tercer momento, se ofrecen unos lineamientos generales de la metafísica fenomenológica con base en Eugen Fink según la cual la *metafísica*, como juego de despliegue de los unos con los otros, se torna ética del reconocimiento; y, por eso mismo, principio metafísico anárquico de deconstrucción y de destrucción de la totalidad; es aspiración a la infinitud del otro.

Palabras clave: Filosofía primera, filosofía segunda, ética, juego, inmanencia.

Abstract: The article presents how it is possible to make a phenomenology of metaphysical topics, such as God, the Other and art. In the same way, the text exposes the possibility that ethics has to be the first philosophy. Ultimately, a phenomenological metaphysics is responsible for deconstructing the meaning of the transcendent and transcendence. To achieve these purposes, the text is divided into three moments. The first one, it explains briefly the issues of metaphysics and how they can be phenomenologized. The second one, it makes a difference between first philosophy and second philosophy and how first philosophy becomes in ethics. Finally, it gives general guidelines of phenomenological metaphysics based on Eugen Fink according to which metaphysics becomes an ethics of recognition; and, for that reason, the anarchic metaphysical principle of deconstruction and destruction of the totality; it is an aspiration to the infinity of the other.

Keywords: First philosophy, second philosophy, ethics, game, immanence.

* Este artículo fue recibido el 14 de enero de 2017 y aceptado el 24 de abril de 2017.

** Correo electrónico: gevargas2@hotmail.com

I

Si el ser humano deviene un problema “metafísico”, un problema específicamente filosófico, entonces él está en cuestión como ser racional, y si se cuestiona su historia, entonces se trata del “sentido”, se trata de la razón en la historia. El problema de Dios contiene manifiestamente el problema de la “razón absoluta” como fuente teleológica de toda razón en el mundo, del “sentido” del mundo. Naturalmente también la pregunta por la inmortalidad es una pregunta racional, así como también la pregunta por la libertad. Todas estas preguntas “metafísicas”, concebidas en sentido amplio, las específicamente filosóficas en el habla corriente, sobrepasan el mundo como universo de las meras cosas. Lo sobrepasan precisamente como preguntas que apuntan a la idea de la razón¹.

Nuestra pregunta central es: ¿cómo avanzar en la investigación *metafísica* sin abandonar la *fenomenología*? En último término: ¿cómo hacer metafísica sin substancializar aquello que se indica —*tode ti*— o que sirve de referente a la investigación? Según la indicación de Husserl, la metafísica se ocupa de «las preguntas» que «sobrepasan», dice, el «universo de las meras cosas». Hay, entonces, un *principio de excedencia* que constituye lo metafísico. En este sentido, esas «meras cosas» refieren, fenomenológicamente, lo *dado*; en cambio, lo metafísico tiene el carácter de lo *puesto*. Entonces, es necesario indagar: ¿qué es lo *dado* y qué es lo *puesto* en la *aparición del fenómeno*² que se caracteriza como *metafísico*?

Desde luego, hay «un mundo en verdad existente»; pero igualmente este mundo sólo deviene porque hay una subjetividad que le da sentido. Incluso, se puede establecer una suerte de ecuación: *a mayor dación, menor saturación*; mientras, *a menor dación, mayor saturación*.

¹ *Krisis* § 13, p. 52.

² Aquí sólo pretendo ir unos pasos adelante respecto a lo que obtuve en la investigación titulada: VARGAS VARGAS GUILLÉN, Germán. «*El noema del fenómeno saturado*». En: *Individuación y anarquía*. Bogotá, Aula de Humanidades, 2014, pp. 213-230.

La *dación* está asociada a la *percepción*, al percepto; la *saturación* a la *imaginación*, la *fantasía*, la *imagen de fantasía*. Los ejemplos que se pueden traer a colación son muchos. Cuando se está frente a la obra de arte, en *pasividad*, antiguas percepciones soportan la *dación actual*; pero, el *sentido de la obra es efecto de la saturación*. En cambio, cuando se halla frente a un espacio nuevo—digamos, una oficina, un apartamento, un paisaje— para quien lo experimenta, con todo y el trasfondo de pasividad que permite la *dación* de sentido presente viviente, prima la actividad y en ella la donación, esto es, estamos ante el *primado de la percepción*.

Ahora bien, ¿qué pasa con los fenómenos, si así se los puede llamar, de los cuales se ocupa la *metafísica fenomenológica*? Aquí estamos frente a dos problemas. Por un lado, es preciso decidir una dirección en la cual se asume el título *metafísica*; pero, por otro lado, se requiere una caracterización de los fenómenos, si es que son tales, de los cuales se ocupa esta disciplina.

Como se sabe, la voz «metafísica» —tanto para Husserl como para Heidegger— son «la cruz del filósofo». Es un hecho que la voz viene una y otra en la fenomenología. Unas veces se usa para desvirtuar aspectos dogmáticos de la tradición; es esta vía en la cual, al cabo, se habla de «metafísica tradicional». Entre tanto, es la expresión para señalar que hay «problemas últimos», en unos casos; y, en otros, «problemas primeros» relativos al sentido, al horizonte histórico, a la experiencia radical de la facticidad.

La metafísica, de Aristóteles a nosotros, se hace la pregunta por la realidad, por la estructura del ser de lo real. La fenomenología, con toda su valoración de la subjetividad, no desecha lo que ha cribado esa tradición. Entonces, ¿cuál viene a ser la diferencia entre *fenomenología* y *metafísica*? En síntesis, la primera se pregunta por la manera como se da el mundo —el ente, las regiones ónticas; lo real, el ser; etc.— al sujeto; la segunda pregunta por el ser mismo del mundo. Sin la primera, la segunda carece de fundamento, de sentido; sin la segunda, todo conocer termina en habladuría, en charlatanería.

Ahora bien, los *fenómenos* de los que se ocupa la metafísica exceden la experiencia inmediata. Sean casos, el mundo, la realidad, el ser, Dios; también la obra de arte, el amor, el sentido de la experiencia religiosa. No es que no se

tenga vivencia de estos *fenómenos*, la hay; no obstante, ello exige la *saturación*. Y en la base de ésta se encuentra, radicalmente, la *pasividad*.

Del mundo, la realidad y del ser: sólo experienciamos *fragmentos, indicios*: el mundo familiar, el escolar, el social, etc.; la realidad de nuestro cuerpo, de nuestra mesa de trabajo, de nuestra calle, etc.; el ser propio, el de los demás, el de una comunidad, etc. Sobre la variedad de datos individuales —el *tode ti*, que opera como *x* noemática— o «unitarios» se constituye, en pasividad, la «multiplicidad» que engloba, estructuradamente, en y por «lo uno». El tránsito de la *multiplicidad* a la *unidad* es efecto de la *síntesis pasiva*. En actividad sólo podemos experimentar *x* mundo, *x* realidad, *x* ser concreto o ente; pero dar el paso a la *abstracción general* es efecto de la *síntesis pasiva* que permite, activamente, nombrar lo *excedente*.

Excedencia y *saturación* son dos operaciones que se complementan mutuamente. La primera ocurre en *síntesis pasiva*, la segunda es efecto de desplegar en *síntesis activa* la *abstracción* que incluye la variedad de manifestaciones —de mundo, de realidad, de ser— en una *unidad* que se experimenta como efectivamente dada; aunque es, a su vez, efecto de la *constitución*.

¿Qué decir, entonces, de *Dios como fenómeno*? Puedo hacer fenomenología de la *experiencia* que tengo de él, pero no de él mismo³. Su darse puede acontecer como *ausencia*, también como *presencia*; su modo más simple es el que aparezca como algo que me puede ser indiferente. Puedo tener experiencia de él en el mismo orden en que tengo la vivencia de la *nada*. Puedo llegar a comprenderlo como el fin último, en el sentido teleológico de la existencia; o como el principio fundamental en la serie regresiva de las causas; o puedo experimentarlo como fuente de la experiencia ética. Puedo aislar su darse a mi experiencia; o puedo, en efecto, aislarlo de todo ámbito de mi experiencia fenoménica. No obstante, aunque sea sólo por la tradición, ya entra en el marco de mi experiencia. Hay enunciados sobre Dios; hay experiencias relativas a Dios que pueden ser evidenciadas en la «soledad del alma»; hay, en fin, relación con Dios en la experiencia con los otros, en la experiencia intersubjetiva.

³ Digamos: de sus «atributos». Estos, al cabo, son «postulados» que van más allá de la experiencia efectivamente dada.

Además de Dios, hay más —más, muchísimos más— fenómenos de los que cabe tener experiencia y que son de la índole de la *metafísica*. ¿Cómo accedo al otro? Puedo postularlo —asumiendo que tiene o está compuesto por «atributos»—, pero esto no significa que lo conozco, ni que tengo acceso a él. Antes bien, su proximidad se abre en la distancia de la «infinitud». En la experiencia, al otro lo conozco por indicios; su presencia no sólo es un «aparecer», sino que tiende a abrir a lo «inaparente» e incluso a lo «invisible». La «visibilidad» de lo «invisible» —supuesta o explicitada bien como *excedencia* o como *saturación*— es efecto del paso de la *pasividad* a la *actividad*; el otro, que se me da pasivamente desde mi nacimiento, por un efecto tenaz de la voluntad: vuelvo a ponerlo como lo que *no se me da inmediatamente*, aunque esté ahí en mi entorno —*Unwelt*—. Puedo, incluso, en pasividad llegar a amar al otro, pero ¿cómo?, ¿por qué?, ¿para qué?

Así, la cercanía o la distancia con los otros, su presencia o su ausencia, no son necesariamente «amor» u «odio»; no porque los otros entren en el campo de mi experiencia, *eo ipso*, los amo o los odio. Hay actos ponentes —excedentes, saturantes— mediante los cuales los elevo conscientemente al estatus de *mi prójimo*, a *mi hermano*, a *mi amada*, etc. Pero en esas experiencias, una y otra vez, se pone en duda, por ejemplo, qué significa amar: ¿un estar cerca de la experiencia de sentido del otro?, ¿un reconocimiento de su ser como condición de posibilidad de realización de mi ser en el mundo?, ¿un esperar que el otro lleve a plenitud las más íntimas aspiraciones de su ser y un alegrarme cuando lo logra y un entristecerme cuando se falla a sí mismo, cuando falla con respecto a la radicalidad de su *yo*?

En la variedad de *fenómenos* de los que se tiene una experiencia de *excedencia* o de *saturación*, metafísicamente considerados, también queda en vilo: ¿Qué hace que algo sea considerado «arte» en mi experiencia estética? Hoy ya no preguntamos: ¿qué hace que algo sea «bello» para mí? La característica fundamental de lo que denominamos arte radica en que personal o colectivamente le asignamos ese *valor*. Lo estético es una región del *orden valorativo*. Valoramos lo que enfrentamos, no sólo lo manipulamos o lo describimos. Sin embargo, ¿cómo adquieren las cosas determinados valores que no dependen de «la cosa misma», sino del punto de vista del observador?

Ahora bien, en la variedad de *fenómenos* que se dan en la experiencia metafísica —esto es, *excedente, saturante*—, que se pueden —por su cualidad de *fenómenos*— fenomenologizar, siempre se puede remitir a Dios: ¿es el *fenómeno último*; o, antes bien, el *primero*? En todo caso, queda en suspenso la respuesta a la pregunta: ¿de dónde viene el valor de ser de Dios, de lo bello, del ser, de la realidad, del mundo? Con independencia de cómo se responda la pregunta, se exige el darse de un haber previo, de un *haber mundo* —*Welthabe*—.

Empero, el que haya *mundo* —y en él experiencia de ser, de realidad, de Dios— está posibilitado por la preeminencia del *yo*, de su carácter referencial, de su despliegue: para que se dé mundo se exige partir de un quién que dé sentido a lo que se le presenta como entorno, incluso como *hylé*. Se puede, entonces, afirmar que el *yo* deviene en «acontecimiento epistemológico».

II⁴

Veamos ahora el contraste entre *lo último—excedente—* y *lo primero—saturado—* en la descripción fenomenológica. Una vez ha devenido el sujeto en «acontecimiento epistemológico» —fundamento que fundamenta—, ¿cómo sostener la validez de la ética como *filosofía primera*? A sabiendas de que en ésta el primero es el otro. ¿Puede la ética, en cuanto *filosofía primera*, prescindir de la *idea de Dios* como trasfondo? Y, aún más, la conversión de la *filosofía primera* en ética ¿exige un fundamento último, Dios? Para responder estas cuestiones se requiere dar un paso atrás, un paso previo; poner en evidencia que los *problemas últimos* que se plantea el ser humano son *problemas metafísicos*. Estos problemas son del orden de la existencia, de la historia, de Dios, de la «razón absoluta», de la inmortalidad, de la libertad. A diferencia de los *problemas últimos*, la fenomenología se ocupa de los *primeros*, de la *filosofía primera*, son: los de la subjetividad —que sólo es lo que es en intersubjetividad—, los

⁴ En este y en el párrafo siguiente retomo y desarrollo la exposición que realizamos con Mary Julieth Guerrero Criollo en: VARGAS GUILLÉN, Germán., y GUERRERO, Mary. «La puesta en vilo de las humanidades: juego y resistencia». *Revista Colombiana de Educación*, (72), 2017, pp. 39-63.

de su constitución —que es inherentemente temporal, vivida en pasividad y en actividad—.

Por mor de la brevedad, sólo voy a referir la compleja relación que hay entre *filosofía primera* y *filosofía segunda* en la fenomenología de E. Husserl siguiendo la lúcida exposición de László Tengelyi⁵. ¿Qué es, para Husserl, la *filosofía primera*? Digámoslo en una sola frase: la *fenomenología trascendental*; esto es, el *conocimiento racional de la subjetividad* que, a su vez, es la *región de las regiones*⁶. Según la exposición de Tengelyi:

Ante todo Husserl considera la fenomenología trascendental (configurada eidéticamente) como “filosofía primera”. A la “filosofía primera” así concebida Husserl opone la metafísica como “filosofía segunda” en el sentido de una ciencia fundamental de la realidad⁷.

Mientras la primera da cuenta de la emergencia de la experiencia de sentido—*polo noético*—, la segunda alude a lo dado mismo —*polo noemático*—. Se puede sintetizar diciéndolo así: la *filosofía primera* da cuenta de la constitución subjetiva-intersubjetiva del *sentido* —del sujeto mismo, de la intersubjetividad; del ser de: la realidad, del mundo, de Dios, de la inmortalidad—, la *filosofía segunda* da cuenta del ser, de la estructura de(l) ser— de la realidad, del mundo, de Dios, de la inmortalidad—. De ahí que Tengelyi enfatice:

Husserl [...] cuestiona y revisa la oposición entre la fenomenología trascendental, fundamentada eidéticamente como “filosofía primera”, y la metafísica de la facticidad como “filosofía segunda”. Surge así una manera nueva de comprender la relación entre *eidos* y *factum*. Resultará claro que en las

⁵ TENGELYI, László. «La fenomenología como filosofía primera». En: *Devenires*, XI (21), 2010, pp. 115-131.

⁶ VARGAS GUILLÉN, Germán., y CONGOTE, Lina. «La región de lo espiritual. Individuo, Individuación». En: Germán Vargas y Wilmer Silva (Eds.). *La región de lo espiritual. En el centenario de la publicación de Ideas I de E. Husserl*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2013, pp.167-184.

⁷ TENGELYI, László. «La fenomenología como filosofía primera», p.116.

cosas del mundo “las posibilidades preceden las realidades”, pero en el caso del yo trascendental esta relación se invierte por fuerza. El yo se muestra como “un *factum* absoluto, imborrable”, y a la vez el *eidos* se destaca como dependiente de este *factum*.⁸

¿Por qué este énfasis? Al menos, porque sólo hay sentido subjetivo de mundo toda vez que hay, en efecto, un mundo en verdad existente; de éste sólo se puede dar cuenta desde la experiencia subjetiva, pero tal experiencia remite y reenvía a ese *mando en verdad existente*. Por eso concluye, Tengelyi, siguiendo a Husserl:

Se debilita así la diferenciación tajante entre la fenomenología trascendental como “filosofía primera” y la metafísica de la facticidad como “filosofía segunda”. La edificación de la fenomenología entera depende de determinados proto-hechos o estructuras de la facticidad.

En lo esencial se trata de cuatro proto-hechos: a) El yo como *proto-factum* parece tener la primacía, pero viendo las cosas de cerca se descubre que a este yo corresponden más estructuras fácticas, las cuales cuestionan tal primacía.

- b) Una de estas estructuras fácticas es la tenencia del mundo (*Welthabe*) por parte del yo.
- c) En otro texto de la misma época se habla de la circunstancia de que cada yo trae consigo intencionalmente el otro, la “interioridad del ser-el-uno-para-el-otro” (*Füreinandersein*) como un ser-el-uno-en-el-otro intencional (*intentionales Ineinandersein*), llamado simplemente “el proto-hecho ‘metafísico’”. El hecho de un ser-el-uno-en-el-otro intencional cuestiona la primacía del yo, incluso más que el hecho de la tenencia del mundo. Cuando se califica el hecho intersubjetivo como el proto-hecho metafísico, se quiere

⁸ *Ibid.*, p.117.

decir que proporciona el marco general donde encuadran todos los demás proto-hechos. Esto concierne sin más al yo como proto-*factum*. Del hecho del ser-el-uno-en-el-otro intencional concluye Husserl: “No sólo no soy *solus ipse*, ningún absoluto concebible es *solus ipse* [...]”. Así Husserl dice inequívocamente que un yo trascendental sólo es concebible en el marco de un ser-el-uno-en-el-otro intencional. Algo parecido vale para la tenencia del mundo. El mundo, que el yo tiene, nunca se restringe a la esfera de propiedad de un sujeto singular; más bien el mundo supone siempre co-sujetos (*Mitsubjekte*), con los cuales el yo mantiene un ser-el-uno-en-el-otro intencional.

d) El cuarto proto-hecho, puesto de relieve por Ludwig Landgrebe, es la *teleología de la historia* (*Geschichtsteleologie*), la cual no sólo es mencionada a principio de la década de 1920, sino además en textos posteriores, y en algunos casos Husserl la vincula con una peculiar *idea de Dios*. También esta teleología de la historia presupone una comunidad intersubjetiva⁹.

La *metafísica* como *filosofía segunda* exige un retroceso al sujeto como su fuente de sentido; y es ahí donde aparece el Otro, con su rostro y su reclamo; es éste el que funda la ética como *filosofía primera*. Como quiera que se la comprenda, la *metafísica* plantea el estudio de una región del ente —hombre, arte, conocimiento, etc.; mundo, realidad, ser—; mientras la ética como *filosofía primera* da cuenta de la subjetividad dadora de sentido y, por eso, es la *región de las regiones*. La ética describe y descubre la subjetividad del Otro como fuente de sentido, como subjetividad dadora de sentido y por eso es *filosofía primera*. La ética es, en primera instancia «relación de sentido»¹⁰. Ahí es cuando se observa que la esencia de lo humano es *esenciar*, es devenir; y, en ningún caso, una estructura rígida que permita reducir el ser humano a «animal racional», a «animal que se sonroja», «animal con lenguaje», etc.

⁹ *Ibid.*, pp. 218-219.

¹⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*. Trad. Daniel Enrique Guillot, España, Siglo XXI de España editores, 1974.

Emmanuel Levinas en *El humanismo del otro hombre* comprende que el problema del humanismo recae en la relación entre la experiencia, el significado, el sentido y el Otro. Al examinar la relación entre experiencia, percepción y significación, que son los cimientos de la constitución del mundo cultural, se reconoce que es la subjetividad —radical, en pasividad: «Pasividad más pasiva que la pasividad unida al acto, la cual aspira al acto de todas sus potencias»¹¹— la principal fuente dadora de sentido. Sin embargo, ésta no se despliega de manera solipsista y no puede ser sin el Otro¹², sin lo Otro. La ética como *filosofía primera* reconoce que sin el Otro no puede haber despliegue de ser. Antes

¹¹ *Ibid.*, p.13. Hay que tener en cuenta que en: VARGAS GUILLÉN, Germán. «Pasividad: constitución e individuación». En: Marcela Venebra y Ignacio Quepons (Eds.). *La experiencia que somos. Metafísica, fenomenología y antropología*. México, Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas, 2016b, pp. 77-92. He expuesto la duda sobre la relación de Levinas con *Ideas II* de Husserl; sobre todo en vista de la pasividad, tal y como emerge en esta obra. De lo que no cabe duda es de la importancia que Levinas le dio al título *pasividad*. Al respecto ver: HOFMEYR, Benda. *Radical Passivity*. The Netherlands, Springer, 2009.

¹² ¿Qué hace el *yo trascendental* con respecto al *yo empírico*? ¿Cómo opera el uno con respecto al otro? En síntesis, el *yo empírico* en su fluir tiene una experiencia patética de la existencia; el *trascendental* lo toma como objeto de contemplación, primero; y, luego, como objeto de reflexión. No sólo ve qué hace, en descripción estática, sino que reconstruye cómo, en descripción genética, se ha constituido hasta llegar a ser como es, no sólo en términos de *Ideas*, valores, actitudes; sino también en usos: tamaño, talla, flexibilidad, etc. No se puede decir mecánicamente que «el que piensa bien, obra bien»; pero sí es posible prever que la reflexión del *yo trascendental* no sólo propicia comprensión — de o sobre el empírico—, sino que desde ella es posible al menos trazar nuevas vías de acción — proyectos, planes, acción estratégica, puntos de vista para la «negociación» con el otro, con los otros, en el *mundo de la vida social, económico y cultural*—. Aquí de lo que se trata es de comprender la constitución de la persona, de la personalidad y sus posibilidades de abrir mundo, desde luego, se puede hacer una descripción de y para cada quién, pero también se apunta a las estructuras más generales de la intersubjetividad. ¿Tiene esto que ver con el *ascenso a la generalidad*? ¿Con la *racionalización* que, a su turno, deviene tras el *desencantamiento del mundo*? Es tal vez la posibilidad de la crítica desde la teoría de la acción comunicativa al proyecto de formación en el sentido hermenéutico que toma Gadamer de Hegel. Ver: HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Trad. M. Jiménez Redondo. Madrid, Trotta, 2014, p. 230.

La *profesión*: ¿cómo se transmuta la ética —con su base religiosa-soteriológica— en formas de vida de la profesión? Esta transmutación consiste en ver cómo la profesión no es más un sentido de salvación. Con ello deviene un sentido, si se quiere, secularizado de la ética, aplicada al trabajo, y en relación con los otros, con los miembros de los colegios profesionales.

¿Cómo se da el paso del *ascenso a la generalidad* (Hegel) —que implica un modelo religioso de o para la formación— a un estilo de vida orientado por una *racionalización* de la profesión en el mundo de la vida social y político?

Esta manera de pensar y sobre todo de enfrentar la profesión seculariza el llamado *ascenso a la generalidad*.

de ser un ser para la muerte, soy un ser para el Otro, que es quien posibilita y crea todos mis horizontes de realización. La ética es, en primera instancia, «relación» con el Otro, con lo Otro y con los significados que constituyen el mundo cultural; además, ella es el polo fundante que cuestiona, desideologiza o reconoce lo diferente, lo que se sale del orden de las cosas, de las jerarquías, de la totalidad de los significados y de la ideología.

Desde la relación ética se potencian los significados de la realidad y desde allí es desde donde se devela o desencubre el sentido de la «humanidad». Si los significados que se instalan en la cultura surgen de la experiencia –que a partir de la percepción y de la toma de conciencia de sí, del sujeto reflexivo, se crean sobre el mundo–, entonces ésta –la significación– es limitada; el significado y el sentido de la realidad también. A través de la experiencia, el sujeto capta en la percepción datos que, a partir de signos y metáforas, significan; no obstante, la significación es más pobre que la percepción. Significamos menos de lo que percibimos y por ello el sentido no se agota. Requerimos considerar lo otro, lo ausente, lo diferente, lo que se escapa a la reducción dentro de la mismidad de la totalidad.

La humanidad no está atrapada en los significados de una cultura, en la historia, ni en una época determinada. Al contrario, en los contenidos percibidos como datos hay fugas de sentido que más allá de su aparición –más bien en su ausencia–, confieren significación¹³. La metafísica surge, pues, para otro tiempo, más allá de la inmediatez, del determinismo y de la necesidad que condicionan por completo el pensar. La metafísica relativa al «otro», se refiere a éste en cuanto está completamente ausente y presupone la *responsabilidad* en todas las configuraciones del mundo actual.

La metafísica exige volver a la «huella» y «obra» para transformar el mundo extraño en alteridad. Por un lado, la huella en la cultura «es la inserción del espacio en el tiempo, el punto en el que el mundo se inclina hacia un pasado y un tiempo [...] es la presencia del que, hablando propiamente, no ha estado

¹³ LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*, p.18.

jamás aquí, del que siempre es pasado»¹⁴. En esa dirección, «el otro es un puro agujero en el mundo. Procede de lo absolutamente Ausente»¹⁵. El papel de la reflexión es, entonces, hallar el sentido que se instaura en una ética devenida metafísica del Otro, para el Otro: del que ha sido excluido, marginado, invisibilizado¹⁶. Así, esta metafísica considera lo intempestivo porque irrumpen en las significaciones predominantes y, a partir de la subjetividad creadora, de la libertad de la subjetividad, se convierte en alteridad.

Ni las cosas, ni el mundo percibido, ni el mundo científico permiten volver a encontrar las normas del absoluto. Como obras culturales, están bañadas por la historia. Pero las normas de la moral no están embarcadas en la historia y la cultura. Tampoco son islotes que emergen de ellas ya que hacen posible toda significación, también la cultural, y permiten juzgar otras culturas¹⁷.

Desde la ética, la responsabilidad precede metafísicamente a la libertad. Y esta responsabilidad es, de todos modos, «pasividad radical de la subjetividad con la que recuperamos la noción de «una responsabilidad que desborda la libertad» (cuando sólo la libertad debería poder justificar y limitar las responsabilidades)»¹⁸. ¿Por qué? En último término, porque la libertad es, con mayor o menor grado de claridad, una toma de conciencia metafísica de las propias posibilidades; de la intervención de la voluntad y de la toma de decisiones ante las mismas; de un *querer* que motiva la acción. En cambio, en pasividad¹⁹,

¹⁴ *Ibid.*, pp. 79-80.

¹⁵ *Ibid.*, p. 73.

¹⁶ Cabe recordar, sólo de paso, que en *Totalidad e infinito* Levinas insiste en que el Otro se manifiesta en el pobre, la viuda, el huérfano, el extranjero; pero el Radicalmente Otro es un reclamo que viene de lo Alto, del Altísimo. Ver: GUILLÉN, Germán. *Individuación y anarquía*. Bogotá, Aula de Humanidades, 2014.

¹⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*, p. 71.

¹⁸ *Ibid.*, p.102.

¹⁹ ¿Remite la distinción *pasividad-actividad* a un dualismo? Lo dado en *pasividad* en algún momento previo ha sido *constituido activamente*; pero se le llama «*pasiva*» a cualquier *dación* o *donación* que toma el carácter de trasfondo — o *background*— que no sólo sirve de referente para la comprensión

oscuramente, inconsciente o preconscientemente, incluso sin quererlo, todo cuanto se decide es, a su turno, algo de lo cual cada quien se hace cargo; así «[...] [e]s la responsabilidad desbordando la libertad, es decir, la responsabilidad por los otros. Es huella de un pasado que se niega al presente y a la representación, huella de un pasado inmemorial»²⁰. En último término, la responsabilidad revela metafísicamente lo que cada quien es y hace, el modo como se hace cargo de sí, de los otros, del mundo.

En este contexto, dada la transformación de la ética en *filosofía primera*, la función de la metafísica consiste en hacer brillar el sentido más allá de las significaciones, éstas toman valor a partir de la totalidad como indicio; pues, «la significación —en tanto que totalidad iluminadora y necesaria a la percepción misma— es un ordenamiento libre y creador»²¹. En la totalidad y en la multiplicidad existen obras culturales —como cuadros, poemas, melodías— que han sido creadas a partir del pensar anterior a la función de la significación; y, en ese sentido, la desbordan. Este desbordar la totalidad se constituye desde el gesto creador de la subjetividad, es decir, sobre la evocación de obras culturales

actual, sino que se puede, una y otra vez, revivificar en distintas funciones que comprenden el sentido del darse fenoménico actual, y desde allí permite la configuración de un nuevo sentido a la experiencia *presente-viviente*, para tematizar lo que se ha *naturalizado*.

Las *Ideas*, los conceptos y, en la mayoría de los casos, las nociones se viven en y como *trasfondo de pasividad*. Por ejemplo, las *Ideas* de lo varonil, de la masculinidad, del género se viven activamente en pasividad. ¿Cómo se relaciona uno con otros, varones o mujeres? ¿Cómo se valoran entre ellos: gestos, actitudes, comportamientos? Todo esto más que una reflexión activa, actual, actuante, es o se vive como comportamiento. Incluso esta panoplia pasiva, desde o en pasividad, orienta anónimamente, cómo se ama, cómo se acoge al otro, cómo se despliega, se pliega o repliega, la subjetividad en sus relaciones con el otro. Por eso es posible sostener que lo más importante de la experiencia de mundo se vive en pasividad. Ver: VARGAS GUILLÉN, Germán. *El deseo y la formación*. Bogotá, Aula de Humanidades, 2016^a, p. 9.

Ahora bien, todo lo que se da en pasividad llegó a ser constituido activamente: cada quien aprende o se comunica o constituye sus “valoraciones” de los negros, de las mujeres, del poder, de la humildad; etc. En este sentido, se mantiene y se preserva la tesis: «Conocer es reconocer!». Entonces, no se puede aceptar la presunción de que se trata de una disyuntiva: *pasividad-actividad*, más bien, si se quiere, una y otra son dos caras de una misma moneda. Sólo que el Otro, el radicalmente Otro, se da como un trasfondo de pasividad desde el cual lo tengo que retrotraer para explicitarlo en el reclamo que me hace su *ser-en-el-mundo*; esto es, la radicalidad de su rostro.

²⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*, p. 104.

²¹ *Ibid.*, p.28

previas, en función del advenimiento de lo inédito, de lo inesperado. Es este advenimiento el que incluye lo oculto, lo marginado, lo invisibilizado; en consecuencia, crea una visibilidad que incluye.

La pregunta por el sentido busca lo inédito, lo *todavía-no*, en un mundo que traspase las huellas humanas y que no falsee la identidad de las significaciones; en fin, un mundo puro de toda ideología²².

Nuestra tesis es que la metafísica trae a la reflexión el resto, lo olvidado, lo último y el *fundamento*, esto es, la *subjetividad*, lo *primero*; se orientan a desplegar una visibilidad en y sobre lo que se ha invisibilizado. La *metafísica* —a ética como *filosofía primera*, en fin, la filosofía; la literatura, la pintura, la danza, la música, la arquitectura, en fin, el arte— suspende la pretensión de científicidad —que no de rigor o de estrictez— y pone en despliegue el desocultamiento de lo humano, la visibilización del invisibilizado.

III

Las acciones en la vida cotidiana están encadenadas al *fin último*, que independientemente de cómo se interprete, conduce el trabajo serio de la vida. El ser humano, a diferencia de las plantas o los animales, se pregunta por el sentido de su existencia, «queremos comprender para qué estamos en la tierra. Es una pasión inquietante la que lleva al hombre a la interpretación de su vida terrena: la pasión del espíritu»²³. Estas preguntas y el deseo de «hacer la tarea» mueve el trabajo humano y con ello aparecen múltiples interpretaciones respecto al *fin último*. «Encontramos también, como rasgos característicos del proyectivo estilo de vida humano, la inquietud, la precipitación, la atormentadora incertidumbre»²⁴. En todo esto se inserta el juego de una manera peculiar que merece consideración, pues el juego es diferente a esta forma futurista de

²² *Ibid.*, p.116.

²³ FINK, Eugen. «Oasis de la felicidad. Pensamientos para una ontología del juego». En: *Cuaderno 23*. Trad. Elsa Cecilia Frost. México, Universidad Autónoma de México, 1966, p.13.

²⁴ *Ibid.*, p.14.

concebir la existencia, no se ubica en la cadena de los fines, no se preocupa por la interpretación que de la felicidad se tiene, más bien es como un «oasis de felicidad», que refleja de una manera peculiar la estructura de la existencia²⁵.

Hay múltiples razones por las que se pueden considerar el juego y el ocio como lugares por excelencia de la resistencia. El análisis realizado por Eugen Fink permite comprender el fenómeno lúdico y el despliegue de modos de ser de la vida humana bajo la estructura del juego o el despliegue del juego según la estructura de la vida humana. El juego no es marginal al trabajo y a la vida seria aunque así se le considere. Las antítesis «trabajo-juego», «juego y seriedad» no reflejan el impulso vital de la fuerza con la que se promueve el juego. El juego es un fenómeno vital y como tal todos hemos tenido experiencia de éste. Cada individuo despliega modos de ser en los distintos momentos del juego que acontece en las dimensiones temporal, intersubjetiva y de gozo. Hay máquinas de producción de juguetes a gran escala y una industria del juego y del deporte de alcance mundial. Hay campos de juego, estadios, costumbres lúdicas nacionales e internacionales, etc.

En el juego no sólo se desarrolla un simple gozo de la acción lúdica, su realización refleja un trato interpretativo de la vida humana que acontece en un horizonte comunitario y es como un «oasis de felicidad que nos sale al encuentro en nuestra brega por la felicidad»²⁶. El juego es un fenómeno existencial que tiene relación no sólo con lo imaginario, con lo temporal —«el juego nos regala presente»—, con el impulso creador y con la alegría que se busca, es también relación con el otro, con el juguete y con la apariencia; se convierte en una metáfora del mundo, «el juego humano es la acción simbólica de un hacer presente sensiblemente el mundo y la vida»²⁷.

De vez en cuando el hombre tiene que librarse del yugo del trabajo, librarse una que otra vez de la presión de la brega tenaz, sacudir el peso de los

²⁵ *Ibid.*, p.14.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

negocios, desligarse de la estrechez del tiempo dividido para tener un trato más laxo con el presente²⁸.

El juego aparece no sólo como ocio y gozo frente a la vida y a los ideales de vida que buscan la «felicidad», independientemente de la interpretación que de ésta se tenga. En el despliegue temporal del juego acontece la alegría y se busca, se propone prolongarla y también se programa, pero no se reflexiona sobre ella. El individuo en el juego no está reflexionando directamente sobre el mundo o sobre su felicidad, pero tampoco está determinado por fuerzas ajenas a lo que es él. El juego es, también, un parecer entre la irrealidad y la realidad: «prácticamente vivimos en el juego»²⁹.

En el capitalismo tardío de Occidente, que lo captura todo biopolíticamente mediante el mercado³⁰, el sentido último de la metafísica es el reconocimiento del Otro —en y desde la Radicalidad del Otro—, en una puesta más allá del mercado, en las márgenes, con actos innovadores de resistencia, una y otra vez. Esto implica pensar la metafísica, contemporáneamente, desde la restancia, la alteridad, el excluido, siempre que no se ideologice y, en consecuencia, que se lo reconozca en actitud desencubridora y anárquica. Y, desde luego, esto es un juego, que implica ocio, que parte «del contacto colectivo con el prójimo»³¹, en y para «el goce de la acción lúdica»³². Se trata de un «juego humano [...] profundo y secreto [,] [...] adulto»³³ que ofrezca «un oasis infrecuente» a la «huida incesante»³⁴ en que él vive.

²⁸ *Ibid.*, p.8.

²⁹ *Ibid.*, p.7.

³⁰ Cf. VARGAS GUILLÉN, Germán. *Fenomenología, formación y mundo de la vida*. Saarbrücken, EAE, 2012.

³¹ FINK, Eugen. «Oasis de la felicidad. Pensamientos para una ontología del juego», p.7.

³² *Ibid.*, p.8.

³³ *Ibid.*, p.10.

³⁴ *Ibid.*, p.15.

La reivindicación del juego como resistencia, se halla «gozosamente [...] movido en sí con alegría, alado»³⁵, hasta desplegar en el juego mismo el *sentido*³⁶ que permita constituir una «comunidad lúdica»³⁷. Ahora bien, propio del juego es que tenga siempre como polo recíproco no sólo al Otro, sino también al juguete³⁸. Éste puede ser o no artificial³⁹. En todo caso, en el juguete radica el carácter *mágico* del juego⁴⁰. No hay juego en el que no haya «papeles de los jugadores, [...] papeles alternativos de la comunidad lúdica, [...] obligatoriedad de la regla de juego, [...] significación del juguete»⁴¹. Aquí se despliega «el elemento de la libertad»⁴².

Se juega siempre con otros. Se puede capturar el juego hasta hacer de él una patología —ludopatía, con ludópatas—. Se puede capturar el juguete, hasta volverlo un dispositivo de captura de la subjetividad; y, entonces, reducir el juguete a un valor de cambio.

O, en y desde la resistencia, se trata de jugar al juego que en cada momento realiza la existencia: en el trabajo, en la lucha, en el amor, en la muerte. Si se retorna al juego, a su inmanencia, se rompe con la seriedad del negocio y se llega al oasis de la felicidad: el juego. También en el trabajo, sin la trascendencia de los afanes, se entra en juego: con los otros, con el sentido que unos y otros dan al paso de las horas; ni qué decir en el amor: se juega una y otra vez hasta poder hallarse ante el sentido de sí y del Otro, en la confluencia de sus existencias. Y las batallas, el sentido agonal de la experiencia de mundo, son serias porque las jugamos en serio, y les damos un *sentido*. Y es la muerte el juego último, que tomado con seriedad, como juego, pierde su trascendencia porque se muestra

³⁵ *Ibid.*, p.17.

³⁶ *Ibid.*, p.18.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, p.19.

³⁹ *Ibid.*, p.20.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, p.21.

⁴² *Ibid.*, p.23.

inmanentemente, como lo que, sin más, irremediablemente pasa en el juego de la vida.

Eugen Fink invoca tanto a Heráclito como a Nietzsche, pues indica⁴³: el curso del mundo es un niño que juega; este mundo, eterno juego del artista y del niño. Y cierra su análisis al señalar, novotestamentariamente, que «no podremos entrar en el reino de los cielos, si no nos hacemos como niños»⁴⁴. ¿Qué es, pues, la resistencia que ofrece y se abre desde el juego? En último término, la íntima responsabilidad de abandonar la seriedad de «la teología política, que funda en el Dios único la trascendencia del soberano, y la teología económica, que la sustituye con la idea de una *oikonomia*, concebida como un orden inmanente —doméstico y no político en sentido estricto— tanto en la vida política como humana»⁴⁵.

El juego, las reglas de juego, son cosas *humanas*; no son cosas *divinas*. De hacer vida esta verdad es de lo que se trata cuando se apunta a la ontología del juego como fundamento de la existencia, pues «la apertura a otros jugadores posibles está ya implícita en el sentido del juego»⁴⁶; el juego siempre exige «*un* jugador real, si ha de tratarse de un real y no sólo pensado. Además, es esencial el momento de la regla de juego»⁴⁷.

Pero, ¿dónde es que se funda la resistencia, en el juego? En síntesis, el hecho de que «la regla de juego no es una ley. La obligación no tiene carácter inmutable. Aun dentro del curso de la acción lúdica podemos cambiar las reglas, si contamos con el consentimiento de los compañeros de juego»⁴⁸. Este es el corazón de la resistencia que abre el retorno a lo primero, a la metafísica: las reglas —que no son leyes— son inmanentes al juego, a la interacción de los

⁴³ *Ibid.*, p.29.

⁴⁴ *Ibid.*, p.30.

⁴⁵ AGAMBEN, Giorgio. *El reino y la gloria. Para una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia, Pre-Textos, 2008, p.13.

⁴⁶ FINK, Eugen. «Oasis de la felicidad. Pensamientos para una ontología del juego», p.18.

⁴⁷ *Ibid.*, p.19.

⁴⁸ *Ibid.*

jugadores en el juego; y siempre se pueden redefinir. La seriedad del juego —que se oculta con la presunta seriedad de los negocios, del trabajo— radica en que los que intervienen siempre se pueden habilitar como críticos, deconstructores, anárquicos frente al orden establecido.

Metafísicamente considerado: la resistencia, el juego como resistencia, lo que enseña es que el *status quo* es un mero efecto y que siempre, en todas las circunstancias, las cosas pueden ser de otra manera. El juego es el principio anárquico, metafísico, que descubre que todo puede ser puesto en discusión; incluso el juego mismo.

La *metafísica*, que busca desplegar la experiencia de mundo, es el juego que deliberadamente procura el acceso al Otro, al Radical Otro, en su misterio e inagotabilidad. La *metafísica* renuncia a todo proyecto positivista —en las ciencias, en del derecho, en el arte, etc.— de instauración de una «ley» que impere como único esquema de relación con el otro. La *metafísica*, como juego de despliegue de los unos con los otros, se torna ética del reconocimiento; y, por eso mismo, principio metafísico anárquico de deconstrucción y de destrucción de la totalidad; es aspiración a la infinitud del otro.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, Giorgio. *El reino y la gloria. Para una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia, Pre-Textos, 2008.
- FINK, Eugen. «Oasis de la felicidad. Pensamientos para una ontología del juego». En: *Cuaderno 23*. Trad. Elsa Cecilia Frost. México, Universidad Autónoma de México, 1966.
- FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. Elsa Cecilia Frost. México, Siglo XXI editores, 1974.
- FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. Bs.As., Siglo XXI, 1966/1968, en español.
- GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. *Cien años de soledad*. Bogotá, Edición de la Real Academia Española; Norma, 2007.
- HABERMAS, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid, Tecnos, 1988.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Trad. M. Jiménez Redondo. Madrid, Trotta, 2014.
- HOFMEYR, Benda. *Radical Passivity*. The Netherlands, Springer, 2009.
- HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. Julia V. Iribarne. Buenos Aires, Prometeo Eds., 2008. (*Krisis*).
- KANT, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Crítica de la razón práctica. La paz perpetua*. Trad. F. Rivera Pastor. México, Porrua, 1972.
- KOHLBERG, Lawrence. «Educar para la justicia: un planteamiento moderno de la perspectiva socrática». En: *Postconvencionales*, (5-6), 2012, pp. 93-112.

- LACAN, Jacques. «El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma». En: *Escritos I*. Trad. T. Segovia. México, Siglo XXI, 1989.
- LACAN, Jacques. «¿Dónde está la palabra? ¿Dónde está el lenguaje?». En: *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica (1954-1955)*. El seminario de Jacques Lacan. Libro 2. Trad. I. Agoff. Buenos Aires, Paidós, 1983.
- LACAN, Jacques. «El deseo del Otro». En: *Las formaciones del inconsciente. (1957-1958)*. El seminario de Jacques Lacan. Libro 5. Trad. E. Berenguer. Buenos Aires, Paidós, 1999.
- TENGELYI, László. «La fenomenología como filosofía primera». En: *Devenires, XI (21)*, 2010, pp. 115-131.
- LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*. Trad. Daniel Enrique Guillot, España, Siglo XXI de España editores, 1974.
- DIÓGENES Laercio. *Los filósofos presocráticos*. Traducción, introducción y notas: Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá. Madrid, Gredos, 1986.
- Manifiesto contra el asesinato de la filosofía en Colombia*. Disponible en: <https://profesorvargasguillen.files.wordpress.com/2014/09/manifiesto-contra-el-asesinato-de-la-filosofia-en-colombia.pdf>, consultado: 31 de julio de 2016.
- OPENHEIMER, Andrés. ¡Basta de Historias! La Obsesión Latinoamericana con el Pasado y las 12 Claves del Futuro. Debate, 2010.
- PIAGET, Jean. *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*. Barcelona, Sigueme, 1965/1970, español.
- PIAGET, Jean. *Tendencias de la investigación en ciencias sociales*. Madrid, Alianza Editorial, 1973.
- STRAWSON, Peter. *Freedom and Resentment and other Essays*. London, Methuen, 1974.
- VARGAS GUILLÉN, Germán. *Fenomenología, formación y mundo de la vida*. Saarbrücken, EAE, 2012.
- VARGAS GUILLÉN, Germán. «*El noema del fenómeno saturado*». En: *Individuación y anarquía*. Bogotá, Aula de Humanidades, 2014.
- VARGAS GUILLÉN, Germán., y CONGOTE, Lina. «La región de lo espiritual. Individuo, Individuación». En: Germán Vargas y Wilmer Silva (Eds.). *La región de lo espiritual. En el centenario de la publicación de Ideas I de E. Husserl*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2013, pp.167-184.

- VARGAS GUILLÉN, Germán. *Individuación y anarquía*. Bogotá, Aula de Humanidades, 2014.
- VARGAS GUILLÉN, Germán. *El deseo y la formación*. Bogotá, Aula de Humanidades, 2016a.
- VARGAS GUILLÉN, Germán. «Pasividad: constitución e individuación». En: Marcela Venebra y Ignacio Quepons (Eds.). *La experiencia que somos. Metafísica, fenomenología y antropología*. México, Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas, 2016b, pp. 77-92.
- VARGAS, Germán. y HOYOS, Guillermo. *La Teoría De La Acción Comunicativa Como Nuevo Paradigma De Investigación En Ciencias Sociales: Las Ciencias De La Discusión*. Bogotá, Editorial Icfes, 1966.
- VARGAS, Germán., y GUERRERO, Mary. «La puesta en vilo de las humanidades: juego y resistencia». En: *Revista Colombiana de Educación*, (72), 2017, pp. 39-63.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *Abrir las ciencias sociales*. Madrid, Siglo XXI Editores, 1996.

INDICIOS DE UNA POSIBLE FENOMENOLOGÍA DE LA ESCENA*

Indications of a possible phenomenology of the scene

HORACIO BANEGA**

FFyL-UBA / UNQuilmes/ UNLitoral

Resumen: La filosofía fenomenológica se ocupa de la experiencia del mundo de la vida desde el punto de vista de la primera persona. La experiencia estética se considera un ámbito privilegiado de análisis y descripción para la fenomenología en tanto es una experiencia lograda a partir de la percepción de objetos diseñados con los materiales sensibles y afectivos disponibles para cada disciplina artística. En esta presentación me quiero comenzar a ocupar de la escena teatral y performance. Erika Fischer-Lichte propone en su reciente *Estética de lo Performativo* un caso relevante para mostrar esta productividad teórica de las diversas versiones de la filosofía fenomenológica. Responderé una discusión que ella lleva a cabo en su texto en la que la autora muestra que la experiencia sensible está dotada de sentido pre-conceptual y pre-lingüístico, para explicitar luego las inferencias que se pueden extraer de mi reconstrucción si se la considera plausible.

Palabras clave: Performer, escena, percepción, pre-conceptual, representación.

Abstract: Phenomenological philosophy deals with the experience of lifeworld from the point of view of the first person. The aesthetic experience is a privileged scope of analysis and description for phenomenology insofar as it is an experience obtained from the perception of objects designed with the sensitive and affective materials available for each artistic discipline. In this presentation, I want to study the theatrical and performance scene. Erika Fischer-Lichte purposes in her work *Ästhetik des Performativen* a relevant case to show the theoretical productivity of the different versions of the phenomenological philosophy. I will restate a discussion that she carries out in her text, which shows that sensible experience has pre-conceptual and pre-linguistic meaning, to make explicit the inferences that can be drawn from my reconstruction if it is considered plausible.

Keywords: Performer, scene, perception, pre-conceptual, representation.

* Este artículo es una reformulación de mi presentación en las *XIII Jornadas de Comunicación de Investigación en Filosofía* organizadas por el Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, Argentina, 14 y 15 de octubre de 2016. Agradezco los comentarios recibidos en dicha ocasión. Pude poner en práctica algunas de estas intuiciones en el encuentro organizado por el Profesor Germán Vargas Guillén el 2 de diciembre del mismo año en la Universidad Pedagógica Nacional de Bogotá, Colombia. Agradezco la invitación a formar parte de este evento y del Seminario Taller, así como la amabilidad y generosidad de su equipo y de sus colegas de distintas universidades colombianas y del exterior, como los Profesores Pedro Juan Aristizábal Hoyos, Julio César Vargas Bejarano, Marcela Venebra Muñoz, Diana Acevedo y Mónica Alarcón. Quiero agradecer en particular a Elsa Siu, Mary Juliet Guerrero y Brayan Hernández. Agradezco los comentarios del evaluador que me fueron muy útiles, así como sus referencias bibliográficas que me permitieron precisar mi intuición. Finalmente, quiero agradecer el estímulo inicial de las Profesoras Julia Elena Sagaseta y Susana Tambutti para que efectuara estas descripciones y aplicaciones fenomenológicas a la escena.

** Correo electrónico: horaciobanega@gmail.com

Introducción

En la estética filosófica no se ha prestado mucha atención a la realización escénica, quizás debido a su carácter incapturable¹. Su fugacidad ha sido objeto de indagaciones y debates metodológicos. ¿Cómo dar cuenta de la estructura de un evento? ¿Cómo dar cuenta de la experiencia, que en sí misma es fugaz y temporal, de un evento temporal y efímero? La preponderancia del texto dramático sobre la realización escénica en las consideraciones teóricas quizás también se deba a esta fugacidad incapturable. Si alguna vez la estética se dignó en incorporar al teatro o a la escena en su dominio, fue a partir del texto dramático. Los estudios teóricos y artísticos del teatro y de la escena se establecieron en su primera ola alrededor de la dramaturgia y se consideraba que la realización escénica era una ilustración del texto dramático que era lo que había que hacer y seguir. De esta manera, se consideraba que el sentido o significado de la realización escénica pre-existía a la misma y era conceptual-lingüístico. La puesta en escena consistía en la ilustración y concreción de ese sentido presente en el texto dramático.

La aparición de la primera vanguardia escénica alteró profundamente el privilegio del texto y su sentido, alrededor de las primeras décadas del siglo pasado. Algunos nombres obligados a citar en esta presentación son Alfred Jarry, Antonin Artaud, Vsevolod Meyerhold, Edward Gordon Craig². Se recurría también a las formas populares de diversión, como el circo, para enfatizar que la materialidad escénica implicaba su propia significación. Así Eisenstein afirmaba:

El de las funciones de circo [...] es un caso en el que nos las vemos con un subgénero artístico en el que solo se ha mantenido el componente sensorial de forma pura..., que en los demás casos es meramente una forma de corporización de algunos contenidos ideal-materiales. Por eso el circo hace las

¹ SZUCHMACHER, Rubén. *Lo Incapturable*. Buenos Aires, Random House, 2015.

² Cf. SÁNCHEZ, José. *La escena moderna. Manifiestos y textos sobre teatro de la época de las vanguardias*, Madrid, Akal, 1999.

veces, necesariamente, de un singular baño sensitivo-tonificante [...] Por ese motivo el circo no abriga esperanzas de ningún tipo en cuanto a la constitución de sentido o a su empleo como transmisor de sentido»³.

En este artículo intento diseñar una aproximación a la cuestión de la revalorización de la fenomenología en sus múltiples versiones para dar cuenta del fenómeno de la experiencia escénica, tanto por parte del espectador como por parte del performer. El caso de Erika Fischer-Lichte es altamente interesante en tanto ella proviene de las investigaciones semióticas y en su *Estética de lo Performativo* se aproxima a consideraciones fenomenológicas. Intentaré mostrar que en una discusión ella está haciendo fenomenología en tanto describe que el sentido de la experiencia teatral del espectador es pre-conceptual. Luego plantearé en general y esquemáticamente algunas posibles líneas y problemas de investigación⁴.

Fenomenología y semiótica de la escena

Permítaseme explicitar que la propia estética fenomenológica en general está siendo reactualizada. Por su parte, en el recién aparecido volumen sobre este tema, el autor de la entrada «Theater»⁵, nos recuerda que en la filosofía fenomenológica hay antecedentes que se dirigieron a tematizar analíticamente la experiencia de la escena. Incluso el propio Husserl en un ensayo inédito

³ EINSENTEIN, Serguei. *Método*. Citado en: VIATCHESLAV V, Ivanov. *Einführung in allgemeine Probleme der Semiotik*. Tübinga, 1985, p. 248. A su vez citado en FISCHER-LICHTE, Erika. *Estética de lo Performativo*. Madrid, Ábada Editores, 2011 (2004), pp. 278-279.

⁴ cfr. este artículo: BANEGA, Horacio. «Dossier: Notas para una fenomenología de la escena». *El tango en la brecha*, 8(3), 2016, pp.75-82 en el que también establecí una introducción a estos temas desde el punto de vista de Ingarden y Husserl. Respecto a la textualidad dramática y de la aplicación de conceptos husserelianos tempranos a la estructura dramática puede cfr. BANEGA, Horacio. y GALUPPO, Gustavo. *Estructuras: composición y contenido*. Bernal, Universidad Virtual de Quilmes, 2015, ebook.

⁵ SHIGETO, Nuki. «Theater». En: Hans Rainer Sepp y Lester Embree, edits. *Handbook of Phenomenological Aesthetics*, Londres/Nueva York, Springer, 2010, pp. 331–337.

escrito alrededor de 1918 esbozó su descripción de la misma⁶. Los nombres a recordar que se han dirigido explícitamente a analizar la escena teatral son, entre otros, Roman Ingarden, Jean Paul Sartre, Hans Georg Gadamer, y me permito agregar a Otakar Zich⁷. De esta manera, puedo afirmar que no es tan extraña la relación de la fenomenología con la escena teatral. Lo que ha sucedido es que, en líneas generales, el giro lingüístico que dominó la escena filosófica durante varias décadas en todas las tendencias filosóficas también fue casi completamente hegemónico en los estudios dirigidos a la experiencia escénica, ya sea del espectador como del creador⁸.

La situación es tal que Bert States, en su seminal estudio, tiene que afirmar lo siguiente:

Si mi libro tiene un aspecto incluso todavía más polémico, este aspecto se encuentra en su reacción amable hacia la semiótica, que es el pariente más floreciente de la teoría de la mimesis. Esto puede parecer una reunión extraña pero en el presente contexto podemos definir a la semiótica como el análisis científico de los medios (o sistema) del proceso mimético. En otras palabras, lo que tienen en común la teoría mimética y la semiótica y losivismos respectivamente derivados de ellas, es que consideran al teatro como un proceso de mediación entre artista y cultura, hablante y oyente; el teatro llega a ser un pasadizo para que una carga de significados devuelta a la sociedad (luego del refinamiento artístico) vía el lenguaje de los signos. No

⁶ Cfr. EDMUND, Husserl. *Phäntasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*. Marbach, Ed. The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1980, pp. 514-517.

⁷ JANDÓVA, Jarmila. y VOLEK, Emil. (eds.). *Teoría Teatral de la Escuela de Praga. De la Fenomenología a la Semiótica Performativa*. Madrid, Fundamentos, 2013.

⁸ En el medio argentino, esa hegemonía provino de la detentada por el estructuralismo lingüístico en sus diferentes versiones en los estudios literarios, llegando a los estudios teatrales vía A.J. Greimas y la adopción y transformación de su modelo actancial por Anne Ubersfeld, entre otras vías. Puede cfr. UBERSFELD, Anne. *Semiótica Teatral*. Madrid, Cátedra / Universidad de Murcia, 1993. Publicación original en francés en 1977.

considero esto como una deficiencia de la empresa semiótica; es simplemente su proyecto específico⁹.

States no está en contra de la semiótica como tal, sino, justamente, de su hegemonía. El problema con la semiótica hegemónica es que «que al dirigirse al teatro como un sistema de códigos necesariamente diseca la impresión perceptiva que el teatro provoca en el espectador»¹⁰. Así pues, parece claro que lo que está en juego es la disputa por el sentido de la experiencia, disputa que se podría resumir de la siguiente manera: ¿para que un sujeto perciba situaciones y objetos es necesario que categorice la experiencia de los mismos o dicha experiencia perceptiva tiene sentido pre-conceptual —pre-lingüístico—? El caso de la deriva conceptual de la investigadora Erika Fischer-Lichte es por demás relevante en tanto ella misma se dedicó a la semiótica teatral en los años 80 del siglo pasado¹¹.

Las materialidades fenomenológicas

Fischer-Lichte resume claramente la situación por la que la escena teatral devino materialidad significante y abandona la ilustración de un texto —proceso semiótico— de la siguiente manera. Para la vanguardia de los años 60 en adelante:

Las realizaciones escénicas no han de estar al servicio de la transmisión de significados o en expresión de Eisenstein, de la transmisión de sentido. De ello surgen problemas similares a aquellos con los que las vanguardias históricas tuvieron que enfrentarse. Entre ellos se cuentan la pregunta por la

⁹ STATES, B. *Great Reckonings in Little Rooms. On the Phenomenology of Theater-* Berkeley/ Los Angeles / London, University of California Press, 1987, p. 6.

¹⁰ *Ibid.*, p.7.

¹¹ FISCHER-LICHTE, Erika. *Semiotik des Theaters*. 3 Bände, Narr, Tübingen, 1983. La edición en inglés es del año 1992, mientras que la edición en español es del año 1999.

relación entre la materialidad y significad, así como la relación entre efecto y significado. Los representantes de las vanguardias históricas cuyo objetivo era una nueva estética del efecto les respondieron claramente: la reducción de los medios teatrales a su materialidad/sensorialidad impide la constitución de significado a través de los actores, pero les da la posibilidad a los espectadores de generar también significados. La constitución de significado por los actores excluye el efecto sobre los espectadores. Una estética del efecto exige, pues, la renuncia de los actores a cualquier tipo de constitución de significado¹².

En este marco, la autora plantea una aparente contradicción entre la materialidad significante despojada voluntariamente de pretensión significativa — que ella llama «desenmatización»— y la producción de sentido asociativo por parte del espectador. La justificación de su primera afirmación se ve en casos como el *slow motion* de Robert Wilson, en el que el gesto se vuelve totalmente auto-referencial. Ese gesto autoreferencial para Fischer-Lichte implica que el espectador entonces «lo percibe como aquello que aparece, lo percibe en su ser fenoménico»¹³. Expande su apreciación hacia todo lo que aparece en escena.

Percibir los elementos teatrales en su materialidad específica significa, pues, percibirlos como autorreferenciales, percibirlos en su ser fenoménico. ¿Puede esto querer decir que se los percibe como carentes de contenido significativo? ¿Se seguiría de ello la equiparación de la percepción de objetos en su materialidad específica con la percepción de éstos como no significativos, como fenómenos puramente “sensibles”? ¹⁴

La autora quiere decir por «autorreferencial» que el objeto en la escena no es un signo de otra cosa que no está en la escena, sino que remite a sí mismo

¹² FISCHER-LICHTE, Erika. *Estética de lo Performativo*, pp.279-280.

¹³ *Ibid.*, p.283.

¹⁴ *Ibid.*

en situación de presentación escénica. El *motto* más contemporáneo con el que Marina Abramovicz distingue la representación teatral de la presentación performática es que, mientras en el teatro la sangre es representada por algún líquido rojo, en la performance la sangre *es* sangre.

En otro ejemplo que Fischer-Lichte analiza, el cual consiste en una acción de Hermann Nitsch en el que se salpica a los actores y espectadores con sangre¹⁵. También se hacía caminar a los espectadores sobre vísceras. La autora describe entonces que estos fenómenos —el color de la sangre, la consistencia y elasticidad de las vísceras— se perciben *como algo*. No son sensaciones desnudas, sino que —las cosas significan aquello que son o aquello como lo que aparecen—¹⁶. En tanto es así la percepción es significativa, porque la materialidad no funciona como significante que remite a otro significado, sino que es autorreferencial. «La materialidad de la cosa recibe el significado, tautológicamente hablando, de su materialidad en la percepción del sujeto, esto es, en la percepción de su ser fenoménico. El objeto que es percibido como algo significa aquello como lo que es percibido»¹⁷.

La autora explicita una tesis que me parece altamente relevante por muchas implicaciones ocultas de las que intentaré explicitar dos. La autora afirma que: «no es que se perciba primero algo como algo y que luego, en un segundo paso, a eso se le atribuya un significado. Más bien es que el significado se origina en el acto de percepción y como acto de percepción»¹⁸.

La primera implicación que quiero explicitar es la siguiente. En toda teoría de la percepción se discute si la misma es posible por una categorización lingüística-conceptual del material sensible aportado por nuestros órganos sensoriales o si la percepción sensible misma produce su sentido perceptivo. En la fenomenología husseriana encontramos que su teoría de la percepción adquiere las siguientes características. En sus *Investigaciones Lógicas*, la

¹⁵ <http://www.nitsch.org/index-en.html>

¹⁶ FISCHER-LICHTE, Erika. *Estética de lo Performativo*, p.282.

¹⁷ *Ibid.*, p.283.

¹⁸ *Ibid.*

intencionalidad presenta modalidades signitivas, perceptivas-presentificativas y semánticas o significativas. Las primeras tienen a su cargo interpretar materiales sensibles como signos de objetos a los que en tanto signos remiten a algo. Las segundas—con sus sub-modalidades perceptivas, rememorativas, de conciencia de imagen, de fantasía y de expectativas—al aprehender esos materiales producen los objetos perceptivos o presentificativos. Finalmente, las tercera interpretan cadenas verbales sonoras o gráficas para configurar expresiones significativas¹⁹. Posteriormente, Husserl expande la modalidad significativa de la intencionalidad a toda la dimensión perceptiva en *Ideas I*, dando como resultado su teoría del nóema²⁰. En el interior de los componentes del nóema se encuentra el sentido noemático —noematisch *Sinn*—. Si bien Husserl distinguió entre *Sinn* perceptivo y *Bedeutung* lingüístico, es claro que desde 1913 la fenomenología se compromete que la estructura perceptiva tiene sentido pre-conceptual y pre-lingüístico. Por su parte, Merleau-Ponty en su *Fenomenología de la Percepción* nos ofrece su crítica a las teorías categoriales o conceptuales de la percepción como introducción a su análisis del campo fenomenal²¹. Una cantidad de contraejemplos muestran que la percepción nos da un objeto con sentido para mí sin que se involucre el lenguaje de ninguna manera. Es así que Park afirma: «la relación entre el sujeto y el objeto en la percepción es más bien dialéctica que estática, y el contenido de la experiencia perceptiva, esto es lo percibido, es necesariamente el objeto-percibido, esto es, el objeto mediatizado por el sujeto. En este objeto-percibido, ni objeto ni sujeto son separables uno del otro. La separación entre el objeto y el sujeto en

¹⁹ Cfr. HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. V LU. Usula Panzer, Ed. Hua. XIX/1. The Hague/ Boston/ Lancaster, Martinus Nijhoff, 1984, pp. 352-528.

²⁰ HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Walter Biemel, Ed. Hua. III. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950.

²¹ Cfr. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*. Paris, Gallimard.

la experiencia perceptiva solo es artificial. Y es a este objeto-percibido que se llama ‘sentido’²².

La segunda implicación a explicitar es que la experiencia escénica nos brinda un caso crucial para ampliar la tesis arriba afirmada: los objetos tienen sentido para mí —y para los otros— en virtud de nuestra intencionalidad sensorio motora —en versión merleau-pontiana— o en virtud de nuestra aprehensión mental intencional —en versión husseriana en actitud natural—.

Fischer-Lichte muestra el camino que va desde la semiótica hacia la fenomenología y, de alguna manera, me es útil para explicitar y justificar la principal tesis fenomenológica: el sentido de la experiencia es pre-conceptual porque es corporal lo que no implica que sea privado.

Possible fenomenología de la escena

Hasta acá he explicitado lo que denominé «indicios» de una posible fenomenología de la escena. Percibimos a los objetos con sentido. Percibir es percibir el sentido del objeto, un sentido sensible. ¿Qué puede aportar la fenomenología a lo que ya Fischer-Lichte describió tan bien? En primer lugar, una aclaración conceptual. En segundo lugar, una explicitación del saber práctico que está en la base y fundamento de toda *praxis* artística. En este momento me permito explicitar que mi punto de vista se encuentra en la intersección del performer y del espectador. De lo que estoy exhibiendo no se debe inferir, sin embargo, que la fenomenología sea la portadora de toda la verdad sobre la escena. En particular se debe tener en cuenta el carácter institucional contemporáneo del arte y de toda manifestación y experiencia estética y/o artística²³.

²² PARK, Ynhui. «Merleau-Ponty et la phénoménologie du sens: Une étude critique». *Revue de Métaphysique et de Morale*, 84 (3), 1979, p.349.

²³ Esta cuestión torna mucho más complejo efectuar una descripción real de la experiencia de la expectación de la escena, pero me permito explicitar el problema para ulteriores descripciones más completas. La cuestión institucional quiere decir que hay que tener en cuenta que la experiencia de observación estética ya se lleva a cabo *en el interior de una institución*, real como el lugar arquitectónico

La aclaración conceptual admite por lo menos tres posibilidades. Utilizar los aportes de Husserl. Aplicar las conceptualizaciones de Heidegger. Describir con Merleau-Ponty la experiencia del espectador. Fischer-Lichte, luego de afirmar lo anterior, indica que ese significado no es un significado lingüístico. Esa diferencia entre un sentido perceptivo y un significado conceptual es la que sabemos existe entre la experiencia y el lenguaje. En el caso de la dimensión sonora de una realización escénica que incluye el lenguaje, se debería mostrar el modo en que del ritmo fónico emitido en la escena se produce sentido por parte del espectador. Algo como una fenomenología de la audición, de la escucha, del sonido. Husserl desarrolla la función notificativa que consiste en que un hablante notifica sus vivencias al oyente por medio de una expresión significativa. Es un antecedente claro de la teoría de Grice y de la teoría de los actos de habla que también desarrolla su discípulo Adolf Reinach, que me permite explicitar que se toma nota por una percepción auditiva de los tonos del hablante. Si bien Husserl no desarrolla esta línea —hasta donde llega mi conocimiento—, su discípulo Roman Ingarden nos da ciertas guías para emprender esa investigación que no debe llegar necesariamente a la fenomenología de la música. Por su parte, Merleau-Ponty en su consideración del lenguaje como gesto, en una remisión inversa al *capítulo 1* de LU de Husserl, también nos da ciertas claves para diseñar un marco de investigación. En el caso de Heidegger, se toma en cuenta el existencial del habla —que se puede entender como una expansión a todo el lenguaje natural de la función notificativa— que articula el encontrarse y el comprender para dar cuenta de esa experiencia con sentido de observar un performer. La experiencia estética para Heidegger en 1927 consistiría en observar en compromiso afectivo aquello que ya comprendí y que se abre en la escena por medio de materialidades que nunca son desnudas u objetivas y de las que puedo hablar y dejar hablar/me. Esto funda la fenomenología de las emociones y permite la partida hacia el giro afectivo.

Por su parte Husserl tematiza la conciencia de imagen como vivencia por la que accedo a un objeto representado. En el caso de este punto de vista la

o virtual como la escena exhibida, lo que nos lleva a una tarea anterior que es dar cuenta de la experiencia de las reglas sociales.

pregunta es: ¿qué vivencia es la que se lleva a cabo en la visión y escucha de una realización escénica? ¿Cómo percibo lo ausente en lo presente? ¿Qué es lo que no percibo y presentífico? ¿Cuál sentido antepredicativo prevalece en tal experiencia: el sentido perceptivo o un sentido presentificativo? Si fuera un sentido perceptivo, ¿qué tesis estarían puestas en tal percepción? ¿Cuál es el carácter tético en el caso de la percepción de una realización escénica que abre un bucle autoreferencial como Marina Abramovic diciendo «Soy Marina Abramovic» y desnudándose en escena? ¿Percibo o presentífico los cuerpos desnudos de las bailarinas contemporáneas de *La Wagner* de Pablo Rotemberg?

En una comunicación con la filósofa Regina-Nino Mion —Universidad Técnica de Estambul—, quien hizo su investigación doctoral sobre teoría pictórica y conciencia de imagen en Husserl, me respondió lo siguiente sobre la relación de Husserl con la realización escénica: «Probably Merleau-Ponty would be a more inspiring phenomenologist for you if you want to write about phenomenology of performance».

Merleau-Ponty nos ofrece la noción de intencionalidad sensorio-motora conectada con la materialidad sensible de los objetos. El punto que conecta a Husserl con Merleau-Ponty en relación a la escena es la explicitación de los sistemas kinestésicos. Hay un gran campo de análisis, en cierta medida ya comenzado por el giro afectivo en humanidades y ciencias sociales, que consiste en explicitar los campos kinestésicos o sinestésicos de la experiencia de observar una realización escénica o video arte. En dicho sentido, aparece una de las líneas más promisorias para la investigación en tanto que explica y describe de un modo muy fecundo teórica y prácticamente la conexión kinestésica que se obtiene entre performers y espectadores. Las experimentaciones sobre la relación con el público son un indicador de esta relevancia²⁴.

²⁴ Puede consultarse NOLAND, Carrie., *Agency and Embodiment. Performing Gestures / Producing Culture*. Cambridge / London, Harvard University Press, 2009.

Explicitación, de nuevo

Si la filosofía fenomenológica se pretende aplicable a la escena, entonces la pregunta inmediata es ¿qué es la escena? ¿Qué es una realización escénica? Si se pretende aplicable a la experiencia del performer, entonces ¿cómo se forma un performer? ¿Qué técnicas usa? ¿Qué busca? Si se pretende aplicable a la danza, ¿qué es bailar? ¿Cómo se forma una bailarina? ¿Qué técnica impera en el medio? Si se pretende aplicable al *régisseur*, entonces ¿cómo percibe el *régisseur*? ¿Cómo se formó? ¿Qué técnicas usa?

En este texto me permito formular estas cuestiones porque son las que nos están acuciando en el momento de dar cuenta de lo siguiente: si la teoría fenomenológica es una descripción de la experiencia efectivamente llevada a cabo, entonces, para describir la experiencia del artista, ¿no debería tener en cuenta toda su formación? Si la tengo en cuenta, ¿qué debo hacer con ella? Las respuestas son tentativas, en tanto el campo de indagación es, justamente, empírico. En primer lugar, parecería que las técnicas suponen un cuerpo propio tal como lo describe la fenomenología. Nótese que el contenido semántico de la anterior oración está incrustado en un contexto oblicuo y opacado por el operador «parecería». En segundo lugar, parecería que se debería disponer de una traducción entre vocabularios de primera persona para compatibilizar reportes de artistas con conceptos fenomenológicos. En tercer lugar, en una investigación de largo aliento, quizás se torne posible contar con artistas formados en alguna rama de la fenomenología, con lo que se contarían con reportes de primera persona que podrían conectar, contrastar, comparar sus vivencias con los conceptos técnicos de su especialidad y los conceptos fenomenológicos de tal rama. Pero en esta conclusión ya me pasé del lado de la escena y no de la sala, distinción que también habría que explicitar y trabajar²⁵.

²⁵ En fenomenología se usa como contraseña de pertenencia el término «descripción». Ahora bien, a la hora de realizar descripciones fenomenológicas cada fenomenólogo tiene sus propias dificultades y realizaciones. Si además se pretende validez intersubjetiva el problema alcanza los límites recién mencionados. Resulta claro, por lo menos para mí, que si aplico un lenguaje técnico-filosófico a la experiencia, entonces no es una mera descripción ingenua de mis vivencias. Agradezco a Shaun Gallagher quien en una conversación personal me posibilitó introducirme en este aspecto tan

Vuelvo a la sala para despedirme. Entonces, un espectador va a un espectáculo. Toma un taxi. Llega a la sala ubicada en un barrio comercial. Entra. Se encuentra, alegremente, con dos amigos. Pero observa con rabia a dos periodistas. Se llena de gente que luego va a devenir «público». Se da sala. El espectador pasa del bar del teatro hacia el interior de la sala, donde la luz es distinta. Se sienta en una butaca. Mas o menos cómoda, más o menos incómoda. No saluda a los dos periodistas y sigue hablando del último estreno al que fueron con sus dos amigos. El asistente de sala pide que apaguen los celulares y que todos disfruten de la función. Se apaga o no la luz de la sala para que comience la función. La función ya comenzó.

problemático. Puede cfr. PETITMENGIN, Claire. «Describing one's subjective experience in the second person: An interview method for the science of consciousness». *Phenomenology and Cognitive Sciences*, (5), 2006, pp. 229-269. Un antecedente es STRAUS, Erwin. (ed.). *Phenomenology: Pure and Applied*. Pittsburgh, Duquesne University Press, 1964.

BIBLIOGRAFÍA

- BANEGA, Horacio. y GALUPPO, Gustavo. *Estructuras: composición y contenido*. Bernal, Universidad Virtual de Quilmes, 2015, ebook.
- BANEGA, Horacio. «Dossier: Notas para una fenomenología de la escena». *El taco en la brea*, 8(3), 2016, pp.75-82.
- FISCHER-LICHTE, Erika. *Semiotik des Theaters*. 3 Bände, Narr, Tübingen, 1983.
- FISCHER-LICHTE, Erika. *Estética de lo Performativo*. Madrid, Ábada Editores, 2011 (2004).
- HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Walter Biemel, Ed. Hua. III. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950.
- HUSSERL, Edmund. *Phäntasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwartigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*. Marbach, Ed. The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1980.
- HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. V LU. Usula Panzer, Ed. Hua. XIX/1. The Hague/ Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff, 1984.
- JANDÓVA, Jarmila. y VOLEK, Emil. (eds.). *Teoría Teatral de la Escuela de Praga. De la Fenomenología a la Semiótica Performativa*. Madrid, Fundamentos, 2013.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*. Paris, Gallimard.
- NOLAND. Carrie., *Agency and Embodiment. Performing Gestures / Producing Culture*. Cambridge / London, Harvard University Press, 2009.

- PARK, Ynhui. «Merleau-Ponty et la phénoménologie du sens: Une étude critique». *Revue de Métaphysique et de Morale*, 84 (3), 1979, pp. 343-365.
- PETITMENGIN, Claire. «Describing one's subjective experience in the second person: An interview method for the science of consciousness». *Phenomenology and Cognitive Sciences*, (5), 2006, pp. 229-269.
- STRAUS, Erwin. (ed.). *Phenomenology: Pure and Applied*. Pittsburgh, Duquesne University Press, 1964.
- SÁNCHEZ, José. *La escena moderna. Manifiestos y textos sobre teatro de la época de las vanguardias*, Madrid, Akal, 1999.
- STATES, B. *Great Reckonings in Little Rooms. On the Phenomenology of Theater*-Berkeley/ Los Angeles / London, University of California Press, 1987.
- SHIGETO, Nuki. «Theater». En: Hans Rainer Sepp y Lester Embree, edits. *Handbook of Phenomenological Aesthetics*, Londres/Nueva York, Springer, 2010, pp. 331-337.
- SZUCHMACHER, Rubén. *Lo Incapturable*. Buenos Aires, Random House, 2015.
- VIATCHESLAV V, Ivanov. *Einführung in allgemeine Probleme der Semiotik*. Tubinga, 1985.

LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL COMO ANTROPOLOGÍA: DEL RECHAZO A LA EXIGENCIA*

The phenomenology of Husserl as anthropology: from the rejection to the requirement

JAVIER SAN MARTÍN**

UNED, España

Resumen: La fenomenología husserliana es el marco para formular una «auténtica» antropología filosófica; pero no debe ser tomada como una ciencia humana, pues esa determinación opaca su *clara vocación antropológica*. Para demostrar esto, este artículo se divide en dos partes. En la primera se expone las dificultades que trae comprender la fenomenología como una antropología, lo cual hace parte de un problema radical de la filosofía. En la segunda, y desde la arquitectónica de la fenomenología, se trata de ver lo que sería la intención radical de la fenomenología convertida en una antropología filosófica «auténtica» que es, a su vez, una filosofía primera. La fenomenología como auténtica filosofía primera es capaz de responder a los desafíos que tanto las ciencias humanas como las naturales le lanzan a la misma.

Palabras clave: Fenomenología trascendental, filosofía antropológica, ciencias humanas, teoría del yo.

Abstract: Husserl's phenomenology is the framework for formulating an «authentic» philosophical anthropology, from which to develop a philosophy of human sciences, but that formulation draws from the phenomenology its *clear anthropological vocation*. In the first part of the paper is exposed the root of the difficulty of understanding the phenomenology as anthropology, which will be detected as a radical problem of philosophy. In the second part, and from the architecture of the phenomenology, we shall see how the radical intention of phenomenology becomes an «authentic» philosophical anthropology as first philosophy, being thus able to respond to the challenges both human and natural sciences throw to philosophy.

Keywords: Transcendental phenomenology, philosophical anthropology, human sciences, theory of the «I».

* Este artículo es la transcripción de una conferencia que ofreció Javier de San Martín en el VII Ciclo de Conferencias de Fenomenología en Pereira. San Martín agradece a Pedro Juan Aristizábal su invitación y recuerda que había asistido siete años atrás al Congreso de la Sociedad Iberoamericana de Filosofía en Medellín, en el cual se realizó un homenaje a Guillermo Hoyos Vásquez, a quien había tenido la oportunidad de leer y conocer. En esa misma ocasión, tuvo la oportunidad de adquirir un libro que homenajeaba a este filósofo colombiano y se percató que los únicos españoles que participaron en éste con su contribución nada tenían que ver con la fenomenología, sino con la corriente filosófica que al final parecía haberle convencido más al profesor Hoyos, a saber, una ética fundada en la Escuela de Frankfurt.

** Este artículo fue recibido el 20 de enero de 2017 y aceptado el 10 de abril de 2017. Correo electrónico: jsan@fsof.uned.es

Introducción

El tema que quiero tratar es, podría expresarlo así, la columna vertebral de mi posición filosófica que, partiendo de la fenomenología husserliana, se ha centrado en pensar las condiciones de posibilidad de una antropología cultural que sea una representante privilegiada de las ciencias humanas. Para fundar mi posición la filosofía de Husserl se me ofrecía como el único marco convincente para formular una auténtica antropología filosófica; pero tal formulación no dejaba indiferente a la propia fenomenología husserliana, pues en esta pretensión se sacaba lo más íntimo de ella, que no era sino su *clara vocación antropológica*, que marca su destino de ser una antropología filosófica, correctamente entendida y, eso sí, como filosofía primera.

Desde ese momento, la fenomenología concebida por Husserl como la filosofía primera que daba cumplimiento a la teleología de la misma —la vocación antropológica—, en realidad, era una antropología filosófica, que de ese modo cumplía la tradición inherente a la Modernidad de dar respuesta a la cuarta pregunta de Kant, a saber, de que toda filosofía se reducía a responder qué es el ser humano. A esta tarea sólo se puede responder en una antropología filosófica que asuma el planteamiento trascendental propuesto por la fenomenología husserliana¹.

Para llegar a esta propuesta, naturalmente, he recorrido muchos caminos de ida y vuelta, que es lo que constituye mi trayectoria profesional. Como el tema es muy complejo, procuraré atenerme a lo más sustancial del mismo, intentando no dar muchas *Ideas*, sino unas cuantas lo más claras que me sea posible. La intervención tendrá globalmente dos partes; en la primera, que constará de cuatro apartados, expondré el núcleo del problema de la comprensión de la fenomenología como una antropología y lo que implica ir a la raíz profunda de esa dificultad en la que se detecta un problema radical de la filosofía misma.

¹ Sobre este particular puede verse la tesis doctoral de VENEBRA, Marcela. *La reforma fenomenológica de la antropología filosófica*, Instituto de Investigaciones filosóficas, México, UNAM, 2015, así como su texto «La idea trascendental del hombre: Reflexiones antropológicas desde *Ideas* de 1913». En: *Fenomenología, experiencia y razón. Centenario de Ideas I*. En: *Investigaciones Fenomenológicas*, 5, 2015, pp.345-356.

En la segunda parte, y desde la arquitectónica de la fenomenología, trataré de exponer lo que sería la intención radical de la misma, como una antropología filosófica en función de filosofía primera². Se trata de un tema que

² El postular la antropología como filosofía primera ha de ser visto totalmente al margen de una recaída en el antropologismo, por lo que hay que matizar esa tesis, aunque eso es tema de otra intervención. Pero conviene, para clarificar, que filosofía primera no es en sentido de que lo dicho solo valga para el ser humano, que es la tesis del antropologismo, en el cual también se asienta el psicologismo, cuya refutación constituye el sentido mismo y pleno de la fenomenología. Por eso «filosofía primera» significa dos cosas; primero, lugar y momento para reflexionar sobre el comenzar de la filosofía frente a los desafíos de las ciencias —tanto las humanas en la forma del relativismo propio de la antropología cultural, como las naturales, ahora en la forma de neurología—. Ante estas ciencias se impone, ante todo, legitimar la filosofía, y eso se hace en la forma de la antropología filosófica contemporánea. Segundo, y es lo más importante, la forma de hacer filosofía desde la fenomenología husseriana postula que la filosofía primera es en realidad un análisis de la propia experiencia que necesariamente es la propia del humano. La estructura esencial de la subjetividad, cuyo análisis y formulación es objetivo propio de la fenomenología, se basa en una situación que nunca debe olvidarse y que Husserl la anunció en *Meditaciones cartesianas*, y que aparece en un texto muy conocido de la Hua. XV. En *Meditaciones cartesianas*, en efecto, se tematiza muy explícitamente la dependencia de la fenomenología trascendental eidética con los hechos fácticos: «jede Konstitution einer wirklich reinen Möglichkeit unter reinen Möglichkeiten führt implizite mit sich als ihren Außenhorizont ein im reinen Sinne möglichen ego, eine reine Möglichkeitsabwandlung meines *faktischen*» (Hua I, 105). [toda constitución de una posibilidad realmente pura, entre otras posibilidades puras, implica, como su horizonte externo, un ego posible en sentido puro, una pura variación de posibilidad de mi ego fáctico. (HUSSERL, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*, Trad. Presas. Madrid, Ediciones Paulinas, 1979, p. 126]. Junto con esto hay que leer el final del § 59, p. 165 s. Y todo esto entendiéndolo desde la frase de Hua XV, que me impactó cuando la leí en los primeros meses de 1974: «Aber das Eidos transzendentales Ich ist undenkbare ohne transzendentales Ich als faktisches» (Hua XV, 385) [Pero el eidos del yo trascendental es impensable sin el yo trascendental en cuanto fáctico]. Desde estos textos hay que leer el texto n.º 11 de este misma Hua XV, la cual también Antonio Zirián utilizó para refutar mi posición de la relación entre la fenomenología y la antropología que expuso en su prólogo a las *Actas del I Congreso sobre Fenomenología y Antropología*. El prólogo de Antonio Zirián está publicado en: VENEBRA, Marcela., y JIMÉNEZ LECONA, A. (editores). *Antropología y fenomenología. Reflexiones sobre historia y cultura*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2015, pp. 9-22. También está publicado en *Investigaciones fenomenológicas*, XII, 2015, pp. 209-220. Posterior a éste, se encuentra el comentario que le hice (ver SAN MARTÍN, Javier «Comentario al “Prólogo” de Antonio Zirián. En: *Investigaciones Fenomenológicas*, XII, 2015, pp. 221-250»). A este Comentario, a la hora de su publicación, añadí una nota, que traigo nuevamente a colación: «Como se dice al inicio del texto, el presente comentario fue escrito por su autor a poco de leer el anterior prólogo del profesor Zirián. Después de este comentario, el autor [JSM] escribió el prólogo para las actas del segundo Encuentro de la ENAH, que pronto serán publicadas [entre tanto han sido publicadas y el prólogo con el título «A modo de introducción. Antropología y fenomenología, una ambigua amistad», en GÓMEZ, Fernanda I. (compiladora), *Antropología y fenomenología. Filosofía y teoría de la cultura*. México, Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas, 2016, pp. 14-35.]. A estos textos el profesor Zirián escribió una réplica que leyó en el encuentro que tuvo lugar en Toluca en junio de este mismo año 2015, y que a su vez será publicada en las respectivas Actas de ese Encuentro. El interés que la discusión puede tener para la elucidación del tipo de filosofía que es la fenomenología y para

considero fundamental y prioritario de la filosofía de cara al siglo xxi, en un momento en el que las ciencias humanas están llegando tan lejos que prácticamente la filosofía parece convertirse en superflua e inútil. Muchas veces ha ocurrido este desafío, pero en la actualidad, con los descubrimientos científicos, fundamentalmente de las neurociencias y de la paleoantropología, parecería que la filosofía ya nada tiene que decir. El tema capital de la conciencia, ese reducto que la modernidad nos había entregado como uno de sus temas fundamentales, parece ser resultado de una configuración cerebral explicada científicamente.

Con esta última indicación estoy aludiendo a la fenomenología -y, dentro de ella, a su conversión en antropología filosófica- como el punto de anclaje de la filosofía ante el desafío de las ciencias del hombre en la más inmediata contemporaneidad.

Las dos partes que acabo de mencionar son las indicadas en el título, *del rechazo a la exigencia*. La gran mayoría de los intérpretes se quedan en la primera parte. Con ello pierden de vista el potencial de la propia fenomenología, y así, lo que es peor, no toman nota de la situación de la filosofía misma en la contemporaneidad, que sólo se desvela por un contacto muy directo e intenso con las ciencias del hombre, tanto humanas como naturales. Quien no está en contacto con ellas puede ignorar el panorama contemporáneo de la filosofía, desafiada, por un lado, por las ciencias humanas y, por otro, por las ciencias

una definición de la antropología filosófica ha llevado a los editores a publicar la polémica.» El texto al que anexo esta nota preliminar, es el que leí en Colombia, en noviembre de 2015, y que con alguna ligera modificación había leído en Toluca en junio de ese mismo año, en el seno de la III Semana de *Antropología y fenomenología*. El texto proviene, en realidad, de una conferencia de doctorado que pronuncié en la Universidad de Calabria en mayo de 2013. Ahora, la que leí en Toluca se ha publicado, sustancialmente, con algunos cambios de arquitectura, la misma que esta, en MEDINA, Verónica (editora). *Antropología y fenomenología. Antropología filosófica y filosofía de la cultura*. México, Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas, 2016, pp. 63-84. En Toluca, en el mismo Congreso, el profesor Zirión leyó una aguda réplica a los dos textos anteriores, como digo en la nota que cito líneas arriba. En esa brillante conferencia echa mano del texto 11 de Husseriana xv, que en mi opinión, más que refutar mis tesis, las confirman, por más que el inteligente texto de Antonio Zirión me obligue a proceder con el máximo discernimiento para evitar con toda claridad todo tipo de antropologismo, que podría derivarse de poner la antropología filosófica como filosofía primera. Evidentemente ese texto, que escuché presidiendo la sesión en que lo leyó y que aún no está publicado, me obliga a pronunciarme respecto a él interpretando los textos que cito al principio de esta ya larga nota.

naturales, que claramente dicen a los filósofos que su tiempo ya pasó. El desafío de las ciencias humanas viene, bien del relativismo cultural promovido de modo, en la práctica, general por la antropología cultural, ya que lo considera su ideología fundacional; o bien de un determinismo social o histórico, que haría sucumbir todo intento de la filosofía de sustraerse al uno o al otro³.

Ya en concreto trataré el tema en cinco apartados. En el primero, ejemplificándolo en Kant, expondré el problema general de la relación de la antropología con la fenomenología. En el segundo veré hasta qué punto la fenomenología se enfrenta al antropologismo. El tercero mencionará la teoría de los dobles humanos, los dos yoes, o los dos sujetos que la fenomenología supone, y que es consecuente con la teoría de la oposición entre antropología y fenomenología. La constatación que la fenomenología hace de estos dos sujetos exige que, establecida ella, estos sean tres sujetos, los dos primeros más el propio del fenomenólogo, que representa una nueva actitud sobre los anteriores. El cuarto punto, con el que se concluye la primera parte, hablará del problema básico de la teoría expuesta en el apartado anterior, porque es el que lleva en definitiva al problema mismo de la diferencia que se quiere establecer entre la fenomenología y la antropología. El quinto apartado, que abarcará toda la segunda parte, se dedicará a mostrar cómo esa fenomenología, tan opuesta en su punto de partida a la antropología, en su desarrollo se va convirtiendo en una antropología, al ir clarificando la relación entre los dos sujetos que integran el yo humano, el yo mundano objeto de determinaciones mundanas, y el yo trascendental, sin el cual el primero se diluye en la irrelevancia antropológica al dejar de ser humano.

³ He tratado el relativismo cultural en mi libro SAN MARTÍN, Javier. *Para una superación del relativismo cultural. Antropología cultural y antropología filosófica*. Madrid, Editorial Tecnos, 2008. De los límites del determinismo histórico, en SAN MARTÍN, Javier. «La filosofía de la historia en Fink y en Husserl». En: *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*, Madrid, Biblioteca Nueva/UNED, 2007, sobre todo p. 93. Sobre las consecuencias que el relativismo cultural tiene para la filosofía lo formulo con la frase de que ese relativismo representa la «muerte antropológica de la filosofía», pero, convirtiéndose el relativismo cultural en un verdadero lecho de Prousto, defiendo que eso conlleva «la muerte filosófica de la antropología. Ver del autor *Antropología filosófica I* donde hablo de la «negación antropológica de la filosofía» (*Ibid.*, p. 19, ver también pp. 131-133; y 175 s.). También en la SAN MARTÍN, Javier. *Teoría de la cultura*. Madrid, Síntesis, 1999, p. 12 ss. y en SAN MARTÍN, Javier. *Antropología filosófica II*. Madrid, UNED, p. 296.

El problema de la antropología y la filosofía trascendental: el ejemplo de Kant

Aunque sea brevemente, quiero empezar aludiendo a la posición de Kant, porque el problema que se da en la fenomenología previamente se dio en Kant y en sus intérpretes. Fue un enorme problema y lo sigue siendo, pues aún suscita comentarios e interés este punto⁴, porque es un motivo de extrañeza que, por un lado, Kant desarrollara a lo largo de más de veinte años una antropología que llamó *pragmática* —el término «práctica» lo reservó para la razón pura en su función práctica—, y que por basarse en conocimientos empíricos no podía ser filosófica— aunque así la denominara Starke al publicar una de las lecciones de Kant en 1834⁵; pero que, por otro, en 1798, en la publicación de sus lecciones de lógica anunciara que todas las preguntas de la filosofía se reducían a la cuarta pregunta, a saber, qué es el ser humano, y a la que debe responder la antropología. Esa, evidentemente, no lo podría hacer sólo o principalmente desde una perspectiva empírica, que es la propia de la antropología pragmática, sino que necesitaría para ello una perspectiva trascendental.

Kant no desarrolló esa antropología, pero en la *Antropología en sentido pragmático*, que él mismo publicó⁶, expone con toda precisión el tema de esa antropología que consiste en estudiar no sólo *lo que nosotros hemos hecho*

⁴ · No hay que olvidar la importancia que Michel Foucault atribuyó a este texto. Sobre este punto, ver una disección muy precisa del texto de Foucault en GROS, Frédéric y DÁVILA, Jorge. «Michel Foucault, lector de Kant». En: *Consejo de Publicaciones*, Universidad de los Andes. Ver también el libro de la profesora de SALERNO Fimiani. *Foucault y Kant: Crítica Clínica Ética*. Buenos Aires, Herramienta, 2006. Original de 1997, La Città del Sole, Nápoles y en francés, el mismo año, en París, Harmattan.

⁵ KANT, Immanuel. *Menschenkunde oder philosophische Anthropologie*, edición de Friedrich Christian Starke, Leipzip, Die Expedition des europäischen Aufsehers, 1831.

⁶ Ver KANT, Emmanuel. *Antropología. En sentido pragmático*, versión española de José Gaos, Madrid, *Revista de Occidente*, 1935. Actualmente nueva edición en KANT, Emmanuel. *Antropología. En sentido pragmático*. Madrid, Alianza Editorial, 1991. Como se sabe esta antropología, lo mismo que la editada por Starke, son los apuntes que leía Kant en clase desde finales de los sesenta. Él publicó los apuntes de un curso; Starke los de otro, que se conservaban en apuntes de los alumnos. En alemán, la publicada por Kant está en el tomo VII de la Akademie Ausgabe. En cuanto a otros muchos cursos existentes, en 1997 se publicaron en el tomo 25 de la Akademieausgabe, editado en dos volúmenes por Reinhard Brandt y Werner Strack, con un largo prólogo de los editores.

de nosotros —que sería el tema de una antropología cultural—, sino también lo que *podemos hacer*, pero sobre todo lo que *debemos hacer*. Si lo primero es tema de una antropología cultural y social, lo último es propio solamente de una antropología filosófica como filosofía trascendental. De esta manera, la antropología pragmática en sentido kantiano, en lo que toca a ese punto, debe incorporar la filosofía trascendental como antropología filosófica.

No son bagatelas: en esa posición kantiana se ventila el sentido de la filosofía, pues ésta no es un saber erudito para la escuela o para el mundo académico, sino más bien es un saber mundano, es decir, un saber que nos debe llevar más allá de la mera prudencia o sagacidad —*Klugheit*— a un saber propio del sabio —*Weisheit*—, que nos enseña los principios máximos de la vida humana. La filosofía, por consiguiente, nos debe enseñar no tanto a comportarnos o ajustarnos al comportamiento de los demás, e incluso utilizarlos para nuestros fines, todo lo cual es resultado de la prudencia o sagacidad —por supuesto, más allá de las destrezas —*Geschickheit*— que nos enseñan a hacer cosas técnicas—, sino que sobre todo nos debe dar criterios para un comportamiento que esté de acuerdo con la misión o destino de la humanidad, que no está en cada uno de los individuos, sino en el género humano. Como se sabe, con un ejemplo contemporáneo, más allá de los relojes que propone Kant, podríamos decir, que la ciencia natural nos enseña hacer centrales nucleares. Una vez la técnica disponible, la prudencia o sagacidad debe vender ese producto a los usuarios convenciéndolos de su inevitabilidad para mantener un aprovisionamiento de energía eléctrica, o en el caso de una bomba atómica, la disuasión en un mundo dividido. El político necesita un saber en ciencias humanas para convencer a los usuarios de esa necesidad, incluso, puede ponerlos a su servicio, es decir, hacerles acomodarse a sus propias exigencias. Para ello demandará conocimientos sobre el estado de los suministros, evolución, etc. Pero siempre cabe una pregunta que vaya más allá, y que no es empírica, que no se satisface con los conocimientos de las ciencias humanas, porque no pregunta por el suministro en este momento o en otro, sino por el sentido global de la humanidad, en la que no estamos solo nosotros, sino también nuestros herederos, incluso nuestros antepasados, y las centrales nucleares comprometen gravemente el pasado y lo que es peor el futuro; por tanto, el filósofo nunca

podría aceptar moralmente desde la sabiduría ese tipo de energía por tener como posibles afectados la tierra misma en su viabilidad como mundo de la vida. En este ejemplo se ve con precisión cómo la filosofía no se fija en una u otra situación particular, sino más bien en la humanidad misma, en el destino del mismo género humano.

Estas tesis de Kant hubieran merecido más atención por parte de los intérpretes sin prejuicios. En virtud de esos prejuicios, la antropología de Kant sería un mero *parergon*. Los mismos prejuicios con que se aborda la fenomenología y que vamos a ver a continuación. Con esto quiero decir que la antropología kantiana, la pragmática que incorpora la práctica, trasciende lo que Guillermo Hoyos Vásquez llamaría el paso de la analítica trascendental, que toca el modo como hablamos del mundo, a la dialéctica, en la que hablamos de aquellas entidades de las que ya no podemos hablar científicamente. La antropología kantiana revela que no estamos hablando de un sujeto trascendental abstracto, sino del ser humano que tiene problemas concretos y necesidad de orientación en la vida. Por eso la antropología kantiana revela la verdad de la filosofía trascendental⁷.

La fenomenología de Husserl contra el antropologismo

En el párrafo anterior se habló de los prejuicios tanto en lo referente a Kant como en lo que se refiere a la fenomenología, porque el enjuiciamiento que se hace de la relación de la fenomenología con la antropología se basa en la posición de partida de la misma y que explicaré a continuación sin tener en cuenta ni la intención profunda de ese punto de partida, ni el desarrollo mismo de la fenomenología. Y es que este desarrollo, que veré en la segunda parte, por tanto en el apartado cinco, es el que le lleva a Husserl a manifestar ese sentido profundo que ya estaba en el comienzo.

⁷ Ver Hoyos, Guillermo. «Palabras de G. Hoyos V.». En: *Homenaje a guillermo hoyos. La responsabilidad del pensar, Ideas y Valores*, (136), pp. 133-139.

En efecto, la fenomenología —todo el mundo lo sabe— empieza con la refutación husserliana del psicologismo. Este último movimiento filosófico es una filosofía que toma como punto de partida la implantación y desarrollo de una psicología capaz de estudiar científicamente la mente humana y que tiene como objetivo ideal relacionar los contenidos mentales con sus bases neurales para que aquellos contenidos, tanto en su realidad —el hecho de que ocurran— como su contenido —lo que son—, sean dependientes causalmente de esos procesos fisiológicos. Esto empezó con las formulaciones matemáticas de Fechner y Weber que fueron capaces de convertir las sensaciones —un tipo de contenidos mentales, los primeros de la conciencia o mente— en fórmulas matemáticas para predecir qué acontecimientos sensibles se iban a dar si se introducían determinadas variables en los estímulos.

Seguir de ahí hasta el descubrimiento de las bases naturales, o neuronales, de la mente humana, se creía que era, y así se sigue creyendo, y es posible que en el futuro se vea también, solo una cuestión de tiempo. Todo caía bajo el objetivo, que configura todo un paradigma contemporáneo de investigación, de explicar científicamente la mente. Así la verdad, la ciencia, la razón, la legitimidad que esta implica⁸, no eran más que resultados de ciertas configuraciones cerebrales, que es en lo único que nos diferenciamos de los primates. De ser otras esas configuraciones cerebrales, lo que es una posibilidad fáctica, todos aquellos contenidos serían otros. En realidad, el psicologismo, que consiste en poner la psicología como ciencia fundamental para comprender la totalidad de la vida humana y de sus productos culturales, no es más que la palabra disciplinar para un tema básico de la contemporaneidad. No hay nada en el mundo que no sea humano-natural y como tal absolutamente contingente, por tanto, sin que tenga en su seno ninguna necesidad. El psicologismo es en realidad un antropologismo. Lo que está detrás de todo es un ser humano configurado de modo puramente fáctico y azaroso por la evolución natural. Ese ser fáctico, contingente, no necesario, sometido al mundo es el que produce la cultura, y

⁸ Siempre me gusta referir la racionalidad a la legitimidad, tal como se deduce de la fenomenología de la razón que Husserl expone en *Ideas I*. Sobre el tema ver del autor San Martín, Javier. «La percepción como interpretación». En: *Investigaciones fenomenológicas*, 6, 2008, pp. 13-32, especialmente, p. 24.

las diversas partes de la misma, desde la cultura de la necesidad hasta la cultura del símbolo o la ciencia y la moral. Pues bien, la fenomenología empieza por una refutación radical del psicologismo, pero debe éste ser entendido como la quinta esencia del antropologismo.

La ciencia encargada de decirnos qué es el ser humano es la antropología, primero la natural-biológica, luego la cultural y, si queremos redondear, la filosófica, que debe trabajar a partir de las otras dos para ofrecer ante todo un control filosófico del concepto de ser humano que utilizan las otras, pero que, desde el esquema que hemos visto, sería un ser fáctico, meramente azaroso, que incluso difícilmente justificaría una antropología filosófica. Esta sería en todo caso una especie de ciencia unificadora e interdisciplinar de todos esos saberes sobre el hombre. En esa antropología, la psicología representa también una parte muy importante.

Frente a esa antropología se sitúa la fenomenología de Husserl con toda decisión. Por eso parece una insensatez intentar dar la vuelta a esa posición invirtiéndola.

El núcleo de la *refutación del psicologismo* se aplica igualmente al antropologismo, es decir, al intento de reducir o reconducir todos los productos humanos, sean o no culturales, al ser humano, a la mente humana, a la *psique* humana. Ese núcleo consiste en decir que los productos culturales de determinadas clases, por ejemplo, los matemáticos o todos los elementos formales de la lógica, *no se reducen a ninguna configuración particular*, que haría que otra configuración los cambiara, sino que son necesarios en su configuración, de manera que la estructura cerebral o antropológica no los crea, sino que los descubre. Para ello hay que suponer que será necesario que la mente humana haya llegado a un nivel de desarrollo que otros animales no han logrado, pero no para crearlos, sino para descubrirlos y formularlos con una necesidad vinculante para la propia subjetividad. Por eso, intentar reducirlos a configuraciones mentales sería algo así como alterar la tabla de multiplicar para corregir algunas cuentas que pueden disgustarnos, del mismo modo que es posible crear una computadora o calculadora basándonos en una tabla de multiplicar distinta. Al respecto, recuerdo que en mi juventud transmitieron una comedia que muy conocida en Madrid en la primavera de 1968, en plena dictadura

franquista. Nos reímos mucho de ésta, y entendimos la crítica terrible a la dictadura. La obra era de un joven italiano, Darío Fo, y tenía mucha gracia porque se hablaba de la inflación que el régimen no podía controlar —era el caso de España, sometida a continuas devaluaciones de su moneda—, ante eso el dictador decretó que se devaluara la tabla de multiplicar.

La experiencia de la necesidad e inviolabilidad de los productos culturales matemáticos o formales, y que afecta a multitud de elementos, como, por ejemplo, la propia verdad, porque si algo es verdad, lo es para todos, -lo que implica que no se da una verdad para mí, porque si yo asiento a que algo es verdad, lo doy por verdad para todos-, da una visión sobre el ser humano radicalmente opuesta a la que proponen las ciencias naturales que lo tratan como un producto de la evolución puesto en la cadena de los seres, y producido por ellos con todo lo que el ser humano conlleva. El modelo de las ciencias humanas nos dirá, entonces, que el humano es el resultado de los procesos de aprendizaje sociocultural que suponen que se puede aprender todo y que todo depende de este aprendizaje⁹; no obstante, desde la refutación del psicologismo vemos que el ser humano muestra una vertiente no reducible a los elementos naturales, por tanto que se escapa de esa cadena del ser natural.

Pues bien, esta refutación es la que da el sentido a toda la fenomenología. Olvidar este punto de partida, el sentido y las consecuencias que tiene sería olvidar toda la razón de ser de la fenomenología; sin embargo, en la claridad de este arranque de la fenomenología se dan muchos puntos oscuros.

Los dos sujetos desde la fenomenología

Husserl expuso esa refutación del psicologismo en el primer tomo de las *Investigaciones lógicas*, que se publicó en 1900. Pero lo cierto es que esos objetos,

⁹ Parece obvio, pero que la cultura se transmita no quiere decir que sea arbitraria. La ciencia también se transmite, pero el alumno debe rehacerla, no repetirla. Lo mismo pasa en la cultura, que no tiene la arbitrariedad implicada en una definición mirada solo como «aquel que se aprende». Ver del autor, *Teoría de la cultura*.

por ejemplo, las leyes de la lógica, se nos dan en actos reales, actos temporales de mi vida mental, constituyendo una experiencia de la verdad que también es real y humana. Parecía que el rigor filosófico debía estudiar ese sujeto en el que se dan esos objetos y que vive esa experiencia de la verdad. A eso está dedicado el segundo tomo de las *Investigaciones lógicas*, que saldría un año después. En ellas se analiza en primer lugar las expresiones en que todos esos objetos se dan. Fíjense que la fenomenología empieza sustantivamente con una fenomenología de la expresión, anunciando así el giro lingüístico. Otro dato muy importante de las mismas está en la «Investigación tercera», sobre la teoría del todo y las partes, que marca una ontología que se compone de los elementos básicos que toda filosofía debe aceptar porque son inamovibles, inviolables, de obligado cumplimiento, podríamos decir. Esa Investigación marcaría, en las *Investigaciones lógicas*, la ontología formal como ciencia primera de los objetos formales. Basándose en esa ontología formal se da en este libro una especie de realismo ingenuo porque el mundo real es la causa de la presencia en la mente de unos contenidos, cuya captación me lleva a la vivencia de la realidad y de la verdad; pero el desarrollo de la fenomenología le llevaría a Husserl a pensar en la presencia de dos sujetos que invalidan ese primer modelo realista ingenuo.

En efecto, Husserl se dará cuenta pronto de que en las *Investigaciones* habla de dos tipos de sujeto, porque los psicólogos, los antropólogos, los naturalistas y los fenomenólogos hablan del hombre, hablan de algo y de alguien. Tenemos, pues, dos sujetos, a raíz de las *Investigaciones lógicas*, de los que Husserl tendrá en cuenta para estudiar el tiempo, pues éste es, por un lado, el tiempo en el que vivimos, el tiempo físico, al que está sometido el ser humano; pero tenemos, por otro lado, otro tiempo, el de la experiencia, que puede ser muy distinto del primero. En este contexto es cuando Husserl introduce su método de la *epojé* para indicarnos que tenemos que dejar de lado el *tiempo físico*, con todo lo que le pertenece, para quedarnos con el *tiempo de la vivencia*.

Con eso formula un método con el cual puede iniciar una filosofía que mediante la *epojé* se centra en aquel sujeto de los objetos necesarios, y en el sujeto de la verdad, que tiene un valor frente al ser humano, del que tratan las ciencias. Con esto, en la fenomenología se formula la existencia de un doble humano: el hombre como realidad empírica y el sujeto trascendental. Este

doble humano ya estaba claro en Kant, a los que llamó el yo empírico y el yo trascendental. La fenomenología también va a operar con ambos. La antropología tratará siempre de un yo empírico, por eso es una ciencia empírica, mientras que la fenomenología trascendental debe tratar sobre el sujeto trascendental y sus diversos niveles y actuaciones.

Tenemos, por tanto, que la fenomenología ve al ser humano como integrado por una duplicitad, que al reflexionar sobre mi vida, constato en mí mismo. No es que la invente, sino que la descubro¹⁰. La práctica de la reducción es ante todo descubrir que en el humano se da ese sujeto trascendental, al que referimos la vivencia de la verdad y de todos aquellos objetos que son necesarios, o cuya verdad se impone más allá de cualquier coyuntura. Así mientras el ser humano, y la ciencia que de él trata, la antropología, en el nivel que sea, tendrán un contenido mudable según el tiempo o los lugares, la fenomenología trascendental debe ser una ciencia que descubra los elementos esenciales de ese sujeto trascendental, que valdrán para cualquier sujeto racional, humano o no humano. Justo por eso no es posible considerarla una antropología.

Tengamos en cuenta, por otro lado, que el fenomenólogo es un filósofo que descubre esa dualidad como integradora del ser humano, pero él mismo no siempre funciona o ejerce la función de fenomenólogo. Normalmente sólo existe como fenomenólogo cuando hace fenomenología, que es una reflexión sobre su vida, que es analizada desde la dualidad expuesta. Pero con ello, el yo trascendental que hemos descubierto se *desdobra*, en el yo trascendental que subyace a la experiencia de los objetos formales, o de todos aquellos objetos en los que opera algún tipo de razón, y el fenomenólogo que descubre esas necesidades esenciales, llevándolas a un saber científico filosófico. Con ello, la fenomenología habla de tres yos, que son los que vienen exigidos por la misma: dos descubiertos como operantes, y uno instaurado para hacer fenomenología. Los tres yos de los que hablamos son, primero, el *yo natural humano*, el ser humano en cuanto tal; segundo, el *yo o sujeto trascendental* responsable de esos objetos y vivencias no sometidos a la contingencia. Tercero, el *yo que hace*

¹⁰ Para ampliar este punto, del SAN MARTÍN, Javier. «Para una fenomenología del yo trascendental». En: *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, XI, 2015, pp. 11-35.

fenomenología, que en realidad es alguien que expone lo que es el yo trascendental. Husserl llega bastante tarde a la formulación de estos tres yoes, aunque en las *Meditaciones cartesianas* ya se postulaban; pero como se sabe éste es un libro tardío de Husserl escrito cuando tenía 60 años. También, esta formulación aparece en algunos anexos publicados en el tomo VIII de la *Husserliana*, y también Fink, basado en esos textos de Husserl, plasma esta distinción en sus escritos elaborados a principios de los treinta¹¹.

El problema de toda filosofía trascendental: qué es el sujeto trascendental y cómo se coordina con el humano

Con esto ya tenemos los elementos del «drama» de la fenomenología, porque enseguida nos vendrá la pregunta por la relación de esos tres yoes, o si se quiere de los dos primeros, la relación del yo trascendental y el yo empírico. De lo que ahí salga, deduciremos también qué es el yo que hace fenomenología. En todo caso la relación de la fenomenología con la antropología dependerá de lo qué digamos de qué sean ambos sujetos, y de la coordinación que pueden tener. Y la cuestión es fundamental para la fenomenología y la antropología.¹² Desde la perspectiva que aquí se plantea son varias las posibilidades; al menos tres cabe la pena destacar. La primera mostraría que el ser humano

¹¹ En su brillante texto EVANS, Claude and STUFFLEBEAM, Robert. «On the Difference Between Transcendental and Empirical Subjectivity». En: *To work at the foundations. Essays in Memory of Aron Gurwitsch*, edited by J. Claude Evans, and Robert S. Stufflebeam, Springer, 1997, pp. 175-191, dice David Carr con gran acierto que: «This is that, just when we find it necessary to distinguish between two senses of subjectivity, transcendental and empirical, we are forthwith required to introduce a *third*, namely the phenomenologically observing subject which, in performing the reduction, makes the very distinction between the other two». (p. 18)1. Como se sabe esta teoría de los tres yoes se remite a Fink, que la toma de textos manuscritos de Husserl, ahora publicados varios de ellos, sobre este tema en Hua VIII, sobre todo en el Beilage XXI, especialmente en la p. 440 y s. También aparece en el § 15 de las *Meditaciones cartesianas*. Sobre este punto, SAN MARTÍN, Javier. *La estructura del método fenomenológico*. Madrid, UNED, cap. VI, apartado 2.4, p. 206 ss.

¹² En su tesis doctoral Marcela Venebra explora con precisión la acusación que Blumenberg lanzó a la fenomenología según la cual ésta tenía una carencia antropológica, porque el sujeto trascendental es el ser humano, y entonces la fenomenología no tiene ninguna función diferente a la antropología y, por lo tanto, caería en el antropologismo; o la fenomenología no se refiere al ser humano, y entonces

y el sujeto trascendental pueden ser totalmente distintos, entonces la fenomenología trascendental sería totalmente distinta de la antropología. La segunda sostendría que éstos son parcialmente distintos, entonces habrá una parte de la antropología que será idéntica con la fenomenología, o viceversa. Y la tercera afirmaría que son idénticos; pero eso implicaría sostener que la fenomenología es una antropología. En este marco, entonces, se tiene que especificar qué añade el sujeto trascendental al empírico, y dilucidar la razón por la cual se inventa ese sujeto trascendental, la metodología de acceso al mismo y su funcionalidad. Dicho de otro modo, si la fenomenología es una antropología, entonces por qué hacemos fenomenología trascendental en lugar de hacer más bien directamente antropología.

La arquitectónica de la fenomenología: del sujeto trascendental al humano: de la fenomenología trascendental a la antropología

Hasta ahora hemos visto la relación radicalmente opuesta de la fenomenología husserliana con la antropología, no por un capricho, sino por razones radicales decisivas, en las que se ventila el sentido de la propia filosofía trascendental. El mismo problema que, por otro lado, tuvo Kant, del que podríamos citar varios puntos que dejan entrever el mismo; no obstante, el cambio de la edición primera de la *Crítica de la razón pura* a la segunda es un problema que sigue en pie porque la imaginación, elemento radicalmente humano, se le había disparado en la primera edición¹³. El triunfo de la antropología al final de su vida es otro indicio nada desdeñable; además, del hecho de que la antropología es fundamental para darle sentido a la *determinación de lo qué debemos hacer* a partir de los es viable

ya no tiene nada que decir sobre los mismos. Sobre esta carencia antropológica, ver VENEBRA, Marcela. *La reforma fenomenológica de la fenomenología*, p. 25 ss.

¹³ Recuérdese que en la deducción trascendental de las categorías, Kant establece, en la primera edición de la *Crítica*, una serie progresiva de síntesis de la imaginación que desaparecerá en la segunda edición. Sobre este punto ver SAN MARTÍN, Javier. «Análisis fenomenológico de la deducción trascendental de Kant (fragmento)». En: Éndoxa, 18, 2004, pp. 95-120.

para la filosofía. Así las cosas, en esta segunda parte de mi intervención trataré, primero, la arquitectónica de la fenomenología y, segundo, la necesaria implicación del cuerpo en el sujeto trascendental y cómo esta implicación, por tanto, genera una ruptura del esquema inicial. Entonces, el primer esquema queda radicalmente superado con esta implicación, pues con ésta el sujeto trascendental puede cumplir las funciones que Husserl le atribuye. Con ello podremos explicitar la que creo es la conclusión necesaria de todo lo dicho y que afecta profundamente a la posición de la fenomenología y de la antropología filosófica.

Quiero empezar esta segunda parte con la indicación de que la obra de Husserl es muy amplia y con muchos recovecos que hay que aceptar sin posibles atajos. Sería insensato pensar que con un libro, por ejemplo el de *Ideas I*, de 1913, entendido, además, en una primera lectura, ya hemos llegado a desentrañar el sentido de toda su obra. Él mismo mantuvo una actitud muy crítica respecto a su obra de presentación de su filosofía trascendental, y esta actitud queda reflejada en la misma arquitectónica de la fenomenología. La *arquitectónica* se refiere a la estructura interna que tiene la fenomenología y que Husserl no diseña desde el principio, sino que la va descubriendo a lo largo de los años ante la exigencia de plantear un método riguroso, para lo que diseña dos etapas básicas: una descriptiva ingenua y otra crítica. Aquí no voy a exponer la totalidad de la arquitectónica, sino sólo aquellos aspectos de la misma que nos sean necesarios. Por ejemplo, dejaré de lado lo que acabo de mencionar sobre la fenomenología crítica, el aspecto crítico, que tiene también su reflejo en la arquitectónica y de la que ya había hablado en 1910, en la *Grundproblemevorlesung*¹⁴.

Husserl vuelve a ella en las lecciones de 1922/23 sobre *Introducción a la filosofía* —Hua xxxv—, luego en las *Meditaciones cartesianas* y en la *Lógica formal y trascendental*. Me referiré sólo a la que aparece muy pronto, a saber, en las *Ideas* de 1913; pero que, al no publicarse los tomos II y III de esa obra, pudo pasar desapercibida hasta los años 60 cuando se empezó a estudiar el tomo segundo de las *Ideas*.

¹⁴ Me refiero a las lecciones de 1910/11, publicadas en 1973 en el tomo XIII de Husserliana. Ver HUSSERL, E. *Problemas fundamentales de la fenomenología*, traducción de César Moreno y Javier San Martín, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

La pregunta que se debe hacer al terminar la segunda sección de las *Ideas* es cuál es el contenido de ese yo trascendental, que no es el ser humano, porque por la *epojé* le hemos quitado todo elemento mundano contingente y determinado por la causalidad que puede ser de un tipo u otro sin ninguna necesidad.

Lo que queda ante esta depuración es la experiencia propia que Husserl se apresta a analizar en tres niveles que son guiados por la intencionalidad que permite tomar los objetos de la misma como hilos conductores.

Un elemento fundamental de esta experiencia es que todo tiene que darse en ella, de manera que en esa correlación entre el objeto de la experiencia y la experiencia cabe absolutamente todo. La tarea de la fenomenología es analizar y describir esa experiencia en sus modalidades de todo tipo bajo la máxima de que si describimos esa experiencia, estamos describiendo también el mundo que tiene el sujeto trascendental. El tomo primero de las *Ideas* se fija en las estructuras generales de esa experiencia y deja para los tomos segundo y tercero el análisis de los *campos concretos de la misma*. En *Ideas* II alude explícitamente a los campos de la materialidad mundana, animal y cultural o que en la terminología alemana de la época se llama espiritual. Estos tres son los campos en los que discurre la *experiencia ordinaria* del humano. Toda experiencia humana trascurre en esos campos. Posteriormente, en el tercer tomo que Husserl no escribió¹⁵ estuvo dedicado al otro gran apartado de la vida; pero ya no ordinaria, sino de la vida posterior al cambio que supuso la filosofía y que, sobre todo a partir de la modernidad, constituye el campo de la ciencia.

Según este esquema, en el tomo primero se estudian esas estructuras generales, entre las cuales está la percepción. La percepción con su aspecto noético y su aspecto noemático, el cual implica que las cosas se nos dan en su *Leiblichkeit*, en su corporeidad, en persona, y evidentemente eso lo hacen porque están ante nuestro *Leib*, ante nuestra propia corporeidad. En la percepción enraíza Husserl los actos fundamentales u originarios de la razón, la evidencia y la verdad¹⁶.

¹⁵ Lo publicado como *Ideas* III es lo que sería el paso del tomo segundo al tercero.

¹⁶ Ver SAN MARTÍN, Javier. «La percepción como interpretación».

Por su parte, el segundo tomo se va a dedicar a los grandes campos en que se organiza esa experiencia. He citado los tres campos fundamentales, a saber, la naturaleza, la vida animada o la vida animal, y la cultura o el mundo espiritual. *Y aquí tiene cabida el problema arquitectónico que inicialmente tenía que pasar desapercibido.* Veámoslo más de cerca: dejemos de lado el campo de la naturaleza física¹⁷, y centremos en el campo de la vida animal. La vida animal es la vida de nuestro propio cuerpo, que se nos da en esa experiencia que se ha descrito en el tomo primero. Lo que Husserl analiza en el tomo segundo es la experiencia que tenemos del cuerpo, porque el *cuerpo es un objeto dado en la experiencia*. Ese es el presupuesto arquitectónico del libro; pero pronto se va a complicar la sencillez de esa frase, pues ¿cómo se nos da el cuerpo en la experiencia? Mediante unas sensaciones táctiles que están distribuidas por el mismo y le dan consistencia. Esas sensaciones son la primera capa de la vida mental, son su infraestructura. Husserl analiza la función de la mano en cuanto dada en una experiencia y en cuanto ella misma da la experiencia: la mano que toca y la mano tocada. La mano que toca es sujeto. La mano no es más que un ejemplo del LUGAR DOBLE DEL CUERPO. El cuerpo es, por un lado, un objeto de experiencia, un objeto dado en la experiencia; pero, por otro, es órgano fundamental de la experiencia perceptiva del mundo, porque, en efecto, es en cuanto *cuerpo vivido* que funciona en toda percepción. Husserl atribuye al cuerpo vivo ser el punto de partida de la razón, la verdad y la evidencia. Más aún, son esas sensaciones que operan en las percepciones como el tacto las que nos dan asiento en el mundo, son el fondo sobre el que funciona la experiencia de la realidad de las cosas. En última instancia, el padre de la fenomenología nos dice QUE EL CUERPO NO SÓLO ES UN OBJETO DE LA EXPERIENCIA, SINO EL PRIMER ELEMENTO PARA LA EXPERIENCIA. Acá el cuerpo es objeto de la experiencia que encaja con el lugar arquitectónico en que es estudiado; no obstante, también es sujeto de la experiencia, lo que hace que su lugar en la arquitectónica se trasmute.

¹⁷ que no es el de la naturaleza cartesiana sino el de una naturaleza en la que habitan seres vivos, por tanto dotada de color, sonidos y aromas, nada de lo cual hay en la naturaleza cartesiana.

Eso le ocurre también a Husserl con el estudio de los animales, que de ser objetos dados en la experiencia, terminan siendo ellos mismos sujetos para la experiencia, hermanados conmigo en esa función de constituir el mundo. Y no es diferente la situación de las otras personas que inicialmente son también objetos de experiencia; sin embargo, junto conmigo, son sujetos co-constituyentes de la experiencia. Más aún, los otros, que desde la primera arquitectónica podían parecer objetos constituidos en mi experiencia, de manera que yo sería sólo es un asunto que para Husserl es imposible porque desde mi inicio estoy con los otros, y los otros co-constituyen conmigo el sentido de la racionalidad, porque a la razón le es inherente el ser para todos y desde siempre estoy en un horizonte de los otros como co-sujetos conmigo.

Por supuesto, lo que le ha pasado al campo de la animalidad y de los otros, le pasa también al reino del espíritu o de la cultura, el tercer campo del que habla en *Ideas II*. Se piensa que Husserl tardó en incorporar la cultura en la constitución del sujeto trascendental; por tanto, habría tardado en la transición de la cultura como objeto a la cultura como parte del sujeto. Lo hará en el momento en que *incorpore los hábitos* al yo, tesis que aparece en las *Meditaciones cartesianas*, libro en el que el yo aparece como sujeto de hábitos, pero esta idea también se desarrolla en *Ideas II*¹⁸. El yo que retiene sus efectuaciones como un hábito de percibir, juzgar, evaluar o para la acción es el yo trascendental. Ahora bien, la mayor parte de estos hábitos son los sistemas de reconocimiento de las cosas, los sistemas de preferencias y los sistemas de usos, todo lo cual constituye la cultura. Todos esos hábitos, de ser objetos aprendidos, pasan, en la modalidad de los hábitos, a configurar al sujeto, con lo que la cultura, que inicialmente era objeto, deja de ser objeto para ser parte del sujeto, es decir, el conjunto de los hábitos del sujeto. La cultura se convierte, entonces, en parte del sujeto trascendental.

Esto que acabamos de decir supone un giro radical en la concepción de lo trascendental, de ese segundo yo o sujeto, o vida trascendental descubierta por el fenomenólogo, que de ser algo ajeno al hombre, ahora resulta que su

¹⁸ Ver. VENEBRA, Marcela. *La reforma antropológica de la fenomenología*, p. 103, donde se habla de la pasividad secundaria (ver nota 14), ya presente en *Ideas II*.

primera capa es el cuerpo vivido. Entonces nos encontramos con que el sujeto trascendental es algo muy parecido al ser humano, y respecto al cual ya tendríamos problemas para diferenciarlo del hombre que hemos dejado por la *epojé*, aunque aún seguimos firmes en la obligación metodológica de que ese sujeto trascendental no es el humano animal sometido a las fuerzas evolutivas porque es capaz de unas experiencias —desde la propia percepción—, cuyas características se escapan al entramado natural.

Esta arquitectónica propia de la fenomenología ha tenido también mucha incidencia en la cuestión del tratamiento de la ética. Hemos dicho que el tomo primero de las *Ideas* analiza la experiencia de la subjetividad trascendental. Ésta se constituye fundamentalmente por actos cognitivos, evaluativos y activos. Conocer, evaluar y decidir/hacer son los tres grandes campos de la experiencia humana. Su análisis es el objetivo de la fenomenología trascendental y el intento de Husserl es analizar las necesidades esenciales en los tres campos. Ya en las *Ideas I* hay muchos elementos referidos a los actos evaluativos, pero donde Husserl lo hace fundamentalmente es en las diversas lecciones que tuvo sobre la ética.

Uno de los elementos arquitectónicos fundamentales de la fenomenología es que siempre distingue la actitud natural ordinaria en la que desarrollamos nuestras acciones, de la actitud fenomenológica que es propia del investigador fenomenólogo. Cuando hacemos fenomenología, estamos en esta actitud, en la cual vemos los objetos y todo como resultado de la experiencia, y no a nosotros como insertos en la cadena del ser. Guiados por la presunción de que Husserl utilizó la palabra trascendental en el sentido kantiano, dado el desconocimiento de los trabajos de Husserl sobre la ética y atenidos a la afirmación de Husserl según la cual el fenomenólogo es un espectador desinteresado, entonces, se pensó que la fenomenología trascendental sólo tenía un interés teórico, y que, por tanto, los problemas éticos no tenían tanta relevancia, pues, dentro de la arquitectónica, éstos entran sólo en un terreno que sería de fenomenología aplicada como un saber segundo.

Es este un craso error en el que se confunden todas las cosas. Puede ser que si se tienen en cuenta muchas de las afirmaciones de Husserl se pudiera llegar a esa conclusión; pero, una vez conocidos los textos sobre la ética ya no cabe tal interpretación.

Es cierto que sólo la Primera Guerra mundial pone a Husserl en la obligación de atender con toda decisión a los problemas prácticos de la humanidad. Pero eso no quiere decir que la primera fenomenología se desentendiera de ellos. Más aún, en las lecciones de ética de antes de la guerra, Husserl quiere depurar la ética de todo psicologismo. Lo que quiere decir que estos estudios están en un plano idéntico frente a los teóricos.

Una vez es descubierto el plano trascendental, la descripción de esa vida trascendental, así como nos ha llevado a incluir en ella el cuerpo, igualmente pertenece a ella la conciencia moral, en la que se incluye la responsabilidad ante el otro. La vida trascendental es conciencia directa del mundo, que es lo que analiza Husserl en el tomo primero de *Ideas* y en parte del tomo segundo. Pues bien, la subjetividad trascendental también es conciencia valorativa y actuante sobre y en el mundo, y lo que es más importante, evaluación de nuestra actuación, eso es la conciencia moral, la *Gewissen*.

Siendo esto así, ¿cómo no va a caer la *Gewissen* en el ojo del fenomenólogo? Ahora bien, la evaluación moral no se da respecto a productos matemáticos u objetos formales, sino respecto a acciones concretas de la vida, fundamentalmente en relación con los otros. Eso implica tener una noción muy precisa de cómo es la vida humana, la cual Husserl define en los artículos sobre *Renovación del hombre y la cultura*, así como en las *Lecciones de ética*, en las que se dice que la vida humana es vivir en la tendencia hacia el mantenimiento de su identidad, lo que se da en el esfuerzo por cumplir los proyectos por los que nos definimos, entre los cuales el más importante es la profesión. Estos temas son los fundamentales del último Husserl, a partir de la necesidad de definir la función de la filosofía en una sociedad convulsa como la que le tocó vivir. Por lo general, en todos estos años, que coinciden en gran medida con su etapa en Friburgo, ya desde mediados de la guerra hasta su muerte, Husserl tiende a hablar más del ser humano que del sujeto trascendental. Los problemas son de la humanidad, y el filósofo es funcionario de la humanidad. ¿Es casual este cambio de terminología fácilmente detectable?

Como resultado de este recorrido, llegamos a la conclusión de que el sujeto trascendental con el que empezó la fenomenología, como una ciencia que tiene que superar radicalmente el psicologismo como ejemplo o modelo del

antropologismo, siempre ha sido un sujeto humano que percibe en el mundo, desea en éste e interactúa con los otros tanto desde una perspectiva cultural normal, de ajuste a los otros, como desde una perspectiva moral, porque sus acciones vienen inevitablemente evaluadas desde esta perspectiva. La fenomenología es la descripción lo más rigurosa posible y sometida a una evaluación crítica -en la segunda etapa de la arquitectónica- de toda esa vida, en la cual hay elementos cognitivos -sometidos al ejercicio de la razón en los puntos en que ésta actúe-, elementos valorativos sometidos a fluctuaciones dependientes de las circunstancias, y elementos prácticos, también variables, pero sometidos en definitiva a la evaluación ética que tiene también su propia racionalidad. El paso por la fenomenología significa descubrir que el ser humano incluye esta vida trascendental que le subtiende y que opera en su vida en los tres niveles en que vive como ser humano.

Y ahora viene la pregunta, si la fenomenología descubre en la trascendentalidad el sentido que hace al humano tal, ¿puede haber una antropología filosófica que no incorpore o tenga en cuenta esa vida trascendental que le es propia? Si le es propia, una antropología que no incorpore esa vida o perspectiva trascendental será una antropología amputada, que nos dará un ser humano que carecerá de lo fundamental del mismo, es decir, una antropología que no trataría del ser humano, sino de un ser pre-humano. Con lo que acabo de decir, la fenomenología trascendental es la guía de la antropología, el modo de hacer una verdadera antropología, porque con su método ha sido capaz de elevarse hasta descubrir aquella vida trascendental que hace al humano tal ser humano.

Con la antropología pasa como con la psicología, de la que habla Husserl en *La crisis de las ciencias europeas*¹⁹. Husserl no habla sólo de una psicología naturalista, también habla de una psicología fenomenológica. De esta última dice que, una vez desarrollada la fenomenología, ya no se podrá hacer una psicología pretrascendental, porque si se hace, ésta olvida estudiar lo fundamental de la mente humana, a saber, el hecho de que nos dé el mundo de un modo directo. Antes de la fenomenología trascendental, el acceso de la mente

¹⁹ Hua VI, 261.

al mundo es comprendido mediante los dos modelos que han predominado en la tradición. Por una parte, el antiguo modelo de las impresiones de las cosas en los sentidos que el cerebro interpreta, y que es vigente en las ciencias neurológicas. Por otra parte, el modelo iniciado por el cartesianismo según el cual la realidad se conoce por las representaciones que constituyo en mi mente. Ninguno de los dos modelos es válido. La psicología tiene que hacerse de un modo nuevo, que asuma las descripciones fenomenológicas porque, de lo contrario, no estudia la mente, sino un simulacro de la misma. Husserl dice que después de la fenomenología sólo hay una psicología trascendental.

Lo mismo le pasa a la antropología, puesto que tiene que asumir el estudio de la vida trascendental que la fenomenología ha descubierto, e igualmente sólo habrá una antropología trascendental. La pregunta entonces es en qué se diferencia esa antropología que asume la perspectiva trascendental expuesta por la fenomenología de esta misma. La única diferencia está en que la fenomenología trascendental es un movimiento filosófico-histórico global que determina tanto la totalidad de los temas filosóficos y el destino de muchas otras disciplinas que compartirían con la antropología filosófica una orientación fenomenológica. La fenomenología incluye mucho más de lo que podríamos incluir en una antropología; sin embargo, podemos decir que lo sustancial de la fenomenología, que es la descripción y análisis de la vida del sujeto trascendental, no es sino el análisis de la vida humana de un modo muy distinto a como se estudia con otros métodos, en los cuales el humano se asume inserto en la cadena óntica del mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- EVANS, Claude and STUFFLEBEAM, Robert. «On the Difference Between Transcendental and Empirical Subjectivity». En: *To work at the foundations. Essays in Memory of Aron Gurwitsch*, edited by J. Claude Evans, and Robert S. Stufflebeam, Springer, 1997.
- FIMIANI, Mariapaola. *Foucault y Kant: Crítica Clínica Ética*. Buenos Aires, Herramienta, 2006.
- GROS, Frédéric y DÁVILA, Jorge. «Michel Foucault, lector de Kant». De Consejo de Publicaciones, Universidad de los Andes, 1995-1996.
- GÓMEZ, Fernanda I. (compiladora), *Antropología y fenomenología. Filosofía y teoría de la cultura*. México, Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas, 2016.
- HOYOS, Guillermo. «Palabras de G. Hoyos V.». En: *Homenaje a guillermo hoyos. la responsabilidad del pensar, Ideas y Valores*, (136), 200),pp. 133-139.
- HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Edited by Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 1950. (*Ideas I*).
- HUSSERL, Edmund. *Erste Philosophie (1923/4)*. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion Edited by Rudolf Boehm. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1959. (Citado HuaVIII).
- HUSSERL, Edmund. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der

- Wissenschaften. Edited by Marly Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1971. (*Ideas III*).
- HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Edited by S. Strasser. The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1973. (Citado Hua. I).
- HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Edited by Iso Kern. The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1973. (citado Hua XV).
- HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920. Edited by Iso Kern. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973. (Hua XIII).
- HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen*. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage. Halle: 1900, rev. ed. 1913. Edited by Elmar Holenstein. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1975. (Hua XVIII).
- HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Edited by Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976. (Hua VI).
- HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, 2. Halbband: Ergänzende Texte, (1912--1929). Edited by Karl Schuhmann. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1988. (*Ideas II*).
- HUSSERL, Edmund. *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. Edited by Berndt Goossens. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002. (Hua. XXXV).
- HUSSERL, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*, Trad. Presas. Madrid, Ediciones Paulinas, 1979.
- HUSSERL, E. *Problemas fundamentales de la fenomenología*, traducción de César Moreno y Javier San Martín, Madrid, Alianza Editorial, 1995.
- KANT, Immanuel. *Menschenkunde oder philosophische Anthropologie*, edición de Friedrich Christian Starke, Leipzíp: Die Expedition des europäischen Aufsehers, 1831.
- KANT, Immanuel. *Antropología. En sentido pragmático*, versión española de José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1935.

- MEDINA, Verónica (editora). *Antropología y fenomenología. Antropología filosófica y filosofía de la cultura*. México, Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas, 2016.
- ROCHA DE LA TORRE, Alfredo (ed.). *La responsabilidad del pensar. Homenaje a Guillermo Hoyos Vásquez*. Editado por, de la Universidad del Norte, Barranquilla, Ediciones Uninorte, 2008.
- SAN MARTÍN, Javier. *La estructura del método fenomenológico*. Madrid, UNED, 1986.
- SAN MARTÍN, Javier. *Teoría de la cultura*. Madrid, Editorial Síntesis, 1999.
- SAN MARTÍN, Javier. «Análisis fenomenológico de la deducción trascendental de Kant (fragmento)». En: *Éndoxa*, 18, 2004, pp. 95-120.
- SAN MARTÍN, Javier. «La filosofía de la historia en Fink y en Husserl». En: *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*, Madrid, Biblioteca Nueva/UNED, 2007.
- SAN MARTÍN, Javier. *Para una superación del relativismo cultural. Antropología cultural y antropología filosófica*, Madrid, Editorial Tecnos, 2008.
- SAN MARTÍN, Javier. «La percepción como interpretación». En: *Investigaciones fenomenológicas*, 6, 2008, pp. 13-32.
- SAN MARTÍN, Javier. *Antropología filosófica I. De la antropología científica a la filosófica*, Madrid, UNED, 2013.
- SAN MARTÍN, Javier. *Antropología filosófica II. Vida humana, persona y cultura*. Madrid, UNED, 2015.
- VENEBRA, Marcela. «La idea trascendental del hombre: Reflexiones antropológicas desde *Ideas* de 1913». En: *Fenomenología, experiencia y razón. Centenario de Ideas I, Investigaciones Fenomenológicas*, 5, 2015, pp. 345-356.
- VENEBRA, Marcela., y JIMÉNEZ LECONA, A. (editores). *Antropología y fenomenología. Reflexiones sobre historia y cultura*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2015.
- VENEBRA, Marcela. *La reforma fenomenológica de la antropología filosófica* [tesis de doctorado]. México, Instituto de Investigaciones filosóficas, UNAM, 2015.

SEGUNDA SECCIÓN
CIENCIAS COGNITIVAS

LA CONSTITUCIÓN PRIMORDIAL DE SENTIDO: LA HISTORICIDAD DE LAS SÍNTESIS PASIVAS EN LA ONTOGENIA*

*The primordial constitution of meaning:
the historicity of passive synthesis in ontogeny*

MARÍA CLARA GARAVITO**

Universidad Nacional de Colombia

Resumen: El presente artículo hace una descripción de las claves trascendentales, según Maxine Sheets-Johnstine, para comprender la historicidad de algunas funciones de las síntesis pasivas. Algunas de estas claves trascendentales, con base en Waddington, son la coordinación de cabeza-mano, coordinación de la mano-boca y el pateo que acontecen en los neonatos. Estas acciones son las manifestaciones de la animación primordial, de la vida misma. Esta animación primordial desencadena una historicidad que, entre otras cosas, constituye las operaciones de las síntesis pasivas como la asociación. Para este propósito, el texto se divide en tres partes. En la primera parte se hace una descripción del funcionamiento de la asociación como función central de las síntesis pasivas. En la segunda se acude a la psicología del desarrollo para describir la historicidad de la historicidad. Finalmente, se muestra cómo las síntesis pasivas están soportadas en la animación primordial.

Palabras clave: Movimiento, cuerpo, paisaje epigénético, yo puedo, animación.

Abstract: This article makes a description about the transcendental keys according to Maxine Sheets- Johnstine, the above with the purpose to understand the historicity of some functions of the passive synthesis. Some of these transcendental keys, based in Waddington, are head-hand coordination, hand-mouth coordination, and kicking that occur in neonates. These actions are the manifestations of the primal animation of life itself. This primordial animation unleashes a historicity that, among other things, constitutes the operations of passive syntheses such as association. Taking into account the above, the text is divided into three moments. The first one, it makes a description of the functioning of the association as a central function of the passive synthesis. In the second one, it turns to the psychology of development to describe the historicity of historicity. Finally, it presents how passive syntheses are supported in the primal animation.

Keywords: Movement, body, epigenetic landscape, I can, animation.

* Este artículo fue recibido el 31 de agosto de 2016 y aceptado el 22 de abril de 2017.

** Correo electrónico: mcgaravitog@unal.edu.co

Aproximación a las síntesis pasivas

La asociación es el mecanismo de la regularidad en las síntesis pasivas. Ésta no es un sólo tipo de actividad sintética, ya que también recoge la similitud, la uniformidad, el contraste, la fusión y todos los modos en los que la síntesis vincula una impresión con otras apariciones en el flujo de la conciencia. Es un mecanismo creador, es «la génesis» inmanente de la síntesis, que vincula en un todo histórico lo dado ahora con lo antes dado, lo que hace que la asociación funcione temporalmente en las síntesis pasivas. Pero también el ahora es producto de impresiones que se vinculan temporalmente, por ejemplo, es temporal la contigüidad y la simultaneidad de aparición de sensaciones que se asocian para formar una figura, mientras que por contraste se diferencia de un fondo.

En esta medida, la asociación en el campo de la conciencia vincula a la Gestalt con Husserl¹, pues en ambos casos la percepción de un objeto es producto de una síntesis pasiva en la que una figura aparece como un todo que contrasta con un fondo en el campo perceptual. Por ejemplo, en un caso típico de la Gestalt, el de la ilusión del florero de Rubin en el que la imagen es o una copa o dos hombres frente a frente, según lo que sea percibido como figura y como fondo —fig. 1—, se puede decir que la figura emerge pasivamente, pues el florero se impone en la percepción —en la mayoría de los casos— y el fondo solo se verá como figura luego de la actividad reflexiva —o en términos husserlianos luego de la síntesis activa—. Mientras que la distinción entre síntesis pasiva y activa no está en la Gestalt, para Husserl si hay tal discriminación que incluso explica

¹ Cf. GURWITSCH, Aron. *Studies in phenomenology and psychology*. Chicago, Northwestern University Press, 1966 y PIAGET, Jean. *Seis estudios de psicología*. Trad. Jordi Marfà. Barcelona, Labor, 1964/1991. No obstante, Husserl se distanciará respecto de la *Gestalttheorie* al distinguir entre la síntesis categorial y la sensorial que precede a la primera. Si bien en el caso del florero de Rubin, identificar la figura como un *florero* es una síntesis activa, antes de dicha identificación ya los elementos que lo componen aparecen como una unidad diferenciada del fondo. Esto no niega que la propuesta de Husserl sea cercana a la teoría de la percepción de la Gestalt, por lo menos en lo que respecta a la relación de unidad que permite distinguir entre figura/fondo, y no niega que Husserl se haya inspirado en la teoría de la Gestalt.

la posterior actividad reflexiva: solo porque el objeto aparece a la conciencia como dada, como impuesta de afuera, es que luego se puede hablar de ella.

Figura 1. Florero de Rubin. Imagen tomada de:

<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Rubin2.jpg?uselang=es>



Si la asociación es *génesis inmanente*² es porque la pasividad no es inactividad; si la forma emerge es porque la asociación involucra una actividad, en la que operan las cinestesias, las afecciones y las motivaciones, es decir, en la que opera el sujeto como un organismo vivo. En el campo de las cinestesias lo que se me aparece tiene que ver con el movimiento de mi cuerpo, con mis propias posibilidades; lo que en últimas, a nivel de la conciencia, es el campo de los *yo puedo*³: los *yo puedo* remiten «a una subjetividad oculta — oculta porque no se la puede mostrar actualmente en la reflexión en su actividad intencional, sino que sólo está indicada a través de los sedimentos de esta actividad en el mundo pre-dado»⁴, ésta es una subjetividad originaria, basada en la actividad del cuerpo vivo, a la que le corresponde una constitución originaria de mundo —la de las síntesis pasivas—; así la actividad constituyente y lo constituido se entrelazan.

² HUSSERL, Edmund. *Analysis concerning Passive and Actives synthesis*. Trad. Anthony Steinbock. The Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 2001, p.163.

³ *Ibid.*, p.51.

⁴ HUSSERL, Edmund. *Experiencia y Juicio*. México, Universidad Autónoma de México, 1948/1980, p.51.

Es el objeto el que interpela a los *yo puedo*, es el que llama a cierta relación intencional con él⁵. Ese vínculo entre objeto y actividad del cuerpo vivo permite entender la asociación como actividad sintética, porque el *emergir* del objeto en virtud del movimiento y de las cinestesias concomitantes, implica jalonar a ser percibido como un todo, como una figura; la emergencia del objeto involucra un ejercer cierto poder sobre el cuerpo en movimiento. Y la temporalidad de la asociación —en el caso de la emergencia del florero— podría tener que ver con la temporalidad de la experiencia perceptiva en el movimiento corporal.

Pero a otro nivel la asociación es temporal y, es que el jalonamiento del objeto a la actividad orgánica es histórica porque la actividad constituyente del *cuerpo vivo* recoge un pasado de apercepciones del objeto en esa actividad, cada encuentro con el objeto indica la sedimentación. Entonces, no solamente es un mundo el que es dado, sino que el objeto ya nos presenta un modo de ser del cuerpo en relación con él, un modo en que en la actividad lo aprehende y, que ha sido concebido históricamente.

El modo de ocurrir esa relación histórica entre la actividad del cuerpo y lo dado que en dicha actividad se gesta como sedimentación, debe ser indagada al modo como el psicólogo indaga por el origen, en la ontogenia, de nociones como las de tiempo, espacio y causalidad. Porque en ambos casos el principio original es revelado en el trabajo ontogenético. El principio de la constitución de síntesis pasivas, que es orgánico, que es del cuerpo vivo, se puede rastrear en sus orígenes históricos a través de claves trascendentales⁶ como los estudios en psicología del desarrollo, de modo que se haga una aproximación al proceso de sedimentación que hace posible la pasividad.

⁵ HUSSERL, Edmund. *Analysis concerning Passive and Actives synthesis*, p. 313.

⁶ SHEETS-JOHNSTONE, Maxine. *The primacy of movement*. EE.UU, John Benjamins Publishing Company, 2011. Llama claves trascendentales a la evidencia empírica, que no será entendida precisamente como evidencia, sino como punto de partida para el análisis fenomenológico. En el caso de la indagación por la experiencia primordial, estas claves son las observaciones de bebés en el marco de la psicología del desarrollo, que tradicionalmente han buscado dar cuenta de fenómenos cognitivos, comportamentales y sociales.

Lo que aparece como pasividad a nivel de lo dado a la conciencia y como actividad a nivel del desarrollo del cuerpo vivo en el proceso constitutivo se resume en el concepto de animación primordial⁷, que se entenderá como el movimiento constituyente de sentido y sobre el cual trabajaré más adelante. En la medida en que las formas de expresarse la animación varían en cada etapa del desarrollo corporal, tanto por el crecimiento del cuerpo como por la interacción de las cualidades físicas con el entorno, hablar de animación es hablar también de la evolución del darse el mundo como correlato de experiencias afectivas, sensoriales y cinestésicas siempre cambiantes. Por eso hablar de síntesis pasivas va de la mano de un trabajo en fenomenología constructiva⁸, pues en el descubrimiento constructivo de lo que no es dado a la intuición, es decir, las primeras etapas de la vida que incluyen etapas previas al nacimiento, el fenomenólogo encuentra el proceso en el que esas sedimentaciones ocurren, por lo que es comprensible la emergencia de la pasividad como experiencia previa a todo bagaje conceptual.

Lo que quiero resaltar es que, mientras la historicidad no era ajena a la descripción de las síntesis pasivas en Husserl, se requiere hacer el trabajo constructivo de la historicidad de la historicidad, es decir, de la descripción del proceso mediante el cual hay sedimentación y en virtud del cual encontramos a la animación como principio de la constitución. Dicha historicidad es entendida como el trayecto por el cual unos hábitos se sedimentan dando lugar al mundo pre-dado, el mundo de las síntesis pasivas. Es como cuando, luego de un largo recorrido y, al llegar al punto final, damos vuelta hacia el camino que hemos trazado en la aventura; reconocemos que hemos llegado a ese punto y no a otro por el trazo que ha dejado nuestro andar, los recovecos que se formaron, por los avances y las reversas que se hicieron. Husserl ya habló de que el punto final es el resultado de la historia, aunque la historicidad se viera como un concepto abstracto; el paso siguiente será devolverse a esa historia, identificarla y

⁷ *Ibid.*

⁸ FINK, Eugen. *Sixth Cartesian meditation*. Trad. de Ronald Bruzina. EE.UU, Kluwer Academic Publishers, 1988/1995.

desentrañarla. En lo que sigue haré una breve exploración de esa historicidad de la historicidad y qué implicaciones tiene para la fenomenología genética.

Sobre la historicidad en la psicología y las síntesis pasivas

Uno de los autores que inspiró a los psicólogos del desarrollo fue el biólogo Waddington⁹, quien con su modelo del *paisaje epigenético* señaló que, a nivel del órgano como del organismo, cada estadio del desarrollo es el resultado de un camino trazado en la historia de interacciones con el entorno circundante. Así, para indagar por un momento de la vida y el devenir, hay que remitirse a dicha historia: con esto no solo se traza el presente, sino también el futuro está señalado, anticipado por esa ruta construida a lo largo de la vida hasta el punto que se entiende como el ahora. Esto tiene una consecuencia importante: que la finalidad de la vida no está dada de antemano, independiente de su historia, sino que en ella se construye la teleología trascendente que se reemplaza por una inmanente.

Mientras la idea de una directriz universal seguía siendo atractiva para autores como Piaget¹⁰; incluso, cuando él reconocía que los conceptos *a priori* de Kant eran producto del desarrollo sensoriomotor, para quienes fueron más allá de Piaget¹¹, indagar por lo sensoriomotor implicaba un análisis local del desarrollo. Si se es consecuente con la idea de que el desarrollo de estructuras lógico-matemáticas parte de experiencias sensoriomotoras y, se reconoce que cada entorno es distinto y cada cuerpo tiene su propio curso de desarrollo, entonces —y ahí viene Waddington— la ruta trazada en el desarrollo varía de individuo a individuo.

⁹ WADDINGTON, Conrad. *The strategy of the genes. A discussion of some aspects of theoretical biology*. New York, Routledge, 1957/2014.

¹⁰ PIAGET, Jean. *El nacimiento de la inteligencia en el niño*. Trad. Luis Fernández Cancela. Madrid, Aguilar, 1936/1972.

¹¹ THELEN, Esther. y SMITH, Linda. *A dynamic systems approach to the development of cognition and action*. EE. UU, MIT Press, 1994.

Al estudiar el desarrollo desde la observación local, el psicólogo identifica que, por ejemplo, una de las nociones más universales para Piaget como la noción de objeto emerge en los individuos en momentos y formas distintas, a pesar de que en un nivel de observación global las diferencias no sean tan evidentes. Esa noción de objeto, por la cual entendemos que ciertas manchas de colores y formas son objetos independientes unos de otros y con continuidad espacio-temporal, tiene que ver, entre otras, con la capacidad sensoriomotora de coordinar el movimiento de las manos con el de la cabeza. Dicha capacidad, a su vez, depende del nivel de grasa corporal que permite con mayor o menor facilidad estirar los brazos. Esto explica que el bebé con más grasa corporal —o como popularmente se diría «el bebé más gordito»— se demore en coordinar los brazos con la cabeza, simplemente porque estirar los brazos le exige mayor esfuerzo que a aquel que es más delgado; también, esta demora redunde en cuándo, cómo y qué conoce del mundo¹².

Las síntesis pasivas también tienen que ver con esa grasa, esos músculos, esos huesos, y con el alcanzar, gatear, caminar y saltar. Pero el quehacer fenomenológico, ya definido como distinto del de la psicología, indaga por cómo esa grasa, esos músculos, esos huesos, y el alcanzar, el gatear, caminar y saltar tienen que ver con algo más fundamental. La fenomenología indaga por la forma en que el mundo es dado en primera persona; a diferencia del psicólogo que ve el sujeto cognitivo como fundamentalmente distinto al objeto que emerge como hecho cognitivo.

Pero el modelo de Waddington, usado como clave trascendental, abre la posibilidad de referirse a la sedimentación en síntesis pasivas de una forma concreta, local, en la que se constituyen no sólo el mundo, sino los otros y la subjetividad. Y las muestra como dadas en la historia de las dinámicas del organismo con su entorno. En otras palabras, no se puede hablar de una «subjetividad oculta», no egoica, corporal, sin hablar de ese cuerpo y de su actividad, en virtud del cual es que el mundo y la subjetividad son dadas.

¹² *Ibid.*

El paisaje epigenético es el caso paradigmático de la sedimentación determinada por la pura actividad en la que el mismo paisaje se va constituyendo. Explica lo que es dado como estable, como fijo y que finalmente es dado así en virtud de la actividad que no corresponde al campo de la conciencia, sino de la vida misma. Y esa actividad de lo vivo versus la pasividad de la conciencia no será algo que corresponda solamente a la ontogenia en las primeras etapas de la vida, sino que subyacerá a toda experiencia de síntesis. Por ejemplo, las síntesis activas se vinculan a la experiencia antepredicativa y de ahí con la pura vida¹³.

En la primera experiencia de coordinación de la mano con la boca, en el que el feto succiona por primera vez su pulgar, emerge un mundo. Ya esta primera experiencia es una experiencia táctil, tridimensional, y la primera experiencia del cuerpo que toca y que es tocado. Experiencias cinestésicas y afectivas primordiales, aún rudimentarias en un cuerpo no completamente formado neuroanatómicamente, serán la primera experiencia de un cuerpo y de placer en un feto que succiona el dedo. Después de eso, el dedo llamará a los movimientos de la boca, como si fuera su alimento, como si la realización final de uno dependiera de dicho encuentro, en la medida en que boca y dedo son partes de lo mismo y; aquí acontece un primer hábito formado, una primera experiencia de objeto que es el primer paso de un largo y accidentado trayecto.

Lo que queda en los días, meses y años subsiguientes es ir construyendo la ruta y el aporte de la aproximación al paisaje epigenético; es que la exploración de la historicidad de la historicidad es la exploración de ese camino construido en el que, lo que es dado antepredicativamente tiene sentido en esta función del trayecto. En otras palabras, es pasivo porque se fundamenta en esa historicidad. Una vez el dedo se encuentra con la boca se da el primer paso del camino y, la gracia de la sedimentación y de la analogía de la ruta es que lo andado no se desvanece, pues, si quieren, es una impronta —aunque suene muy mal el término psicólogo— y lo que deviene es producto de andar sobre lo andado, y cambiar el curso no se puede hacer sin tener el curso original como punto

¹³ ¿No se dirá que el quehacer matemático, por ejemplo, la suma, está vinculada, en sus bases más primarias, con el movimiento de reunir objetos? Desde la fenomenología, como desde la psicología del desarrollo se respondería afirmativamente. Cf. PIAGET, Jean. *El nacimiento de la inteligencia en el niño*.

de referencia. El encuentro del dedo con la boca queda establecido y cuando el fenomenólogo genético da cuenta de su vivencia de objeto en su estado antepredicativo, lo que hace es ubicarse en un punto, una perspectiva que no es más que un momento en la historia de esa ruta, que contiene de cierta forma ese encuentro original de la boca con el dedo en la succión. Cuando desandamos camino, nos remontamos a la historicidad de la sedimentación en la que encontramos un punto de partida que es ese hecho primordial de que somos animación, aquello de lo que nos habla Sheets-Johnstone¹⁴.

La animación y las síntesis pasivas

De acuerdo con la fenomenóloga Sheets-Johnstone¹⁵, indagar por la pasividad en la experiencia constitutiva primordial es la indagación por un hecho fundamental de la existencia: que *nacemos moviéndonos*. Desde antes de nacer somos seres animados, es decir, el mundo nos es dado, en su forma más primordial, en las propias experiencias cinestésicas, afectivas y sensoriales.

Lo que posibilita la constitución no es el cuerpo, sino el movimiento, en el que los *yo puedo* son, en últimas, experiencias de animación. Este movimiento animado es de una naturaleza distinta al movimiento de una piedra: el movimiento animado constituye, moverse significa que el mundo —tanto físico como de los otros seres animados— aparece de cierta manera. Y también a través del movimiento hay una experiencia del propio movimiento, con la que se va constituyendo un sí mismo rudimentario o mínimo¹⁶; por tanto, moverse es significar el mundo, a los otros y a uno mismo. Si al moverse hay constitución, así mismo hay un darse pasivamente: el mundo aparece originalmente dado. Claro que ese darse está asociado a las formas en que el cuerpo se lo

¹⁴ Cf. SHEETS-JOHNSTONE, Maxine. *The primacy of movement*. EE. UU, John Benjamins Publishing Company, 2011.

¹⁵ Cf. *Ibid.*

¹⁶ Cf. ZAHAVI, Dan. *Subjectivity and selfhood. Investigating the First-Person Perspective*. EE. UU, Bradford books, 2005.

apropia, pero desde que hay animación hay historicidad, hay sedimentación de habituaciones. Y desde que las hay, habrá síntesis pasivas.

El ser animado primordial experimenta el mundo y a sí mismo al patear, succionar, rotar, empujar, etc. Al nacer, esas actividades se incorporan a unas nuevas que incluyen otros objetos y personas. Hay que subrayar que desde la animación todo movimiento es constitutivo o acompaña una constitución, en la medida en que hace parte del hecho más amplio de la existencia. Con esto me refiero a que la animación en Sheets-Johnstone no hace la distinción entre movimientos intencionales y no intencionales¹⁷ porque en la animación un movimiento, incluso involuntario, implica experiencias afectivas, sensoriales y cinestésicas, por virtud de las cuales se constituye una subjetividad corporal: moverse implica, en sus formas más rudimentarias —o mínimas—, un darse a sí mismo. Esa experiencia de sí mismo aparece de acuerdo con estudios en psicología del desarrollo que observan en bebés de un mes un reconocimiento de los movimientos de los que es agente versus los que provienen de otro¹⁸. Y es que ya en los movimientos espasmódicos del bebé hay experiencias cinestésicas e incluso hay un toparse con el mundo que no debe ser indiferente para la descripción fenomenológica.

¿Cómo es dado ese mundo y esa subjetividad primordialmente y cómo evoluciona? Aquí es que la psicología del desarrollo sirve de clave trascendental que permite develar la ruta de sedimentaciones en el ejercicio de la fenomenología constructiva¹⁹. Así los estudios sobre experiencias fetales pueden entenderse en clave de cinestesias, sensaciones y afecciones, y desde allí podemos hablar de síntesis pasivas. Por ejemplo, Gallagher²⁰ se ha embarcado en

¹⁷ Cf. HANNA, Robert y MAIESE, Michelle. *Embodied Minds in Action*. Oxford University Press, 2009.

¹⁸ Cf. ROVEE-COLLIER, Carolyn. «The development of Infant Memory». En: *Current directions in psychological science*, 8 (3), 1999, pp. 80-85.

¹⁹ Cf. FINK, Eugen. *Sixth Cartesian meditation*.

²⁰ Cf. GALLAGHER, Shaun. «Phenomenological and experimental research on embodied experience». Documento presentado en la *Atelier phenomenologie et cognition. Phénoménologie et Cognition Research Group*. Paris, CREA, 2000.

la tarea de usar los estudios con neonatos y fetos para indagar por fenómenos primordiales como el esquema corporal. Por eso, incluso la consideración de las observaciones del movimiento en etapa fetal, puede aproximarnos a esta historicidad de la dación de mundo.

Pero miremos con un ejemplo en qué consiste esto del mundo apareciendo en experiencias primordiales asociadas con la animación. Y ya hablé de las posibilidades de la succión, pero quiero aproximarme a otro movimiento recurrente en el feto, que puede darnos más luces sobre el tema de las síntesis pasivas. Incluso de forma más evidente que en la succión del dedo, en el patear el feto experimenta afectiva, sensorial y cinestésicamente uno de los hechos del mundo que pueden ser la clave de la pasividad: la resistencia. En el patear como proyección del cuerpo hacia el mundo y el encuentro de esta proyección con un útero, se experimentaría por primera vez el fenómeno de la resistencia.

El movimiento del feto no es un movimiento azaroso, mecánico, pues hay evidencia de que depende de afecciones internas —la vigorosidad del pateo en el vientre está asociado al nivel de excitación del bebé en un momento determinado—, por lo que este primer encuentro ya nos indica una conexión afectiva entre el movimiento y lo que éste encuentra: la resistencia a los propios movimientos. Por ejemplo, patear es una experiencia proyectiva de placer que responde a la voz de la madre. Y lo que en esa proyección placentera aparece es el útero como opuesto, no a un mundo inexistente aún, sino a la propia corporalidad —en lo que hasta el momento hay de ella— y a la proyección de ésta hacia fuera a través del pateo. Así como el florero de Rubin emerge en la proyección visual, en animación primordial el mundo se hace presente, no en el movimiento de los ojos porque en ese momento la visión es casi nula, pero si en el movimiento de un cuerpo vivo que tiene unas primeras manifestaciones sensoriales —táctiles— y cinestésicas. Sin la proyección no aparecería esa resistencia y, por consiguiente, el mundo, así como sin abrir los ojos y moverlos de cierta forma, no podríaemerger el florero de Rubin. En otras palabras, el mundo del feto es un fenómeno que sólo es dado a la conciencia corporal en virtud de la proyección del cuerpo a través del patear. De la misma manera, la resistencia es la forma en la que aparece aquel mundo a través de la animación.

Pero como punto de anclaje falta un paso más para que la resistencia haga que el útero se vuelva mundo. La asociación en las síntesis pasivas puede tener su punto de origen en la experiencia repetida de resistencia en relación con la frecuente proyección placentera. Si nos detenemos un momento en la psicología, para Piaget²¹, la prueba de que ese mundo dejó de ser un impedimento del pateo a ser un objeto dado, tendrá que ver con la regularidad de un esquema de acción: el movimiento aparentemente aleatorio se organiza en un grupo de micromovimientos que anticipan el mundo. Desde la primera persona del feto en la repetición de la experiencia, el pateo deja de ser una simple proyección placentera para comenzar a anticipar la resistencia. En otras palabras, la proyección placentera del pateo es jalona por el mundo y esta es la clave para su sedimentación como un hábito. El pateo ya no será igual que en la primera experiencia, porque ahora lleva consigo la expectativa del encuentro. Así pues, la resistencia es la primera experiencia de mundo, el *contar con el mundo* que se evidencia en la naturaleza de la animación luego de las repeticiones, habla de asociación y de historicidad, es decir, de síntesis pasivas. Este *contar con* puede ser la clave de la conexión entre la actividad orgánica con la pasividad sintética: luego del primer encuentro, el cuerpo animado se mueve de cierta manera a la espera de la regularidad del mundo. Ella está supuesta en la ejecución motora y la confirmación —como regularidad— es la clave de la sedimentación.

Encuentro la resistencia como un punto de partida del mundo primordial porque ella involucra una experiencia táctil y cinestésica e, implica una afección en el encuentro fortuito con la cosa que se resiste. En la dación subsiguiente de la resistencia, como aquello con lo que se cuenta, lo que era una experiencia ligada al cuerpo se volverá mundo, el cual es eso que se resiste, aquello con lo que se topa la visión o el tacto en el campo perceptual; en suma, aquello a lo que le corresponde una manera de expresarse la animación. A lo que apunta esta propuesta, entonces, es a describir el pateo como un hábito sedimentado que acompaña las síntesis pasivas que hacen aparecer un mundo primordial: el útero.

²¹ Cf. PIAGET, Jean. *El nacimiento de la inteligencia en el niño*.

Finalmente, el *contar con*, que es una forma de hablar de síntesis pasivas, involucra ese ser jalónado, o atender al llamado del objeto. Pero este llevarse no es someterse ciegamente porque con el hábito se reconoce el objeto, pero también se indica una forma en la que aquél debe ser abordado. Mientras que el objeto llama, la respuesta al llamado está configurado por la animación misma; el darse está asociado con cierta configuración afectiva, cinestésica y sensorial. Esto implica que, incluso, el llamado puede ser distinto dependiendo de una alteración en esa configuración; por ejemplo, la rabia puede modificar el hábito. Cuando el bebé rabioso volteá su cabeza en dirección contraria al alimento asegura una forma de presentación del mundo, cuando inclina la cabeza hacia el alimento, su boca es apertura a una parte del mundo. La figura y el fondo se configuran con el movimiento de la cabeza, y su cambio asegura una configuración distinta —como cuando para ver los hombres en la ilusión del Florero de Rubin uno cambia de posición—. El rechazo del objeto y el acercamiento a él depende del hecho de que el ser animado ha reconocido también su poder sobre aquello que se resiste: puede decidir cómo y cuándo *cuenta con* dicho mundo. Esto no es más que otra muestra de la pertinencia del modelo de Waddington para entender la historicidad de la historicidad: la ruta trazada involucra a un ser animado que está en constante interacción con el mundo circundante: los recovecos, los retornos, los avances son producto de un organismo embebiéndose en un territorio y tomando decisiones en su relación con él.

BIBLIOGRAFÍA

- FINK, Eugen. *Sixth Cartesian meditation*. Trad. de Ronald Bruzina. EE.UU, Kluwer Academic Publishers, 1988/1995.
- GALLAGHER, Shaun. «Phenomenological and experimental research on embodied experience». Documento presentado en la *Atelier phenomenologie et cognition. Phénoménologie et Cognition Research Group*. Paris, CREA, 2000.
- GIBSON, James. «A Theory of Direct Visual Perception». En: J. Royce y W. Rozenboom (eds.). *The Psychology of Knowing*. New York, Gordon & Breach, 1972.
- GURWITSCH, Aron. *Studies in phenomenology and psychology*. Chicago, Northwestern University Press, 1966.
- HUSSERL, Edmund. *Experiencia y Juicio*. México, Universidad Autónoma de México, 1948/1980.
- HANNA, Robert y MAIESE, Michelle. *Embodied Minds in Action*. Oxford University Press, 2009.
- HUSSERL, Edmund. *Analysis concerning Passive and Actives synthesis*. Trad. Anthony Steinbock. The Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 2001.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Trad. Jem Cabanes. Barcelona, Planeta de Agostini, 1945/1985.
- PIAGET, Jean. *Seis estudios de psicología*. Trad. Jordi Marfà. Barcelona, Labor, 1964/1991.
- PIAGET, Jean. *El nacimiento de la inteligencia en el niño*. Trad. Luis Fernández Cancela. Madrid, Aguilar, 1936/1972.

- ROVEE-COLIER, Carolyn. «The development of Infant Memory». En: *Current directions in psychological science*, 8 (3), 1999, pp. 80-85.
- SHEETS-JOHNSTONE, Maxine. (*The primacy of movement*. EE.UU, John Benjamins Publishing Company, 2011.
- THELEN, Esther. y SMITH, Linda. *A dynamic systems approach to the development of cognition and action*. EE. UU, MIT Press, 1994.
- TREVARTHEN, C y AITKEN, K. «Infant intersubjectivity: research, theory and clinical applications». En: *Journal of Child Psychiatry*, 42 (1), 2001, pp. 3-48.
- WADDINGTON, Conrad. *The strategy of the genes. A discussion of some aspects of theoretical biology*. New York, Routledge, 1957/2014.
- ZAHAVI, Dan. *Subjectivity and selfhood. Investigating the First-Person Perspective*. EE.UU, Bradford books, 2005.

LA AFECTIVIDAD A LA BASE DEL JUICIO PREDICATIVO LA MODALIZACIÓN EXPERIENCIAL A LA LUZ DE LA COGNICIÓN CORPORAL*

*Affectivity at the base of predicative judgment
Experiential modalization in light of body cognition*

ANDRES FELIPE VILLAMIL LOZANO**

Universidad Nacional de Colombia

Resumen: Este artículo expone cómo la lógica formal, o al menos la parte dedicada a las modalidades del juicio predicativo, tienen de base a la experiencia ante-predicativa y cinético-afectiva. Esto conlleva a reconocer que la labor predicativa y científica está motivada, atravesada e impregnada por la afectividad.

Palabras clave: Certeza, duda, posibilidad, corporalidad, experiencia pre-predicativa.

Abstract: This article exposes how formal logic, or at least the modalities of predicative judgment, is based on ante-predicative and kinetic-affective experience. This leads to recognize that the predicative and scientific work are motivated, traversed and impregnated by affectivity.

Keywords: certainty, doubt, possibility, pre- predicative experience.

* Este artículo fue recibido el 15 de enero de 2017 y aceptado el 22 de mayo de 2017.

** Correo electrónico: afvillamill@unal.edu.co

Introducción

Reason is itself by Nature affectively motivated by feelings of curiosity, self-interest, conviction, or uncertainty, for example. Reason and affect are indeed separable aspects of lived experience only after the fact. In the natural flow of everyday life, they are of a piece¹.

Como el matemático que era, Edmund Husserl tenía cierta preocupación por la *lógica formal*, la cual no consideraba análoga a un órgano al servicio del trabajo científico, sino como la *ciencia pura y a priori de las demás ciencias*². El concepto de *logos* al ser sinónimo de *palabra, discurso y apófansi*, llevó al padre de la fenomenología a encontrar dentro del campo de la lógica un interés particular por el juicio predicativo portador y transmisor de conocimiento verídico; su interés fue, más precisamente, por sus *orígenes y fundamentos*. En lo que podríamos describir como un ataque de genialidad, Husserl³ se percató de que su exploración debía empezar en la experiencia ante-predicativa, particularmente en la percepción.

Como la experiencia constata, el juicio verídico siempre ha tenido lugar en la vida cotidiana. Además, solemos ser capaces en nuestra vida de diferenciar entre un juicio verdadero y uno falso: piénsese en cuántas veces fue *evidente* para nuestras madres, teniendo apenas vagas nociones en lógica predicativa, que mentíamos cuando decíamos que la tarea ya estaba hecha. Sin embargo, debido a que las leyes formales de la lógica sólo son las condiciones *sine qua non* para que un juicio sea verdadero, ellas por sí solas no garantizan la verdad: ceñirse a las leyes formales no es garantía de que el juicio sea verdadero, aunque ir en contra de ellas sí es garantía de falsedad⁴.

¹ Cf. SHEETS-JOHNSTONE, Maxine. *The Corporeal Turn. An Interdisciplinary Reader*. Exeter, Imprint Academic, 2009.

² ACPAS, p.351.

³ EJ, §14, pp.68-70.

⁴ EJ, §3, p.17.

Para precisar qué hace verdadero a un juicio es necesario determinar, entonces, en qué consiste la *evidencia* con la que se nos presenta. Al respecto, precisemos que ella es una *experiencia* que alguien tiene, por lo que ha de obedecer a condiciones no sólo formales, sino también subjetivas. La exploración de Husserl⁵ consistirá, por lo tanto, en develar dichas condiciones que lo llevan a realizar una *lógica trascendental*.

Si agregamos además que, desde Aristóteles, se ha sostenido que el juicio predicativo está constituido generalmente por un «sustrato», del cual se dice algo, y un «predicado», aquello que se dice del sustrato, entonces «todo juzgar presupone que un objeto existe, dado frente a nosotros»⁶. Así, la *evidencia predicativa* estaría fundada sobre la *evidencia objetiva* y, por lo mismo, *ante-predicativa*: el objeto del juicio tiene que ser dado de manera evidente para que así sea posible el posterior conocimiento judicativo basado en él. En suma, el objeto debe ser dado en sí mismo, ya que como afirma Husserl: «[D]esignamos, pues, como evidente toda conciencia que con respecto a su objeto está caracterizada como dándolo a él mismo sin preguntar si este darse a sí mismo es adecuado o no»⁷.

Esta concepción de evidencia implica, sin embargo, que cada tipo de objeto tiene su propia manera de darse a sí mismo: el modo como es evidente un *objeto matemático* es distinto al modo como lo es el *objeto de un recuerdo*⁸. Así mismo, podemos distinguir entre *evidencias mediatas*, como la conclusión de un silogismo, e *inmediatas*, como cuando percibimos que está lloviendo⁹. Agreguemos, por último, que hay juicios evidentes cuyos objetos son *generalidades*, por lo que ya presuponen cierto grado de análisis lógico, y otros donde son *objetividades individuales*¹⁰.

⁵ ACPAS, p.355.

⁶ EJ, §2, p.14.

⁷ EJ, §4, p.20.

⁸ EJ, §4, pp.20-21.

⁹ EJ, §5b, pp.24-25.

¹⁰ EJ, §5c, p.27.

Hay, así, niveles de evidencia, unos más complejos que otros. Y como es «una norma metódica el iniciar tales análisis con lo más simple para ir avanzando hacia lo más complejo»¹¹, es un imperativo partir de las *últimas evidencias objetivas originarias*¹²: de la evidencias básicas, simples e inmediatas que sean sobre objetos individuales; en suma: hay que partir de la *experiencia*¹³. Más precisamente, de la *percepción*, siendo ésta la experiencia más inmediata, más simple y la cual da «en carne y hueso» su objeto individual.

Percibir

Uno de los primeros hallazgos de la fenomenología es el carácter *intencional* de los movimientos de conciencia: todo imaginar es imaginar-que, tal como todo alegrarse es alegrarse-por, mientras que *toda percepción es percepción-de*¹⁴. Así, desde que despertamos dirigimos la atención a algo. Despertar, de hecho, es hacer emerger una serie de *afecciones* con diferente intensidad, lo cual hace que mi atención sea *jalonada* sólo por algunas de ellas, las más fuertes o las más urgentes según mi situación¹⁵. Ceder a alguno de dichos estímulos es *dirigir* nuestra atención a él, es tomar nota de algún objeto de nuestro entorno¹⁶; por ejemplo, del despertador que está sonando reiteradamente, lo cual implica obviar los demás estímulos que contrastan con dicho sonido, como la luz del sol que entra por la ventana o el programa que es emitido en el televisor frente a nosotros.

Dentro de la actitud fenomenológica encontramos además que las obje-tividades siempre nos son dadas desde cierta *perspectiva*. Ahora mismo *estoy observando* uno de los frentes de un florero que está ahí, «en carne y hueso»,

¹¹ EJ, §14, p.70.

¹² EJ, §5a, p.22.

¹³ EJ, §6, p.28.

¹⁴ Cf. *Ideas I*.

¹⁵ ACPAS, pp.364-365.

¹⁶ EJ, §17, p. 84; ACPAS, pp.148-149.

presente, frente a mí. Empero, me es posible *levantarme* de la silla para *rodearlo y observarlo* por otro frente, antes no visto, pero sí anticipado. O puedo *alcanzarlo con la mano para girarlo* y así tener una nueva perspectiva visual de él junto a una táctil, con lo cual logro conocer más de cerca al florero, aunque pasar a ver un lado no-visto conlleva a dejar de ver el lado ya visto. «Todo objeto de la percepción externa —sostendrá Husserl— está dado en una “imagen” y se constituye en la transición sintética de una imagen a otra»¹⁷.

Claro está que aquí no se trata de que primero veo unas «imágenes» y luego *deduzco reflexivamente* que percibo un florero: la relación entre los escorzos y el objeto no es igual a la relación entre las premisas y la conclusión de un silogismo. Percibo el objeto desde el momento en que lo veo desde cierta perspectiva y lo percibo aunque ésta cambie por otra. Todo objeto perceptual, en otras palabras, siempre se exhibirá desde escorzos, pues no es posible agotarlo en sólo un acto perceptual: siempre estará co-presente un lado no-visible, indeterminado, pero determinable en un acto perceptual posterior¹⁸. Y esta necesidad de que siempre haya un lado no-percibido encuentra sus raíces en la corporalidad que somos. En efecto, *si me muevo* de esta manera, *entonces* el objeto se me dará por este lado; pero *si lo hago* de manera distinta, *entonces* accederé a un nuevo aspecto del objeto¹⁹.

El mundo en el que vivimos, por lo tanto, puede ser descrito como *corporalmente significativo*. Al respecto, bastará con señalar que las objetividades se nos presentan física o figurativamente estando *abajo* o *arriba* de, a la *derecha* o a la *izquierda*, *atrás* o *adelante* de, *cerca* o *lejos*, y *adentro* o *afuera* de²⁰. Así, el mundo es *por y para mí*: está definido por mis movimientos intencionales, adquiriendo siempre nuevas significaciones y perdiendo otras²¹. No es, de esta manera, un mundo espacial geométrico, o sólo lo es cuando lo considero como

¹⁷ EJ, §19, p.90.

¹⁸ ACPAS, p.5.

¹⁹ Ideas II, pp.57-58.

²⁰ SHEETS-JOHNSTONE, Maxine. *The Corporeal Turn. An Interdisciplinary Reader*, pp.223-225

²¹ Ideas II, p.186.

tal, así como mi cuerpo no es para mí una cosa material con meros nexos causales con otras cosas, al menos que lo considere de ese modo.

Con lo dicho hasta acá es posible intuir que percibir un florero no es, entonces, recibirlo pasivamente. O si lo es, dicha pasividad ha de verse como el grado más basal del *obrar*: *admito* lo que ejerce sobre mí cierta *atracción* y lo acojo dirigiendo mi atención hacia él²². De este modo, se empiezan a llevar a cabo unas *síntesis pasivas asociativas* entre la perspectiva actual del objeto y sus perspectivas precedentes, subsiguientes e incluso las anticipadas mas no concretadas.

Es posible vislumbrar, por lo tanto, que la *temporalidad* es una de esas síntesis pasivas primordiales que se están llevando a cabo en todo acto perceptual. Toda percepción, en efecto, es una co-presencia y una sucesión temporal de imágenes²³. Ciertamente aquí la estructura temporal no es la de pasado-presente-futuro, puesto que, por ejemplo, el pasado se experiencia a través de *la memoria*, la cual no es un acto de presentificación, sino de re-presentación, por lo que no se me estaría dando el objeto «en carne y hueso» en la percepción. Aquí la estructura temporal es, más bien, la de *retención-impresión primaria-protención* —imagen 1.1—: cuando escuchamos la Obertura 1812 de Tchaikovsky, somos conscientes que la nota *x* —impresión primaria— fue precedida por la nota *y* —retención— y le seguirá la nota *z* —protención—.

Quienes no tenemos oído musical podemos considerar el caso de ver caminar una persona conocida: somos conscientes de que el movimiento de avanzar el pie derecho ha sido precedido por el movimiento de avanzar el pie izquierdo y le sobrevendrá, en este caso, el mismo movimiento precedente. Claro está, tanto las retenciones como las anticipaciones no han de verse como un momento reflexivo previo a la experiencia y necesitado de una confirmación empírica posterior: no sostengo reflexivamente que la persona va a avanzar el pie izquierdo para luego confirmar dicha suposición observando las acciones de tal persona; más bien, las retenciones y protenciones han de

²² EJ, §17, p.86.

²³ ACPAS, xlivi-xliv.

verse como *caracteres cualitativos* de la experiencia en curso, como «sentidos» sedimentables que ella tiene.

La percepción consiste, entonces, en el desenvolvimiento armonioso de impresiones primarias, retenciones y protenciones²⁴. De este modo, la experiencia se auto-confirma continuamente, de manera tal que la conciencia constituye, como un rasgo fundamental de ella, *un sentido de seguridad y confianza*²⁵. La experiencia será, en suma, *certera y evidente*, rasgos experienciales que permiten que podamos anticiparnos corporalmente a los eventos del mundo, que podamos esquivar personas en la calle, responder una pregunta en un examen oral, chumarnos el dedo cuando infantes, seguir atentamente una anécdota y danzar.

Modalizaciones de la certeza

Imaginemos ahora que algún violinista de la orquesta que está interpretando la Obertura 1812 se equivoca al no tocar la nota que debía, o que de pronto dejamos de estar seguros de que conocemos a la persona que observamos caminar: en tales casos nuestras expectativas no serían satisfechas, lo cual implicará un cambio en la certeza con la que se desarrollaba el flujo experiencial, pues no acaecerá «la percepción normal, originaria, [que] tiene el modo primario de lo existente, de lo válido en general»²⁶. Y como veremos más adelante, esta ruptura tendrá lugar en el cuerpo de quien percibe, será por doquier una experiencia corporal; tal ruptura, en efecto, ha de describirse en términos epistémicos, pero, sobre todo, afectivos: el desconcierto por el error del violinista no es una experiencia meramente lógica ni neutral. Veamos esto detenidamente.

²⁴ EJ, §19, p.89.

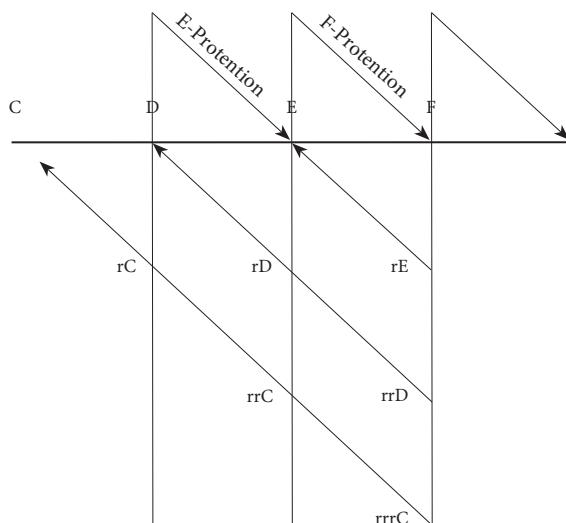
²⁵ NIÑO, Douglas. *Elementos de Semiótica Agentiva*. 1 ed. Bogotá, Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano, 2015, pp.135-138.

²⁶ EJ, §21b, p.101.

(a) Negar

Cada vez que accedía a una nueva perspectiva del florero enriquecía mi conocimiento de él en cuanto mis expectativas llegaban a buen término.

Figura 1. Estructura del tiempo-de-la-conciencia: la línea horizontal designa la serie de eventos (C, D, E, F). Las líneas verticales ilustran fases de la conciencia, sea protensiones (arriba de la horizontal), impresiones primarias (cruce entre verticales y la horizontal) o retenciones (abajo la horizontal). Las diagonales (rC , rrC , $rrrC$) ilustran cómo un evento específico permanece siempre el mismo en una sucesión creciente de retenciones. Tomado de Gallagher and Zahavi, 2008.



En efecto, «si percibiendo inducía una serie cinestésica, por ejemplo, cierto movimiento de la cabeza, las apariencias [del objeto perceptual] se presentarían en una sucesión motivada acorde a mi expectativa»²⁷. Pero de repente

²⁷ ACPAS, p.26; traducción propia.

ocurre una *decepción*: resulta que el florero estaba fragmentado en uno de sus lados no-vistos. De este modo, lo que esperaba percibir no tiene lugar, por lo que el conocimiento que tenía del objeto es *anulado* y *negado* en vez de ser enriquecido.

En tal caso es el mismo objeto dado a la misma conciencia intencional, por lo que hay un cumplimiento en cierto grado²⁸. Aun así, ha acaecido una experiencia a la cual no apuntaba el flujo vivencial, una experiencia que el cuerpo perceptual entregado a la vivencia no esperaba. Lo acaecido, de esta manera, es incorporado dentro de dicho flujo: «el objeto no es de esta manera, sino de esta otra». Esto significa, sin embargo, que el sentido perceptual unitario ha sido alterado completamente, incluyendo el sentido retencional; hay, en suma, una *re-significación* del flujo experiencial.

Esto último podría ser comparado, con el fin de hacerlo comprensible, a los *twist* o *giros argumentativos* de las películas de suspenso o *thriller* policiales: cuando se descubre quién era el asesino, se nos suelen presentar eventos previos que ahora tienen un nuevo significado; en efecto, ahora las intervenciones del asesino sí nos parecen sospechosas y culposas²⁹. De igual manera, las previas percepciones del objeto serán *re-significadas, pre-reflexiva y tácitamente*, a la luz de los sucesos inesperados que acaecieron. Así mismo, las expectativas que tenía siguen presentes, «tenía la certeza de que el florero estaba completo», pero ahora aparecen con el carácter de anuladas y junto a una nueva significación que las subyuga, «el florero está fracturado en uno de sus frentes»³⁰.

(b) *Dudar*

La decepción, sin embargo, no siempre se presenta de manera inmediata. En muchos casos primero pasamos por un *estado de duda*, la cual puede ser

²⁸ ACPAS, pp.26 y 29.

²⁹ NIÑO, Douglas. *Elementos de Semiótica Agentiva*, p.225.

³⁰ ACPAS, p.32; EJ, §21a, p. 96.

resuelta *negativamente*, desenmascarándose una ilusión, o *afirmativamente*, confirmándose las sospechas o expectativas que se tenían, dándose así una *certeza renovada* experiencialmente distinta a la certeza previa a la duda efectivamente. Con la sedimentación de las modificaciones del flujo experiencial, la certeza ahora es *experiencia ratificada* o *aceptación activa*, no una mera *certeza ingenua*³¹. Para comprender el fenómeno de la duda, tómese de ejemplo el caso que Husserl trae a colación: vemos a un empleado en una vitrina, pero luego de un rato, ya que lleva cierto tiempo sin moverse, empezamos a preguntarnos si realmente es una persona o un maniquí, por lo que nos veremos motivados a contemplar expectantemente y por más tiempo al objeto, o de movernos hacia la vitrina para observar más de cerca.

En la duda, a diferencia de la negación, no hay ruptura del sentido perceptual, sino que el flujo experiencial adquiere un segundo sentido que tiene la misma fuerza y está igualmente motivado como el anterior; es decir, son dos o más sentidos excluyentes los que se dan en *carne y hueso*: «el mismo conjunto de datos hyléticos es el soporte común para dos aprehensiones sobre-puestas»³². Pero al igual que la duda, este segundo sentido «infecta» incluso al carácter retencional de la experiencia: las percepciones previas ahora apuntan a ambos sentidos³³.

Con esto es comprensible, entonces, porque Husserl³⁴ consideraba que el *intento de duda universal* de Descartes³⁵ era, en último término, un intento de negación universal: la búsqueda cartesiana de razones para dudar de los sentidos y demás no era, en efecto, un intento de acceder a un «segundo significado en carne y hueso», sino una búsqueda de razones para negar la validez del mundo externo. Así, mientras que la búsqueda racional de Descartes

³¹ ACPAS, p.37.

³² ACPAS, p.34; traducción propia.

³³ EJ, §21b, p.102.

³⁴ *Ideas I*, pp.63-64.

³⁵ DESCARTES, Rene. *Meditaciones acerca de la filosofía primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Trad. J. A. Díaz. Bogotá, Colección General Biblioteca Abierta, 1641/2009, pp.13-14.

tradicionalmente ha sido «representada» por la escultura de *El pensador* de Auguste Rodin, en la cual vemos a un hombre ensimismado en sus propias disertaciones internas, el fenómeno de la duda descrito por Husserl está más cercano a las experiencias de un investigador como el *detective Conan*, quien explora el mundo, su entorno o una escena del crimen en busca de pistas que resuelvan sus dudas.

En línea con esto último, también es comprensible por qué la *ēpokhē* —*ἐποχή*—, primer paso del método fenomenológico, para regresar a las cosas mismas —*¡Zurück zu den Sachen selbst!*—, no puede ser entendida como el intento de duda cartesiano. «Poner entre paréntesis» o suspender la tesis científica e ingenua de que el mundo es independiente de la experiencia que tenemos de él, no significa que se nos ha develado como igualmente válida su antítesis o que estemos negando su validez. Como sostendrá Wittgenstein³⁶, la certeza en el mundo externo es el trasfondo necesario para distinguir entre lo verdadero y lo falso, por lo que no es genuina la duda por dicha certeza³⁷: es desafortunada la pregunta de si es verdadero o falso aquello que permite distinguir lo verdadero de lo falso; la propuesta fenomenológica es, por su parte, neutralizar o «poner fuera de juego» dicha certeza, no negarla ni dudar de ella.

(c) *Posibilitar*

El fenómeno de la duda nos abre camino al caso de la *posibilidad*, pues cualquier solución a la duda que nos invade es posible para nosotros. En efecto, «en este conflicto entre las inclinaciones de creencia o, correlativamente, entre suposiciones de ser, es donde tiene su origen un concepto de posibilidad»³⁸. Hay aquí un claro caso de indecisión, aunque alguna de las posibilidades sea

³⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. *On Certainty*. Edited by G. E. M. Anscombe and G. H. Von Wright y Translated by D. Paul and G. E. M. Anscombe. Oxford, Basil Blackwell, 1969, p.94.

³⁷ *Ibid.*, pp.310-315.

³⁸ EJ, §21b, p.103.

más *probable* o tenga más peso que las otras: «probablemente es una persona por la manera como se movía antes».

La conciencia de posibilidad, de hecho, ya estaba presente antes de la duda misma, al menos la conciencia de una *posibilidad abierta* que Husserl (1966) contrapone a la *posibilidad problemática* que hay entre las posibles soluciones de la duda. Efectivamente, el flujo perceptual del florero apuntaba, no a un color particular, sino a uno indeterminado:

La indeterminación general tiene un campo de libre variabilidad; lo que cae dentro de él es abarcado implícitamente de la misma manera, aunque no sea motivado ni pre-señalado en forma positiva. Es un miembro de un campo abierto de determinaciones aproximativas, que se pueden ajustar al marco, pero que fuera de él son totalmente inciertas. En ello consiste el concepto de *posibilidad abierta*³⁹.

Es en ese sentido que Husserl⁴⁰ sostiene que conocer el objeto más de cerca es, en último término, tomar una decisión respecto a sus posibilidades a determinar, es arrojarnos perceptualmente hacia alguna de ellas.

Emocionar

Entendemos, entonces, por qué Husserl sostiene que «la teoría de las modalidades del juicio se encuentra en vilo, si sólo se la desarrolla teniendo en cuenta el juicio predicativo, como sucede en la tradición, si no se busca el origen de todos estos fenómenos de la modalización en la esfera pre-predicativa»⁴¹. Las modalidades del juicio predicativo tienen a la base, por lo tanto, la modalización experiencial pre-predicativa: la teoría lógica no surge *ex nihilo*. Esto no

³⁹ EJ, §21c, p.107.

⁴⁰ ACPAS, p.61.

⁴¹ EJ, §21d, p.110.

implica, aun así, que los fenómenos lógicos sean sólo una «fiel copia» de la experiencia ante-predicativa.

Es aquí donde adquiere relevancia la distinción sostenida por el filósofo Juan José Botero⁴² entre lo *cognitivo* como actividad que constituye sentido y lo *cognoscitivo* como actividad reflexiva de «nivel superior» donde se ven incorporadas habilidades simbólicas como el lenguaje o la cuantificación matemática. En efecto, la experiencia es cognitiva en cuanto implica un sentido que puede ser «modalizado», aunque sea pre-reflexiva y, por ello, no cognoscitiva.

Es en este sentido que Husserl⁴³ agrega que «la evidencia predicativa se construye sobre este ámbito de lo pre-predicativo, sobre la evidencia práctica y emotiva». Aquí quisiera hacer énfasis en lo de «evidencia emotiva». Según las intuiciones fenomenológicas de Dávila⁴⁴, considero que Husserl insinuó con ello que la modalización experiencial es una *modalización afectiva*. Recordemos al respecto que «el objeto mismo nunca es experienciando [experienced] de manera neutral; él ejerce *afectivamente* una atracción [allure: Reiz] significante en el perceptor [perceiver]»⁴⁵. La afectividad, de este modo, hace referencia a y configura nuestras posibles *respuestas* al mundo y sus cambios, respuestas que por doquier serán corporales. En efecto, afectividad hay en la reactividad de la membrana celular ante los cambios de sacarosa en el entorno, como también en la manera en que me relaciono con el florero que descubro que está fragmentado⁴⁶. «Las emociones —dirá Sheets-Johnstone—son los motivadores primarios: las criaturas animadas ‘se comportan’ porque ellas se sienten a sí mismas movidas a moverse»⁴⁷.

⁴² NIÑO, Douglas. *Elementos de Semiótica Agentiva*, p.49, nota 15.

⁴³ EJ, §14, p.69.

⁴⁴ DÁVILA, Jorge. *Estructura antepredicativa, psicología del desarrollo y psicopatología*. Tesis de Maestría. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2009.

⁴⁵ ACPAS, p.lli; traducción propia.

⁴⁶ NIÑO, Douglas. *Elementos de Semiótica Agentiva*, pp.53-54.

⁴⁷ SHEETS-JOHNSTONE, Maxine. *The Corporeal Turn. An Interdisciplinary Reader*, p.213; traducción propia.

Para ser más precisos, la afectividad no acompaña a toda percepción, sino que *toda experiencia siempre se constituye afectivamente*. Mi *anticipación* del flujo vivencial es afectiva como también la constitución de las expectativas ahí implicadas: *esperar* que el florero no esté fracturado en su frente aún-no-visto cuando lo estoy *describiendo cinético-perceptualmente*⁴⁸ es un fenómeno afectivo; de igual manera, lo es el que no suceda lo que espero: hay, en efecto, una *decepción y sorpresa*. Así, aunque las modalidades de la experiencia y del juicio tienen un claro carácter epistémico en cuanto están a la base de los posteriores actos predicativos de afirmar, negar y demás, ellas se experian *afectivamente*: que mi expectativa no sea satisfecha no es algo que se experience de manera desinteresada o como una mera negación lógica; más bien, me *sorprende* al darme cuenta de que el florero está fragmentado en el frente aún-no-visto, mientras que me siento *seguro y confiado* cuando sucede lo esperado.

Y en cuanto afectiva, la modalización es *cognitiva y significativamente corporal*. La sorpresa por descubrir que el florero estaba roto es un fenómeno descriptible en términos gestuales, como abrir instantáneamente los ojos y la boca, erguir la espalda y acercar urgentemente con la mano el florero para inspeccionarlo, y en términos de «movimientos vegetativos», como el ritmo cardíaco, las sacadas o movimientos oculares repentinos⁴⁹. Todos esos movimientos no son dinámicas que «acompañan» a la sorpresa, mucho menos se reducen a maneras de «expresarla», lo que implicaría una separación entre la emoción y el cuerpo, separación que deja sin respuesta a la pregunta por la relación efectiva entre ambos. Tales movimientos son, más bien, la manera como la sorpresa se lleva a cabo; *sensu contrario*, estar sorprendido es realizar esos movimientos. La afectividad como fenómeno cognitivo ha de entenderse, así, como una dinámica de patrones cinéticos pasivos y pre-reflexivos que se van sedimentando, en la medida en que se vuelven un hábito o estilo de moverse en, y de relacionarse significativamente con, el mundo.

⁴⁸ Cf. NIÑO, Douglas. *Elementos de Semiótica Agentiva*.

⁴⁹ DÁVILA, Jorge. *Estructura antepredicativa, psicología del desarrollo y psicopatología*, p.23.

Consideraciones finales

Las investigaciones aquí presentadas nos permitieron vislumbrar cómo la lógica formal, o al menos la parte dedicada a las modalidades del juicio predicativo, tienen de base a la experiencia ante-predicativa y cinético-afectiva. Esto conlleva a reconocer que la labor predicativa y científica está motivada, atravesada e impregnada por la afectividad⁵⁰, aunque el carácter afectivo de dicha labor pueda ser «puesto entre paréntesis» a la hora de dar reporte de sus resultados. Que esté considerando, por ejemplo, al mundo como objeto científico, de modo que la manzana emerge como una cosa material sometida a las leyes físicas y no como un alimento apetecible, implica que he puesto en obra cierta atmósfera y tonalidad afectivas particulares.

De igual manera, son las dinámicas cinético-corporales y, por lo tanto, cinético-afectivas las que están a la base de nuestra constitución de los conceptos científicos, tal como lo evidencian las investigaciones aquí presentadas de Husserl (1939 y 1966), pero también los estudios de Lakoff y Núñez⁵¹ sobre el origen corporal de los conceptos básicos de las matemáticas, o los estudios de Niño (2015) acerca del sentido semántico como un fenómeno originario de la actividad de los agentes que enactúan en el mundo.

Por ello, la caracterización hecha en la modernidad, como la realizada por Descartes (1641), de las emociones como arbitrarias y como elementos de la experiencia que «nublan» el juicio y la razón no es adecuada del todo. En efecto, la afectividad se devela en los análisis fenomenológicos como motivadora del juicio predicativo y del pensamiento racional: toda investigación y todo experimento debe atraer y jalonar al científico que la está llevando a cabo lo suficiente para que éste pueda silenciar su hambre y cansancio.

Las investigaciones aquí presentadas nos permiten vislumbrar, a su vez, los elementos necesarios para abordar algunos problemas clásicos de la lógica formal, problemas que luego serían adoptados por la filosofía analítica, por

⁵⁰ SHEETS-JOHNSTONE, Maxine. *The Corporeal Turn. An Interdisciplinary Reader*.

⁵¹ LAKOFF, George. and NÚÑEZ, Rafael. *Where mathematics comes from. How the em-bodied mind brings mathematics into being*. 1 ed. New York, Basic Books, 2000.

lo que aquí se estaría abriendo pertinente el camino para un diálogo constructivo entre estas dos tradiciones que han solidado presentarse como antagónicas o como mutuamente excluyentes. Así, por ejemplo, ahora nos es posible precisar que habría una forma del juicio más originaria, la que ha de presuponerse como la fundadora de todas las demás⁵²; a saber, la forma de la *certeza ingenua*, la cual se traducirá lingüísticamente en el juicio afirmativo, y éste será base para el juicio negativo, la interrogación y demás.

Estas investigaciones nos permiten, sin embargo, ir más allá de la lógica formal para comprender otros tipos de experiencias, no abordados por Husserl, pero que, en principio, serían abordables fenomenológicamente. Verbi-gracia, las modalizaciones afectivas de la experiencia estarían a la base de la capacidad de los médicos para determinar y predecir que algunas personas son vulnerables a ciertas psicosis⁵³. En la entrevista inter-corporal que sostienen los psiquiatras con dichas personas, las expectativas respecto a la manera de relacionarse con ellas no serían satisfechas, pues no se «comportan» como se esperaba, por lo que emerge el sentimiento de no poder generar un contacto empático con ellas. Este sentimiento emerge por escuchar lo que reportan, de cómo lo reportan —lo que incluye, pero no se limita al *tono, ritmo, melodía y prosodia* del discurso— y de observar sus estilos, hábitos, posturas, actitudes, movimientos y demás —por ejemplo, la rigidez corporal—. Si recordamos que la experiencia pre-predicativa es corporalmente cognitiva, aunque no cognoscitiva, comprenderemos, en suma, que aquí está constituyéndose y operando unos *conceptos no lingüísticos, sino cinético-afectivos de normalidad y anormalidad*⁵⁴: la manera como el otro se relaciona con el médico hace emerger un sentimiento corporal de extrañeza, de que algo no anda bien con el otro, de que la experiencia de esa persona no es normal.

⁵² EJ, §2, pp.14-15.

⁵³ VARGA, Somogy. «Vulnerability to Psychosis. I-Thou intersubjectivity and the *prae-cox-feeling*. Phenomenology and the Cognitive Sciences, 12(1), 2013, pp.131-143.

⁵⁴ SHEETS-JOHNSTONE, Maxine. *The Corporeal Turn. An Interdisciplinary Reader*.

BIBLIOGRAFÍA

- DÁVILA, Jorge. *Estructura antepredicativa, psicología del desarrollo y psicopatología*. Tesis de Maestría. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- DESCARTES, René. *Meditaciones acerca de la filosofía primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Trad. J. A. Díaz. Bogotá, Colección General Biblioteca Abierta, 1641/2009.
- GALLAGHER, Shaun and ZAHAVI, Dan. *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy and the Cognitive Science*. London/New York, Routledge, 2008.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: introducción general a la filosofía primera*. 1 ed. Nueva edición y refundición de la trad. de J. Gaos por A. Zirión. México, Fondo de Cultura Económica, 1913/2013. (*Ideas I*).
- HUSSERL, Edmund. *Experiencia y Juicio*. Trad. de Jas Reuter. México, UNAM, 1939/1980. (EJ).
- HUSSERL, Edmund. *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on Trascendental Logic*. Translated by Anthony Steinbock. Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 1966/2001. (ACPAS).
- LAKOFF, George. and NÚÑEZ, Rafael. *Where mathematics comes from. How the embodied mind brings mathematics into being*. 1 ed. New York, Basic Books, 2000.
- NIÑO, Douglas. *Elementos de Semiótica Agentiva*. 1 ed. Bogotá, Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano, 2015.

- SHEETS-JOHNSTONE, Maxine. *The Corporeal Turn. An Interdisciplinary Reader*. Exeter, Imprint Academic, 2009.
- VARGA, Somogy. «Vulnerability to Psychosis. I-Thou intersubjectivity and the prae-cox-feeling». *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 12(1), 2013, pp.131-143.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *On Certainty*. Edited by G. E. M. Anscombe and G. H. Von Wright y Translated by D. Paul and G. E. M. Anscombe. Oxford, Basil Blackwell, 1969.

EL ESQUEMA CORPORAL: UN MAPEO DEL CUERPO VIVO (LEIB)* *Body scheme: mapping of the lived body (Leib)*

BRAYAN STEE HERNÁNDEZ CAGUA**

Universidad Pedagógica Nacional

Resumen: El presente artículo se divide en tres momentos: en el primero se plantea la pregunta por la necesidad de reconceptualización de los términos *esquema corporal* e *imagen corporal*; en el segundo se desarrolla brevemente la propuesta de Gallagher (2005), asimismo, se acude a algunos postulados de Merleau-Ponty para redefinir estos conceptos —*imagen corporal* y *esquema corporal*—; por último, se expone el caso de Ian Waterman (iw) que muestra la importancia del *esquema corporal* como un sistema constitutivo del cuerpo vivo.

Palabras clave: propiocepción, cinestesia, prerreflexiva, Ian Waterman, cuerpo vivo.

Abstract: The article is divided into three points. The first point is the question that requires the reconceptualization about the terms body scheme and body image. The second point discusses Gallagher's proposal (2015) and some postulates of Merleau-Ponty, with the purpose to redefine the concepts, body image, and body scheme. Lastly, it presents the case about Ian Waterman (iw) which shows the importance of body schema as a constitutive system of the lived body.

Keywords: proprioception, kinesthesia, pre-reflective, Ian Waterman, lived body.

¹ Este artículo fue recibido el 15 de febrero de 2017 y aceptado el 24 de abril de 2017.

² Correo electrónico: stee15@hotmail.com

La necesidad de reconceptualizar imagen corporal y esquema corporal

El «esquema corpóreo» es finalmente una manera de expresar que mi cuerpo es-del-mundo¹

Si la descripción del propio cuerpo en la psicología clásica ofrecía ya todo lo que es necesario para distinguirlo de los objetos, ¿cómo es que los psicólogos no hayan hecho esta distinción o que, en todo caso, no hayan sacado de la misma ninguna consecuencia filosófica?²

Una pregunta que se visita constantemente en el movimiento fenomenológico —y asimismo en otras disciplinas como la psicología y la neurociencia— es hasta qué punto el cuerpo vivo —que también es vivido— de cada quién es un objeto perceptual de su conciencia o hasta qué punto y en qué medida el cuerpo propio aparece en el campo perceptual de cada quién³. Esta pregunta, a su vez, se enlaza y presupone otra: cualés son los criterios para distinguir el cuerpo vivo de los demás cuerpos físicos.

La psicología clásica, según Merleau-Ponty, para responder esta pregunta buscó criterios que intentaran distinguir el cuerpo vivo de cualquier otro objeto físico. De entrada, sería extravagante restringir el cuerpo vivo a un objeto físico —*Körper*—, pues éste es, ante todo, un órgano vivo que, aunque se le pueda aplicar leyes físicas, no se restringe a las propiedades de los cuerpos inanimados. Por ejemplo, un objeto físico como una roca carece de movimiento propio y si se mueve es por la fuerza que otro cuerpo, dentro de una cadena causal, ejerce sobre él; por el contrario, el cuerpo humano es un cuerpo animado, es decir, cuenta con un movimiento propio. Percatarse solamente de esta

¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Trad. Jem Cabanes. Barcelona: Planeta Agostini, 1993, p. 118.

² *Ibid.*, p. 112.

³ Cf. GALLAGHER, Shaun. (2005). *How the body shapes mind*. Oxford: Oxford University Press, p. 18.

diferencia ya implica un estudio diferenciado del cuerpo vivo diferente al que centra su atención en los cuerpos inanimados.

La psicología clásica logró describir dos características del cuerpo vivo: en primer lugar, es un cuerpo que porta cinestesias⁴; en segundo, es un cuerpo que porta sensaciones dobles o ubiestesias, como las llamo Husserl⁵.

Con respecto al cuerpo como portador de cinestesias se puede decir que se configura en el movimiento, no sólo en un tipo de movimiento subpersonal de los órganos de los sentidos, tal y como el movimiento del ojo al explorar un objeto externo, sino en un «movimiento experiencial». Este «movimiento experiencial» configura al cuerpo como un punto cero de orientación, es decir, que los objetos son dependientes de las coordenadas egocéntricas de éste, ver-bigracia, si un sujeto percibe una mesa, ésta aparecerá al frente, atrás; a la derecha, a la izquierda; arriba y abajo. En último término, los objetos aparecen siempre con respecto a una dirección que está determinada por el cuerpo. De la misma manera, el sujeto puede imaginar a su cuerpo empleando movimientos virtuales, en un «como si x, entonces y», es decir, si una persona se mueve en determinada dirección, entonces el objeto aparecerá así o así.

Hay que decir que las cinestesias no sólo tienen una función representativa, esto es, no son sólo sensaciones de movimiento que ayudan a explicitar —completar— un objeto para la conciencia, sino que también son sensaciones internas que le permiten al sujeto percatarse de su propio cuerpo; por ejemplo, el sujeto siente el movimiento de sus extremidades al recorrer un objeto. Claro está que, en principio, esta sensación de movimiento no es tematizable, pues es «invisible» o «tácita». Dicho de otro modo, «las sensaciones cinestésicas no son exhibitivas y, sin embargo, sin su colaboración la cosa no puede exhibirse mediante escorzos»⁶.

Respecto al cuerpo como portador de sensaciones dobles o ubiestesias, se descubre que toda «percepción corporal», específicamente táctil, es doble: en

⁴ Cf. *Ideas II*, §41, pp. 197-199.

⁵ Cf. *Ideas II*, §§36-37, pp. 184-190.

⁶ FERNÁNDEZ BEITES, Pilar. *Fenomenología del ser espacial*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, 1999, p. 429.

el palpar no sólo se dan las propiedades de las cosas, sino que también dichas propiedades son *sentidas* por el cuerpo. No solamente en la percepción táctil adjudico textura a un objeto, sino que asimismo puedo describir *cómo se siente* esa textura en el cuerpo —incluso determinar en qué caso la percepción posiblemente sea anómala—; por poner un caso, cuando un sujeto palpa la superficie de la mesa no solamente se da la lisura de la misma, sino que en el palpar el sujeto «siente» su cuerpo, pues esta acción va acompañada de cierta presión en los dedos o «sensaciones de toque». Husserl muestra que cuando un sujeto termina de frotar algún dedo de su mano en una superficie plana, persiste una sensación en el dedo, como un tipo de presión que Husserl denominó sensaciones de toque:

El cuerpo, por ende, se constituye primigeniamente de manera doble: por un lado es cosa física, materia, tiene su extensión, a la cual ingresan sus propiedades reales [...]; por otro lado, encuentro en él, y siento en él, y dentro de él: el calor en el dorso de la mano, el frío en los pies, las sensaciones de toque en las puntas de los dedos⁷.

Ahora bien, pregunta Merleau-Ponty:

Si la descripción del propio cuerpo en la psicología clásica ofrecía ya todo lo que es necesario para distinguirlo de los objetos, ¿cómo es que los psicólogos no hayan hecho esta distinción o que, en todo caso, no hayan sacado de la misma ninguna consecuencia filosófica⁸?

El fenomenólogo francés, siguiendo a Husserl, dice que el psicólogo clásico analiza el cuerpo en una actitud natural que no suspende los prejuicios y sedimentaciones que hace la ciencia física sobre la unidad de la experiencia; en este caso, el psicólogo naturalista ve al cuerpo como un mero objeto. En último

⁷ *Ideas II*, §36, p. 185.

⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*, p. 112.

término, el psicólogo hace del cuerpo una representación o una imagen que puede ser sometida a leyes. Esta objetivación desconoce el experienciar originario del cuerpo vivo como esquema corporal.

La única experiencia que se puede tener del cuerpo vivo, según el psicólogo clásico, es como imagen y como representación. Incluso, para este modelo explicativo la configuración individual de una persona sobre su cuerpo no es posible si éste no lo ha configurado previamente como una imagen y una representación; por ejemplo, un sujeto sabe que su brazo le duele porque se ha representado con anterioridad esta extremidad, sabe qué posición juega aquélla con respecto a otras extremidades, entre otras cosas.

Con ello la experiencia del cuerpo se degradaba en «representación» del cuerpo; no era un fenómeno, sino un hecho psíquico. En la apariencia de la vida, mi cuerpo visual comporta una gran laguna a nivel de la cabeza, pero la biología colmaría esta laguna, la explicaría por la estructura de los ojos, me enseñaría lo que en verdad es el cuerpo, que tengo una retina, un cerebro como los demás hombres y como los cadáveres que diseco, y que, finalmente, el instrumento del cirujano pondría infaliblemente al descubridor, en esta zona indeterminada de mi cabeza, la réplica exacta de los cuadros anatómicos⁹.

Un estudio fenomenológico del cuerpo experienciado sostiene la tesis según la cual el cuerpo vivo es esquema corporal y no sólo imagen o representación corporal. En otras palabras, el cuerpo se comporta primariamente como un esquema corpóreo y no como una imagen corporal. Así las cosas, los psicólogos clásicos dicen que el cuerpo vivido se experiencia como imagen y representación —contenido de la conciencia—; ante esa tesis, la perspectiva fenomenológica muestra que el cuerpo es también esquema corporal.

Algunos psicólogos, de acuerdo con Gallagher, utilizaron dos conceptos aparentemente intercambiables —*imagen corporal* y *esquema corporal*— para

⁹ *Ibid.*, p. 14.

sostener la tesis de que el cuerpo vivo sólo se experiencia como una imagen o representación —incluso preconsciente— de sus miembros, movimientos, habilidades, órganos de los sentidos, etc. Gallagher (2005) también difiere de esta tesis porque piensa que el cuerpo no se reduce solamente a una imagen corporal. Así mismo, esta tesis que se pretende atacar es el producto de la ausencia de un trabajo de clarificación conceptual sobre la experiencia del cuerpo vivido, pues supone que las nociones de *imagen corporal* y *esquema corporal* son intercambiables. Entonces, tras las insuficiencias de esta aproximación, Gallagher propone, al revisitar el método fenomenológico, diferenciar entre *imagen corporal* y *esquema corporal* para fortalecer la tesis fenomenológica según la cual la experiencia del cuerpo propio no se reduce a una mera representación, sino que implica también un conjunto de habilidades no-conceptuales y sensomotoras para actuar en el «mundo».

Redefinir el cuerpo: entre imagen corporal y esquema corporal

La psicología clásica, de acuerdo con Merleau-Ponty, ya había contemplado la definición de *esquema corporal*, sin embargo, no logró hacer un uso radical de este concepto y lo restringió, de igual manera, a *imagen corporal*¹⁰. Para Merleau-Ponty, la reducción se hizo de dos maneras: por una parte, se restringió el esquema corporal a un conjunto de imágenes asociadas sobre el cuerpo, así, una persona configuraba la experiencia de su cuerpo a partir de la asociación de imágenes sobre sus diversos miembros y posiciones —en última instancia, restringía su cuerpo a un mosaico de imágenes—, por otra, el esquema corporal también se podría referir a una imagen o figura global de las partes existentes del cuerpo.

El problema que el fenomenólogo francés le ve a estas dos concepciones es, precisamente, que no logran hacer una descripción de la experiencia vivida

¹⁰ Cf. GALLAGHER, Shaun (2005). *How the body shapes mind*.

del cuerpo y lo restringen a un mero objeto. Por el contrario, una aproximación fenomenológica mostraría que el cuerpo opera originariamente como el «vehículo invisible» que le permite al sujeto tener una apertura al mundo. Se podría decir que el sujeto originariamente, más que tener una imagen de su cuerpo que le permite operar en el mundo, tiene una conciencia prerreflexiva de éste. Esta conciencia prerreflexiva del cuerpo le posibilita al sujeto actuar en el mundo sin mediaciones. No se trata de que cuando un sujeto «coge» algún objeto exista una representación del movimiento que permite agarrar dicho objeto, sino que este movimiento es tácito, invisible, atemperado e indispensable para la actividad motora en el mundo:

Si, estando de pie, tengo mi pipa en mi mano cerrada, la posición de mi mano no viene determinada discursivamente por el ángulo que esta forma con mi antebrazo, mi antebrazo con mi brazo, mi brazo con mi tronco, mi tronco con el suelo. Sé dónde está mi pipa con un saber absoluto, y por ende sé dónde está mi mano y dónde mi cuerpo, como el primitivo en el desierto está, desde el principio, orientado a cada instante sin tener que recordar y adicionar las distancias recorridas y los ángulos de derive efectuados desde el principio¹¹.

El *esquema corporal* implica que el cuerpo «en cuanto ve o toca el mundo, [...] no puede, pues, ser visto ni tocado»¹². De este modo, «decir que siempre está cerca de mí, siempre ahí para mí, equivale a decir que nunca está verdaderamente delante de mí, que no puedo desplegarlo bajo mi mirada, que se queda al margen de todas mis percepciones, que está conmigo»¹³.

El *esquema corpóreo* exige, entonces, revisitar con perspectiva radical, en el sentido de no caer en los prejuicios de la psicología clásica, el fluir del cuerpo vivido. Aparte, como ya se señaló, el cuerpo es «invisible» y tácito —el sujeto

¹¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*, p. 117.

¹² *Ibid.*, p. 109.

¹³ *Ibid.*, p. 108.

tiene una conciencia prerreflexiva de éste—, por lo que, también, tiene su espacialidad propia. La espacialidad de aquel no es egocéntrica, es decir, el cuerpo no se da al sujeto en ninguna dirección porque éste es el cuerpo mismo. Un sujeto puede decir, por ejemplo, que el libro del escritorio está a su izquierda, pero no puede afirmar eso mismo de sus extremidades. Los brazos de un sujeto no pueden depender de ninguna coordenada egocéntrica, pues no son objetos ubicados en un espacio objetivo.

En consonancia con lo anterior, se puede pensar en la siguiente pregunta: «¿Qué queda más cerca de mí, mis manos o mis pies?» Esta pregunta no tiene sentido desde la nueva definición del *esquema corpóreo*, pues *el sujeto es sus brazos y es sus pies*. Aun si alguien responde: «Mis manos están más cerca que mis pies», tendría que aceptar la consecuencia de estar concibiéndose como una «cabeza flotante». Así pues, el cuerpo y sus miembros forman, de entrada, una unidad indistinguible que opera prerreflexiva y orgánicamente en el mundo:

La izquierda, la derecha, el centro y la distancia son los parámetros espaciales que son completamente relativos en la percepción espacial egocéntrica. Lo que está a mi derecha puede que esté a tu izquierda. Y lo que está ahora a mi derecha estará a mi izquierda si me giro ciento ochenta grados. Pero intra-corporalmente, mi mano derecha es, propioceptivamente, simplemente esto, y está siempre al final de mi brazo derecho, tanto si mi lado derecho se sitúa a tu izquierda como si me giro de norte a sur. Si muevo mi mano izquierda para tocar mi hombro derecho, no se convierte en una segunda mano derecha por el hecho de que se mueva a ese lado de mi cuerpo¹⁴.

Se puede decir que el cuerpo vivido como esquema corporal hace parte de la esfera de la habitualidad en el sentido de que el sujeto tiene una conciencia prerreflexiva y no-objetivante sobre éste. El cuerpo opera en un trasfondo tácito que permite la emergencia del mundo práctico y del mundo teórico.

¹⁴ ZAHAVI, Dan., y GALLAGHER, Shaun. *La mente fenomenológica*. Trad. Marta Jorba. México: Alianza Editorial, 2013, p. 220.

Gallagher (2005) propone clarificar y distinguir entre *imagen corporal* y *esquema corporal* para entender de mejor manera el funcionamiento del cuerpo vivo. De esta manera, sugiere que:

Como una caracterización provisional —para ser más elaborada en detalle—, uno puede hacer la distinción de la siguiente manera. Una imagen corporal consiste en un sistema de percepciones, actitudes y creencias pertenecientes al propio cuerpo. En contraste, un esquema corporal es un sistema de capacidades sensomotoras que funcionan sin conciencia o necesidad de un monitoreo perceptual¹⁵.

En otras palabras, con *imagen corporal* se quiere expresar un conjunto de percepciones, valoraciones y creencias —científicas, políticas, culturales, religiosas— sobre el cuerpo. La imagen corporal quiere expresar que el cuerpo se convierte en un objeto abstracto y parcial del sujeto, por ejemplo, cuando un sujeto percibe atentamente que su mano se conforma de cinco dedos; no obstante, como ya lo mostró Husserl en *Ideas II*, algunas partes del cuerpo son invisibles para la percepción en primera persona, tales como la «coronilla», la «espalda», entre otras.

La *imagen corporal* también opera en los momentos en los que se aprende alguna danza o un deporte. El deportista, verbigracia, debe fijar la atención en la posición de sus extremidades, en la fuerza de sus movimientos, su postura, etcétera. Desde luego, en la medida en que el deportista o el bailarín se hagan expertos no tendrán necesidad de fijar la atención en cada movimiento o acción ejecutada, pues estos se instalan en una esfera de *habitualidad*. Así pues, Gallagher sugiere estructurar la imagen corporal bajo tres componentes: *cuerpo-percepto*, *cuerpo-concepto* —que incluye conocimiento científico y prejuicios sociales— y *cuerpo-afecto* —actitudes emocionales sobre el cuerpo—.

¹⁵ GALLAGHER, Shaun. *How the body shapes mind*, p.23. Traducción propia. El texto original dice: «As a provisional characterization (to be elaborated in more detail), one can make the distinction in the following way. A body image consists of a system of perceptions, attitudes, and beliefs pertaining to one's own body. In contrast, a body schema is a system of sensory-motor capacities that function without awareness or the necessity of perceptual monitoring».

De otro lado, con *esquema corporal* se quiere expresar un sistema de habilidades, hábitos y capacidades sensomotoras que funcionan sin monitoreo perceptual y le permiten al sujeto actuar en el entorno. Dicho de otro modo, el *esquema corporal* es la expresión de una racionalidad práctica o «intencionalidad motriz» expresada por un *yo puedo* antes que por un *yo pienso*. El esquema corpóreo le permite a la persona mantener y modificar sus movimientos y posturas según las «permitividades» del ambiente o el entorno. El cuerpo como esquema corpóreo tiene una *espacialidad de situación*, es decir, la *capacidad* o *habilidad* sensomotora de posicionarse, enfrentar y asumir las actividades que emergen en su entorno práctico. La motricidad del cuerpo es capaz no sólo de hacer con eficiencia actividades habituales, sino de intentar lidiar con nuevas situaciones prácticas que emergen en el espacio; por ejemplo, la intencionalidad motriz opera a la hora de intentar cruzar un obstáculo no previsto o esquivar algún objeto inesperado en el espacio. El esquema corpóreo tiene una *espacialidad de situación*, es decir, la *capacidad* o *habilidad* sensomotora de posicionarse, enfrentar y asumir las actividades que emergen en su entorno práctico. No solamente el cuerpo propio es un medio, sino que es un medio que se *moldea y se transforma*.

En este orden de *Ideas*:

Esta distinción conceptual entre imagen corporal y esquema corporal está relacionada respectivamente con la diferencia entre tener una percepción de —o creencia de— algo y tener la capacidad para mover —o una habilidad para hacer algo—. Una imagen corporal [...] puede incluir representaciones mentales, creencias y actitudes en las que el objeto de cada estado intencional [...] es o concierne al propio cuerpo. En cambio, el esquema corporal involucra determinadas capacidades, habilidades y hábitos que juntos posibilitan y limitan el movimiento y el mantenimiento de la postura¹⁶.

¹⁶ *Ibid.*, p. 24. Traducción propia. El texto original dice: «This conceptual distinction between body image and body schema is related respectively to the difference between having a perception of (or belief about) something and having a capacity to move (or an ability to do something). A body image [...] can include mental representations, beliefs, and attitudes where the object of such intentional states [...] is or concerns one's own body. The body schema, in contrast, involves certain

En síntesis, la distinción, atada a lo dado fenomenológicamente, permite observar que el cuerpo no sólo se reduce a una imagen corporal, sino que también es un esquema corporal. Una persona «sana» combina y equilibra los dos elementos en su estar en el mundo; sin embargo, porque sean elementos que estén entremezclados en la experiencia no implica que sean idénticos, pues la imagen corporal obedece a un monitoreo perceptual consciente que genera una representación abstracta y parcial, por el contrario, el esquema corporal funciona de una manera holística y sin una atenta mediación perceptual —está inmerso en un fluir anónimo—. Empero, existen casos en los que la imagen corporal fluye normalmente y el esquema corporal está dañado o viceversa. En estos casos patológicos se hace aún más patente la diferencia entre estos dos sistemas.

El caso de Ian Waterman: el daño del esquema corporal

Ian Waterman es un paciente —estudiado por el doctor Jonathan Cole— que sufrió un daño en las fibras nerviosas encargadas de la motricidad y el movimiento. Este daño trajo como consecuencia la ausencia de control sobre los movimientos; por ejemplo, a IW le costaba mantenerse en una postura determinada —v. g., estar de pie— y ejercer control motor sobre sus movimientos: no podía caminar si no se concentraba en cada paso que daba, es decir, tenía que percibir constantemente sus piernas y vigilar sus movimientos para que pudiera hacer esa actividad con éxito. En caso de un estornudo —acción que lo desconcentraba— o un apagón, se caía inmediatamente¹⁷.

motor capacities, abilities, and habits that both enable and constrain movement and the maintenance of posture».

¹⁷ Gallagher y Zahavi en *La mente fenomenológica* (2013) describen este caso de la siguiente manera: «El caso de IW es un ejemplo dramático. A la edad de diecinueve años, debido a una enfermedad, perdió todo el sentido del tacto y la propiocepción del cuello para abajo [...]. Poco después del comienzo de su enfermedad, cuando IW intentaba mover una extremidad o el cuerpo entero, podía iniciar el movimiento pero no tenía ningún control sobre dónde iba a parar la parte móvil. Si intentaba coger algo, las manos le fallaban o golpeaban algo violentamente y, a menos, que los vigilase, estas empezaban a “deambular” sin su conocimiento. Sus manos ya no estaban donde IW

Este paciente para poder moverse en su entorno tuvo que aprender a coordinar su cinestesia visual junto con su cinestesia táctil, es decir, cada movimiento que ejecutaba requería una vigilancia constante; por ejemplo, si iba a coger un objeto tenía que estar pendiente del balanceo del brazo, de la inclinación del codo, de la presión de los dedos, etc¹⁸.

En este marco, el paciente iw muestra que su esquema corporal no se puede actualizar y está dañado porque tiene que tematizar y estar atento a cada movimiento que en «condiciones normales» pasaría desapercibido —sería transparente—. En último término, «su conciencia de su propio cuerpo queda completamente transformada: es una conciencia reflexiva en lugar de pre-reflexiva. Debe realizar todos los movimientos con atención»¹⁹ y «el caso de iw demuestra lo mucho que dependemos de nuestra conciencia propioceptiva-cinestésica pre-reflexiva de nuestro movimiento corporal y de los procesos esquemáticos corporales para la realización de la acción»²⁰.

En suma, la fenomenología propone entender, de entrada, el cuerpo vivo como *esquema corporal*, a saber, como una condición tácita para que el sujeto pueda actuar y conocer en el mundo. Como condición tácita no es tematizable de entrada y pertenece a un trasfondo de *habitualidad* que:

[...] permite el movimiento y el mantenimiento de la postura. Estos procesos no son percepciones, creencias o sentimientos, sino funciones sensomotoras que continúan funcionando y, en muchos sentidos funcionan mejor, cuando el objeto intencional de la percepción es algo diferente al propio cuerpo²¹.

pensaba que estaban y solo podía localizarlas mediante la visión». ZAHAVI, Dan., y GALLAGHER, Shaun. *La mente fenomenológica*, pp. 223-224.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 224.

²⁰ *Ibid.*

²¹ GALLAGHER, Shaun. *La mente fenomenológica*, p. 223.

En otros términos, el sujeto cuando actúa en el mundo no tiene que primero tematizar su movimiento y luego sí ejecutarlo, sino que ejecuta la acción de una vez por todas.

Finalmente, el método fenomenológico al volver a la experiencia misma, al revisitar la unidad de la experiencia, funda un nuevo orden conceptual que intenta explicitar el fluir de la misma. Este nuevo orden conceptual implica distinguir entre *esquema corporal* e *imagen corporal*. Esta distinción, a su vez, fundamenta y replantea las investigaciones psicológicas sobre el cuerpo vivo.

Conclusiones

Se vio que desde la psicología clásica se buscó distinguir entre el cuerpo y los objetos físicos. Esta disciplina utilizó dos criterios, a saber, el cuerpo como portador de cinestesias y el cuerpo como portador de sensaciones dobles. Sin embargo, Merleau-Ponty pregunta por qué, pese al hallazgo de estos dos atributos, la psicología clásica no logró diferenciar al cuerpo completamente de los objetos físicos. La respuesta, en perspectiva fenomenológica, es que el análisis de esta disciplina no fue radical y sus investigadores se mantuvieron en actitud natural, lo cual hizo que no lograran ver el «verdadero» funcionamiento experiencial del cuerpo vivo y lo redujeran a una mera imagen o representación —una percepción, un concepto y una creencia—.

En este orden de *Ideas*, la fenomenología propone entender originariamente el cuerpo vivo como esquema corporal. La propuesta muestra que el cuerpo no sólo es una imagen o una representación, también es un esquema corporal: una condición tácita para que el sujeto pueda actuar y conocer en el mundo. El método fenomenológico, al volver a la experiencia misma y revisitar la unidad de la experiencia, funda un nuevo orden conceptual que intenta explicitar el fluir de la misma. Este nuevo entramado conceptual exige diferenciar entre *esquema corporal* e *imagen corporal*, distinción que podría guiar investigaciones psicológicas empíricas sobre las vivencias del cuerpo propio.

La fenomenología tiene el reto de develar todos los estratos involucrados en la experiencia del cuerpo propio. Ofrecer un panorama del cuerpo vivo

implica mostrar qué papel juegan las cinestesias, la ubiestesias, la propiocepción e, incluso, los otros sujetos en su constitución. A su vez, estos hallazgos del cuerpo propio desarrollados en un análisis fenomenológico deberían tener impacto en investigaciones psicológicas empíricas sobre el cuerpo vivo. Este impacto se reflejaría en la clarificación y fundamentación de las investigaciones psicológicas empíricas; no obstante, el fenomenólogo debe ser receptivo a las investigaciones psicológicas empíricas sobre la experiencia para que, en su retorno a las «cosas mismas», sea capaz de corregir o reforzar lo hallado en estas investigaciones.

BIBLIOGRAFÍA

- FERNÁNDEZ BEITES, Pilar. *Fenomenología del ser espacial*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, 1999.
- GALLAGHER, Shaun. *How the body shapes mind*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. Antonio Quijano. México: Fondo de Cultura Económica, 2014 (*Ideas II*).
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Trad. Jem Cabanes. Barcelona: Planeta Agostini, 1993.
- ZAHAVI, Dan., y GALLAGHER, Shaun. *La mente fenomenológica*. Trad. Marta Jorba. México: Alianza Editorial, 2013.

EMPATÍA Y COGNICIÓN CORPORALIZADA*

Empathy and embodied cognition

MARY JULIETH GUERRERO CRIOLLO**

Universidad Pedagógica Nacional

Resumen: Este artículo vuelve al problema fenomenológico de la empatía y a la reformulación que de éste exige la *cognición corporalizada*. Para ello se retoman las críticas al tratamiento clásico fenomenológico de la empatía, a partir de la *teoría de los estados mentales* y la *teoría de la simulación* y se muestra cómo la cognición corporalizada introduce nuevas variables al tema en cuestión.

Palabras clave: Analogía, constitución, ego, alter ego, solipsismo, corporalidad, expresión.

Abstract: This article returns to the phenomenological problem of empathy and to the reformulation that embodied cognition requires of it. For this purpose, the criticisms of the classic phenomenological treatment of empathy are taken up, from *theory of mental states* and the *theory of simulation*. In addition, it is presented how embodied cognition introduces new variables to the subject in hand.

Keywords: analogy, formation, ego, alterity, solipsism, corporeality, expression

* Este artículo fue recibido el 24 de febrero de 2017 y aceptado el 24 de abril de 2017.

** Correo electrónico: mjuliethguerrero@gmail.com

La empatía como problema fenomenológico

La empatía es una categoría designada para comprender la constitución de la experiencia de los otros y de la conciencia de sí mismo a partir de la experiencia en primera persona. En el libro primero de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* y en *Meditaciones cartesianas*, Husserl aborda los problemas de la empatía en dirección del esclarecimiento del proyecto fenomenológico¹. En estas obras se propone la *analogía* como operación constituyente y la tesis fenomenológica husseriana es que vivimos nuestra experiencia de mundo siempre y únicamente en primera persona, pues, en ella se nos dan, desde múltiples apariciones, multitud de cosas espaciales y temporales, que no sólo son objetos físicos, sino individuos, portadores de una vida anímica, motivaciones, fines y proyectos.

En *Meditaciones cartesianas*, Husserl señala lo siguiente:

El otro es reflejo de mí mismo y, sin embargo, no es estrictamente reflejo; es un *analogon* de mí mismo y, sin embargo, no es un *analogon* en sentido habitual. Una vez delimitado en primer lugar el *ego* en su propiedad, una vez abarcado con la mirada respecto de su contenido y articulaciones —y esto no sólo teniendo en cuenta sus vivencias, sino también sus unidades de validez concretamente inseparables de él— tiene que plantearse necesariamente la cuestión de cómo mi *ego*, dentro de su propiedad, puede constituir justamente lo *extraño* bajo el título de «experiencia de lo extraño»— es decir, con un sentido que excluye lo constituido del contenido concreto del yo mismo concreto constituyente del sentido, en cierto modo como un *analogon*—. Esto concierne, en primer lugar, a un *alter ego* cualquier; pero luego

¹ Ver DENNET, Michel. *The Intentional Stance*. Cambridge, MA, MIT Press, 1987, pp.153-154, cuando sostiene que la fenomenología tradicional se ha comprometido con una forma de solipsismo metodológico, en lugar de investigar la vida mental de los otros para avanzar en las cuestiones de la cognición y lo social. «Al fenomenólogo clásico sólo le interesa su propia vida mental y está comprometido por consiguiente en un proceso de autofenomenologización»; Sin embargo, en *Ideas I*, Husserl se propone esclarecer los diferentes modos de conciencia del yo respecto de sí mismo y se percata de que ese yo se descubre en intersubjetividad. La reducción a la esfera de propiedad, con toda su corriente de vivencias, se enfrenta con el problema del *alter ego*.

concerne a todo lo que cobra determinaciones de sentido a partir de los *alter egos*, en síntesis: al mundo objetivo de la significación propia y plena de la palabra².

La empatía permite reconocer que lo que hemos llegado a ser es efecto de un proceso de constitución³, no sólo a partir de, sino en medio de los otros. El comportamiento del otro parece ser la guía a sus estados mentales, pero hay una brecha epistémica entre este tipo de evidencia y la atribución de los correspondientes estados mentales. En esta brecha, la relación entre empatía y corporalidad tiene especial relevancia en la autoconciencia corporal porque:

El *solus-ipse* no conoce un CUERPO OBJETIVO en el sentido pleno y propio, aunque tenga el fenómeno de su cuerpo y los sistemas de multiplicidades de la experiencia inherentes, y los tenga exactamente tan perfectos como el hombre social. Con otras palabras, el *solus-ipse* no es digno de su nombre⁴.

En el §44 de *Meditaciones cartesianas*, el problema de la empatía alude al modo cómo experimento al otro, desde su apariencia corpórea, como cosa física, pero no como cualquier cosa física, sino como *alter ego*; asimismo, al hecho de cómo experimento mis vivencias en un modo único originario e inmediato y, finalmente, desde la constatación de que yo no experimento las vivencias de los otros, pero con éste me desenvuelvo en un mundo práctico y social. En este mismo texto, Husserl pregunta «¿qué sucede entonces con

² MC, § 44 p. 157.

³ Como se menciona en la introducción de *La idea de la fenomenología* «constitución no debe entenderse, como ocurre con frecuencia como un proceso causal de producción de sentido iniciado, controlado y fabricado por un yo puro, sino más bien como un proceso que permite la manifestación de las cosas en un marco unitario de sentido. Dicho de otro modo, la subjetividad no crea el mundo, sino que produce unidades objetivas a través de una constante actividad de síntesis en el devenir temporal de la conciencia misma». Ver: HUSSERL, Edmund. *La idea de la fenomenología*. Trad. Jesús Adrián Escudero. España, Herder, 2011, p.13.

⁴ *Ideas II*, §18, p. 113.

los otros egos, que no son ni mera representación ni algo representado en mí, unidades sintéticas de una posible verificación en mí, sino que son justamente, de acuerdo con su sentido, *otros*»⁵.

El problema de la empatía se refiere también al alcance de la naturaleza *objetiva*, que no puede ser alcanzada por el sujeto en actitud solipsista. ¿Existe, acaso, la posibilidad de un mundo solipsista? Si se considera que sí, se tendría que reconocer que la experiencia de mundo estaría limitada a la experiencia del sujeto solipsista, todo permanecería igual a como éste lo experimenta y no se podría hablar de verdad acreditada. El mismo Husserl pregunta nuevamente: «¿Cómo la referencia a una pluralidad de hombres que tienen trato unos con otros se integra en la aprensión de *cosas* y es constitutiva para la aprehensión de cosas y es constitutiva para la aprensión de una cosa como *objetivamente real*?»⁶. La empatía no es tema solamente de la constitución de individuos ajenos, sino que se entrelaza en el problema de la verdad acreditada, la objetivación y la comprensión de la realidad.

Únicamente con la empatía y con la constante dirección de la consideración experimental de la vida anímica presentada en el cuerpo ajeno y constantemente tomada en *objetivamente* junto con el cuerpo, se constituye la unidad conclusa hombre, y ésta la transfiero subsecuentemente a mí mismo⁷.

La empatía también hace referencia al problema de la inmanencia del ego y la trascendencia del otro. Además, es fundamental en el tratamiento de la intersubjetividad en tanto que permite comprenderla no como algo que se inserta en alguna ontología, a partir de la pregunta de cómo las tres regiones *yo*, *otros* y *mundo* están entrelazados y pueden ser comprendidos en su interconexión, a partir de un análisis simultaneo de la subjetividad y el mundo. En su referencia al problema de la intersubjetividad, la empatía no es solamente

⁵ *MC*, § 44 p. 151.

⁶ *MC*, §18 p. 113.

⁷ *Ideas II*, §46 p. 208.

una preocupación sobre los encuentros entre individuos. La intersubjetividad comienza en la percepción, en la conciencia de sí mismo y así el problema fenomenológico de la intersubjetividad parte de que yo sólo tengo acceso a mi propia mente y el acceso a las otras mentes está mediado por el comportamiento corporal. No obstante, ¿cómo puede la percepción del cuerpo de otra persona proporcionarme información acerca de su mente? Formular así el problema sugiere partir de mi propia mente vinculada con la forma en que se me da el cuerpo, posteriormente, pasar al cuerpo del otro. Lo que explica la analogía es que desde la relación que existe entre el cuerpo del otro y mi propio cuerpo, yo infiero que el cuerpo exterior del otro está vinculado a su mente y a partir de esto puedo conocer sus estados de ánimo, creencias, deseos, etc.

El problema de la empatía es epistemológico en tanto indaga por la naturaleza de la cognición, también es un problema moral porque se refiere a la cognición de agentes que desean, sienten, actúan y deliberan. Asimismo, está a la base de la investigación en cognición social desde la pregunta sobre los mecanismos cognitivos que operan en las relaciones sociales. Es un problema tratado no sólo por la fenomenología, sino por la teoría de la mente y las ciencias cognitivas⁸ que indagan por la capacidad de atribuir estados mentales a uno mismo y a los otros para interpretar, predecir y explicar el comportamiento a partir de estados mentales, intenciones, creencias y deseos.

Dos de las críticas más conocidas al tratamiento husserliano de la empatía son: 1. Al asumir que las creencias en la existencia de las otras mentes son de naturaleza inferencial optamos por un aparato cognitivo que siempre opera igual y no distingue entre el tipo de comportamiento que es capaz de inferir. Por ejemplo, aunque los animales y los bebés se parecen en su comportamiento a los adultos, difícilmente se puede comprender por inferencia⁹. 2. Presuponer que hay una similitud entre la manera como tengo experiencia de mi cuerpo

⁸ El diálogo entre ciencias cognitivas y fenomenología se debe a la traducción del término alemán *Geist* a inglés, como *Mind*. Gallagher y Zahavi en la *Mente Fenomenológica* muestran cómo este entrelazamiento se ha desarrollado en dos tradiciones en fenomenología: la anglosajona y la continental. Lo que es preciso preguntar al respecto es qué se está asumiendo como un estado mental.

⁹ Ver: ZAHAVI, Dan. « Beyond empathy ». En: *Journal of Consciousness Studies*, 8(5-7), 2001, pp.151-167.

y la manera como el cuerpo de los otros me es dado tiene el supuesto de que como experioce aperceptivamente mi propio cuerpo, los otros tienen experiencia del suyo. Por lo tanto, las principales cuestiones que quedan planteadas son: ¿cómo puede el argumento por analogía explicar que nosotros podemos empatizar con otras criaturas cuyos cuerpos de ninguna manera se asemejan a los nuestros? Incluso, si los problemas anteriores pueden ser resueltos por el argumento por analogía, todavía es preciso aclarar cómo la conexión entre mi propio comportamiento y el conocimiento del comportamiento de un cuerpo exterior –que nace en mi propia mente– permiten inferir que estoy conociendo al otro.

Emmanuel Levinas, en *Totalidad e infinito*¹⁰, es uno de los principales críticos de la analogía y rechaza la empatía fundamentada en la tesis de que conocemos al otro porque lo reducimos a esfera de propiedad –esto es reducirlo a un totalitarismo en el imperio de significaciones discursivas que impregnan al yo–. El otro, el comportamiento del otro es irreducible al dato que de éste se presenta y a partir del cual se hacen inferencias. Tengo vivencia del otro en una relación donde la significación no parte de la conciencia dadora de sentido, de un solo polo. Para Levinas, la experiencia del otro se ancla en la percepción, en la que el otro desarregla las concordancias de la representación.

La teoría de los estados mentales y la teoría de la simulación

Algunos autores de las ciencias cognitivas han examinado postulados fenomenológicos de la intersubjetividad, la empatía y la analogía¹¹ y han planteado las

¹⁰ Puede decirse que el esfuerzo de Levinas de distinguir el *Mismo*, y el *Otro* tiene un fundamento fuerte en la crítica a Husserl que ya desde su tesis doctoral *La fenomenología de la intuición* (1930) estaba realizando: al otro no se le comprende a partir de la empatía, de la reducción que de éste hago para inferir los modos de su existencia. Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayos sobre la exterioridad*. Trad. Daniel E. Guillot. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997, pp. 57-72.

¹¹ Por ejemplo: DENNETT, David. «On the absence of phenomenology». En: D. Gustafson y B. Tapscott (eds.). *Body, Mind, and Method*. Dordrecht, Kluwer, 1979, pp.93-113.; NENON, Thomas.

siguientes preguntas: ¿cómo llegamos a conocer y comprender a los otros? ¿Es la cognición social de naturaleza perceptiva o inferencial? ¿Comprendemos a los otros de manera análoga a como nos comprendemos a nosotros mismos, es decir, tiene la autocomprensión una primacía sobre nuestra comprensión de los otros, o bien la comprensión de uno mismo y de la de los demás son igualmente primordiales, empleándose básicamente los mismos mecanismos cognitivos? Gallagher y Zahavi¹² hacen la reconstrucción de los postulados de los autores mencionados y los sintetizan a partir de dos teorías, a saber, la *teoría de la mente* o la *teoría de los estados mentales* y la *teoría de la simulación*. La primera otorga a nuestra capacidad de atribuirnos estados mentales a nosotros mismos, la capacidad de atribuir estados mentales a los otros para interpretar, predecir y explicar el comportamiento, en términos de estados mentales como intenciones, creencias y deseos. La teoría de los estados mentales afirma que nuestra comprensión de los otros depende de la adopción de una posición teórica, por ello recurre a la teoría psicológica —*Psychology folk*— que ofrece la explicación de sentido común, es decir, que explica por qué las personas hacen lo que hacen.

Por otro lado, la *teoría de la simulación* afirma que nuestra comprensión del otro se basa en auto simulación de sus creencias, deseos o emociones:

Me pongo en su lugar y me pregunto qué pensarían o sentirían y luego proyecto los resultados sobre ellos. Desde esta perspectiva, en cambio, no necesitamos recurrir a teorías o a la psicología popular porque tenemos nuestra propia mente para usarla como modelo de lo que debe de ser la mente del otro¹³.

Frente a estas dos teorías se han planteado varias cuestiones. La teoría de los estados mentales pregunta si estas capacidades se adquieren de manera

«Husserl's Theory of the Mental». En: Nenon, Thomas y Embree, Lester (Eds.). *Issues in Husserl's Ideas II*. Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, 1996, pp. 223-235; GOLDMAN, A. «Imitation mind, reading, and simulation». En: S. Hurley y N. Chater (eds.). *Perspectives on imitation II*. Cambridge, MA, MIT Press, 2005; y GALLAGHER, Shaun y ZAHAVI, Dan. *La mente fenomenológica*. Trad. Marta Jorba. Madrid, Alianza Editorial.

¹² GALLAGHER, Shaun y ZAHAVI, Dan. *La mente fenomenológica*, p. 255.

¹³ *Ibid.*, p. 256.

innata y modular y la teoría de la simulación pregunta si la simulación implica el ejercicio de la imaginación consciente y la inferencia deliberativa. De manera más específica los postulados de cada teoría son:

Tabla 1. Supuestos de la *teoría de los estados mentales* y *teoría de la simulación*

Teoría de los estados mentales	<ul style="list-style-type: none"> · Parte de que la comprensión de la mente, de los seres con mente —la de uno mismo y la de los otros— es teórica, inferencial y de naturaleza casi científica. · Considera la atribución de estados mentales como una cuestión de inferencia a la mejor explicación, predicción de datos de comportamiento. · Sostiene que los estados mentales no son observables, sino entidades postuladas teóricamente. · Niega que tengamos una experiencia de tales estados y afirma que necesitamos conceptos con el fin de extraer y comprender la riqueza informativa de lo que ya se nos ha dado y presentado. · Afirma que la idea de que el empleo de teorías nos permite trascender lo que se nos da en la experiencia. · Mantiene una tesis doble: 1. Que nuestra comprensión de los otros es de naturaleza inferencial y 2. Que nuestra autoexperiencia está mediada teóricamente. · Concluye con la idea básica de que cualquier referencia a estados mentales implica una postura teórica y por ello implica la aplicación de una teoría de la mente.
La teoría de la simulación	<ul style="list-style-type: none"> · Niega que lo que está en la raíz de nuestras habilidades mentalizantes es una especie de teoría. · Sostiene que no poseemos tal teoría o al menos ninguna lo suficientemente elaborada como para sustentar toda nuestra competencia con nociones psicológicas. · Cuestiona si nuestra comprensión de los demás podría basarse en simulaciones implícitas. Goldman¹, por ejemplo, sostiene que nuestra comprensión de la mente de los otros se basa en nuestro acceso introspectivo a nuestra mente, nuestra capacidad de autoadscripción precede a nuestra capacidad de adscripción a los otros. Mi comprensión de los otros hace uso de mi capacidad de proyectarme imaginativamente en su situación, uso mi imaginación para ponerme en el lugar mental del otro. · Recurre a procesos sub-personales de resonancia espejo desde el que parte el problema de cómo traducir estos procesos en una comprensión conceptual de las actitudes proposicionales.

Fuente: Elaboración propia.

Por un lado, la teoría de los estados mentales defiende que nuestra comprensión de los otros implica procesos intelectuales independientes que pasan de una creencia a otra. Por el otro, la teoría de la simulación sostiene que nuestra comprensión de los otros aprovecha nuestros propios recursos motivacionales y emocionales. No obstante, el problema es la definición misma de estado mental. Acaso, como plantean Zahavi et al., (2013) ¿se puede definir un estado mental como algo puramente interior y privado, como algo no visible en acciones significativas y comportamientos expresivos? ¿Por qué alguien querría operar con una comprensión así de restringida del ente? ¿Es posible aceptar esto y no ahondar más en el tratamiento del problema?

En cuanto a la simulación, es preciso aclarar que ésta no sólo es explícita, sino también generalizada; es decir, la usamos continuamente y para comprender a los otros. La versión más radical de teoría de la simulación indica que todos los casos de mentalización, de tercera persona, emplean la simulación y es la forma primitiva, la forma raíz de mentalización interpersonal. Sin embargo, el problema de esto es que «no somos rompecabezas de tercera persona que resolvemos mediante procedimientos de primera persona, esto sirve para interacciones de segunda, pero una en las que mi sentido de lo que sucede con la otra persona se me facilita mediante la percepción de expresión emocional de los otros y por interacciones pragmáticas o socialmente contextualizadas».

La teoría de la simulación también cuestiona si cuando nos proyectamos imaginativamente en la perspectiva del otro, cuando nos ponemos en su lugar, alcanzamos realmente una comprensión del otro o simplemente nos estamos reiterando a nosotros mismos, aun contra la evidencia de las razones o efectos de la acción de los otros. Si proyector los resultados de mi propia simulación en el otro, sólo me comprendo a mí mismo en esa otra situación, pero no al otro.

Estas cuestiones se han comprendido más ampliamente en los últimos años al apelar a pruebas neurocientíficas que involucran la activación sub-personal de neuronas espejo, representaciones compartidas o sistemas de resonancia. No obstante, abre la cuestión de si nuestra comprensión de una situación es inmediata, automática y refleja. La teoría de los estados mentales adquiere otra dimensión cuando investiga sobre los *estados mentales de segundo orden* a partir de la relación entre cuerpo y expresión.

Empatía y cognición corporalizada

Desde un análisis fenomenológico se reconoce que cuando veo la acción o el gesto como significativo, veo la alegría, veo la ira o veo la intención en el rostro, en la postura o en el gesto del otro. Se puede decir que la veo y no tengo que simularla, veo inmediatamente en el otro su acción, su emoción, su gesto y no tengo que suponer como si fuera mía. Mi acceso a la mente de otro está siempre mediatizado por su comportamiento corporal. Pero ¿cómo puede la percepción del cuerpo de otro proporcionarme información sobre su mente? ¿es suficiente el argumento por analogía que indica que infiero que el comportamiento de otros está asociado con experiencias similares a las que yo tengo? El argumento por analogía se puede interpretar como una inferencia a la mejor explicación. «Una inferencia que nos lleva del comportamiento observado públicamente a la causa mental escondida» Siguiendo los postulados de las teoría de los estados mentales y la teoría de la simulación, es posible indicar que el argumento por analogía tiene afinidades con una versión de la teoría de la simulación en la medida que argumenta que tenemos acceso inmediato y directo al contenido de nuestras mentes y cuando sostiene que el autoconocimiento nos sirve como punto de partida cuando se trata de comprender a los otros; asimismo, cuando señala que llegamos a conocer a los otros en analogía con nosotros mismos. No obstante, entender los gestos y comportamientos expresivos nos pone frente al problema de cómo vamos a interpretar el fenómeno expresivo en cuestión. Por un lado, se concibe que el punto de partida es la conciencia, la autoexperiencia mental, basándonos en lo que percibimos del otro a partir de su aspecto corporal. Una crítica a este argumento es que subestima las dificultades implicadas en la experiencia de los otros, pues, no debemos dejar de reconocer la naturaleza corporizada en integrada de la autoexperiencia y no deberíamos ignorar lo que se puede percibir directamente de los otros.

Al reconocer la importancia de la corporalidad se asume que el conocimiento de nosotros mismos y de los otros no es puramente mental. La cognición corporalizada—*embodied cognition*— es una categoría desde la que las ciencias cognitivas ha reconocido el valor cognitivo de la corporalidad: la

fenomenología lo ha hecho desde la descripción fenomenológica de la experiencia corporal; por ejemplo, En *Ideas II* hecha por Husserl y los estudios sobre la percepción de Merleau Ponty. En relación con el problema de la empatía, estas investigaciones muestran que no es posible afirmar sin más que el conocimiento básico que tenemos de los otros es de tipo inferencial; los estados emocionales no son simples cualidades de la experiencia subjetiva, sino que más bien se dan como fenómenos expresivos. El problema fenomenológico de la comprensión intersubjetiva es que ésta se comprende como un proceso de múltiples etapas. Puede decirse que la primera de ellas es la percepción de un comportamiento y la última, la atribución de sentido psicológico de base intelectual. En el encuentro con el otro no nos enfrentamos con una *psique* escondida, una mente situada en una cabeza ni sólo con un cuerpo, se trata de un todo unificado.

Es pertinente hacer hincapié en las aproximaciones no mentalistas, corporizadas y perceptivas y plantear nuevamente las cuestiones de comprensión de los otros y el problema de la intersubjetividad. Esto parte de reconocer que el cuerpo del otro se presenta a sí mismo como radicalmente diferente y que nuestra percepción de la presencia corporal del otro no es parecida a nuestra percepción de las cosas físicas. El otro se da en su presencia corporal como un cuerpo vivido, un cuerpo que está activamente en el mundo. El cuerpo del otro siempre se me da en un contexto o situación significativos, que está codeterminado por la acción y expresión de ese mismo cuerpo. Ahora bien, la fenomenología reconoce que esto implica un modo de conciencia que se expresa como una forma de intencionalidad en la que uno se dirige hacia la experiencia vivida de otro. Y, además, enseña que cualquier acto intencional que nos descubre o presenta la subjetividad del otro desde la perspectiva de segunda persona es la empatía.

El reconocimiento de la corporalidad parte de que mi auto-comprensión corporal y la forma en que vivo mi cuerpo pueden verse influidos por mi interacción social, y por la forma en que mi cuerpo es percibido y aprehendido por otros, con los otros; «basta pensar en grandes categorías como el género y la raza o experiencias más específicas como la vergüenza o la perturbación [...].

Quizás aún más fundamentalmente, la interacción social es en sí misma una práctica corporal». Por otro lado:

Existir corporalmente es existir de tal manera que se existe bajo la mirada del otro, accesible para el otro. Mi comportamiento corporal siempre tiene un lado público. Así pues, la pregunta estándar que constituye «el problema de las otras mentes» —«¿Cómo puedo tener acceso a la mente de la otra persona?»— es en sí misma incorrecta. Sugiere que estoy encerrado en mi propia interioridad, y que tengo que emplear métodos para llegar al otro que está escondido en su propia interioridad. Pero esta manera de formular el problema no reconoce la naturaleza de la corporalidad.

A partir de estos problemas, abordados de manera general, se cuestiona cómo tenemos o elaboramos una teoría perceptiva de las otras mentes. Si sólo tenemos un acceso directo a la vida o experiencia de los otros como la tenemos de la nuestra, ¿cuáles son las diferencias entre empatía y percepción? Lo que se problematiza aquí es que experienciamos expresiones corporales y de comportamientos como signos de una vida experiencial que va más allá de la expresión. Entonces, la donación del otro es de un tipo particular. El otro es inaccesible, es exactamente su presencia como *otro*. Hay más en la mente del otro de lo que llegamos a comprender, pero esto no hace nuestra comprensión no experiencial.

La cognición social problematiza cómo y por qué empezamos atribuyendo estados mentales a los cuerpos que observamos.

Una explicación satisfactoria de la cognición social debe consecuentemente lograr un acto de equilibrio. Por una parte, no nos sirve sobrevalorar la diferencia entre la autoexperiencia y la experiencia de los otros, porque esto nos pone frente al problema conceptual de las otras mentes. Por otra parte, tampoco nos sirve minimizar las diferencias entre autoexperiencia y la experiencia de los otros, porque esto no hace justicia a la alteridad del otro.

Se requiere, entonces, investigar más en torno a la naturaleza corporizada de la propia experiencia. Pues, si empezamos a aceptar la separación conceptual de lo mental y de lo comportamental, y si mi auto-experiencia es de naturaleza puramente mental, mientras que mi experiencia de los otros es de naturaleza puramente comportamental, necesitamos insistir en el carácter corporizado de la autoexperiencia. Cuando tengo experiencia de mí misma y de los otros, estoy tratando en primera instancia con la corporalidad. Pensar esto implica dejar un dualismo entre la mente y el cuerpo del sujeto y pensar en las nociones de expresión y acción teniendo en cuenta que la subjetividad figura centralmente en ambos conceptos. «No se trata de reducir la conciencia a un comportamiento intencional, sino de reconocer que la relación expresiva entre los fenómenos mentales y el comportamiento es más fuerte que una conexión causal meramente contingente, aunque más débil que una identidad». Por otro lado, no se trata de reducir el fenómeno corporal a los fenómenos mentales o viceversa. La comprensión intersubjetiva es posible precisamente porque algunos de nuestros estados mentales encuentran una expresión natural en el comportamiento corporal.

El fenómeno de la expresión es más que un puente entre los estados mentales internos y el comportamiento corporal externo. Al ver las acciones y los movimientos expresivos de otras personas se perciben significativos. No es necesaria ninguna inferencia a un conjunto de estados mentales ocultos. El comportamiento expresivo se satura con el significado de la mente, revela la mente. Entonces, es posible indicar que hay una asimetría entre la primera y tercera persona. La mente no es algo exclusivamente interno, separado del cuerpo y del mundo circundante como si los fenómenos psicológicos permanecerán exactamente igual, incluso sin gestos, expresiones corporales. No todas las experiencias pueden carecer de expresión natural. Lo que se reclama no es que la expresividad corporizada agote la vida mental para que todo sea visible directamente. Más bien se niega que la subjetividad tenga significado psicológico intrínseco, como si debiera cualquier significado a su posesión de estados mentales ocultos.

BIBLIOGRAFÍA

- DENNETT, David. «On the absence of phenomenology». En: D. Gustafson y B. Tapscott (eds.). *Body, Mind, and Method*. Dordrecht, Kluwer, 1979, pp.93-113.
- DENNET, Michel. *The Intentional Stance*. Cambridge, MA, MIT Press, 1987.
- GALLAGHER, Shaun y ZAHAVI, Dan. *La mente fenomenológica*. Trad. Marta Jorba. Madrid, Alianza Editorial.
- GAMBOA, S. «Conciencia, estado de conciencia; mente, estado mental». En: *Anuario Colombiano de Fenomenología. IV*, 2010, pp. 333-354.
- GOLDMAN, A. «Imitation mind, reading, and simulation». En: S. Hurley y N. Chater (eds.). *Perspectives on imitation II*. Cambridge, MA, MIT Press, 2005.
- HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Trad. Mario Presas. Madrid, Ediciones Paulinas, 1975. (MC).
- HUSSERL, Edmund. *Experiencia y Juicio*. México D. F, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.
- HUSSERL, Edmund. *La idea de la fenomenología*. Trad. Jesús Adrian Escudero. España, Herder, 2011.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. Antonio Zirián. México, Fondo de Cultura Económica, 2005. (Ideas II).
- IRIBARNE, Julia. *De la ética a la metafísica*. Bogotá, San Pablo, 2007.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayos sobre la exterioridad*. Trad. Daniel E. Guillot. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977.

- NENON, Thomas. «Husserl's Theory of the Mental». En: Nenon, Thomas y Embree, Lester (Eds.). *Issues in Husserl's Ideas II*. Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, 1996, pp. 223-235.
- VARELA, Francisco, THOMPSON, Evan y ROSCH, Eleonor. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, MA, MIT Press, 1991.

EL ACTO VOLITIVO Y EL TIEMPO DEL FUTURO: EL EJEMPLO DEL ARTISTA CERÁMICO*

The volitional act and the future time: the example of the ceramic artist

RODRIGO ESCOBAR HOLGUÍN**

Universidad del Valle

Resumen: Este texto realiza una descripción fenomenológica del artista cerámico en la consolidación de una obra de arte en arcilla, para explicar la relación que tiene el acto volitivo con la conciencia del futuro. Para lograr esto, el artículo se divide en dos momentos. En un primer momento, se responde a la cuestión ¿cómo interviene la consideración del tiempo futuro en un acto volitivo según los modelos teóricos de Husserl y Schütz? En su respuesta se exploran conceptos como protensión, expectativa y plan de vida. Finalmente, se hace la descripción de la actividad del artista cerámico, sus respectivas variaciones e invariantes para tipificar el funcionamiento del acto volitivo en su conciencia del futuro.

Palabras clave: Expectativa, protensión, conciencia estética, percepción, incertidumbre.

Abstract: This article makes a phenomenological description of the ceramic artist in the strengthening of artwork in clay, to explain the relationship that the volitional act has with the consciousness about the future. To achieve the above, the article is divided into two moments. The first moment, it responds the question what is the future time influence into volitional act according to Husserl and Schütz's theoretic models? In the answer, it explores concepts such as protention, expectation and, life plan. Finally, it describes the ceramic artist work, its respective variations and invariants are made to typify the functioning of the volitional act in his consciousness of the future.

Keywords: expectation, protention, aesthetic awareness, perception, uncertainty.

* Este artículo fue recibido el 13 de febrero de 2017 y aceptado el 17 de noviembre de 2017.

** Correo electrónico: rescobarholguin@yahoo.com

La pregunta y las lecturas de Husserl y Schütz

¿Cómo interviene la consideración del tiempo futuro en un acto volitivo según algunas obras de Husserl y Schütz? El futuro caracteriza de un modo uniforme todo propósito de acción, como lo señala Schütz¹ que cita a Husserl (1917):

Todo proceso originariamente constituyente está animado por protensiones que constituyen vacíamente lo por venir como tal, y que lo atrapan, lo traen a cumplimiento.

Pero debe haber modos más precisos de influjo del tiempo futuro durante el desarrollo del acto volitivo y su realización. ¿Cuáles son estos modos? El § 26 de las *Lecciones de Fenomenología de la conciencia interna del tiempo* se inicia así:

En la representación intuitiva de un acontecimiento futuro yo tengo de forma intuitiva la «imagen» reproductiva de un suceso, el cual transcurre reproductivamente. A esta «imagen» se enlazan intenciones indeterminadas de futuro y de pasado. [...] Hasta aquí la intuición de la expectativa es intuición de recuerdo invertida... ¿Pero qué ocurre con el modo de darse el suceso mismo? ¿Es una diferencia esencial el hecho de que el contenido del suceso esté más determinado en el recuerdo?²

A su pregunta, Husserl responde que no; que es pensable una conciencia «para la que esté a la vista en expectativa cada uno de los caracteres de lo porvenir». Y añade líneas más abajo: «como cuando nos trazamos un plan al detalle, y, representándonos intuitivamente lo planeado, lo tomamos «con pelos

¹ Cf. SCHÜTZ, Alfred. *Der sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt*. Viena, Springer, 1932. En español: SCHÜTZ, Alfred. *Fenomenología del mundo social*. Trad. Eduardo J. Prieto. Buenos Aires, Paidós, 1972, p.87. Se cita de la traducción de Hua X, p. 52.

² Hua X, pp. 55-56.

y señales», por así decir, como la realidad futura». Es lo que Schütz³ llama, rescatando una expresión escolástica medieval, «modo futuri exacti».

Vale notar que el ejemplo de Husserl se refiere a un acto volitivo individual. El sujeto se propone llevar algo a cabo; traza un plan detallado para ello, y, si lo llevara a cabo exitosamente, podría decir que ha «previsto» su realidad. Es una especie de colonización del futuro desde el presente por parte del querer. Pero no todo se puede prever así; hay cosas que escapan al alcance de la voluntad individual, y que pueden afectar el desarrollo de un proyecto. Estas cosas ocurren tanto en el campo de la «naturaleza material», por ejemplo, desastres naturales —inundaciones, terremotos, ciclones— como del cuerpo del sujeto —puedo romperme una pierna—, o de la *psiquis* personal: yo puedo tener un plan, y echarlo por la borda por un impulso repentino. Si consideramos la intersubjetividad, alguien puede tener un plan opuesto al mío, o por el contrario, puedo encontrarme con alguien con un proyecto parecido y si logramos aprovechar tal cosa como una convergencia—y no vernos como competidores—, podemos aumentar las posibilidades de realizarlo. Aparecen, pues, por lo menos tres fuentes de incertidumbre con respecto al futuro; el sujeto mismo anímica y físicamente —sus condiciones físicas, psíquicas y espirituales—; el entorno natural y cultural, y las intenciones de los otros. ¿Hay alguna posibilidad de reducir tales incertidumbres? Esta pregunta, complementaria a la del presente artículo, es pertinente porque de ella depende la posibilidad de constituir una imagen confiable del futuro, y se hará referencia a ella al final.

Ya en el «puedo volver a hacerlo» de Husserl hay una referencia al futuro. Además, es posible, en la experiencia del yo con respecto al mundo natural, un «puede volver a ocurrir» —por ejemplo, una inundación, una avalancha, una sequía— y un «qué puede hacer el otro» y hasta «puede hacerlo de nuevo». Tales expresiones se entrelazan con ese «puedo hacerlo de nuevo» e incluso lo ponen en cuestión, lo que hace que se torne de una afirmación a una pregunta: «¿Podré hacerlo de nuevo, frente a las incertidumbres de mi yo y de mi cuerpo, frente a las intenciones del otro, si no las conozco, y frente a lo que puede ocurrir en el mundo entorno?».

³ SCHÜTZ, Alfred, y LUCKMANN Thomas. *The Structures of the Life-World*. Vol. 2. Trad. Zaner y David J. Parent. Evanston, Northwestern University Press, 1989, p.15.

Husserl se refiere al futuro en dos modalidades: la protención y la expectativa. La protención es parte de la percepción presente; es lo que se espera en el futuro inmediato cuando se percibe algo. La protención, junto con la retención y la percepción del ahora, hacen posible la percepción de los objetos temporales —este adjetivo tiene un valor de énfasis para acentuar objetos que *predominantemente* ocurren en el tiempo como la música, la cual tiene también una dimensión espacial. Pero así mismo los objetos predominantemente espaciales tienen una dimensión temporal, y esto es lo que hace, por ejemplo, que las obras arquitectónicas requieran mantenimiento—. La protención ocupa la mayor parte del interés de Husserl en cuanto al futuro; la expectativa es objeto de un interés más bien secundario. Más secundario aún en su interés, al parecer, es el plan; la mención que hace de él en la cita del § 26 es rara en su obra.

En cuanto a Schütz⁴, para él la «conducta» se distingue de la «acción» porque esta última es una «actividad espontánea orientada hacia el futuro. Esta orientación hacia el futuro no es de ninguna manera peculiar de la conducta»⁵. Y cita a Husserl en la Hua xvii hacia el final del párrafo 2 del §63:

Igual que en cualquier acción, las metas de la acción, los nuevos juicios por producir están de antemano ante nuestra conciencia a modo de una anticipación vacía, de contenido aún indeterminado y en cualquier caso todavía sin cumplir: están como la meta a que tendemos y que debe realizarse al darse ella misma; están precisamente como el término de la acción que se va consumando paso por paso⁶.

Define Schütz⁷ el proyecto de acción como una «fantasía de la acción» en la que lo que se representa, —y se representa acabado— es el acto «que constituye la meta de la acción».

⁴ SCHÜTZ, Alfred. *Der sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt*. Viena, Springer, 1932, p.87.

⁵ SCHÜTZ, Alfred. *Fenomenología del mundo social*, p.87.

⁶ Hua. XVII. p. 176.

⁷ Cf. SCHÜTZ, Alfred. *Der sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt*, p.89.

El ejemplo del ceramista

Examinemos el influjo del futuro, y de la imagen del futuro, con referencia a un ejemplo específico basado en las experiencias de quien esto escribe, la creación de una forma artística no figurativa ni utilitaria en cerámica —«Abstracta» es una palabra más acostumbrada, pero no conviene tanto al caso, ya que lo abstracto suele partir de una representación de algo real que se va abstrayendo para llegar al resultado⁸—. Se trata de un acto volitivo artístico en el que se pretende lograr una forma de calidad estética, sin imponer en este caso al material una forma representativa ni una forma funcional; incluso, ni siquiera una forma prevista de antemano. No hay por tanto dibujos preparatorios ni proyecto mental de una figura deseada. En estas condiciones, la forma será el resultado de una interacción continua entre las manos como instrumento de una voluntad de formar vacía, del juicio estético inmediato a partir de los ojos y de la arcilla que responde materialmente con un resultado formal, transitorio primero, y luego más permanente, a medida que se va revelando una posibilidad de resolución definitiva, en el sentido de que el artista considera que está alcanzando una forma que define de calidad. No es que los ojos juzguen; claro, ellos no hacen, sino proporcionar los datos hiléticos —materiales— sobre los cuales la conciencia, primero, constituye lo percibido y, segundo, elabora un juicio estético sobre lo así constituido. Todo ello ocurre por así decirlo sobre la marcha, tan rápidamente que se tarda más en esta descripción verbal que en la acción descrita; de allí el calificativo de inmediato. La voluntad de dar forma es vacía, en el sentido de que no hay ninguna imagen previa que se pretenda alcanzar; pero no lo es del todo, pues hay para la forma dos requisitos: que tenga calidad estética, y que sea congruente con los medios materiales a disposición del artista. Explíco: (1) Que tenga calidad estética, pues no es una elaboración cualquiera:

⁸ Históricamente el así llamado arte abstracto moderno, como en Kandinsky, Mondrian o Klee, por ejemplo, surgió por representación de algo real que se va abstrayendo. Después los artistas se dieron cuenta de que por esa vía habían llegado a concepciones que no necesariamente tienen que partir de la abstracción —el camino que hasta entonces habían seguido para descubrir el «arte abstracto»—, y comenzaron a hacer directamente arte sin ningún vínculo originario con lo representativo; la relación con una representación originaria que se va abstrayendo se perdió; es decir, se lanzaron a hacer arte no figurativo y, estricta y propiamente hablando, no abstracto. Pero se siguió llamando abstracto a ese arte, aunque ya no lo era; es una impropiedad usual.

debe cumplir unos requisitos estéticos que son propios de la obra y planteados por el artista. No sirve un resultado sin ellos y, en ese sentido, la obra debe alcanzar una calidad. Cuando parezca acercarse el final de su elaboración, puede que esos requisitos no se cumplan, y entonces el artista tiene opciones: o abandonarla, continuar trabajando en ella hasta su logro, o reconocer que ha logrado algo diferente a lo que se proponía, pero que cumple otros requisitos estéticos y puede entonces aceptarla como obra, si bien inesperada por él en los términos en que ha aparecido. Ahora bien, del lado de quien percibe el trabajo, del espectador, puede ocurrir que no se alcancen a percibir esos requisitos, esa calidad. Eso está dentro de lo reconocido como posible por el artista, cuyo propósito social puede considerarse como desarrigar los hábitos convencionales de percibir, mostrando que hay otras posibilidades. En la historia de la recepción de las obras de arte abundan episodios de esa dificultad de lectura de ellas por parte de los críticos de arte o del público: no es sino recordar el origen de la palabra *impresionismo*, tomada por un crítico del título de una obra de Monet —«Impresión: Sol levante»— y transformada por él en un calificativo de intención denigrante. Un espectador no entrenado puede creer que al artista no le ha importado la calidad de su obra, pero no es así. (2) Que sea congruente con los medios materiales a disposición del artista. Si éste parte de una cantidad de arcilla determinada y esa cantidad no es excesiva para la capacidad del horno disponible, este último requisito, en lo que se refiere al tamaño, se cumple de entrada, y entonces sólo debe preocuparse de la calidad. Hay otras congruencias que se deben observar, como los tipos de forma realizables con el material de la arcilla, asunto al que habrá luego referencia.

Hay una expectativa previa que abarca todo el proceso: al cabo de unos días, el artista espera haber terminado una obra de arte en cerámica. Es una expectativa fundada en sus capacidades creativas, en el conocimiento del material y de las técnicas de manejo, en la disponibilidad tanto de los materiales como de un espacio de trabajo adecuado y de un tiempo para la realización. En términos de Husserl, el artista está en posición de pronunciar un «yo puedo» pleno. En términos de Schütz y Luckmann⁹, se mueve dentro del «alcance ase-

⁹ SCHÜTZ, Alfred, y LUCKMANN, Thomas. *Las estructuras del mundo de la vida*. Vol. 1. Trad. Néstor Míguez. Buenos Aires, Amorrortu, 1973, p.56.

quible» en la «zona de operación primaria», la que está inmediatamente a su alcance. Pero Schütz tendría más que decir a este respecto. El artista no nació sabiendo su arte; se hizo de algún modo. En determinado momento de su vida tomó la decisión de convertirse en un artista. Una decisión de tal naturaleza no se realiza en poco tiempo: conlleva lo que Schütz y Luckmann¹⁰ llaman un *plan de vida*, y en el curso de su desarrollo el artista llegó a hacerse capaz de pronunciar el *Yo Puedo*, en este caso, *Yo puedo realizar esta obra*. El plan de vida consecuente con una decisión de convertirse en artista incluye con frecuencia el aprendizaje con quienes ya dominan el arte, la lectura y la exposición a sus obras, la frecuentación de las instituciones socialmente establecidas para la conservación y el desarrollo de lo que Schütz llama «el acervo social de conocimiento»¹¹. También, puede que la expectativa del artista vaya más allá del logro de la obra; por ejemplo, la obra puede hacer parte de un futuro conjunto para una exposición pública. Hay pues un horizonte de voliciones pasadas y futuras que acompaña este acto volitivo específico. O puede ser —y es mi caso— que a pesar de una inclinación general hacia el arte, la persona no sea un artista cerámico de profesión, sino que está en plan de explorar una actividad artística que le atrae por lo que le puede revelar de sí mismo, y la obra terminada será acogida en la sala de su casa. De todos modos, aún en esa circunstancia, obra como artista y está en actitud artística.

Tiene a su disposición un objeto material de partida, la arcilla húmeda y lista. Esta es resultado de un acto volitivo previo inmediatamente anterior: su preparación en una cantidad asumida como suficiente y manejable, con la homogeneidad, la textura, la plasticidad, el grado de humedad adecuados, y sin burbujas de aire en su interior —que pondrían luego en riesgo la pieza en el momento de hornearla: una expectativa negativa—, para lo cual la ha sometido a un golpeado repetido. En ese acto volitivo preparatorio el sentido primordial ha sido, más que la vista, el tacto, que permite percibir casi todas las cualidades pertinentes enumeradas. Pero, con todo lo interesante que puede ser su análisis,

¹⁰ *Ibid.*, p.64.

¹¹ *Ibid.*, pp.252-313.

no nos ocupemos aquí de tal acto. Yace pues la arcilla en la superficie de la torneta sobre la cual se le dará forma. La torneta no es un torno de alfarero, de aquellos que se hacen girar muy rápidamente para modelar objetos utilitarios de simetría radial, como vasos y cántaros, sino una pequeña tabla circular que puede hacerse girar sobre su eje despacio con la mano, para percibir sucesivamente los diferentes lados de la obra, de una manera muy fenomenológica —pues recuerda la descripción de la percepción de un cubo, con variaciones sucesivas de perspectivas y de distancias, que hace Husserl en el §17 de las *Meditaciones cartesianas*—, pero no sólo con un objetivo de percepción, sino que a éste se le añade un juicio estético. En ese momento inicial, la masa de arcilla puede ser objeto de un acto perceptivo, sobre el cual se pueden hacer todas las consideraciones husserlianinas de dación, retención y protención, en especial si se hiciera girar la torneta, cosa que por ahora no se hace. ¿Qué sentido tendría el poner a girar una masa de arcilla cruda? Eso se hará unos segundos más tarde, durante el proceso que formará la cerámica artística.

El artista pone sus manos sobre la arcilla y la presiona de diversas maneras al azar. La arcilla responde con cambios de forma, que son esperados por el artista sólo en tanto que respuesta plástica material, por ahora no en cuanto a respuesta formal. Aquí puede hablarse de protención táctil: acerco mi mano para presionar la arcilla con mis dedos, y tengo la protención de que éstos se van a hundir en ella. Si al hacer presión el objeto no cambiara de forma, no se cumpliría lo esperado. Incluso, puedo cerrar los ojos para que sea el puro tacto el que dé lugar a la forma. Pero, en esa primera manipulación, no busco un resultado formal previamente querido —lo buscaría si estuviera haciendo una vasija, o una imagen de algún objeto—. ¿Por qué entonces manipulo el material? Porque busco una respuesta no prevista por mí en cuanto a forma estética. Una vez manipulada la arcilla, adquiere una forma que no espero. Hay pues aquí una paradoja: se espera algo que es inesperado.

El artista abre los ojos, y percibe visualmente, por primera vez, un escorzo de la forma que su manejo táctil ha generado. O si no cerró los ojos, hace girar la torneta, y aparece ante sus ojos otra parte de la forma surgida por la manipulación, nunca antes vista, pues acaba de ser creada casi al azar y desde un punto de vista diferente. Hay una protensión, sí, pues se espera ver otro lado

de la forma, pero es una protensión semivacía, sin representación completa, como sí la hay cuando uno hace girar algún objeto cuya forma ya conoce. Esa pretensión es de una superficie de arcilla de un tamaño congruente con el de la masa que se está manejando. Uno gira la torneta, y los lados sucesivos de la forma van siendo percibidos. Al completar una vuelta, ya las pretensiones pasan a ser menos vacías: uno vuelve a ver lo que ya había visto antes, y si lo ha retenido bien la primera vez —pues hay una calidad en las retenciones— se da un cumplimiento más completo.

También ocurren otras dos cosas. Por una parte, la facultad del juicio estético se pone en actividad. ¿Qué tan válida estéticamente es esa forma inesperada?—Esta pregunta implica el problema de la naturaleza del juicio estético, en el que no entraremos aquí—. Y por otra parte, se activa la memoria: ¿me recuerda algo? Esta última pregunta, que parecería una tentación que puede llevar al fracaso el propósito inicial de no representar nada, el artista la maneja como una advertencia: si me recuerda algún objeto real, hay que destruir esa semejanza, pues se trata de alcanzar una forma no figurativa. Es posible que la forma casual inicial sugiera o recuerde la obra de otro artista. Esto también debe ser evitado, si el artista busca una exploración que le lleve al desarrollo de un estilo propio. Claro que es posible que el artista, en ejercicio de su libertad, resuelva abandonar su propósito inicial y formular uno nuevo, figurativo: de allí en adelante intentará reforzar la semejanza a aquello que la forma casual, resultado de la manipulación inicial, le ha sugerido. O convertir el ejercicio en un estudiar en la práctica el modo como otro artista logra su estilo.

Pero asumamos que el artista no sigue esos caminos, sino que persiste hacia su meta inicial de lograr una obra no figurativa ni funcional utilitaria, en un proceso de desarrollo de su propio estilo. Y que su juicio estético le ha dicho que la forma que aparece por azar tiene posibilidades, pero debe ser mejorada.

Si el artista trabaja en un taller en compañía de otros está abocado a recibir comentarios de ellos sobre lo que está haciendo tanto si lo requiere como si no. Puede dialogar con ellos y tener en cuenta entonces lo que le dicen, o ignorarlo. Y aún si estuviera trabajando solo, podrían acudir a su memoria los recuerdos de otros con los que ha interactuado en otras ocasiones, dándole su opinión sobre su trabajo, o incluso de maestros del pasado: «Si X estuviera

aquí, de seguro me diría que le diera un poco más de textura», por ejemplo. Esto tiene antecedentes en *El Espíritu Común* II.¹²

Ahora, manipula de nuevo la arcilla, pero ya no al azar: tiene por lo menos un objetivo principal, el de mejorar la calidad de la forma. A este objetivo le acompaña el de deshacer cualquier semejanza con un objeto real que pueda surgir, y, si tiene la independencia y el deseo de desarrollar su estilo, también el de deshacer cualquier semejanza que pueda surgir con la obra que él recuerde de otros artistas. El artista puede combinar, en estas nuevas manipulaciones, un cambio deliberado, en el que imagina previamente —pero inmediatamente antes de obrar— un estado —en el futuro subsiguiente— de la forma: «si prensiona aquí y añade un poco de arcilla allá y quita otro poco en esta otra parte», con cambios al tanteo, sin imagen antecedente a la acción sobre la arcilla. El proceso recuerda un diálogo, y quizás el artista cree que está dialogando con el material. ¿Sería más adecuado pensar que su conciencia y su inconsciente dialogan a través de un *medium*, la arcilla misma? Quizás: el inconsciente, en la manera como suele operar en situaciones como éstas, es un acervo riquísimo de posibilidades, pues a través de él pueden expresarse deseos, sentimientos, experiencias, sueños que yacen en el olvido. Pero el material tiene también una especie de voz, la de las cualidades físicas naturales que le son propias. El artista no está libre de buscar cualquier forma en arcilla, sino sólo la que ella le permita por su naturaleza física. Por ejemplo, una forma esbelta de filos agudos sería viable en metal o madera, pero no en arcilla, pues correría el riesgo de romperse con facilidad. El diálogo está proyectado hacia el futuro inmediato, en el cual busca suscitar respuestas y otras preguntas a las que a su turno habrá que responder. La forma, incluyendo textura y color, emerge de ese diálogo a tres voces —conciencia, inconsciente y material—, hasta que el artista, mediante su juicio estético, se da por satisfecho.

En cerámica, la creación de la obra no ha terminado al llegar el momento en que el artista logra, a través de un proceso como el descrito, una forma satisfactoria. Han pasado unas pocas horas, y —descontando la expectativa

¹² Cf. Parágrafo V del manuscrito F IV 3, texto no. 10, donde Husserl habla de proyectarse empáticamente en Aristóteles.

general, inicial, de creación de una obra— el futuro apenas ha desempeñado un papel de protención, en el que sólo se adelanta un lapso breve y de una manera tal que está entre el límite de la pasividad y la actividad, incluso para el juicio estético que está siempre presente. Ahora entran en juego algunas expectativas, ya en una consideración decididamente activa donde se intenta prefigurar el futuro próximo, pero más allá de lo que una protención puede lograr: hasta el presente se traen eventos que ocurrirían varios días después. El artista espera que no hayan quedado huecos cerrados —burbujas— en el interior de la pieza, pues al ser horneada, el aire en ellos contenido, al expandirse y no tener por dónde escapar, podría hacer estallar la pieza. Por eso las piezas son huecas, con un gran vacío que se comunica con el exterior; para disminuir ese riesgo del futuro próximo, entonces, además, el artista hace ahora pequeñas perforaciones por las que el aire que quizá esté atrapado dentro de la arcilla pueda escapar sin hacer daño. Con ello hace más probable la expectativa de que la pieza no estalle al ser horneada.

Después de esto, la pieza debe dejarse secar. El proceso de secado requiere, ya no horas, sino días —unos pocos días, pero suficientes para modificar el ritmo del proyecto. Aparece el fenómeno de la espera, que mencionan Schütz y Luckmann¹³ como resultado de la falta de congruencia de las dimensiones temporales del mundo, en este caso el tiempo subjetivo del artista y el tiempo natural que la arcilla requiere para secarse. En otro sentido, el artista espera —confía en— que durante el secado no aparezcan grietas, pues pueden comprometer la solidez de la obra; si aparecieran, tendría que repararlas. Estas expectativas del artista, sean favorables o no, se basan o en recuerdos propios, o —cuando el artista era todavía un aprendiz— en recuerdos de otros que le han enseñado el arte. También en el conocimiento del material.

Una vez seca la pieza, y habiendo tenido los cuidados necesarios mencionados, viene otra etapa del acto volitivo, que se podría considerar como otro acto volitivo dentro de la gran volición del crear la obra: la quema, el someter al fuego la pieza. Esto se hace también con un fin esperado, es decir, hay una

¹³ SCHÜTZ, Alfred, y LUCKMANN, Thomas. *Las estructuras del mundo de la vida*. Vol. 1, p.64.

expectativa, a saber, que la pieza adquiera las cualidades, más durables, de la arcilla cocida: dureza, resistencia al agua, una mayor permanencia. También se esperan cambios de color, los propios de la arcilla al ser sometida al fuego, y otros si se ha aplicado alguna sustancia colorante, y en tal caso los colores que se desean no son los mismos colores que se aplican: el fuego los cambia de una manera que en gran medida se conoce, se calcula y se espera. El tiempo objetivo es otra vez de horas, aunque ciertas condiciones de uso del horno pueden alargar esta etapa. Por razones de economía, el horno debe encenderse no sólo para una o unas pocas piezas, sino a plena capacidad, y a veces hay que esperar a que se produzcan suficientes piezas para llenar el horno. Aquí hay pues un período indeterminado de espera, que puede sin embargo estimarse dentro de un rango —mínimo y máximo—. Una vez lleno el horno, puede encenderse, y a partir de entonces el tiempo de quema y el tiempo de enfriamiento están más o menos establecidos: cerca de dos días. Todo esto sin contar que pueden ocurrir fallas de la energía eléctrica o del suministro de leña para el horno, problemas súbitos de salud del artista, o indecisiones de éste con respecto al proyecto, por ejemplo.

Aún con todo lo que puede prever el artista, el momento de la apertura del horno es siempre de intensa expectativa, y la percepción de la obra —que en ocasiones puede entonces considerarse terminada según la escogencia que el artista haya hecho entre las diversas técnicas a su disposición— genera fuertes emociones. Schütz dice que una acción racional puede «definirse como una acción con metas intermedias conocidas»¹⁴ y parecería que el proceso descrito se ajusta, puesto que hay etapas con metas, las cuales son la preparación de la arcilla; la creación de la forma; el secado; la quema. Pero no siempre esas etapas tienen metas conocidas. En el caso descrito, el resultado de la etapa de creación de la forma es desconocido, en cuanto que el artista no se propuso una forma preconcebida; y además, como los artistas suelen ser hostiles a la repetición, es frecuente que hagan ciertas variaciones técnicas que pueden generar alguna incertidumbre en los resultados.

¹⁴ SCHÜTZ, Alfred. *Der sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt*, p.91.

Conclusiones

Volviendo a lo esencial, se pueden ya concluir algunas cosas. En primer lugar, hay un horizonte de voliciones que se extiende desde el presente hacia el futuro¹⁵ y la volición del presente tiene que ver con voliciones del pasado que han ido afirmando al yo y haciendo que ahora le sea dable pronunciar el *Yo Puedo*. Durante el tiempo del proceso de ejecución del acto volitivo hay una calidad de futuro, que es diferente de una protención y también diferente de una expectativa. Una expectativa es una espera de que ocurra algo. Pero quien quiere algo no se limita a esperar que ocurra: trabaja para alcanzar el resultado querido. El acto volitivo está lleno de acción orientada hacia el logro de la meta querida. El tiempo del acto volitivo se compone de un presente activo y de un futuro regulado por la duración habitual de las etapas que lo componen, —hasta cierto punto—, pues ese ritmo de habitualidades puede fragmentarse, modificarse y a veces hasta romperse por acontecimientos improgramables e inesperados. Cuando hay una volición en curso, el tiempo futuro se puede imaginar parcialmente según los ritmos habituales de los procesos de esa volición, según la duración de sus etapas, teniendo siempre presente que no todo se puede controlar ni prever. Una vez terminada la volición, otras pueden aparecer desde el horizonte; si esto no ocurre, sigue un período vacío de percepción de futuro, de incertidumbre: el futuro es más oscuro cuando no hay proyectos.

En cuanto a avance de previsión hacia el futuro, la protención y la expectativa que aparecen en el proceso tienen límites. La primera es muy breve, y tiene que serlo para hacer parte de la percepción. Sin embargo, pareciera que hay otro tipo de protención más larga de un alcance algo mayor que en el ejemplo explorado sería el secado que dura algunos días. No es una expectativa por cuanto no es una representación, aunque sea posible imaginar que dentro de unos días la pieza estará seca, y eso es una expectativa. Al día siguiente de

¹⁵ Hay aquí una convergencia con el clásico budista del siglo III aC Dhammapada, primer versículo: “Lo que hoy somos proviene de nuestros pensamientos de ayer, y nuestros pensamientos de hoy moldean la vida de mañana: nuestra vida es creación de nuestra mente”. Habría que entender aquí “pensamientos” de una manera amplia, para que abarque la diversidad de actos de la conciencia.

haber dado por terminado el proceso de dar forma, la pieza se está secando, y lo estará durante los próximos días; el estarse secando es una ocurrencia presente mientras dura. Eso es una protención, pues hace parte del presente.

Surge una pregunta que va más allá de lo que el ejemplo descrito puede ofrecer: ¿Cuánto en el futuro puede avanzar una expectativa, la esperanza de que una situación deseada o querida se de en realidad? A medida que el lapso se hace mayor, suele disminuir la probabilidad de que la expectativa se cumpla, porque hay más elementos cruciales que podrían cambiar o incluso fallar del todo. Volviendo por un momento al tiempo convencional, y pasando a otra práctica de mi vida, la del ordenamiento territorial, en ella se considera que tres años es corto plazo; cinco a diez años, aproximadamente, mediano plazo. Veinte o veinticinco años es ya un tiempo de orden prospectivo, que requiere técnicas especiales de alcance generacional. ¿Puede alcanzar veinticinco años una expectativa? Podemos recordar a Stendhal, el autor de *Rojo y Negro* y *La Cartuja de Parma* (1783-1842), cuando decía: «Seré conocido en 1880; seré comprendido en 1930»¹⁶ Pero aquí habría que distinguir entre expectativa y predicción; no sabemos cuánto tiempo duró Stendhal creyendo esto; sabemos que como predicción estuvo cerca de acertar. En otro ejemplo de la vida cotidiana, el tiempo de una carrera universitaria suele ser de unos cinco años. Es quizás el más largo entre los períodos habituales de la cotidianeidad. La expectativa de graduarse puede durarle a un estudiante todo ese tiempo. En su caso, es un proyecto que dura alrededor de cinco años y que tiene un ritmo anual o semestral. Los veinticinco años del horizonte prospectivo en realidad no son tales, pues durante ese largo transcurso hay evaluaciones que incluso permiten reajustar o reformular lo previsto según vayan dándose los acontecimientos. Son más bien un límite de lo que ahora, con las técnicas prospectivas, se puede alcanzar a prever como posible futuro, sin pretensión de certeza, pero sí como un potencial que puede valorarse y entonces influir en las decisiones

¹⁶ «*Je serai connu en 1880, Je serai compris en 1930*». Aunque es una cita frecuente, no he encontrado en qué momento de su vida Stendhal dijo tal cosa, ni durante cuánto tiempo la consideró vigente. Ver por ejemplo la página <http://www.armance.com/Vdl.html>, donde el presidente de la Asociación de amigos de Stendhal, en un discurso celebratorio de los 200 años del nacimiento de Stendhal, cita tal frase.

que se tomen en el presente. «Si seguimos así en veinticinco años habremos acabado con los bosques de la región. ¿Queremos eso?» o: «Si hoy orientáramos la educación hacia ese tipo de aptitudes, en veinticinco años podríamos estar desarrollando una industria que actualmente no existe». Estos ejemplos aclaran que estamos tratando, no de un estudio científico, sino de un proyecto práctico.

En cuanto a las incertidumbres del futuro, podría haber salidas parciales, que si bien no las eliminan del todo, las reducen de algún modo. El yo es hijo de la intersubjetividad y vive en ella de continuo, aun cuando está solo. Con respecto al pasado anterior al surgir de su conciencia, depende de los otros para tener alguna representación de él; y hacia el futuro, también depende de ellos, en particular de la calidad de comunicación y del grado de empatía que logre desarrollar y que le permita revelar sus proyectos y que le revelen los proyectos ajenos. Si eso se logra, una causa de incertidumbre en cuanto al futuro puede minimizarse a través del diálogo, con todas las salvedades que pueda haber en relación con la confianza mutua. Con respecto al mundo entorno, como naturaleza, está el apoyo de las ciencias; en este aspecto la calidad de la previsión depende de suspender la epoje fenomenológica y hacer en cambio las *epoje* de las ciencias naturales pertinentes, para poder apropiarse de sus aportes, como lo ha señalado Alfred Schütz. Si hemos decidido vivir en un sitio cuya inundabilidad ignoramos, y no aceptamos el aporte del hidrólogo, nada podrá hacer éste para prevenir la inundación del sitio donde residimos, aunque él haya estudiado el régimen de crecientes y esté convencido de que es dable esperar una inundación grande que hace años no se presenta; si no le *damos crédito*, será de nuevo una especie de Casandra, y podríamos terminar ahogados. También el aporte mismo de las ciencias requiere comunicación, empatía, confianza y capacidad de diálogo, pues las situaciones del presente y el futuro no necesariamente se enmarcan dentro de la búsqueda de una sola ciencia, sino que la desbordan y por ello requieren usualmente de la convergencia y la síntesis de varias de ellas. Esto ocurre también con el ordenamiento territorial, con el cual no es posible hacer un ejercicio de análisis similar al aquí presentado para el ejemplo del artista cerámico: su naturaleza interdisciplinaria requiere un análisis distinto y más complejo.

BIBLIOGRAFÍA

- HUSSERL, Edmund. *Vorlelungen Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins.* Halle, Max Niemeyer Verlga, 1928.
- HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893-1917).* Edited by Rudolf Boehm. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1969. (Hua X).
- HUSSERL, Edmund. *Formale and transzendentale Logik.* Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Edited by Paul Janssen. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1974. (Hua. XVII).
- HUSSERL, Edmund. «Geimengeist I-II». En: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität.* Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28. Edited by Iso Kern. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973. (Hua. XV).
- HUSSERL, Edmund. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo.* Trad. Agustín Serrano de Haro. Madrid: Trotta, 2002.
- HUSSERL, Edmund. *Meditaciones Cartesianas.* Trads. Jose Gaós y Miguel García Baro. México, Fondo de Cultura Económico, 1996.
- SCHÜTZ, Alfred. *Der sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt.* Viena, Springer, 1932.
- SCHÜTZ, Alfred. *Fenomenología del mundo social.* Trad. Eduardo J. Prieto. Buenos Aires, Paidós, 1972. SCHÜTZ, Alfred, y LUCKMANN, Thomas. *Las estructuras del mundo de la vida.* Vol. 1. Trad. Néstor Míguez. Buenos Aires, Amorrortu, 1973.
- SCHÜTZ, Alfred, y LUCKMANN, Thomas. *The Structures of the Life-World.* Vol. 1. Trad. M. Zaner y T. Engelhardt. Evanston, Londres, Northwestern University Press, Heinemann, 1929.

- SCHÜTZ, Alfred, y LUCKMANN, Thomas. *Strukturen der Lebenswelt*. Vol. 1. Luchterhand, 1975.
- SCHÜTZ, Alfred, y LUCKMANN, Thomas. *Strukturen der Lebenswelt*. Vol. 2. Frankfurt, Suhrkamp, 1984.
- SCHÜTZ, Alfred, y LUCKMANN Thomas. *The Structures of the Life-World*. Vol. 2. Trad. Zaner y David J. Parent. Evanston, Northwestern University Press, 1989.

LA PARADOJA DE LA ESCISIÓN DEL YO* *The Paradox of the Split Self*

JEISON ANDRÉS SUÁREZ**

Universidad del Valle

Resumen: En el siguiente texto haremos una aproximación a lo que denominamos la paradoja de la escisión del yo. Trataremos de comprender la dificultad generada por el análisis fenomenológico cuando supone una aparente estratificación del yo, para señalar la relación y la distinción entre *naturaleza-espíritu*. Mostraremos los límites del análisis fenomenológico al hacer depender la descripción de un método ontológico formal que es la teoría del todo y las partes. Finalizaremos con lo siguiente: el hombre en su esencialidad es, en efecto, algo real biestratificado, dado en la experiencia mundano-vital y dado como una facticidad que, además, se apercibe a sí mismo como sujeto, de una manera individuada, personalmente, como polo, es decir, como punto de referencia para todo, como yo puro, espiritual.

Palabras clave: Paradoja, escisión, yo, mundo, estratificación, fenomenología.

Abstract: In this document, we will make an approach to what we called the paradox of the split self. We will try to understand the difficulty generated by the phenomenological analysis when it supposes an apparent self-stratification. The above with the purpose to indicate the relation and the difference between nature-spirit. Also, we will present the limits of the phenomenological analysis about the use of the formal ontological method, it is the theory of everything and the parts. Finally, we will refer to the essentiality of the man, it is something bi-stratified, given in the mundane-vital experience and given as a facticity. In addition, he is perceived as a subject, in an individuated way, like a self-pole, a point of reference for everything, self-pure, spiritual.

Keywords: Paradox, split, self, world, stratification, phenomenology.

* Este artículo fue recibido el 13 de febrero de 2017 y aceptado el 21 de abril de 2017.

** Correo electrónico: andressuarez88@gmail.com

Introducción

En este texto partimos de un supuesto básico que parece predeterminar cualquier cosa por decir. Es la idea según la cual hay una imbricación y una referencia de la realidad natural con la realidad espiritual. Esta idea nos lleva a asumir como válida y cierta la denominada paradoja de la escisión del yo. Es la paradoja de la subjetividad que comprenderemos a partir de una aparente estratificación del yo que una vez es puro y otra vez mundano, una vez naturaleza material y otra vez naturaleza espiritual. Esto nos acerca al objetivo y la temática general de este artículo: la unidad relacional y la distinción *naturaleza-espíritu*. Aquí nos ubicamos en un lugar donde prevalece el argumento ontológico que hace del mundo el horizonte más general para las concreciones del sentido de ser de las configuraciones del mismo. Este mundo es horizonte y orbe, mundo que ante todo *es para* nosotros, que toma su sentido de ser en las efectuaciones, ejecuciones y concreciones de la vida intencional. Esta vida intencional representa todo lo específicamente yoico de una subjetividad que es *en el mundo* en tanto que objeto y al mismo tiempo es conciencia *para el mundo*. Preguntar retrospectivamente por el ser de esta subjetividad es preguntar por el yo en cuanto sujeto que lleva a cabo la realización de sentido y de validez de la constitución universal del mundo —mundo como horizonte, tomado de antemano únicamente como el correlato de los actos y capacidades subjetivas—. Se trata, entonces, de la pregunta por el ser del hombre entero, la pregunta por la posibilidad de la unidad «hombre» como un todo de cuerpo, alma y espíritu. El asunto consiste en cómo el hombre es personal y cómo es objetivo-natural, es decir, cómo se puede decir que es un yo que acompaña actos, habitualidades, capacidades y se orienta, individual y personalmente, a través de sus propias apariciones y formas de dación, hacia lo que aparece en la certeza de ser como su correspondiente polo-objeto y su polo-horizonte que es el sentido de ser del mundo todo.

Límites de análisis fenomenológico

Queremos concentrarnos en lo que denominamos, siguiendo a Husserl, la paradoja de la escisión del yo. Sobre ésta queremos abordar y determinar el amplio problema de la relación entre naturaleza y espíritu como uno de los temas cardinales de la fenomenología husserliana. Suponemos en este abordaje una dependencia de la fenomenología con respecto a un método ontológico que es la mereología formal o la teoría del todo y las partes. Según esta visión, la naturaleza y el espíritu son partes no independientes de la unidad que Husserl denomina mundo, entre los cuales sobresale, por ser horizonte de horizontes, el mundo de la vida, pero que en el contexto de *Ideas II* es denominado como *Orbe*, como unidad relacional de naturaleza —animal, material— y espíritu. De la misma manera, a causa de esta mereología, resulta fundamental la cuestión por el ser de la unidad espíritu—alma—cuerpo, esto es, la pregunta por la subjetividad como una realidad doble, como «realidad espiritual, constituyente de sentido, y a la vez fáctica, encarnada»¹. Esta es la dificultad de la paradoja que exige la aclaración analítica de la imbricación de lo uno con lo otro y la descripción de la constitución de tales unidades de una manera típica. La fenomenología debe afrontar esta dificultad, en eso concuerdo, pero a condición de dejar en claro que es tal sólo en la medida en que inevitablemente ha de suponerse que el hombre en su esencialidad es, en efecto, algo real bi-estratificado: dado como tal en la experiencia mundial-vital y como facticidad que, además, se apercibe a sí mismo como sujeto, de una manera individuada, personalmente, como polo, es decir, como punto de referencia para todo, como yo puro, espiritual. La paradoja de la subjetividad humana es «ser-sujeto para el mundo y, al mismo tiempo, el ser-objeto en el mundo»². Esta paradoja surge indefectiblemente cuando, en las descripciones aparentemente rigurosas del análisis fenomenológico sobre la constitución de la realidad material, animal

¹ VARGAS, Julio. «Somos—como podríamos evitarlo— funcionarios de la humanidad». En: Coherencia, Vol 10 (20), 2014, p. 149.

² HUSSERL, Edmund. (1991) La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental, Crítica, Barcelona, §53, p.183. (Se cita posteriormente como Crisis).

y espiritual, tiene lugar una «confusión» o un recubrimiento de lo trascendental-puro con lo psicológico y anímico. Este encubrimiento de lo uno con lo otro se presenta como una suerte de «psicologismo trascendental»³.

Tratemos, entonces, de mostrar y describir en que consiste la paradoja de la escisión del yo que requiere atender el problema de la constitución de unidades relationales de partes no independientes tanto de manera general en el nivel de naturaleza-espíritu como de modo particular en el nivel de esta escisión del yo. Indaguemos, en primer lugar, por la posibilidad de la constitución de unidades a partir de subregiones que tienen cada una su propio modo esquemático de aparecer en la experiencia originaria acreditante, como «típicas regionales» que son lo que son —aspectos o subregiones del mundo concretamente determinados— en su referencia necesaria a las efectuaciones de un yo puro que es punto cero de la orientación, donde las maneras de comportamiento y estados de actualidad del yo como sujeto anímico o personal están causalmente referidos a determinadas «circunstancias» que dependen, precisamente, de la orientación de ese aquí absoluto momentáneo pero idéntico que es el yo puro «en todas sus realizaciones y adquisiciones de realizaciones, incluido el mundo que rige como siendo y siendo-así»⁴.

Estas circunstancias que constituyen el esquema de referencia del modo de aparecer del aspecto, la región o la típica dependen necesariamente de una particular orientación subjetiva de un polo-yo y del sistema de regulaciones circunstanciales que le es inherente a este polo, por ejemplo,

La dimensión de profundidad (delante-detrás), la dimensión de la anchura y la altura (derecha-izquierda, arriba-abajo), con lo cual está designada en efecto una forma general en la que tiene que estar dado todo lo espacial-*cósimamente* aparente y en primer lugar toda extensión de ello mismo⁵.

³ RICHIR, M. *Les Études philosophiques*, N° 4, 1998, p. 443.

⁴ Crisis, §54, p. 193.

⁵ *Ideas* II, §32, p. 166.

Tengamos a la vista este argumento de las «formas generales» que son a la manera de «esquemas» que señalan cierto modo categórico-lógico de ordenamiento y tipificación sobre la base del siguiente razonamiento que llamamos ontológico por primera vez en este texto: la gran unidad del orbe es todo lo que existe, una gran totalidad que se llama *mundo real* en el que hay un ser real, contingente, un *hecho* que soy *yo*: el yo empírico, el sujeto anímico. Este yo se compone de cuerpo y psiquismo. Se deja de lado el cuerpo reduciendo todo lo real a lo fenomenológico puro, que es solamente una parte independiente del yo que es la conciencia, el yo puro —trascendental como Husserl sostiene ya desde el §30 de *Ideas II*— que es, por el hecho de estar referido a su propia corriente de vivencias, un yo espiritual⁶. Y es aquí cuando tiene lugar lo inevitable: la confusión, o la imposibilidad de una delimitación de lo puro —trascendental— con lo empírico factico. La dificultad que se señala con este argumento ontológico estriba en que el análisis fenomenológico siempre requiere tomar en abstracto este yo puro de todo lo material y anímico. Por ello es inevitable las reducciones que propone la fenomenología, entre ellas la reducción del yo empírico, por ejemplo, a condición de hacer del método fenomenológico, precisamente, análisis esencias, descripción de la conciencia pura.

El argumento ontológico

Según el argumento ontológico lo anímico real puede únicamente aparecer, manifestarse, como yo personal o como vida en el espíritu, siempre en ligazón con cuerpos, es decir, incrustado como parte constituyentemente fundamental del estrato más básico que es la naturaleza material, comprendida ésta siempre como un universo de cosas con propiedades y relaciones últimas que, tomadas en conjunto, delimitan un campo de substratos que con-forman un sistema típico regional que en este caso particular corresponde al «concepto de *realidad* formal-general y patentemente de la mayor importancia, a saber, EL DE

⁶ *Ideas II*, §22, p. 133.

REALIDAD SUSTANCIAL»⁷. «El espíritu tiene un carácter corporal, encarnado: alma y cuerpo conforman una unidad indisociable, monádica. Unidad entre pensamiento y sensibilidad»⁸. Pero, ¿cómo es posible tal cosa? «que el cielo concediera a su única cosa que piensa este giro de la mente»⁹, en la cual el espíritu, el yo puro, ejecuta la localización e individuación espacio-temporal de sí mismo en la unidad universal de su propia vida como yo mundanizado, esto es, como sujeto anímico real o dicho más exactamente como un «ser psíquico idéntico que, vinculado *realmente* con el respectivo cuerpo humano o animal, compone el ser doble sustancial-real hombre o *animal*»¹⁰.

Gracias a este giro de la mente, como sujeto que se manifiesta y se ve a sí mismo en su propia corriente de estados anímicos o psíquicos como «1) la unidad de la persona; 2) como el sí mismo en cuanto la unidad constituida en mi como «yo», constituida en la experiencia de sí mismo, en la apercepción de sí mismo»¹¹. Pues bien, ¿Qué es lo que descubre el yo cuando en la reflexión vuelve sobre sí mismo?

Lo que logramos en esta vuelta abstractiva sobre sí dirigida hacia lo anímico, denominada toscamente como percepción interna, es el *cogito* en parejo con su yo acompañante, en otras palabras, un polo-yo actuante desde el cual se logra atisbar, como un fogonazo, lo que siempre se evade de la concreción fáctica temporal: el todo concreto de la vida, el fenómeno de la vida universal de conciencia «como eso en lo que el mundo como fenómeno tiene sentido de ser [...] lugar donde se constituye y se despliega el mundo como sentido de ser»¹². En esta vuelta sobre sí el yo que realiza el acto tiene una apercepción de sí mismo, una autoconciencia ciertamente, pero empírica. Es aquí en este

⁷ *Ideas* II, §31, p. 164.

⁸ VARGAS, Julio. «Somos—como podríamos evitarlo (2014) funcionarios de la humanidad». En: Co-herencia, Vol 10 (20), p. 150.

⁹ «Great standing miracle! that Heaven assigned. Its only thinking thing this turn of mind». Cfr. Pope, A. An Essay on man, Epistle III.

¹⁰ *Ideas* II, §30, p. 159.

¹¹ *Ideas* II, Anexo XII, §6, p. 403.

¹² RICHIR, M. Les Études philosophiques, p.439.

punto donde el análisis nos pide proceder en abstracto en la descripción de este yo que vuelve sobre sí mismo, ya que por la preeminencia que Husserl le asigna a la región de lo espiritual tendrá que sostenerse un orden superior de esta autoconciencia donde las propiedades anímicas se manifiestan como unidades que revelan propiedades personales o espirituales, tales como el carácter y las disposiciones intelectuales, el carácter emotivo y práctico, habilidades, talentos, destrezas y las disposiciones en el comportamiento sensible y de la fantasía¹³. De esto podemos deducir no solo que todo sujeto autoconsciente es únicamente corriente de conciencia con su yo puro, sino que también es un sujeto que ha ejecutado una *concreción* en la forma del yo, del *cogito*, mediante actos de un sujeto —yo— que se va «configurando» en el transcurso y la sucesión del fluir autoconsciente como una unidad aperceptiva que en el primer estrato constitutivo de la realidad natural solo puede ser sujeto anímico —alma— en nexo funcional de dependencia reciproca con su cuerpo real material, y en estratos más altos como yo personal, constituido en el alma mediante la experiencia de sí mismo, o como yo espiritual que capta la esencialidad del mundo como rendimiento de una comunidad normal de yoes espirituales mediante «la aprehensión intracomprensiva»¹⁴, pero poniéndose él mismo como punto de referencia para tal comprensión, como sujeto que no solo *es*, sino que se apercibe a sí mismo como sujeto «que se refiere a todo lo espacio-temporal, pero él mismo no está en el tiempo y en el espacio»¹⁵.

De esta manera, vemos como la abstracción del análisis pone siempre en juego por causa del argumento ontológico múltiples sentidos del yo que delimitan regiones, órdenes o niveles de constitución; incluso la posibilidad misma de poder encontrar dentro de lo psíquico un paraíso de purezas y verdades. Es decir, en la vuelta sobre sí mismo, el yo además de verse como sujeto anímico, como sujeto-yo que es en sus actos, que vive en referencia intencional en ligazón con un cuerpo y que constantemente cambia según el contenido de esta

¹³ *Ideas II*, §30, p. 160.

¹⁴ *Ideas II*, Anexo I, p. 358.

¹⁵ *Ideas II*, Anexo XII, §6, p. 402.

vida, puede rastrear —en el interior de la unidad de esta inmanencia psíquica y del yo que se exhibe con una vida anímica y personal, que se prolonga en el fluir mismo de la unidad de esta corriente de vivencias inmanentes— el estrato y el orden más superior en el que pueda «reconocer su último yo, que actúa en todo su hacer humano»¹⁶. Este último yo es un estrato al que se accede por medio de la reducción, precisamente, de la región de la naturaleza psíquica, por tanto, del sujeto anímico, de los actos y estados yóicos que se exhiben como propiedades anímicas, personales o espirituales mediante la experiencia originaria acreditante gracias a que está en una indisoluble ligazón con cuerpos materiales¹⁷. ¿Qué es lo que hay en este estrato? Se lo sabe, yo puro-espiritual con sus efectuaciones, yo singular como ego absoluto y único centro funcional de toda constitución. Pero entonces advienen las dificultades sobre todo cuando se afirma lo siguiente: «Yo en cuanto el hombre soy fragmento integrante del mundo circundante *real* del yo puro, que como centro de toda intencionalidad también ejecuta aquella con la que se constituye precisamente yo, el hombre y la personalidad»¹⁸.

¿Cómo es la imbricación de lo uno con lo otro? ¿Por qué ha de mantenerse la escisión o la idea de estratos del yo como sujeto anímico, como persona y como yo puro-espiritual? Pese a toda dificultad de responder adecuadamente a esta pregunta cabe aclarar que la indicación más relevante de Husserl al tema de la persona y del yo personal se encuentra en la exposición de la noción de espíritu: de un yo que se comporta hacia su mundo circundante que logra revelar el sujeto de la intencionalidad y su *motivación* como «la ley de la vida espiritual»¹⁹. Husserl sostiene que la naturaleza se subordina a la persona. Para él, los sujetos no pueden disolverse o deshacerse en la naturaleza, ya que entonces faltaría aquello que le da su sentido: «La naturaleza es un campo de

¹⁶ Crisis, §54, p. 196.

¹⁷ Recuérdese que Husserl supone que «El cuerpo no es solamente en general una cosa, sino expresión del espíritu y ES A LA VEZ ORGANO DEL ESPÍRITU» (*Ideas II*, §21, p. 131).

¹⁸ *Ideas II*, §27, p. 146.

¹⁹ *Ideas II*, §27, p. 146.

relatividades omnímodas y puede serlo porque *éstas siempre son relativamente a un absoluto*, que porta por ello todas las relatividades: el espíritu»²⁰. «Espíritu» es, entonces, aquel principio absoluto e irrelativo a partir del cual se entiende el mundo circundante: «la *personalidad PLENA, YO-HOMBRE*, el yo tomo posición, el yo pienso, valoro, actúo, llevo a cabo obras, etc.»²¹. Mediante el concepto de «espíritu» se traza definitivamente la diferencia con la naturaleza: en esta última, la persona no es más que una χ ²² una cifra, una medición, una determinación causal. En la esfera espiritual, en cambio, ella es subsuelo de vivencias mediante las cuales el sujeto se relaciona con otros sujetos y con las cosas. Pero este relacionarse *con* nos devuelve nuevamente al ámbito de los contrasentidos, en este caso el que tiene que ver con la paradoja de la constitución intersubjetiva del mundo uno, precisamente de la unidad del orbe como un todo intermonádico que es el rendimiento de un conglomerado de unidades personales que mediante intracomprensión, empatía y varias cosas mucho más importantes que pertenecen al orden de las afecciones, fundan mediante entrelazamientos esenciales —espirituales— las personalidades de orden superior en su necesaria referencia a la materialidad objetiva de su respectivo mundo circundante. Este mundo circundante, aun cuando retrospectivamente refiera a rendimientos de un yo-sujeto personal, puede ampliarse infinitamente hasta constituirse, por ejemplo, como mundo del espíritu, «comunitariamente efectuado, que se constituye en actos específicamente sociales, muy variados, cuyo sentido encierra caracteres comunitarios»²³. Aquí encontramos, por lo tanto, el problema de la constitución intersubjetiva e intermonádica del mundo en la comunidad del espíritu, ciertamente un problema que no queremos abordar. Sin embargo, esta aparente escisión del yo está en mutua dependencia con la constitución del mundo del espíritu a partir de la constitución de los particulares mundos circundantes de

²⁰ *Ideas II*, §64, p. 346.

²¹ *Ideas II*, §61, p. 328.

²² *Ideas II*, §64, p. 351.

²³ *Ideas II*, Anexo X, 375, 376.

cada yo. Lo está gracias a qué «yo y mundo circundante pertenecen el uno al otro y son inseparables uno del otro»²⁴. Acá son visibles capas o estratos del yo que tienen su injerencia particularmente modalizada con respecto a una típica regional que determina en un sentido categorial-lógico el aparecer y la exhibición de propiedades anímicas, personales o espirituales bajo un índice o una forma material que, incluso cuando solo se pueda exhibir como forma o categoría lógica en el aparecer escorzado y momentáneo de datos de sensación pasivamente localizados como unidades de sentido, es posible siempre captarla, en relación al yo, como polo-objeto, como objeto intencional, *noema*, como parte de la estructura y el sistema noemático del sentido de ser del mundo. Y todo esto al unísono, en el eterno presente viviente, acompañado siempre de sus respectivas paradojas, pues este sentido de ser del mundo no puede no tener lugar en esa vida del espíritu intercomunal que es la subjetividad trascendental en la que ciertamente se da la exhibición de estados yoicos absolutos que remiten a vivencias reales y posibles de un yo —aduanero— que se hace presente y sale a la luz como yo ejecutante en el modo del *cogito* que es el modo reflexivo de la vuelta sobre si de la mirada, en ultimas como un yo que «ejerce una función actual viva» porque «se dirige en un rayo actual a lo objetivo»²⁵. «Lo objetivo» que es inmanente o trascendente en cada caso siempre remite a los nexos de experiencia constituidos por una infinidad de estados yoicos o vivencias reales y posibles.

Esto dicho en otros términos y en clave de una descripción mereológica que procede por estratos: en el nivel más originario del mundo, en el estrato más inferior lo que encontramos es naturaleza incluso de modo dóxico, esto es, naturaleza pre-teórica y ante-predicativa; un estrato fundamental que aparece perceptivamente de modo inmediato y, por tanto, *fundamenta* la percepción de lo mediato. En esta inmediatez cada yo enfrenta teórica, práctica o estimativamente a su horizonte mundial-vital, a su respectivo y particular mundo circundante, percibiéndolo, viviéndolo con respecto a determinada actitud

²⁴ *Ideas II*, Anexo X, p. 378.

²⁵ *Ideas II*, §22, p. 136.

temática y la aprehensión ordenada de datos de sensación que constituyen el sentido de su mundo, de un *modo* particular que siempre está sometido a circunstancias físico-espaciales como la perspectiva, la lejanía o la cercanía. Cada yo experimenta el mundo y vivencia datos de sensación de una manera única, en primera persona y de modo singular. Se supone, entonces, que cada quien *tiene* y le es posible acceder a su propia corriente de vivencias, actos y estados *objetivos*, hacia los cuales, el yo individuado o yo personal, aunque sea meramente como polo-yo, puede dirigir su mirada reflexiva y tener la unidad de la auto-apercepción *yo*.

Husserl lo dice de la siguiente manera:

En el nexo de las vivencias de conciencia del yo en cuanto nexo de daciones absolutas se manifiesta el yo absolutamente; en el flujo de su vida inmanente, en la especie determinada de su vida inmanente, manifiesta su unidad *personal* empírica, su individualidad²⁶.

¿Qué es lo que esta cita dice? Que el yo es tanto «ANÍMICO REAL» como «PURO TRASCENDENTAL»²⁷. Así como el análisis de cada una de las funciones del alma remite por necesidad a la cuestión de la unidad del alma, de manera semejante, el análisis esencial de la corriente unitaria de las vivencias remite a la pregunta por la unidad del yo que en cada caso es de una manera real cuando el alma se la comprende siempre con respecto a síntomas fisiológicos y en su entrelazamiento material con la realidad del propio cuerpo, y de una manera pura cuando tal unidad «precisamente no tiene su morada en la corporalidad»²⁸, es una unidad que esencialmente se mantiene en la unidad de lo real. En esta unidad del yo anímico real es posible distinguir entre «yo empírico» con respecto a la unidad «YO-HOMBRE, es decir, el yo que no solamente se adjudica sus vivencias como sus estados psíquicos, sino que también

²⁶ *Ideas II*, Anexo X, p. 374.

²⁷ *Ideas II*, §20, p. 128.

²⁸ *Ideas II*, §20, p. 133.

designa sus contexturas corporales como las «suyas» y las incluye, por ende, en la esfera del yo²⁹. Entonces, a la dificultad de la constitución del mundo uno que supone la paradoja del todo y la parte, esto es, de cómo el sentido del universo del orbe *es en la mónada*, ha de añadirse la dificultad de la distinción de los niveles y las estructuras del yo y la correspondiente paradoja que se deriva cuando se cuestiona por la unidad que soporta todas las estructuras³⁰, paradoja que a fin de cuentas echa de ver una patente ruptura del yo.

La escisión del yo

Ahora bien, la anulación de la paradoja supone mostrar que en sentido estricto las estructuras del yo son solo producto del análisis, es decir, establecer que no es cierto que hay algo así como dos yoes, sino todo lo contrario, que esta escisión es aparente y que en realidad solo hay un yo: una vez como yo que constituye sentido en cada momento de la esfera del eterno presente viviente siempre a la zaga, en la punta de la duración, y como escapándose a la reflexión a causa de «una legalidad esencial del yo puro»³¹ y otra vez como yo concreto mundanizado, cabe decir, empírico —como sujeto anímico y yo personal—. Pero en esta doble modalidad funcional del yo hay una dependencia, ya que el sentido de esa concreción y esa captación del yo fáctico proviene o es el

²⁹ *Ideas II*, §20, p. 128

³⁰ Esta unidad es el yo mismo, por tanto, la cuestión por la unidad del yo apunta al esclarecimiento de su esencialidad, de su ser propio. Ser propio del yo puro que es fáctico-mundano en cada momento, en cada efectuación, en cada actividad de la esfera del yo. Yo puro que es hombre, encarnación del espíritu, concreción fáctica de la subjetividad trascendental. Ahora que la pregunta por la unidad es dificilísima de resolver. Tan difícil que la explicación de la constitución de unidades a partir de partes no independientes por necesidad de fundamentación lógica de estratos no resulta del todo feliz cuando se trata de explicar la esencialidad del yo — puro-espiritual —, el ser de eso real biestratificado que es el hombre. Esta dificultad la hace notar atinadísimamente Heidegger cuando afirma que: «cuando lo que está en cuestión es el ser del hombre, este ser no puede calcularse aditivamente partiendo de las formas de ser del cuerpo, el alma y el espíritu que, a su vez, tendría aun que ser determinadas. Incluso para una tentativa ontológica que procediese de esta manera, tendría que presuponerse una idea de ser de ese todo» (Heidegger, MARTIN: (1997) *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta, 1997, §10, p.73).

³¹ *Ideas II*, §29, p. 149.

rendimiento de una constitución de sentido que ha sido efectuada por el yo puro³² a cuya esencia le «PERTENECE LA POSIBILIDAD DE UNA CAPTACIÓN ORIGINARIA DE SÍ MISMO, DE UNA «PERCEPCIÓN DE SI MISMO»»³³. Esta conciencia de sí tiene lugar sobre la base que provee la unidad de la corriente de conciencia, y lo que capta el yo puro es un sí mismo concreto ciertamente, pero atrapado en la esfera retencional de lo ya vivido en cualquiera de los modos del *cogito* y esto siempre en su entrelazamiento con la realidad del cuerpo, con sus movimientos, habitualidades, sedimentaciones, habilidades, es decir, con todo el aparataje psicofísico. En esta captación de sí puede el yo saber que tiene cuerpo y que tiene alma. Alma y cuerpo como partes no independientes o «componentes íntimamente entrelazados y en cierta manera compenetrados, como componentes del todo, del «yo-hombre mismo»»³⁴. Alma y cuerpo como partes que a su vez delimitan dos regiones y que remiten esencialmente a la distinción entre naturaleza y espíritu. Partes que establecen una relación de dependencia, desde el cuerpo hacia al alma y viceversa, pero con una «ventaja» del alma con respecto al cuerpo por considerarse «como lo esencialmente determinante en el concepto de yo»: yo anímico, ante todo, pero también corporal.

Nótese que por todas partes se supone siempre la paradoja que se deriva del argumento ontológico. El yo aparece ciertamente corporizado, mundanizado como una realidad psicofísica, pero yo puedo estar vuelto al sujeto-hombre y a la subjetividad en sus relaciones de sujeto, en sus nexos de motivación y mediante la «aprehensión *realizadora*» ejecutar un nuevo acto —de *comprehensión*— con respecto a sí mismo o a los otros de mi mundo circundante, y tener una captación de sí primero como sujeto-yo real en determinadas circunstancias de causalidad, inherentes a la naturaleza material, y seguidamente como sujeto puro que vive en la forma del *cogito* determinadas vivencias a propósito de tales circunstancias determinadas causalmente, es decir, como yo

³² Cfr. Vargas, JULIO. «Somos —como podríamos evitarlo funcionarios de la humanidad—», 2014, p. 154.

³³ *Ideas II*, §23, p. 137.

³⁴ *Ideas II*, §23, p. 129.

puro de la esfera del *cogito* que es absoluto e idéntico en su propia corriente de vivencias; puedo captarme a mí mismo como algo absolutamente idéntico «que se presenta y se ausenta y que ciertamente no se origina o desaparece»³⁵. Es el yo puro que se capta en la reflexión, en esta vuelta de la mirada en la que al tiempo se capta la conciencia pura, aquella que exige una depuración y una purga de todo lo empírico porque es el lugar donde se constituye el mundo como orbe de sentido y validez. De esta conciencia pura se extrae el yo ínsito en ella, pero que no se manifiesta como tal, porque en sentido estricto nunca aparece porque es la punta del presente viviente y únicamente se da como un yo concreto, mundanizado en la efectuación de un yo pasado —yo sido o reflejo—. Estamos en los límites del orden del ser más originario cuando preguntamos por el modo de distinción y de encuentro del yo consigo, de la posibilidad de que el yo puro —ego trascendental— tenga acceso a sí mismo únicamente en la lejanía de la reflexión, como en la distancia de sí con respecto a sí y siempre bajo la vestimenta de la totalidad «fenómeno de mi mundo» o de la típica regional «fenómeno de mi mundo circundante», al que le es correlativo en cada caso particular su polo-yo empírico, fáctico, encarnado en la vivacidad del mundo, en sus particulares circunstancias, con sus habilidades, habitualidades y maneras de comportarse³⁶:

Cada yo puro como sujeto idéntico de su conciencia pura es aprehensible como algo que tiene sus maneras determinadamente caracterizadas de comportarse hacia su mundo circundante, su determinado modo de dejarse motivar por él en maneras de comportamiento activas y pasivas; todo aquél que ha madurado se aprehende a sí mismo como persona³⁷.

Entonces, del encuentro de sí consigo depende la aprehensión del yo como una unidad personal y espiritual. De esto se deduce que lo que llama Husserl

³⁵ *Ideas II*, Anexo X, p. 377.

³⁶ Husserl también dice que estas habitualidades son pertenecientes al yo puro. La veracidad de esta afirmación debe rastrearse nuevamente a partir de la distinción entre dos yoes.

³⁷ *Ideas II*, Anexo X, p. 378.

«sujeto personal desarrollado» es sujeto que deviene autoconsciente en la vuelta sobre sí: «el sí mismo como *objeto* es un producto constitutivo, una unidad aperceptiva»³⁸. Pero esta captación apercepcional de sí como unidad le es correlativa en parejo siempre la captación de otros sujetos que se aperceben a sí mismos en el modo de la conciencia de sí como conciencia de otro³⁹. Todos estos sujetos en esencia pueden establecer relaciones espirituales unos con otros de las que dependerían «las apercepciones del yo y tú, del nosotros que forma el fundamento»⁴⁰ y la constitución intermonádica o intersubjetiva del mundo común, en sentido máximamente abstracto, mundo de la vida. Y comprobamos que esta escisión del yo con respecto a sí mismo que se exhibe en una paradoja es el supuesto fundamental e inamovible de la fenomenología, puesto que esta fragmentación del yo puede ser la clave para comprender que esta distancia no pertenece al orden de lo intencional —de lo lógico eidético—, sino de lo afectivo. A su vez permitiría este argumento comprender que esta biestratificación del yo en un nivel proto-originario es derivada de otra escisión en la cual un «proto»-yo está en aperturadad constante como un «entrecrece quiasmático con la trascendencia del otro. Es decir, que la distancia del yo consigo supone la distancia y el desfase que se da en las relaciones intersubjetivas que tienen lugar como un encuentro de lo uno con lo otro, entre la «corporeidad de carne externa (*Aussenleiblichkeit*) y la corporeidad de carne interna (*Innenleiblichkeit*)»⁴¹.

En este punto podemos notar con más claridad cómo la descripción de esta paradoja nos ha conducido a la exposición de una tesis que afirma que esta distancia de sí consigo es infranqueable y esto por la sencilla razón de que todo acto de reflexión siempre supone una base de facticidad típicamente pre-dada

³⁸ *Ideas* II, Anexo XII, p. 403.

³⁹ Cfr. «La conciencia de sí como conciencia de otro» en SUÁREZ, Jeison. (2013). «Observaciones sobre la pre-donación del mundo de la vida y su constitución. Las síntesis perceptivas y su implicación con la teoría de todos y partes», Anuario Colombiano de Fenomenología, Vol. VII, 2013, p.21.

⁴⁰ *Ideas* II, Anexo XII, p. 404.

⁴¹ Richir, M. Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage. Grenoble, Jérôme Millon, 1992, p. 36

como la unidad de las efectuaciones de un yo ejecutante. Es decir, que el yo solo tiene conciencia de sí en la distancia con respecto a sí y mediante un yo empírico. Esto nos lleva a cuestionar por el sentido estricto y la funcionalidad de la reducción, pues aunque se sostenga con toda radicalidad que se debe «reducir el yo humano natural, y, ciertamente, el mío, al trascendental»⁴², ello no impide que se realice lo inevitable: el recubrimiento, superposición o confusión entre lo psicológico y lo trascendental, como un modo de anular la brecha.

Para finalizar, en esta última parte quiero presentar el sentido general de la crítica que hace Richir de esta paradoja cuando afirma que esta duplicidad psíquico-trascendental que se supone en la vida de conciencia conlleva a la suposición de una escisión en el yo, pues ciertamente:

Tengo sin embargo (*esta vida universal*) dos veces, cada vez con su yo. Es de una doble manera como soy, una vez como yo trascendental, teniendo conscientemente el mundo como fenómeno, constituyendo de modo trascendental [...] y otra vez, como yo y la vida de conciencia en el fenómeno, como en uno con el cuerpo viviente en el interior de la objetivación del mundo⁴³.

Lo que reclama Richir es que si de lo que se trata es de dar cuenta del estatuto del fenómeno —el sentido de ser del mundo—, según el procedimiento husserliano, es decir, mediante la distinción y suposición torpe y arriesgada de una dualidad en la vida universal de la conciencia; además, de una reducción de una a la otra, nos toparemos indefectiblemente con una paradoja que se presenta cuando se plantea el problema del psicologismo trascendental. Hay psicologismo trascendental cuando el yo trascendental, o la inmanencia trascendental, se recubre —*deckt-sich*— con el yo mundanizado o inmanencia psíquica, un yo objetivado y prendido en el fenómeno *de* mundo rendido por el yo puro-trascendental. En otras palabras, el psicologismo trascendental surge de la confusión de lo fenomenológico trascendental con lo psicológico:

⁴² HUSSERL, Edmund. Las conferencias de parís. México, UNAM, 2009, L I, p. 11.

⁴³ RICHIR, Marc. Les Études philosophiques, p. 440

«proviene de una ilusión trascendental fenomenológica»⁴⁴. Hay ilusión porque la concreción del fenómeno *de mundo* en la inmanencia trascendental, esto es, la concreción —*Sachlichkeit*— del fenómeno en cuanto sentido de ser del mundo, requiere siempre de la base que provee la esfera propia de lo psicológico, una base que a causa del régimen de la *epojé* es siempre un *momento* o una *parte* abstracta de la concreción plena del fenómeno *de mundo* que lleva a cabo un yo puro que constituye de modo trascendental. Esto parece querer decir que, aún en el régimen de la *epojé*, debe suponerse lo siguiente: por un lado, la dualidad de la vida de conciencia universal —inmanencia trascendental/psíquica— y la escisión del yo; por el otro, «la plena congruencia de la subjetividad trascendental absolutamente concreta con el yo psíquico humano»⁴⁵. Aquí ya tenemos un esbozo de la paradoja de la identidad en unidad que debe suponer la biestratificación del yo. Si ha de suponerse una «plena congruencia» es a condición de que haya necesariamente identidad con respecto a los contenidos de sentido de aquello que está escindido. Por lo tanto, arremete Richir: «si hay identidad absoluta en los contenidos de sentido, la subjetividad trascendental y la subjetividad psicológica serían indiscernibles»⁴⁶. Esto quiere decir, que nada de lo que tanto necesita la fenomenología se lograría con la reducción. Si suponemos la reducción del yo psíquico humano, entonces, ¿Cómo es la transición hacia el yo trascendental? ¿Cómo es el recubrimiento que allí tiene lugar? ¿Cómo puede corresponderse o coincidir el yo trascendental y la concreción fenomenológica con la concreción abstracta psíquica? Esperamos abordar estas preguntas en otro texto.

⁴⁴ *Ibid.*, p.433.

⁴⁵ *Ibid.*, p.444.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 444.

BIBLIOGRAFÍA

- HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta 1997.
- HUSSERL, Edmund. *Experience and judgment. Investigations in a genealogy of logic*. London, Routledge & Kegan Paul, 1973.
- HUSSERL, Edmund. *Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento. Investigación primera*, Madrid, Alianza, 1982.
- HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona, Crítica, 1991.
- HUSSERL, Edmund. *Analyses concerning passive and active Synthesis. Lectures on transcendental logic*. Boston, Kluwer Academic Publisher, 2001.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución, Trad. Antonio Zirión, México, UNAM, FCE, 2005. (Citado como *Ideas II*).
- HUSSERL, Edmund. *Introduction to logic and theory of knowledge. Lectures 1906*. Dordrecht, Springer, 2008.
- HUSSERL, Edmund. *Las conferencias de parís*. México, UNAM, 2009.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura, Trad. Antonio Zirión, México, UNAM, FCE, 2013 (Citado como *Ideas I*).
- MALDINEY, Henry. «De la transpassibilité», *Penser l'homme et la folie*. Grenoble, Marie-Claude Carrara et Jérôme Million, 2007.
- RICHIR, Marc. *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*. Grenoble, Jérôme Million, 1992.

- RICHIR, Marc. En : *Les Études philosophiques*, N° 4, 1998, pp. 435-449.
- SANCHEZ, Ricardo. *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*. Madrid, Brumaria, 2014.
- SÀNCHEZ, Ricardo. «Campo intencional y campo kinestésico como campo dual». En: *Eikasia* N°64, 2015, pp. 9-22.
- SUÁREZ, Jeison. «Síntesis pasiva y presente viviente». En: *Anuario Colombiano de Fenomenología*, IX, 2017, pp. 81-92.
- SUÁREZ, Jeison. «Cómo es eso de ser DT,» *El hombre de las tres cervezas, caso clínico DT*. Editorial, Universidad Libre, 2015. pp. 95-102.
- SUÁREZ, Jeison. «El subsuelo anímico y la emergencia de la persona». En: *Apeiron. Estudios de filosofía*. (3), 2015, pp. 251-266.
- SUÁREZ, Jeison. «Las dos caras de la ira en la Iláida». En: *Légein*, (16), 2013, pp. 7-26.
- SUÁREZ, Jeison. «Observaciones sobre la pre-donación del mundo de la vida y su constitución. Las síntesis perceptivas y su implicación con la teoría de todos y partes». En: *Anuario Colombiano de Fenomenología*, VII, 2013, pp.253-272.
- VARGAS, Julio. «Somos —como podríamos evitarlo— funcionarios de la humanidad». En: *Co-herencia*, 10 (20), pp.141-162.
- WALTON, Roberto. «World-experience, world-representation, and the world as an idea». En: *Husserl Studies*, 14, 1997, pp. 1-20.
- WALTON, Roberto. «Instintos, generatividad y tensión en la fenomenología de Husserl». En: *Naturaleza Humana*, 4(2), 2002, p. 282.
- WALTON, Roberto. «On the manifold senses of horizontedness». En: *Husserl Studies*, 19, 2003, pp. 1-24.
- WALTON, Roberto. *Tópica de la horizonticidad. Niveles y dimensiones del análisis intencional*. Universidad de Buenos Aires, 2005.
- WALTON, Roberto. «Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia». En: *Tópicos*, 16, 2008, pp. 169-187.
- WALTON, Roberto. «Edmund Husserl, Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution». En: *Husserl Studies*, 26 (3), 2010, 205-224.
- WALTON, Roberto. «Levels and figures in phenomenological analysis». En: *The Southern Journal of Philosophy*, 50(2), 2012, pp. 285-294.
- WALTON, Roberto. *Intencionalidad y horizonticidad*. Bogotá, Aula de Humanidades, 2015.

TERCERA SECCIÓN
FENOMENOLOGÍA Y FORMACIÓN

ENTRE LA SÍNTESIS ACTIVA Y LA SÍNTESIS PASIVA: CUERPO, PERCEPCIÓN Y FORMACIÓN*

Between the active synthesis and the passive synthesis: body, perception and Bildung

JUAN MANUEL CARREÑO CARDOZO**

Universidad Pedagógica Nacional

Resumen: La pregunta que orienta este artículo es: ¿cómo se vincula la actividad con la pasividad?, de esta relación se quiere cuestionar: ¿cómo se dirigen aspectos de la actividad a la pasividad?, ¿es la percepción —o la sensación— límite de relación —percibido-expresado— entre actividad y pasividad?, ¿cómo se relaciona la voluntad y la sensibilidad con la actividad como condición de la formación? Para describir estas relaciones se presenta: 1. una comprensión del cuerpo en Merleau-Ponty a partir de la *percepción* como lugar de convergencia entre actividad y pasividad; 2. Las interacciones entre pasividad y actividad; 3. La posible relación entre *formación* y síntesis activa — voluntad y sensibilidad en la formación—. Si bien el ejemplo de *manejar bicicleta* es limitado, ya que muchas de las actuaciones son de naturaleza distinta —como *ser justo*, amar, vagar— se recurrirá a este en algunos apartes para facilitar la comprensión de las relaciones propuestas.

Palabras clave: cuerpo, percepción, fenomenología, formación, actividad y pasividad.

Abstract: The question that guides this article is: how does the activity relate with the passivity? Based on this relation, the questions are how are aspects of activity become passivity? Is the perception the limit relation between activity and passivity? How are will and sensitivity related to the activity as the condition of formation? To describe this relation, the article is divided into three moments. The first one, a comprehension about the body from Merleau-Ponty, it is based on perception as a point of convergence between activity and passivity. The second one is the interaction between passivity and activity. The possible relationship between training and active synthesis - will and sensitivity in training - .Although the example of riding a bicycle is limited, because actions are of a different nature - such as fairness, love, wandering - this will be used in some sections to facilitate understanding of the relation proposed.

Keywords: body, perception, phenomenology, training, activity and passivity.

* Escrito presentado como relatoria del Seminario: Pasividad y formación en *Ideas* II de Edmund Husserl, del Doctorado en Educación (Universidad Pedagógica Nacional) semestre I de 2016. Producto del proyecto de investigación FEF- 440-16 «Cuerpo y disfrute en la fenomenología de Husserl» vigencia 2016-financiado por el Centro de Investigaciones de la Universidad Pedagógica Nacional.

** Correo electrónico: juanmacc@yahoo.com

La tesis de este artículo es que la «acción» de la actividad es la manifestación del *yo pienso -yo puedo*. El *yo puedo* es la motivación corporal, es decir, el *ser* comprendido como cuerpo. La formación —que está en síntesis pasiva— aparece en este trasfondo solo por la *síntesis activa*. Entonces, hay una correlación actividad-pasividad en la formación, que puede ser descrita a partir de dos índices: *voluntad*, en tanto implica orientaciones del *yo pienso*; y *sensibilidad* que se encuentra en el nivel inferior de la constitución¹.

Por ejemplo, si manejo una bicicleta, en *pasividad* está el saber propiamente dicho: la funcionalidad de los pedales con las fuerzas correctas para girar el plato; la lógica de las fuerzas mecánicas que permiten el avance del aparato a través de piñones, cadenas y ruedas; el equilibrio conseguido por hábito de manejo de la fuerza cinética; la habilidad para girar cediendo algo del peso corporal a un lado, con la justa compensación de un poco de giro del timón; el lugar de los frenos y la sensibilidad ante su aplicación; entre otros muchos procesos. En *actividad* está la conciencia del camino del día particular; el relieve que por sus características debo enfocar para evadir: baches, huecos, bolardos del camino; la interacción de la velocidad en los momentos claves para no chocar; la hora de llegada si voy a una cita; etcétera. La pasividad —saber manejar bicicleta— se expresa en la actividad —manejar bicicleta—, y la actividad depende de lo sedimentado pasivamente —no es posible manejar bicicleta sin saberla manejar—. La pregunta que orienta este artículo es: ¿cómo se vincula la actividad con la pasividad?, de esta relación se quiere cuestionar: ¿cómo se dirigen aspectos de la actividad a la pasividad?, ¿es la percepción —o la sensación— límite de relación —percibido-expresado— entre actividad y pasividad?, ¿cómo se relaciona la voluntad y la sensibilidad con la actividad como condición de la formación?

Para describir estas relaciones se presenta: 1. una comprensión del cuerpo en Merleau-Ponty a partir de la *percepción* como lugar de convergencia entre

¹ También se puede considerar un *yo disfruto* fundamentado en una contemplación primaria, motivada por el gozo, que no es solamente posibilidad inmediata vinculada a la sensación placentera, sino relacionada con perspectivas de autotelismo y auto determinación de libertades. Sin embargo, esta categoría no se desarrollará en este escrito.

actividad y pasividad; 2. Las interacciones entre pasividad y actividad; 3. La posible relación entre *formación* y síntesis activa —voluntad y sensibilidad en la formación—. Si bien el ejemplo de *manejar bicicleta* es limitado, ya que muchas de las actuaciones son de naturaleza distinta —como *ser justo*, amar, vagar— se recurrirá a este en algunos apartes para facilitar la comprensión de las relaciones propuestas.

El cuerpo y la percepción

Comprender el proceso de síntesis activa y pasiva sin comprender el cuerpo como órgano perceptor y percibido *de y con el mundo* puede llevar al juicio superficial de entender estos procesos como actos objetivos–lógicos, polarizados y sobrepuertos. De esta forma, se igualaría la *pasividad* a determinación, objetividad, verdad, universalidad; y *actividad* a voluntad, atención, indeterminación, subjetividad, relatividad y particularidad. Esta pareciera ser la continuación de dualismos que la fenomenología ha enfrentado. Merleau-Ponty propone una continuación del estudio de Husserl sobre el cuerpo como objeto y órgano de la conciencia, y llega a delimitar la percepción como eje por el cual se constituye el conocimiento del mundo. De esta manera, para comprender esta relación entre la síntesis pasiva y la síntesis activa se revisan los postulados de Husserl y los desarrollos de Merleau-Ponty con respecto al cuerpo y la *experiencia perceptiva*.

Para Husserl, el cuerpo es la extensión. En principio, toda cosa de la naturaleza tiene extensión, fijada en un tiempo objetivo. Le corresponde por ello una duración y una *nota real* que no se altera. Su extensión le hace móvil. El modo de extensión del cuerpo material es distinto de la cosa animal. En la segunda no se trata sólo de la extensión. La naturaleza animal es espiritual —con extensión y algo que no es extensión—². Ahora, la cosa está referida a su extensión, tiene corporeidad espacial. Esta extensión no es fragmento espacial,

² *Ideas II*, §13, p.58.

sino que es más bien un cuerpo. Fragmentación de la extensión de la cosa es fragmentación de la cosa. Es en sí misma su extensión —su cuerpo—. Cuerpo es un *llenado* de su extensión. Las cualidades de este cuerpo son variables correspondientes a su nota esencial. La extensión corpórea es una forma esencial de sus propiedades reales³. Sabemos que cosas, animales y hombres tienen cuerpos materiales con extensión espacial. Sin embargo, hombres y animales no son solo la extensión, ya que no son fragmentables, sino que localizables.

La extensión implica sustancia. Husserl sugiere analizar fenomenológicamente la percepción como la operación que permite determinar la dación de cosas, que junto con la presunción de las cosas dan como resultado la idea de cosa. La aprehensión percibida no implica la representación de la esencia de las cosas. La esencia comprende un esquema sensible, armazón llenado con la extensión de la cosa. Cuerpo implica la cualificación percibida, pero el *fantasma* también lo es, sin necesidad de los componentes de la materialidad. Lo percibido sensiblemente es una parte, pero las cosas no son solo lo percibido, sino que también lo imaginado⁴.

Para Merleau-Ponty, la fenomenología describe la experiencia del cuerpo desde su *facticidad*. Para esto, retomando la propuesta husseriana de *volver a las cosas mismas*, comprende un mundo que existe, y que, precisamente, está antes de las determinaciones científicas —abstractas—. El mundo es «medio natural y el campo de todos mis pensamientos y de todas mis percepciones explícitas»⁵. A la vez, el mundo es lo que *yo percibo* de él. Así, la fenomenología no es objetividad —realismo— ni subjetividad —idealismo— absolutas: el estudio del fenómeno implica un puente que privilegia lo fáctico y describe los modos de *aparecencia* para el sujeto. Percepción, en este sentido, es el momento de constitución del mundo que es fáctico. Se juega la percepción en una experiencia actual, vívida en el mundo; o, como utiliza Merleau-Ponty de Heidegger, la percepción se juega en una experiencia de *ser-en-el-mundo*. El

³ *Ibid.*

⁴ *Ideas* II, §18, p.90.

⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. Fenomenología de la percepción. Barcelona, Península, 1945/1975, p.10.

mundo que analiza la fenomenología no es el mundo que está ahí, indistinto del sujeto, sino el mundo que está ahí existente de un modo para su constitución en la conciencia del sujeto. Desde este cuerpo, órgano de la percepción, la actividad se manifiesta como presencia —no necesariamente conciencia— del cuerpo —yo mismo— en un presente y un habitar concreto en el mundo. Afirma Husserl que:

El cuerpo es, ante todo, el medio de toda percepción; es el órgano de la percepción; concurre necesariamente en toda percepción/ En el ver, el ojo está dirigido a lo visto y pasa corriendo sobre las esquinas, las superficies, etc. Al palpar, la mano se desliza sobre los objetos. Moviéndome, acerco el oído para escuchar. La aprehensión perceptiva presupone contenidos de sensación que desempeñan su necesario papel para la constitución de los esquemas y por ende de las apariciones de las cosas reales mismas⁶.

De esta forma, el cuerpo concurre a toda percepción y la percepción es lo que concurre entre cuerpo y objetos. Desarrollando las *Ideas* de Husserl, para Merleau-Ponty, la percepción necesita un marco que lo diferencie de otras nociones, sobre todo para, en ejercicio fenomenológico, distanciar los prejuicios que no permitan el análisis sobre la constitución del mundo percibido. En especial, este autor refiere a los prejuicios construidos por el empirismo y el intelectualismo. Sobre el primero, más que negarlo, lo actualiza en formas que faciliten la observación del hecho fáctico al descartar la orientación de construcción de leyes universales. El segundo, le permite reconocer la importancia de la filosofía trascendental, que vista fenomenológicamente es descripción de los actos de conciencia —la constitución—.

Sensación, asociación, atención y juicio son las nociones que, por su prejuicio, no deben confundirse con percepción. En especial, sensación no es acto anterior a la percepción ni cualidades anteriores a la percepción o la tematización. La sensación solo se conoce por un idealismo del sentir, el ver, el tocar.

⁶ *Ideas* II, §18, p.88.

De forma similar, la percepción no es suma de sensaciones evocadas que se remiten a actuales: en el fenómeno mismo se percibe un conjunto con unidad de sentido. En estas nociones se comprende un mundo que no es sin cuerpo —o cuerpos—; pero, de igual manera, el cuerpo que no es sin constituir el mundo —aparte que el cuerpo es también objeto en el mundo—.

Merleau-Ponty considera que el estudio del cuerpo debe superar el objetivismo. Igualmente, ningún objeto puede ser visto desde todos sus lados, alejado o rodeado para constituirse como lo que es. Siempre los objetos se dan en perspectivas que no se agotan. Los objetos, entonces, siempre son *Ideas* del objeto. El cuerpo, siempre es idea del cuerpo. Sin embargo, su constitución es fenomenológicamente vista como lo habitado. Hay conciencia de *sí* que no es distinta de la conciencia de cuerpo. Entonces, la realidad del cuerpo vista desde la fisiología —la clásica al menos— que muestra redes y conexiones eléctricas entre un sistema nervioso periférico y central, muestra una realidad que parece más válida, pero que no se acerca a la realidad vivida—existente para la conciencia. El fenomenólogo francés, a través de los ejemplos de alteraciones orgánicas —el miembro fantasma para este caso— demuestra posibles invalidaciones de esta verdad planteada por el empirismo.

El cuerpo para Merleau-Ponty no es objeto, ya que está permanentemente *conmigo*, está siempre bajo el mismo ángulo, más exactamente *soy cuerpo*. Este es «medio» de relación con el mundo, pero no un instrumento, sino el *yo mismo* que percibe: por eso «tener» cuerpo solo se da en el lenguaje como un hábito lingüístico: puedo decir que tengo manos, pero jamás afirmo que mi mano toca algo, sino que soy yo el que toco. Similar ejemplo cita Merleau-Ponty del dolor en el pie⁷. Ahora, el cuerpo lo delimito por fronteras que hacen un solo conjunto *yo*. A este conjunto el autor lo llama el esquema *corpóreo*. Sin embargo, la conciencia de la ubicación no ocurre en simultáneo por cada punto de mi cuerpo percibido, sino que ocurre una carga de conciencia de ese esquema corpóreo por una *espacialidad de situación*, en la que mi conciencia se acentúa sin perder el horizonte de posición, magnitud o situación.

⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. Fenomenología de la percepción, p.111.

Con esto demuestra Merleau-Ponty que «No es nunca nuestro cuerpo objetivo lo que movemos, sino nuestro cuerpo fenomenal»⁸. Además, el movimiento, integrado como acto en la motricidad, es muestra del *yo puedo* que dirige la conciencia⁹. Este *yo puedo* no solamente expresa coordinación entre partes y funciones, sino un acto/posibilidad de síntesis de sí mismo —del cuerpo—. Esta síntesis no ocurre por consecuencia de leyes, sino por actos conjuntos en el que la conciencia se dirige.

Se tiene, entonces, un cuerpo que no es objeto, aunque es *algo* en el mundo, que es con todas sus acciones y capacidades de síntesis. El cuerpo es el órgano de relación —percepción—acción— y del *sí* —la conciencia— con el mundo. La percepción, o mejor, la *experiencia perceptiva*, es el conjunto de relaciones psicológicas, físicas, afectivas y cognoscitivas que existen y forman un tejido cuya intención es la comunicación del *sí* con el mundo. El cuerpo es órgano de la percepción en tanto es conjunto que hace unidad la multiplicidad de sensaciones, datos, posiciones, etc:

Por eso es verdad decir que la cosa se constituye en un flujo de apariencias subjetivas. Y sin embargo, yo no la constituía actualmente; eso es, yo no proponía, activamente y por medio de una inspección del espíritu, las relaciones de todos los perfiles sensoriales entre ellos y mis aparatos sensoriales. Es lo que expresamos al decir que percibo con mi cuerpo¹⁰.

Entonces, la percepción, para Merleau-Ponty, es el flujo de las *aparecencias* hecho unidad desde *sí* al mundo y de *sí* hacia el mundo. De varias formas, la percepción es la constitución de la unidad a través del mismo cuerpo. Esta constitución de la unidad es una característica específica del *cuerpo* también como unidad. Husserl al respecto dice que: «El cuerpo es una unidad de la experiencia, y en el sentido de esta unidad radica el ser índice para una

⁸ *Ibid.*, p.123.

⁹ *Ibid.*, pp.156-157.

¹⁰ *Ibid.*, p.340.

multiplicidad de experiencias posibles en las cuales el cuerpo puede venir a darse en formas siempre nuevas»¹¹. Esta afirmación del cuerpo como unidad, trasciende las sensaciones y las experiencias. Husserl presenta el cuerpo como lugar de lo material y lo espiritual:

La experiencia enseña que la espiritualidad real está enlazada con cuerpos materiales y no acaso con meros fantasmas espaciales subjetivos o intersubjetivos (puros esquemas espaciales), y siguiendo esa experiencia, para nosotros cuerpo material y alma se conciernen necesariamente en la idea de un hombre real¹².

Este aspecto es relevante para diferenciar definitivamente el cuerpo de las cosas: es cosa animada, cuyo contenido expresa y percibe con respecto a esa unidad *material-espiritual*. Parte de esta no objetualidad es descrita por Husserl con las *ubiestesias*, como característica especial que organiza las sensaciones por la ubicación respecto a su *esqueleto corpóreo*. Los rasgos de este objeto cuerpo están dispuestos por esa unidad, ya que «el cuerpo no es solamente en general una cosa, sino expresión del espíritu, y es a la vez órgano del espíritu»¹³.

En el ejemplo inicial —el de montar bicicleta— se cuentan con las siguientes características: un objeto cuerpo —cosa material animal *cuerpo*— que maneja otro objeto bicicleta —mera cosa material—. Cuerpo material, espiritual, animado, autónomo y que percibe y otro cuerpo que no siente, a saber, la bicicleta, la cual es dirigida y manipulada. El cuerpo hace unidad lo fisiológico —para mover la máquina— y la espiritualidad —yo puedo— que le motiva moverla. A su vez, la percepción hace unidad toda información sensible de peso, color, textura y también datos de posición corporal, tensiones musculares, ubicaciones espaciales de brazos, piernas, tórax, etc. en el acto de *manejar bicicleta* que debe constituir el objeto *bicicleta* y las acciones de relación del

¹¹ *Ideas II*, §15, p.70.

¹² *Ideas II*, §15, p.130.

¹³ *Ideas II*, §21, p.131.

cuerpo con la misma. Ahora, comprendiendo el cuerpo como órgano de la percepción y ésta como unidad de las experiencias —sensación—expresión—, es necesario ampliar la relación que puede existir entre pasividad y actividad a partir de la percepción.

Pasividad y actividad

Según Merleau-Ponty: «La unión del alma y del cuerpo no viene sellada por un decreto arbitrario entre dos términos exteriores: uno, el objeto, el otro, el sujeto. Esta unión se consuma a cada instante en el movimiento de la existencia»¹⁴. Así, sin intentar superar el dualismo cartesiano, el autor describe en la existencia, la vivencia unificada del *ser* como cuerpo. Esta existencia se sintetiza en la corriente de experiencias, que no es más que el fenómeno descrito antes como «*experiencia perceptiva*». Cuerpo y espíritu no son realidades, sino expresiones de relación de la conciencia con el mundo. De esta forma, pasividad y actividad no deben representar una nueva concepción de objeto-sujeto. Por el contrario, son el replanteamiento de vínculos fenomenales en la constitución del mundo por parte del sujeto. Por lo tanto, el cuerpo tiene una dimensión *pasiva*. Para el autor:

En cuanto es portadora de «órganos de los sentidos», la existencia corpórea no se apoya jamás en sí misma, siempre está trabajada por un no-*ser* activo, continuamente me hace la proposición de vivir, y el tiempo natural, en cada instante que llega, dibuja sin cesar la forma vacía del verdadero acontecimiento¹⁵.

Para Merleau-Ponty, hablando del juicio según Descartes, afirma que: «El «juicio natural» no es otra cosa que el fenómeno de la pasividad. Siempre

¹⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. Fenomenología de la percepción, p.107.

¹⁵ *Ibid.*, p.182.

pertenecerá a la percepción el conocer la percepción»¹⁶. Esto indica, por un lado, la propuesta de pasividad como inscrita en el hecho, lo existente. Por otro lado, describe que el juicio natural sobre la percepción es la percepción misma. La reflexión sobre la percepción no cambia el hecho mismo de la percepción. Igualmente Merleau-Ponty ejemplifica la caricia, la cual ya está comprendida *corporalmente* «antes de que el filósofo defina su significado intelectual»¹⁷. La pasividad, así vista, es todo hecho existente en el mundo, constituido por el sujeto como hecho ya existente. Además, cuando el autor menciona que «con el problema del sentir redescubrimos el de la asociación y la pasividad»¹⁸ indica que el *sentir* —no como *quale puro*— se orienta por asociación entre *pasividad y espontaneidad*, vínculo que no ocurre solamente por actividad. Entonces, Merleau-Ponty presenta ya una relación permanente entre actividad y pasividad en un plano de la revaluación de prejuicios sobre el proceso de la percepción. Ésta no ocurre por momentos o micromomentos secuenciales, ni tienen una dirección de estímulos eléctricos —como lo dice el empirismo—. Todo este prejuicio, adicionalmente centra la percepción como una situación o acto interno del sujeto. Fenomenológicamente, la percepción es correlato del *sí y el mundo*. Por esta razón afirma Merleau-Ponty lo siguiente:

Una síntesis pasiva es contradictoria si la síntesis es composición, y si la pasividad consiste en recibir una multiplicidad en lugar de componerla. Queríamos decir, al hablar de síntesis pasiva, que lo múltiple lo penetramos nosotros y que, no obstante, no somos nosotros quienes efectuamos su síntesis¹⁹.

De este modo, la síntesis pasiva ocurre con el sujeto, pero dependiente de un tiempo que no es decisivo de aquél. De alguna forma se hace interdependiente

¹⁶ *Ibid.*, p.64.

¹⁷ *Ibid.*, p.203.

¹⁸ *Ibid.*, p.73.

¹⁹ *Ibid.*, p.434.

como acto universalizante de síntesis que supera las actividades perceptivas de cada sujeto. La pasividad es constitutiva, pero no igual que las síntesis de la percepción activa; se trata más bien de una forma de constitución que antecede, como un escenario en el que ya habita la conciencia:

Lo que se llama la pasividad no es la recepción por parte nuestra de una realidad ajena o la acción causal del exterior en nosotros: es un investir, un ser en situación, ante el cual no existimos, que perpetuamente recomendamos y que es constitutivo de nosotros mismos²⁰.

El fenómeno estudiado que equilibra este escenario de pasividad y actividad se presenta como una sola vivencia en la que conviven en tiempo presente. Esta relación paralela, simultánea, permite afirmar al autor francés que: «No somos, de una manera incomprensible, una actividad unida a una pasividad, un automatismo más una voluntad, una percepción más un juicio, sino del todo activos y del todo pasivos, porque somos el surgir del tiempo»²¹. En el ejemplo del autor, el sentir permite trasladar lo pasivo y lo activo de formas complejas: «Cuando toco mi mano derecha con mi mano izquierda, el objeto mano derecha tiene esta singular propiedad de también sentir. Acabamos de ver que nunca ambas manos son al mismo tiempo, una respecto de la otra, tocadas y tocantes»²². Mi mano tocante es activa, mi mano tocada es pasiva en tanto «idea» de mano tocada que le permite *poder ser* tal. Si fijo mi atención en la anterior mano tocada, se activa mi mano tocante. Sin embargo, la actividad que fluye en la alternación de mi atención no es exactamente alternación entre pasividad y actividad, ya que la idea —o conjunto de sentires, representaciones, *Ideas*— de mano tocada permanece como «fuera de» las manos, aunque su «idea» se orienta a las mismas.

²⁰ *Ibid.*, p.435.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, p.110.

En tanto pasividad *es* como conjunción de lo universal y lo particular; en cambio, la actividad implica cada acción que intenciona la percepción de algo. No es la atención, ya que, como afirma el autor: «La atención no es ni una asociación de imágenes, ni un retorno hacia sí de un pensamiento que ya es maestro de sus objetos, sino la constitución activa de un objeto nuevo que explicita y tematiza lo que hasta entonces solamente se ofrecía a título de horizonte indeterminado»²³. Entonces, la atención es dirección de voluntad. Sin embargo, lo no direccionalizado por la voluntad también se percibe, como el fondo de la figura, el marco visual que no es el objeto central de la visión.

Modos de la síntesis activa

Para comprender los procesos de síntesis activa es pertinente describir la constitución general del mundo y las cosas. Para Husserl, el mundo y las cosas son condiciones de constitución²⁴. Él hace la diferencia entre la constitución de la cosa, la *cosa material objetiva* y la *constitución de mundo* —sensible y *verdadero*—. Husserl investiga todas las cosas como posibles *cosas materiales objetivas*, hecho que al final del capítulo tercero de *Ideas II* define como irreal dada la condición de diversidad —no somos idénticos y somos inteligentes *libres*—, lo que lleva a plantear la diferencia entre las cosas materiales y las animales. Ahora, la constitución del *mundo* se diferencia de la cosa objetiva en tanto el primero pueda comprenderse como el conjunto de cosas o realidades en un espacio determinado como *mundo*. En este sentido, se comprende la interacción del cuerpo con su mundo, el cual es, en principio, de aparición relativa dada la condición psicofísica del sujeto, aunque se determina siempre como *un mundo uno, normalmente constituido*.

En la constitución de las cosas materiales se presentan niveles, entre los cuales están la constitución de la espacialidad, de las sensaciones —aclarando

²³ *Ibid.*, p.52.

²⁴ *Ideas II*, §18, 87-122.

que las condiciones psicofísicas no aportan a la constitución de la cosa— y de las experiencias —percepciones rectificadoras—. Estos niveles funcionan como operaciones del *estrato inferior*, a las cuales se añade la constitución intuitiva o *predada*. Husserl profundiza en la constitución de la normalidad desde la *dación óptima*. En ésta convergen las *notas ideales* de la cosa y la normalidad de las condiciones psicofísicas o la conciencia de alteración —tanto causal como psicofísica—.

De esta manera, la constitución puede ser comprendida desde dos grandes niveles como lo muestra la siguiente figura:

Figura 1. Los dos niveles generales de la constitución.



Fuente: elaboración propia.

Afirma Vargas²⁵ que la cosa siempre aparece por escorzos, es decir, es imposible percibir el todo de una cosa, solo se tienen los retazos. Las formas de sintetizar a ellos en una *cosa* es, según Husserl, un proceso en el que se involucra lo anterior a los sentidos —lo *predado*—, lo sentido —*percibido y valíceptido*— y lo posterior —corregido, corroborado o *predicado*—. En toda esta dinámica se comprende el ejercicio de síntesis como apercepción. Ahora, esta constitución aperceptiva funciona por efecto de la motivación. Es decir, no es por lógica ni azar que ocurre una forma ordenada de *juntar los escorzos*, sino

²⁵ VARGAS, Germán. Programa de seminario: Pasividad y formación en *Ideas II* de Edmund Husserl. Universidad Pedagógica Nacional. Documento del Doctorado Interinstitucional en Educación, 2016.

que por motivación. Este es un término que usa Husserl para definir lugares de las aprehensiones necesarias para la constitución de la idea de cosa. El fundador de la fenomenología define la existencia de aprehensiones como: 1. *Motivantes*, como aquellas originadas en sensaciones cinestésicas y 2. *Motivadas*, las sensaciones de las notas de las cosas. Además, sugiere que las motivaciones se dan en ordenaciones y que estas series originan la experiencia. Se puede comprender la motivación como una orientación de la intención. Una aprehensión de la cosa desde una referencia intencional. Adiciona Husserl que las motivaciones tienen que ver con la normalidad, en tanto hay aprehensiones que ayudan a la referencia concordante con el *sistema de percepción motivadas*. Se tiene entonces hasta este punto de la revisión, además de los niveles amplios²⁶ —estrato inferior y superior— la descripción de la percepción y la motivación como un nivel de interacción entre el inferior y el superior. A continuación se presentan dos formas de actividad descritas por Husserl que se pueden comprender como modos de la síntesis activa: la ubicación y la actividad teórica.

La ubicación como actividad

La ubicación espacial es actividad anterior y requisito de las síntesis activas. El cuerpo sin otra condición, se ubica en un tiempo presente y sus relaciones con el mundo comprenden todo desde su ubicación. Esta actividad se caracteriza por modos de conciencia de *estar*:

La palabra «aquí», aplicada a mi cuerpo, no designa una posición determinada con respecto a otras posiciones o con respecto a unas coordenadas exteriores, sino la instalación de las primeras coordenadas, el anclaje del cuerpo activo en un objeto, la situación del cuerpo ante sus tareas²⁷.

²⁶ *Ideas II*, §18, p. 94.

²⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. Fenomenología de la percepción, p.117.

Para Husserl, la ubicación también distingue la imposibilidad de la fragmentación de hombres y animales²⁸. Éstos no se pueden dividir, sino localizar. Y se ubican como un todo material, anímico y espiritual dada su condición corporal. Entonces, esta actividad refiere tanto la orientación de estar como uno todo, como la capacidad de localización para actuar. Esta capacidad es tanto la localización entre el sistema corporal —esquema corporal— como la de este punto con respecto a las otras cosas.

En la relación intersubjetiva, la localización permite una nueva ubicación de ser y propiedades en una relación de empatía:

En mi mundo circundante físico encuentro por ende cuerpos, es decir, cosas materiales del tipo de la cosa material “mi cuerpo” constituida en la experiencia solipsista, y los aprehendo como cuerpos, es decir, empatizo en ellos en cada caso un sujeto-yo con todo lo que le pertenece y con el contenido particular que cada caso exige. Con ello se transfiere a los cuerpos ajenos ante todo aquella “localización” que ejecuto en los diferentes campos sensoriales (campo táctil, calor, frío, olor, sabor, dolor, placer sensible) y ámbitos sensoriales (sensaciones de movimiento), e igualmente mi localización indirecta de actividades espirituales²⁹.

La ubicación en este sentido es actividad de reconocimiento de mis posibilidades en el otro cuerpo y transferencia de localizaciones particulares. En resumen, ubicación es actividad inicial sobre la cual es posible la actuación entre sí mismo —localización intra— con el mundo —localización con— y los otros —transferencia a otros cuerpos—.

²⁸ *Ideas II*, §14, p. 63.

²⁹ *Ideas II*, §164.

La actividad teórica

Para Husserl, la actitud teórica, diferente a la valorativa y práctica, consiste en un *giro de la mirada* y en superación de lo dóxico para llegar a un *ver percatándose*, mirada activa que además tiene intención de predicar lo visto. La actitud teórica es el *yo dirigido al objeto objetivando*. Por otro lado, este giro teórico ocurre desde las *vivencias intencionales*, pues éstas constituyen objetos categoriales. Las vivencias, siempre que no procedan de actos teóricos, pueden ser actos predadores como ocurrencias recordativas o nuevas. Todo acto puede ser teórico por un cambio de actitud, comienza por una *intuición sensible*, una captación simple del objeto y luego la captación del valor. La predicación da el giro dóxico que sigue a la mirada sensible primera. Luego el acto teórico se ejecuta cuando se capta decisión y acción.

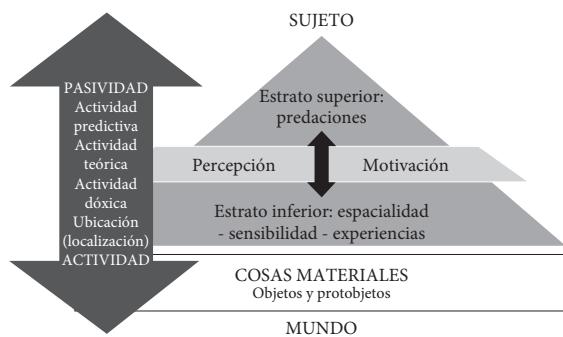
El sujeto puede vivir, y usualmente lo hace, en la ejecución misma del acto —en pasividad— o puede pasar a una actitud teórica —en actividad— donde lo objetivo se vuelve objeto teórico. En todo caso en la ejecución hay dignidades *dominantes y servidoras* de la experiencia. Cada una mantiene su tema, sea teórico o práctico, aunque varíen su lugar. Añade Husserl una observación, a saber, la diferencia entre la reflexión y la actitud teórica es que la primera puede corresponder a todos los tipos de actitud, no hay predicados objetivos, sino predicados relativos a la conciencia.

Todo acto puede ser objetivado, aun en lo sensible es posible llevar al dominio teórico las cualidades y valoraciones. En el proceso de objetivación se constituyen objetos que no remiten a objetos predados. Husserl los llama *protoobjetos*³⁰ que en últimas son *objetos de sentido*, fundantes. Además, la misma diferencia entre la actitud teórica y la práctica, ocurre en la operación de síntesis: entre la categorial y la estética o sensible. Por último, en esta operación objetivante, hay *datos de sensación*, que actúan como objetos antes de ser objetos —algo sin aprehensión objetiva—.

³⁰ *Ideas* II §8, p.46.

En síntesis, se tiene que los dos niveles de constitución planteados anteriormente tienen relaciones e interacciones entre sí, que vinculan la percepción y la motivación como índices del enlace entre estratos. Además, una interacción entre actividad y pasividad en la que se distingue la actividad de la ubicación como cercana a los estratos inferiores, luego las actividades dóxicas y teóricas que tienden a una condición reflexiva en la que el sujeto piensa sobre sí y para ello recurre a lo sedimentado en constitución pasiva. Por último, se postula la actividad predicativa como aquella cercana a esta constitución pasiva y que representa un nivel superior de actividad como se propone en la siguiente figura:

Figura 2. Los dos niveles generales de la constitución aumentada con modos de actividad, la percepción y la motivación como ejes de relaciones entre estratos.



Fuente: elaboración propia.

De la síntesis activa a la pasiva

Husserl también denomina espontaneidad a la actividad. Se entiende que una actividad es ejecución, y ésta es más «activa» cuando se acerca más a esta ejecución sin causa aparente. Hay movimiento de ejecución con orientación voluntaria. Sin embargo, actividad también se da sin esta voluntad explícita o directa. Se puede situar entonces una serie de actividades con mayor o menor

cercanía a la pasividad. A partir de este acercamiento se iniciará la relación entre la síntesis pasiva y activa:

(L)a espontaneidad, o, si se quiere, la que propiamente denominamos actividad, pasa a pasividad, aunque una pasividad que —como ya dijimos— remite a la ejecución primigeniamente espontánea y articulada. Esta remisión se caracteriza como tal mediante el *yo puedo* o la capacidad, evidentemente inherente, de “reactivar” este estado, esto es, de trasladarlo a la elaboración, que se hace consciente como “repetición”, de aquella producción de la cual antes había provenido y en la cual finalmente proviene ‘de nuevo’ como el mismo estado y hace que provenga en sí el mismo resultado en cuanto el mismo sentido final y con la misma validez³¹.

Así, entre actividad y pasividad está *la capacidad* —el *yo puedo*— como lo remitido de la actividad y respuesta de la pasividad. Como remisión se comprende el *yo puedo* como ejecución que toca en pasividad, la capacidad para ejecutar una acción. En tanto respuesta de lo pasivo, es la posibilidad de repetición que desencadena desde la pasividad las actividades del *yo puedo*.

Como se observa, entre la síntesis pasiva y la activa hay más relaciones que diferenciación. Las dos son constituyentes permanentes de las cosas y el mundo. Además, son interdependientes, es decir, continuamente se requieren de síntesis activas y pasivas en la constitución del mundo. Justamente es esta relación continua la que permite la actuación real del sujeto en el mundo. Para Husserl el *cuerpo cosa humana* —que es cosa particular— manifiesta del alma una personalidad y ésta, junto con sus condiciones, permite que actúe libremente móvil por su voluntad. Esta *actuación libre*, es actividad, que implica necesariamente movilidad. En el movimiento corporal también se conjuga actividad y pasividad, y a la vez es unidad entre *personalidad* y *ánima* —ya que concurren en el cuerpo—. Husserl resalta que en el cuerpo, la sensibilidad y la localización son manifestaciones de propiedades materiales y anímicas. Con

³¹ *Ideas II*, § 12, p. 41.

ello se comprenden las *ubiestesías* —extensión del alma en la cosa material—³² como característica que refiere a propiedades del alma. Esta propiedad es capacidad de sensación y localización, referidas al cuerpo móvil como órgano de la voluntad: único objeto móvil por *mi* voluntad y que puede mover otras cosas por condición del *yo libre*. El movimiento es comportamiento hacia el mundo y en estas actividades corresponden los movimientos familiares y los más «automatizados». Según Husserl:

Para el yo las cosas están constituidas, pero a una con ellas se constituye el yo de cierta manera empíricamente familiar (por ende, en una especie determinada de apercepción), comportándose hacia las cosas que aparecen. Ejecuta actividades de percepción, y a ellas pertenecen “actividades” esencialmente corporales. Considerando las cosas aparentes, dirige de diversas maneras sus órganos sensoriales; mueve los ojos, lleva a cabo una acomodación cambiante, palpa con las manos las superficies corpoicas aparentes, etcétera³³.

Apercepción, desde esta afirmación, parece tener más relaciones con la síntesis pasiva, mientras la percepción tiende a relacionarse con los procesos activos. Con respecto a la apercepción en la síntesis pasiva, la actividad del *yo puro* no es ejecución que le puede mutar. Más bien es posible su presencia y ausencia. Esto es modo de actividad propia del *yo puro*, mientras que el *yo anímico* y real siempre tienen afectación por su actividad. Husserl afirma que:

Podemos ver con intelección evidente en qué sentido el *yo puro* se muda en el mudamiento de sus actos. Es mudable en sus actuaciones; en sus actividades y pasividades, en su estar atraído y estar repelido, etc. Pero estos mudamientos no lo mudan a él mismo. Más bien él es en sí inmutable. No es un algo idéntico que tenga que manifestarse y verificarse primero en

³² *Ideas II*, §38, p.190.

³³ *Ideas II*, §310, pp.360-361.

múltiples estados de propiedades permanentes determinados por circunstancias cambiantes³⁴.

Este *yo puro*, que no mora en la corporalidad, es individual absoluto, es también *yo libre*, puede asumirse como *el yo, que yo mismo capto*. Además, dice Husserl que es característicamente *Yo voluntario* —sujeto volitivo— y se comporta experimentando impulsos de los objetos, y yendo de un objeto a otro. A diferencia de la constitución de cosas materiales, este *yo puro* es el mismo *yo captado*. En la captación del *yo puro cogito*, lo captado son ya unidades profundas inmanentes, es decir, objetos últimos de las captaciones posibles, por eso mismo no dependen de un flujo temporal, sino que se dan en el flujo de vivencias. Por esto Husserl dice que solo se ausenta y se presenta. Además, el *yo puro* es inmutable, no depende de lo experimentable, es y no deja de ser. Con esto Husserl refiere al *yo puro* como un captador de cosas que no se van y no se modifican.

En el *yo anímico* y *real*, la actividad depende de la experiencia. Según Husserl esta actividad es el *yo puedo* en favor de vencer una resistencia. Así, actividad sería pasividad con capacidad de acción:

En la experiencia se distingue, según su carácter fenomenológico, el “yo puedo” y el “yo no puedo”. Hay un hacer sin resistencia, o una conciencia del poder sin resistencia, y un hacer en la superación de una resistencia, un hacer con un “contra” y una conciencia inherente del poder que supera la resistencia. Hay (siempre fenomenológicamente) una gradualidad de la resistencia y de la fuerza de superación: de la fuerza “activa” frente a la “inerte” de la resistencia. [...] La apercepción propia de la resistencia presupone que no se trata meramente de algo cósmico, sino de algo de la índole de lo que cae en la esfera de mi “voluntad”, en la esfera de aquello que eventualmente ya he llegado a conocer como algo de lo que soy capaz. Todo mi poder en la

³⁴ *Ideas II*, §24, p. 140.

esfera física está mediado por mi “actividad corporal”, por mi poder o ser capaz corporal³⁵.

El cuerpo en actividad expresa la *capacidad* total, dispuesta por *voluntad*, emanada posiblemente en pasividad. Esta capacidad, este *yo puedo*, se mide con respecto a las series de relaciones, daciones y experiencias que constituyen mundo. Así, la actividad es regulada, aunque también arriesga de acuerdo a su posibilidad. Como ya se expresó, además la actividad implica movimiento, entonces, el *yo puedo* no queda en abstracción, es siempre movimiento del cuerpo que se dirige voluntariamente³⁶.

Para finalizar esta sección, se retoma el ejemplo de la bicicleta: la actividad está expresada en el acto de montar bicicleta y efectivamente hacerlo, impulsada esta acción por lo dado en pasividad: *saber montar bicicleta*. Este saber —pasividad— solo se expresa en el acto de *montar bicicleta* —actividad— por: 1. Motivación: algo que origina, intenciona desplazarse en bicicleta, sumado a familiaridades y espontaneidades que llevan a montar la misma. 2. Percepción: hay relaciones fundadas en la *predación*: como la bicicleta —la idea de la bicicleta que es apercepción—, vinculada a circunstancias como las características del día y la localización de mi cuerpo. Sobre estas relaciones el sujeto constituye el *yo puedo montar bicicleta* al medir las fuerzas, comparar experiencias, proyectar su beneficio y con ello orientar su *voluntad* al acto de montar y a hacerlo por razones más específicas. En esta constitución ya hay actividad del *yo puro* en la *idea de montar bicicleta* que no puede ser modificada por la experiencia del sujeto, y hay suceso efectivo, particular y personal de montarla. Este acto ocurre por la acción de saberes y valores sedimentados en pasividad que en la actividad se requieren o se repiten.

³⁵ *Ideas II*, §59, p.259.

³⁶ Hay que aclarar que esta voluntad no se refiere necesariamente a una dirección explícita o predicada de esta voluntad. Voluntad puede implicar querer y desear. En general, se trata de formas de la voluntad que van de la posibilidad real o cercana de acción de una emoción (querer) o formas lejanas o tendencias de la emoción. Cf. MELLE, Ulrich. «La fenomenología de la voluntad de Husserl». Traducción de Carlos Eduardo Maldonado. *Ideas y valores*, (95), 1994, pp.65-84.

Formación y síntesis activa

Según Vargas, la formación se comprende como «la incidencia sobre la síntesis pasiva»³⁷. Esto quiere decir que los valores, sentidos y saberes que están en el sedimento pasivo pueden o han sido intervenidos por procesos activos. Como ya se ha descrito, la relación entre actividad y pasividad está mediada por percepciones y motivaciones: diferentes direcciones de la constitución —tanto subjetivas como de las cosas mismas— que expresan vínculos no causales entre estas formas de síntesis. Quiere decir, que no hay proporción o causalidad directa, explicativa, determinadora, entre pasividad y actividad. Para el caso de la formación, la pregunta se dirige a las maneras en que la explicitación-la apercepción de la *formación* orienta la comprensión de esta relación.

Necesariamente esta explicitación es *actividad*. Está dirigida por el *yo pienso* —acerca de la formación para el caso— y el *yo puedo pensar sobre la formación* —en últimas: cómo de lo activo llegó a pasividad—. Es decir, desde el inicio hay una actividad que expresa reflexión sobre su actuar en la pasividad. Como un *darse cuenta de* —en este caso: dar cuenta de la propia pasividad—. Ahora, en un segundo momento, la reflexión es sobre posibles índices de la relación comprensiva entre actividad y pasividad en la formación. Teniendo en cuenta que para la relación general tratada en la segunda parte de este escrito se propuso como base la motivación y la percepción, se postulan ahora dos índices que pueden ser vías de comprensión y proyección de incidencias activas en la pasividad —en la formación—: 1. Sensibilidad, como modo de la percepción, y 2. Voluntad, vinculado con la motivación.

Sensibilidad

La sensibilidad según Husserl se vincula con el nivel inferior de la constitución del mundo, el de la experiencia real de los cuerpos. «A él pertenecen todos los

³⁷ VARGAS, Germán. *Programa de seminario: Pasividad y formación en Ideas II de Edmund Husserl*, p.3.

cuerpos individuales. Con la experiencia sensible se enlazan los sentimientos e impulsos sensibles³⁸. Sensibilidad es propiedad perceptiva que permite llegar a los protoobjetos: los datos de sensación primitivos «que no están ya constituidos por ninguna actividad del yo, sino que son, en el sentido más estricto, predaciones para toda actuación del yo. Son “subjetivos”, pero no actos o estados del yo, sino tenencias que se imponen al yo»³⁹. Entonces, la sensibilidad de la sensación se presenta como actividad del yo que «presupone afección». Sin embargo, esta actividad no es solo receptividad y, en palabras de Husserl «pasividad en el sentido del ceder»⁴⁰, sino una actividad de *ceder libre*, es decir, la sensibilidad es ubicación o posición con respecto a las afecciones.

Sensibilidad se puede asumir como *percepción simple de cosas* que trasciende a percepciones completas o series de percepciones. Para Husserl, esta percepción simple está relacionada con una síntesis particular denominada *síntesis estética*⁴¹. A diferencia de la síntesis categorial, en la estética se constituyen objetos desde las notas sensibles y que siempre remiten a síntesis continuas, es decir, en la cual la unidad está dada en los datos mismos y no en procesos categoriales. De esta forma, la sensibilidad implica actividad del yo y síntesis estética.

La actividad sensible tiene correlación cercana con la pasividad en el sentido que el *ceder libre* de la sensibilidad requiere predaciones o esquemas de receptividad fundados pasivamente. Es la actividad motivada que dirige la mirada por las notas sensibles de las cosas y es el vínculo del yo trascendental con el yo personal. Éste cuya experiencia se orienta por el mundo natural, donde el yo se orienta por «su ser o su modo de estar hechas, por su belleza, su encanto, su utilidad, suscitan su interés, excitan su deseo de disfrutarlas, de jugar con ellas»⁴². Por esta razón, la sensibilidad como actividad del yo tiene vínculo con

³⁸ *Ideas II*, §50, p.243.

³⁹ *Ideas II*, §55, p.262.

⁴⁰ *Ideas II*, Anexo XII, §3, p.390.

⁴¹ *Ideas II*, §19.

⁴² *Ideas II*, §50, p. 235.

la formación, más que la actividad predicativa. En la formación, la sensibilidad orienta los caminos y posibilidades de las demás actividades: funda marcos que direccionan el interés y los siembra con facilidad en pasividad.

Se puede considerar que entre las relaciones entre actividad y pasividad, la sensibilidad implica una actividad fundante de la predación —la pasividad—. Con esto mismo se puede considerar que la formación está llena de valores y sentidos ligados a la belleza, lo disfrutado, el gozo, el ocio. Cabe la duda

Voluntad

La voluntad es motivación subjetiva que expresa querer y deseo de movimiento —corporal—. Es expresión contraria a la respuesta determinada psicofísicamente. De esta manera, la voluntad implica la actividad del *yo anímico*. Al igual que el causar psicofísico, la voluntad como causar psíquico puede explicarse, aunque Husserl no lo hace en *Ideas II*⁴³. Describe sólo que la voluntad opera como unidad del cuerpo: el sujeto para *querer* no requiere un saber fisiológico, sino un modo de actuación de lo anímico con el cuerpo que es unidad en el acto mismo. También afirma que lo contrario a la voluntad es el *arbitrio*⁴⁴. Lo involuntario puede asumirse como lo automatizado: el movimiento que se hace *sin querer*.

La voluntad puede asumirse como un modo de la *motivación*; en este sentido, también ordena en la *corriente de vivencias* la constitución de las cosas. Con respecto a la formación, voluntad es actividad *espiritual* en la que se dispone toda la serie de intenciones. Estos modos de *querer y deseo* son expresiones de la relación pasividad-actividad en el sentido que el acto voluntario les unifica en virtud a satisfacción del *yo personal*. Es decir, es unificador vinculante del mundo real con la constitución trascendental del yo. Además, la

⁴³ *Ideas II*, §59, p.260.

⁴⁴ *Ideas II* §59, p.306.

voluntad, como lo explica Mell⁴⁵, también tiene formas activas y pasivas. Las activas como el *querer* que genera emoción por algo y a la vez posibilidad de acceso y el *deseo* como voluntad a largo plazo —Según Mell a esta voluntad Husserl la llama *tendencia*—.

Este deseo —tendencia— es voluntad hecha pasividad. Con respecto a la formación, se puede comprender la voluntad—deseo y querer— como componente que mueve síntesis activas a pasivas y viceversa. De actividad a pasividad, dado que todo acto voluntario implica decisión *manifestada*; es decir, el acto voluntario parece contener de alguna forma *querer y deseo —tendencia*—. En último término, la voluntad permite la transición de pasividad a actividad, ya que siempre este acto retoma valores y sentidos en pasividad para poder actuar. La formación requiere de la voluntad: la pasividad toca los aspectos profundos del deseo. Queda por discutir si el deseo también es capturado por el sistema o siempre se puede evocar la libertad como propiedad inequívoca del sujeto para elegir.

Conclusión

En la constitución pasiva hay intervención de la actividad. En este artículo se ha afirmado que esa intervención tiene relación con la motivación y la percepción. Trascendido el asunto a la formación, motivación se puede comprender como deseo, orientación particular decidida del yo; y percepción se desarrolla con el índice de la sensibilidad, que postula la síntesis estética como actividad primaria cercana a las síntesis pasivas. Sobre estas afirmaciones, se puede agregar la *ejercitación* como otro componente para entender la formación. Lo dado en pasividad se reaprende con práctica —ejercitación— y ésta —que no necesariamente es repetición— promueve lo que se sedimentará en pasividad. Al respecto, Husserl afirma que:

⁴⁵ Cf. MELLE, Ulrich. «La fenomenología de la voluntad de Husserl».

Yo puedo tocar el piano. Pero no siempre me sale bien. Lo he desaprendido, he perdido práctica. Yo ejerco mi cuerpo. En las actividades más comunes generalmente no pierdo la práctica. Pero cuando he estado enfermo mucho tiempo acostado, luego tengo que volver a aprender a andar, y rápidamente vuelvo a hacerlo. Pero puedo también enfermarme de los nervios, pierdo el dominio sobre mis miembros, “no puedo”. En este respecto me he vuelto otro. “Soy corporal-prácticamente”⁴⁶..

La actividad es expresión del *yo puedo*, y además le ubica en contextos de posibilidad. Comprender los modos de la actividad es la forma de interpretar lo dado en *pasividad*. En este sentido, también esta comprensión de la actividad puede ubicar formas de captura de la *pasividad*, vinculadas a formas de ver y vivir en sociedad. Para los ejes relevantes presentados en este escrito, la intervención desde lo sensible —lo estético— y el deseo puede promover acceso a la formación comprendida como pasividad.

Para concluir con el ejemplo inicial: la primera relación, la tesis general, es que se aprendió a manejar bicicleta por conjunto de *actividades*. A su vez, a la pasividad ya establecida, en este caso *saber manejar bicicleta*, le corresponde una manifestación *activa*, que es el hecho fáctico de *manejar bicicleta* —yo puedo manejar bicicleta—. Sin embargo, más que el *conocimiento técnico*, entre las actividades y las pasividades se propone tener en cuenta la sensibilidad: lo bonito de la bicicleta o el camino o lo placentero de hacerlo en compañía; y la voluntad: qué de lo subjetivo, lleva a desear-querer montar la bicicleta. Además, la voluntad-tendencia que hace y da sentido a la práctica.

⁴⁶ *Ideas II*, §59, p.254.

BIBLIOGRAFÍA

- HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución.* México, UNAM – Instituto de investigaciones Filosóficas, (2005/2014). (*Ideas II*).
- MELLE, Ulrich. «La fenomenología de la voluntad de Husserl». Traducción de Carlos Eduardo Maldonado. *Ideas y valores*, (95), 1994, pp.65-84.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, Península, 1945/1975.
- VARGAS, Germán. *Programa de seminario: Pasividad y formación en Ideas II de Edmund Husserl*. Universidad Pedagógica Nacional. Documento del Doctorado Interinstitucional en Educación, 2016.

PASIVIDAD Y FORMACIÓN FILOSÓFICA*

Passivity and philosophical bildung

ELSA SIU LANZAS**

Universidad Pedagógica Nacional

Resumen: Este artículo se divide en dos partes. En la primera se precisa la definición de pasividad a partir del vínculo cuerpo-hábito en *Ideas II* de Husserl. En la segunda se describe la incidencia del cuerpo en la estrategia didáctica del salón de clase de filosofía. Finalmente se exponen conclusiones.

Palabras clave: cuerpo, pasividad, formación, didáctica, filosofía.

Abstract: This article is divided into two moments. In the first, the definition of passivity from the body-habit link in *Ideas II* of Husserl is needed. In the second, the incidence of the body in didactic strategies in the philosophy classroom is described. Finally, conclusions are presented.

Keywords: body, passivity, training, didactics, philosophy

* Este artículo fue recibido el 22 de febrero de 2017 y aceptado el 24 de abril de 2017.

** Correo electrónico: esiulanzas@gmail.com

Introducción

Filosofamos a partir del despliegue de nuestra función trascendental y, sin embargo, esto no significa que la formación filosófica deba atender exclusivamente la función de pensamiento. Antes —y durante— de la reflexión tenemos experiencia de mundo, es decir, la vivencia inmediata y corporal, que en los diseños didácticos en filosofía es desatendida, es el preludio de toda actividad crítica. A pesar de que al filosofar se descubre un *ego* que ante todo se pone en acto reflexivo, mi propuesta se dirige hacia una constatación básica: el cuerpo, en su aparecer habitual y pasivo, es una variable de formación filosófica.

Todo nuevo saber filosófico activo se constituye¹ en el trasfondo de lo sabido, en aquello que se encuentra sedimentado como hábito corporal, valoración o creencia. Con Descartes² hemos sido receptivos de la herencia de una actividad filosófica del *ego* puro, que conoce y da cuenta de su actividad, sin embargo, el sujeto constituye corporalmente el mundo y, es en este cuerpo y acerca de este mundo que surge la interrogación filosófica. Si la formación se dirige no sólo hacia el *ego* cartesiano, sino hacia un sujeto es imprescindible volverse temáticamente al cuerpo, hacia la constitución pasiva corporal y habitual.

Pasividad y hábito

En la tradición filosófica, la actividad ha sido privilegiada en la relación jerárquica respecto de la pasividad. De un lado, la razón ha sido definida como

¹ Como lo apunta Escudero, constituir no significa producir, ni es «una creación *ex nihilo* por un *ego* trascendental» (p. 29), y tampoco «debería compararse con una especie de *Big Bang*: no inicia un proceso causal que determina los objetos». Ver: ESCUDERO, Adrian. «La actualidad de la fenomenología husseriana: superación de viejos tópicos y apertura en nuevos campos de exploración». En: *Eidos*, (18), 2013, p. 28.

² Si se permite el anacronismo, a Descartes le faltó mundo de la vida y cuerpo: el *yo* pienso siempre viene constituido por el cuerpo en el mundo de la vida. El *cogito* es para Descartes el punto de llegada, pero olvida exponer cómo se logra el pensamiento. La principal dificultad para poder llegar a ello es que el *yo* es una pura función y nunca una sustancia: un *yo* activo —manifiesto—, un *yo* pasivo —latente—.

una facultad activa, de otro, la emoción³ como una facultad pasiva. En los *Artículos de Kaizo*, Husserl considera que para lograr una vida ética —en especial, después de la Primera Guerra Mundial— es prudente reflexionar acerca de las tendencias pasivas, pues estas son «la obstrucción a la consecución de los ideales de la razón»⁴. De manera que una posible estrategia para salir de la crisis es colocar en actividad aquellos contenidos sedimentados o pasivos.

Según Husserl, ni la lógica pura, ni los juicios éticos, ni la filosofía pueden prescindir de lo sedimentado en pasividad; para que el conocimiento avance es necesario examinar lo que se ha adquirido. Cuando consideramos atentamente los sentidos que hemos otorgado, así como los resultados científicos que se han concedido, estamos revisando atencionalmente un saber pasivo.

En fenomenología afirmamos que la conciencia es intencional porque está dirigida hacia algo, mientras que el *ego* se encarga de realizar las síntesis de contenido para que las cosas del mundo sean constituidas en unidades objetivas. Las síntesis pasiva y activa son el resultado de un *ego* que es conciencia intencional, es decir, que posee experiencias en las que considera los objetos bajo uno u otro de sus aspectos para lograr conformar contenidos de sentido. Las síntesis son un logro de la conciencia, del *ego* en su función pasiva o activa⁵; la pasividad es el contenido que se ha sintetizado y permanece como trasfondo de la conciencia, es decir, opera de forma latente cuando estamos en actividad. Esto significa que pasividad y actividad interactúan siempre, incluso cuando nos disponemos en actitud reflexiva continua operando la pasividad.

³ «Las emociones se encuentran arraigadas en lo involuntario, en respuestas corporales». Ver: JOHNSTONE, Maxine. «The Deep Bodily Roots of Emotion». En: *Husserl Studies*, 28, 2012, p. 179. Traducción propia.

⁴ BICEAGA, Victor. *The concept of passivity in husserl's phenomenology*. Canadá, Springer, 2010, p.75. Traducción propia.

⁵ Actividad-pasividad difieren de la comprensión de una síntesis que impone estructuras formales a una materia informe, o bien que ordena datos sensoriales aislados. La particularidad de la conciencia es que es sintética en cualquiera de sus funciones, activas o pasivas, es decir, es que en ambas hay producción de unidades de sentido.

La intencionalidad de la conciencia está unas veces dirigida activamente, en otras está en pasividad como una intencionalidad primigenia⁶ o una conciencia pre-noética⁷. En la función activa, el sujeto reflexiona, evalúa y critica; en cambio, en la función pasiva se encuentra habituado. En los contenidos sedimentados como formaciones prelingüísticas, prepredicativas, habituales y corporales hay constitución de sentido sobre las cuales emergen las actividades teóricas complejas. En este sentido, afirma Escudero:

La fenomenología genética, por tanto, hace una distinción entre génesis activa, por un lado, y génesis pasiva, por otro. En la primera, el sujeto desempeña un papel productivo en la constitución de los objetos. Sus productos son herramientas, obras de arte, proposiciones matemáticas, teorías científicas, etc. Sin embargo, toda génesis activa presupone siempre una pasividad por la que uno se ve afectado de antemano. “Pasivo” no es equivalente a un estado de inactividad, sino que responde a un estar afectado involuntariamente por hábitos, patrones motores, disposiciones, motivaciones, emociones y recuerdos⁸.

La conciencia aprehende los fenómenos y los constituye sobre un fondo de sentidos inactuales⁹. Aun cuando las intuiciones perceptivas son activas y generan unidades de sentido, el *ego* únicamente logra constituir estas unidades a partir de los sentidos latentes que ya posee y que funcionan como fondo de toda experiencia perceptiva actual¹⁰.

⁶ Cf. VARGAS, Germán. «Pasividad, constitución e individuación». En: *Estudio del cuerpo y el disfrute en la fenomenología de Husserl*, Proyecto CIUP, Universidad Pedagógica Nacional, 2016.

⁷ Cf. BICEAGA, Victor. *The concept of passivity in husserl's phenomenology*.

⁸ ESCUDERO, Adrian. «La actualidad de la fenomenología husserliana: superación de viejos tópicos y apertura en nuevos campos de exploración», pp.31-32.

⁹ Como señala Biceaga «La conciencia es el único lugar en el que cualquier tipo de experiencia, incluyendo síntesis pasivas, puede residir» Ver: BICEAGA, Victor. *The concept of passivity in husserl's Phenomenology*, p. 30. Traducción propia.

¹⁰ Si bien, las aprehensiones perceptivas son formas de actividad, se inscriben precategorialmente, es decir como actividad en la pasividad. Lo predado en pasividad afecta y estimula a un yo del cual no

Este fondo de sentidos sedimentados conforma lo habitual. En la cotidianidad del *ego*, los sedimentos contribuyen a que sus actividades se desarrolle con pericia y destreza, al tiempo que ocultan las actividades que motivaron su surgimiento. Las rutinas y motivaciones pre-conciientes son núcleo de concentración de una actitud naturalizada, que da por sentado los contenidos de su experiencia, es decir, «tendiente a las anteojeras del hábito»¹¹.

Existe una coordinación entre ambas funciones, de un lado, la actividad necesita de los contenidos pasivos que demandan las prácticas habituales, de otro lado, la pasividad ocurre, siempre y cuando, reste un mínimo de actividad egológica. Es así que una amplia cantidad de las experiencias mundano vitales se encuentren en pasividad para que el sujeto pueda enfocarse en situaciones que, por ejemplo, por ser novedosas, requieren esfuerzos activos.

En efecto, el hábito surge cuando se ha adquirido una destreza, es decir, cuando el punto de origen pasa desapercibido. Por ejemplo, el hábito de la escritura: para poder escribir debemos primero dominar la lengua materna, en nuestro caso, el castellano se nos ofrece con mayor facilidad porque su semántica y sus reglas las adquirimos con la familiaridad y el uso habitual que generamos con ésta. Posteriormente, pasamos por un proceso de aprendizaje de las reglas de la sintaxis que se fueron perfeccionando hasta, en algunos casos, la formación doctoral. Entonces, podemos cuestionarnos de vez cuando si una palabra lleva tilde o nos abocamos a mejorar la redacción una vez que leemos nuestro texto, pero lo demás lo hacemos automáticamente: colocar los dedos en el teclado y digitar letras que formen palabras en conjunto que den significado a una oración y contenido a un texto. Pero, ¿nos sentimos tan cómodos al escribir en una lengua diferente o encontramos resistencias?

Cuanto más arraigado el hábito mayor resistencia para modificarlo, incluso puede llegar a significar obstrucciones, «no hay manera»¹², pero para ello es necesario que el *yo puedo* se sume a un *yo hago*. Claro está, un hábito puede

se espera una participación activa, sino pre-conciente.

¹¹ *Ideas II*, §49, p. 229.

¹² *Ideas II*, §54, p. 306.

ser derrotado, pero si es reemplazado por otro, éste queda latente mientras el *yo puedo* se encarga de otros asuntos apremiantes. El *ego* será activo mientras se dirige intencionalmente a la tarea, pero una vez que ésta se convierta en un ámbito familiar, actúa con conciencia prreflexiva.

Las habitualidades se desarrollan en todos los niveles de la vida de la conciencia, de los impulsos e instintos, la valoración e incluso el pensamiento abstracto¹³ pues «a través de toda vida del espíritu pasa la ciega ‘eficacia’ de asociaciones, impulsos, sentimientos en cuanto estímulos y fundamentos de determinación de los impulsos, tendencias que surgen en la oscuridad, etc., que determinan conforme a reglas ‘ciegas’ el curso ulterior de la conciencia»¹⁴.

Cuerpo y hábito en el ambiente de aprendizaje de filosofía

A continuación, se pretende una descripción que haga explícito lo que subyace como un contenido latente en la didáctica de la formación en filosofía. El objeto de la habitualidad que tematizaremos es el cuerpo en el ambiente de aprendizaje de filosofía —salón A del edificio E de la sede de la calle 72 de la Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá— del curso de Propedéutica 2016-I, profesor Germán Vargas Guillén, profesora asistente Elsa Siu, monitora Milena Malaver.

El índice cuerpo en el ambiente de aprendizaje de filosofía significa una descripción amplia, agrupa a profesores, estudiantes, monitores, pupitres, escritorios, sillas, pizarras, cuadernos, libros, lapiceros, *tablets*, computadoras, televisores, carpetas virtuales, el salón de clase. En lo que sigue, utilizaré el término *Körper* para referirme al cuerpo-cosa y *Leib* para el cuerpo vivido o propio.

El salón se encuentra entre otros salones, que en este pasillo no distan en demasiá unos de otros, se distinguen por algunas estructuras y materiales que los componen y por las listas de profesores y asignaturas que han sido

¹³ Cf. BICEAGA, Victor. *The concept of passivity in husserl's Phenomenology*.

¹⁴ *Ideas II*, §54, p. 325.

programadas en el uso horario del espacio y que se encuentran al lado de la puerta. El salón es un objeto que está ahí, al alcance de los que tenemos en él experiencias vitales de docencia, aprendizaje y trabajo.

El salón es cuerpo físico o *Körper* del ambiente de aprendizaje y su señalamiento con el genitivo “de filosofía”, en principio, se desprende de la organización burocrática de la Universidad, es decir, a diferencia de las clases de natación, la clase de filosofía podría tener asignado otro salón sin afectar su desarrollo. Con cierta frecuencia, se encuentran libros digitales o impresos de Platón, Nietzsche o Husserl y no necesariamente por ello podemos afirmar que se trata de un salón «de filosofía». Aun cuando en él puedan encontrarse reglas, guitarras o balones, se diferencia del salón de matemáticas, artes o deporte, pues el genitivo reenvía a los *Leibkörper* de los profesores y estudiantes que realizan la acción pedagógica de filosofar en este espacio.

El profesor en ocasiones se dirige a la profesora asistente y le habla de filosofía como contando una historia, en una especie de monólogo en el que los estudiantes son sólo espectadores. Luego rompe esta estrategia didáctica y se dispone a recitar un verso de memoria, y entonces las manos de los estudiantes escriben en sus cuadernos rápidamente. Conforme avanza la clase, el profesor se inquieta, con cierta frecuencia recorre el círculo dispuesto en la clase, se acerca a sus interlocutores, los enfrenta mirándolos a los ojos y los interpela con alguna pregunta modulada en una entonación paisa¹⁵ o cubana que provoca que el cuerpo atento y quieto de los estudiantes rompa en risa.

Los *Leibkörper* hacen filosofía en la confrontación argumentativa. Entonces, en este salón, el filosofar acontece en intersubjetividad, se reflexiona sobre las exposiciones de otros, se refieren a otros, se rebaten las *Ideas* de otros, se ríen del otro. Se forma para hacer filosofía en la interacción del *Leibkörper* propio con el *Leibkörper* del otro, en la presentación del cuerpo de argumentos de cada cual. El sujeto puro del filósofo mantiene siempre una relación trascendental con los planteamientos de aquellos que no están en cuerpo presente: Platón, Nietzsche, Husserl, Zea. Pero el sujeto empírico recuerda que a pesar

¹⁵ Denominación colombiana para referirse a los habitantes de Antioquia, Caldas, Risaralda, Quindío, noroccidente del Tolima y el norte del Valle del Cauca.

que ninguno de ellos aparece ante el filósofo como *Leibkörper*, sólo accede a ellos a través de cuerpos didácticos, por ejemplo, el libro.

Al ordenar los pupitres en una circunferencia es recurrente que, en el centro del círculo, permanezca un aglomerado de sobrantes; decimos que esos pupitres «están vacíos», para indicar que, por lo pronto, su espacio se encuentra libre o desocupado de *Leib*. La cosa material que son no altera de igual forma la disposición de la clase, como lo hace un cuerpo de estudiante que toma asiento en uno de los pupitres del centro y no de la periferia. El cuerpo que toma posición en el pupitre no es percibido como un *Körper*, sino como *Leib*. Tanto unos y otros, quizá ambos dispositivos didácticos, pero los *Leib* no irrumpen igual que un grupo de pupitres que sobran o estorban, los *Leib* son la advertencia de un cuerpo ajeno, análogo al mío, no sólo acerca del cual puedo filosofar, sino con el cual puedo hacerlo. Los pupitres pueden faltar o sobrar, sin el *Leib* la clase, al menos, no podría ser de filosofía.

El hábito de escritura no es sólo el juego de cinestesia entre la mano, el lápiz y el cuaderno, es también entre la escritura sedimentada en la secundaria que encuentra su resistencia en la escritura académica universitaria. 600 palabras que exhiben un hábito de cómo escribir: cuerpos de textos sin tildes, sin puntos, con exceso de comas y gerundios que se utilizan de modo incorrecto. Esos primeros escritos son leídos en voz alta por su autor o autora, con una entonación de entusiasmo que acentúa cada una de sus *Ideas* y su exposición gramatical y argumentativa. Conforme el cuerpo docente realiza las primeras correcciones, el antiguo hábito encuentra resistencias.

Cuando los estudiantes leen en voz alta sus 600 palabras, su lectura no es fiel, leen lo que creen que han escrito y no lo que se puede constatar que escribieron. Posteriormente, el profesor lee en voz alta esas mismas 600 palabras y ocurre lo imprevisto: el profesor lee como realmente se encuentra escrito, cambia su entonación cuando faltan tildes y de repente suena una palabra que no existe o que no tiene significado en el castellano; lee sin pausas cuando no hay puntuación y muestra cómo el cuerpo se exalta y le falta el aire. De fondo, mientras el *Leibkörper* del autor de esa creación filosófica se encoje en su pupitre, los *Leibkörper* de sus compañeros estallan en carcajadas.

El salón es un *Körper* que cumple la función de facilitar un ambiente de aprendizaje de filosofía, pero es posible que el proceso pedagógico se constituya en otros ambientes. Existen *Körper* habituales por los que he transitado en muchas ocasiones sin mayor provocación filosófica. Las calles y casas coloniales de la Candelaria, con sus monumentos republicanos y sus lugares de once se distinguen en demasía del salón descrito, no pertenecen a ningún edificio del claustro universitario, no tienen pupitres, pizarrones, ni cumplen necesariamente su función en sintonía con la docencia, la investigación o la academia; sin embargo, pueden motivar un ambiente de aprendizaje.

El cuerpo de *Ideas* de Nietzsche y Heráclito quedan en un trasfondo latente cuando se cambia el registro atencional hacia Rafael Pombo y, entonces, «mirringa mirronga» es tema de reflexión. Pero lo es también la ventana por la cual saltó el libertador Simón Bolívar y el observatorio de Bogotá. En el Chorro de Quevedo se hace una parada para consumir chicha y en susurros los estudiantes preguntan ¿cómo llegamos a acostumbrarnos a tomar cerveza? mientras se comprende por qué se fundó en ese sitio la ciudad de Bogotá, luego, en una *performance* se escucha el discurso de Jorge Eliécer Gaitán. Una parada en *La puerta falsa* basta para que el tamal que es de consumo habitual ahora sea motivo de discusión para los estudiantes: ¿el sabor del tamal lo tenemos en pasividad?

Conclusión

En el mundo de la vida el sujeto posee primero multiplicidad de experiencias y luego multiplicidad de predicados, la incongruencia aparece si sostenemos que en la enseñanza institucionalizada de la filosofía sólo se enseñan predicados y la didáctica se olvida de las experiencias originales.

El cuerpo es formado por nuestras experiencias sensoriales y nuestras actividades diarias, saberes encarnados que se desenvuelven en nuestras prácticas habituales. Estas prácticas están basadas en motivaciones que no siempre se expresan proposicionalmente, pero que son necesarias para el vivir cotidiano.

La *Bildung* es, por supuesto, la formación de nuestro espíritu, pero en la medida que involucra el alcance de competencias sociales, valores y creencias que se convierten en habitualidades es imprescindible prestar atención a la función pasiva, sensorial, corporal que es por la cual lo espiritual se vivencia.

Si bien la filosofía es una práctica eminentemente de un sujeto trascendental, la racionalidad no es el puerto de llegada, sino el proyecto por efectuar. Para formar al sujeto no debe olvidarse que la función trascendental es sólo en la función empírica.

BIBLIOGRAFÍA

- BICEAGA, Victor. *The concept of passivity in husserl's phenomenology*. Canadá, Springer, 2010.
- HERRERA, Daniel. *La persona y el mundo de su experiencia: contribuciones para una ética fenomenológica*. Bogotá, Universidad de San Buenaventura, 2002.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. Antonio Zirión. México, UNAM, 2014. *Ideas II*.
- ESCUDERO, Adrian. «La actualidad de la fenomenología husserliana: superación de viejos tópicos y apertura en nuevos campos de exploración». En: *Eidos*, (18), 2013, pp.12-45.
- JOHNSTONE, Maxine. «The Deep Bodily Roots of Emotion». En: *Husserl Studies*, 28, 2012, pp.179–200.
- RODRÍGUEZ, Hugo. «La conciencia corporal: una visión fenomenológica-cognitiva». En: *Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología. Círculo Latinoamericano de Fenomenología*, 2009, pp. 289-308.
- SUMMA, Michela. *Spatio-temporal Intertwining. Husserl's Transcendental Aesthetic*. Suiza, Springer International Publishing, 2014.
- VARGAS, Germán. «Pasividad, constitución e individuación». En: *Estudio del cuerpo y el disfrute en la fenomenología de Husserl*, Proyecto CIUP, Universidad Pedagógica Nacional, 2016.
- WANDELFENS, Bernhard. «Bodily experience between selfhood and otherness». En: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 3, 2004, pp. 235–248.

CUERPO Y ESCRITURA^{*}

Body and writing

FRANCY LINED VÁSQUEZ BROCHERO^{**}

Universidad Distrital Francisco José De Caldas

Resumen: La noción de cuerpo en la filosofía de Edmund Husserl adquiere relevancia, en la medida en que es en éste desde el cual se experimenta, se dona sentido y, por tanto, se constituye mundo. La intención de este artículo es explorar la escritura y describir las correlaciones que se puedan tejer con el cuerpo; para ello se presenta, en primer lugar, un análisis de lo que Husserl concibe como cuerpo; luego, se pretende ver al texto escrito como objeto espiritual, es decir, como manifestación del cuerpo; en tercer lugar, se observa a la escritura como dadora de cuerpo al cuerpo, es decir, adquirir cuerpo en la escritura y, finalmente, se piensa el cuerpo como texto.

Palabras clave: cuerpo-*Körper*, *Leib*, *LeibKörper*, escritura, pasividad-actividad.

Abstract: The notion of the body in the philosophy of Edmund Husserl gets relevance because in this one experiments, gives a sense, and therefore builds a world. The article has as a purpose explore the writing and describe the correlation that can be constituted with the body. For the above, the document has four moments. The first one, it is an analysis of what Husserl conceives as a body. The second one, it is the written text as a spiritual object, that is, as a manifestation of the body. The third one, it is the writing as a giver of shape to body, it means, acquiring a body in writing. Finally, thinking the body as a text.

Keywords: Body-*Körper*, *Leib*, *LeibKörper*, writing, passivity- activity.

* Este artículo fue recibido el 01 de febrero de 2017 y aceptado el 17 de noviembre de 2017.

** Correo electrónico: francyvasquez0@gmail.com

Introducción

Edmund Husserl (1859-1938) dedicó sus investigaciones y escritos a fundamentar la idea de la fenomenología trascendental y la reducción fenomenológica. En este camino, la idea de *ir a las cosas mismas* marca el horizonte a seguir y dirige la mirada hacia la constitución de la realidad. Dicha constitución se realiza explicitando la estructura de los modos en que la realidad se presenta y adquiere sentido para el sujeto. Con lo cual, y siguiendo a Husserl, el siguiente texto pretende reflexionar sobre la idea de cuerpo y las correlaciones que se tejen con la escritura, como puntos desde los cuales se experimenta, se dona sentido y, por tanto, se constituye mundo.

La obra en la cual se basa este documento es *Ideas II* ([1952] 2005) dedicada a describir la *constitución*. En ella se discute la esfera de la realidad natural, anímica y espiritual en conexión con el hombre en cuanto organismo y persona, así como las formaciones personales, espirituales y culturales que le permiten ser comprendido como un yo que experimenta mundo. En la reflexión que se desarrolla del cuerpo se afirma que éste posibilita el acceso a las cosas, órgano de la percepción, órgano del espíritu, cuerpo espiritual y cultural. En el documento estudiado el cuerpo es comprendido en tres sentidos: *Körper* —cuerpo físico¹—, *Leib* —cuerpo real o posible, aquello que integra o constituye— y *Leibkörper* —reúne los sentidos anteriores—.

De este modo y teniendo en cuenta nuestro principal objetivo, el siguiente texto se divide en cuatro apartados: el primero, dedicado a observar lo que Husserl concibe como cuerpo; el segundo pretende ver al texto escrito como objeto espiritual, manifestación del cuerpo; el tercero, dedicado a observar a la escritura como dadora de cuerpo al cuerpo, es decir, adquirir cuerpo en la escritura; finalmente, el cuarto apartado encaminado a pensar el cuerpo como texto.

¹ Se usa cursiva para denotar cuerpo físico.

Cuerpo

Si decimos que el yo experimenta la vida a través del cuerpo y en este vivenciar se da forma, se hace cuerpo, es posible ver diversas definiciones de lo que se comprende como cuerpo. Para Husserl (2005) el cuerpo puede darse en diversos modos: primero, como *cuerpo* —*Körper*— comprendido como materia física, como objeto; segundo, como *cuerpo* —*Leib*—, es decir, aquello que es parte de un ser vivo o lo constituye, que lo integra; en tercer y último lugar, como *cuerpo corporal* —*Leibkörper*— o el enlace entre un *cuerpo* que es cuerpo, un *cuerpo* como forma de mi corporeidad. *Körper*, *Leib* y *LeibKörper* son uno en la experiencia.

Para comprender mejor lo dicho anteriormente, pensemos en el *cuerpo* —*Körper*— que está allí frente a mí, que tiene propiedades físicas que son reconocidas por mí, es un cuerpo físicamente igual al mío y, por ende, puedo atribuirle propiedades como las que tengo yo: conocimientos, afectos, experiencias, que lo hacen ver ahora como *cuerpo* —*Leib*—, como otro yo que tendría las mismas potencialidades que tengo; pensamos al otro como otro *Leib*, como otro sujeto. Así, cuerpo físico y alma se entrelazan y son localizables en el cuerpo. Afirma Husserl: «Este yo, o el alma, “tiene”² un cuerpo»³, mas ese cuerpo no indica que existe una cosidad físico-material que mediante sus procesos materiales brinda precondiciones *reales* para «sucesos de conciencia»⁴, sino que todos los sucesos que se generen al interior del flujo de conciencia mantendrán la dependencia cuerpo-espíritu.

El Yo es, entonces, la unidad entre *cuerpo* y espíritu, por cuanto el mundo se hace presente y adquiere luz por ellos. Así, toda experiencia del yo es anticipada por el cuerpo que no es algo exterior a mí, es mi aquí, es el punto desde el que puedo desplegar las posibilidades de un allí, es el lugar desde donde miro, pienso, siento, por lo que éste «no es solamente en general una cosa, sino

² Comillas del texto original.

³ *Ideas II*, §40, p. 197.

⁴ *Ibid.*

expresión del espíritu y es a la vez óRGANO DEL ESPÍRITU⁵»⁶, con el que experimento y soy reconocido como sujeto; es el camino hacia las cosas que están presentes en el mundo que me circunda y al mismo tiempo es camino para llegar a mí mismo.

Cuando captamos al otro no captamos sólo su materia física, sino aquello que es como persona: sus propiedades yoicas, las peculiaridades que lo hacen distingible y que son manifiestas en su expresión, en el gesto que sólo es posible a través de su cuerpo. En sí, la expresión y lo expresado sólo es captable en la persona como tal y este *yo personal* sólo es comprensible en el cuerpo como unidad.

[H]allamos luego también la unidad “YO-HOMBRE”, es decir, el yo que no solamente se adjudica sus conocimientos, sus rasgos de carácter y otras contexturas permanentes similares que se manifiestan en las vivencias, sino que también designa sus contexturas corporales como las “suyas” y las incluye, por ende, en la esfera del-yo⁷.

Las contexturas corporales: conocimientos, rasgos de carácter, puntos de observación, son las que precisamente caracterizan o constituyen al yo, son los que le dan forma. Esta forma es la que llamamos cuerpo —*Leib*—, el cuerpo como forma de mi corporeidad, de lo que he vivido, de lo que pienso, de lo que quiero, de lo que juzgo. «Lo propiamente “subjetivo”, yoico, se halla del lado espiritual (del lado que encuentra expresión en el cuerpo)»⁸. El cuerpo, a su vez, se dice yoico porque dichas contexturas son propias del yo. De esta manera, el cuerpo es comprendido desde su unidad con el alma «y la palabra alma significa de nuevo un estrato de contexturas, y justo un estrato fundado

⁵ Las mayúsculas, cursivas y comillas usadas dentro de las citas son del texto original.

⁶ *Ideas II*, §21, p. 131.

⁷ *Ideas II*, §20, p.128.

⁸ *Ideas II*, §21 p. 131.

todavía más elevado»⁹, por lo que es posible decir que la persona como alma se localiza en el cuerpo —*Leib*—.

La persona revelada como alma, «como principio de autonomía “incorporado” en un cuerpo viviente» que “descubre, al descubrir su propia *Seele* —alma—, que también en los demás cuerpos vivientes están incorporadas las almas de los demás y que *Seele* y *Leib* están estrechamente unidos»¹⁰, descubre que los otros son cuerpo —*Leib*— y se le atribuyen los rasgos propios al otro; el lenguaje del otro es comprendido porque es el mío. El cuerpo —*Leib*— puede ahora comprender la expresividad corporal del otro y siente que el otro puede comprenderlo también. Aún no ha llegado la palabra dicha, ni escrita, pero hay un decir propio del cuerpo del otro que hace que yo lo comprenda como cuerpo —*Leib*— y a la vez que intracomprenda que también soy cuerpo —*Leib*—.

De ahí que cada vez que el *Leib* se revela a sí mismo descubre su individualidad, la singularidad que lo caracteriza, la persona que es. Si pensamos que cuando toco a otra persona estoy tocando su ser y, a la vez, me toca, cuando miro a alguien estoy mirando quién es y a la vez me mira. El cuerpo «como órgano de las sensaciones, de las percepciones, del poder, del hacer, del querer» me lleva ya a «una dimensión más alta respecto a la cual, precisamente el *Leib* es un órgano, estoy pues, en la *Seele*»¹¹. Por ejemplo, cuando alguien es golpeado por otra persona, el golpe no sólo alcanza el *cuerpo* que produce una sensación de dolor, sino que también alcanza al alma de quien es golpeado. La sensación de dolor físico pasa a un segundo plano y la sensación desagradable, vergonzosa, humillante pasa al primer plano de atención, porque ha tocado el alma, porque ha tocado directamente el yo. «La *seele* [...] me lleva sobre el plano de la persona, y sobre este nuevo plano todos los estratos precedentes se aclaran y se determinan ulteriormente»¹².

⁹ *Ideas* II, §49, p. 221.

¹⁰ PACI, Enzo. *Función de las ciencias y significado del hombre*. Trad. Ernesto de la Peña. México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1968, p.137.

¹¹ *Ibid.*, pp. 139-140.

¹² *Ibid.*

Por consiguiente, lo anímico o lo espiritual poseen ventaja frente al *cuerpo*, pero dicha ventaja se funda en la misma indesprendibilidad que ésta mantiene con el cuerpo, por lo que «lo anímico que le es “empatizado”, intracomprendido al cuerpo, está aprehendido como realmente único, particular, se entiende que los sucesos corporales se aprehendan como peculiaridades de este sujeto humano, que se aprehendan como “míos”»¹³. Mi cuerpo es, entonces, punto de referencia desde el cual el espacio vivido se ordena y adquiere sentido. Afirma Husserl que el yo «no puede ser pensado como algo separado de estas vivencias, como algo separado de su “vida” —tal como, a la inversa, estas vivencias no son pensables a no ser como el medio de la vida del yo»¹⁴—, por cuanto el cuerpo no puede ser pensado sin ellas. Lo que el sujeto ha vivido constituye su *Leib*.

Lo vivido, es decir, lo experienciado por el sujeto es comunicable. Si bien es cierto que la experiencia en un nivel inicial se encuentra en el plano de lo pre-predicativo —anterior a la palabra—, puede pasar en cualquier momento a la esfera de la predicación, a la palabra misma; de igual manera, puede quedar en el plano pre-predicativo: un ejemplo de ello es el lenguaje corporal donde el gesto o la expresión del cuerpo evidencian la comprensión de aquello que el sujeto experimenta.

AL MUNDO CIRCUNDANTE QUE SE CONSTITUYE en el experimentar a otros, en el reciproco entendimiento y EN LA INTRACOMPRENSIÓN, lo designamos como comunicativo. Según su esencia, es relativo a personas que se hallan ellas mismas en él y lo hallan como su enfrentante. [...]. Hablando *idealiter*, toda persona tiene, en el interior de su mundo circundante comunicativo, su mundo circundante egoísta, en tanto que puede “hacer abstracción” de todas las relaciones de intracomprensión y de las apercepciones fundadas en ellas, o más bien, puede pensar éstas separadas¹⁵.

¹³ *Ideas II*, § 21, p. 131.

¹⁴ *Ideas II*, § 22 p. 135.

¹⁵ *Ideas II*, § 51, p. 239.

De este modo, el experimentar a otros, al tocarlos, al mirarlos, al sentirme tocado o mirado —*objetivable* y *objetivado*— se da un proceso de comprensión y de reconocimiento que puede ser evidenciado a través del lenguaje. En consecuencia, el cuerpo es órgano del lenguaje que hace posible la comunicación y con ella la intersubjetividad. En los siguientes apartados trataremos de ver las posibles relaciones que el cuerpo sostiene con la escritura como manifestación del lenguaje —capacidad del hombre de representar y comprender el mundo—.

La escritura como manifestación del cuerpo

Si el cuerpo es el aquí del cual surge el allí; si a través de éste el mundo se revela en el lenguaje, toma color y forma ¿es posible decir que la escritura es una manifestación suya? ¿Podría lo escrito ser resultado del cuerpo, lugar en que se exterioriza la esencia del ser?

En primer lugar, Husserl dirá que hay cosas que se le presentan al hombre meramente como materia, pero que existen otras cosas que por el contrario «tienen el rango de “cuerpos”, y como tales muestran vinculación con nuevo estrato del ser que se denomina anímico»¹⁶. En tal medida, el texto escrito no es un objeto meramente material, está escrito por el cuerpo y adquiere rango de cuerpo. Este convence al lector porque se encuentra escrito del alma de quien escribe, sólo así podrá tener vida, sólo así deja de ser letra muerta. La escritura al enlazarse con el espíritu: es sentido materializado en el texto, podría pensarse *espíritu corporalizado* —*Leibkörper*—.

La unidad expresión-expresado es visible en el yo, pero también es visible en el texto escrito. «[E]l libro es un *cuerpo*, las páginas son páginas de hojas de papel, los renglones son ennegrecimientos e impresiones físicas de ciertos sitios de estos papeles, etc.»¹⁷, pero es comprensible que esto no es lo único

¹⁶ *Ideas II*, § 20, p. 126.

¹⁷ *Ideas II*, §56, p. 283.

que le acontece al yo cuando está frente a un libro, sino que es presa de «ciertas “apariciones”, la cosa física, los sucesos físicos en ella, aparecen, están ahí en el espacio en determinada orientación a “mi” centro de aprehensión»¹⁸, y, en esta medida, adquieren sentido. Éste «pertenece a la esfera puramente IDEAL y no tiene referencia de existencia»¹⁹, es una manera de apercepción que constituye experiencia. Así, el texto escrito es un *objeto espiritual* con cualidades *reales* e ideales, y su aprehensión se da a través del cuerpo —*Körper*— que es en sí un cuerpo —*Leib*—.

En este orden de *Ideas*, es posible pensar a la escritura como propiedad anímica, por cuanto es una propiedad personal y es una manifestación del espíritu, es una extensión de la experiencia anímica que se ha hecho *leibkörper* en el papel. Si, por ejemplo, pensamos por un momento en la escritura de los llamados agentes inteligentes no humanos o agentes conversacionales que simulan la comprensión de frases y emiten respuestas, podemos decir que, aunque su escritura es coherente con el funcionamiento de la lengua —pues tienen integrados programas de sintaxis y semántica desarrollados por la lingüística computacional) y simulan un comportamiento racional del hombre—, su actividad se agota en la comprensión del significado de una frase o palabra, y no alcanza el plano del sentido —comprendido como la vivencia ya interpretada—, el cual sólo es posible en la experiencia humana, en la experiencia anímica que constituye al sujeto. De acuerdo con Husserl «[I]as propiedades anímicas son, por ende, “unidades de manifestación”. Entre las propiedades anímicas [...] está toda propiedad personal, [...] que le son propias, que son características de él, las disposiciones de su fantasía y similares»²⁰ y de este modo, la escritura es una prolongación suya.

Más aún la página impresa o la conferencia pronunciada no es una dualidad enlazada / de texto y sentido; más bien cada palabra tiene su sentido, y

¹⁸ *Ideas II*, §56, p. 284.

¹⁹ *Ideas II*, §56, pp. 285-286.

²⁰ *Ideas II*, §30, p. 160.

eventualmente partes de la palabra tienen carácter de palabra, así como ya el sentido apunta en indicación anticipadora a un nuevo sentido, nuevas palabras, así como las palabras se enlazan en formaciones de palabras, en oraciones, las oraciones en nexos de oraciones, por el hecho de que el sentido animador tiene tal acompañamiento, tiene tal entrelazamiento de sentido, tal unidad, una unidad que tiene empero su sostén, o mejor, su corporalidad, en soportes de palabras, de modo que el todo de la conferencia es, de cabo a rabo, una unidad de cuerpo y espíritu, cuya unidad es parte de una unidad de nivel superior, y finalmente está ahí la conferencia misma como unidad del nivel más alto²¹.

Por otro lado, para Husserl, el sujeto actúa o se encuentra en estado de actividad o pasividad. La primera hace referencia a los estados en el que el sujeto se mueve, es atraído-hacia un estado productivo que implica movimiento espiritual, acción racional. La segunda, en cambio, hace referencia a un estado donde el ser no se encuentra en acción racional, en actividad; por el contrario, se deja llevar, es atraído-hacia en estado pasivo, un estado de receptividad. En la pasividad actúan los sedimentos de actos de la razón anteriores, es decir, que aquellos que una vez estuvieron en el primer plano de atención, dejan de serlo en un momento dado para adentrarse en las profundidades del ser y convertirse en el subsuelo de otras vivencias del sujeto.

Para Husserl, la pasividad se comprende como la esfera en donde se encuentran las predicciones que afectan las futuras acciones del yo, que serán reproducidas o que serán objeto de transformación en nuevos actos. «Toda productividad primigenia (primigenia por lo menos en uno o algunos pasos) es espontaneidad de acto. Pero toda espontaneidad se hunde en pasividad [...]»²², por lo que es posible decir que toda actividad se hunde en la pasividad, toda actualidad del yo llega a ser inactualidad.

²¹ *Ideas II*, § 56, p.288.

²² *Ideas II*, § 56, p. 384.

De acuerdo con lo anterior, es posible indicar que en la escritura el sujeto es presa tanto de la actividad como de la pasividad. De la actividad, en la medida en que esta actitud le permite reflexionar y crear mundos. Cuando escribo las páginas que están delante de mí, requiero comprender o crear y éstas son manifestaciones del espíritu, movimientos suyos, acciones de la razón. No ocurre lo mismo cuando el sujeto trota en el parque o sube la escalera, cuando ve las páginas y renglones que están delante de él, puede observarlas meramente como *Körper*, como cosas materiales que se le presentan. La escritura orienta mi actitud hacia una esfera de actividad que permite donar sentido a lo que aparece frente a mí.

Husserl afirma que vivimos comprehensivamente en el sentido²³, por lo que en el ejercicio de la escritura el sujeto dona a cada oración y a cada nexo de oraciones un carácter especial que las hacen diferentes a otras, dichas características propias constituyen el sentido. De este modo, el sujeto es aquel que piensa, que dona, y lo escrito es lo pensado, lo donado. Este donar sentido se hace desde lo que el sujeto *es*, y parte de aquello que se ha dado en pasividad, por ello es posible decir que en la escritura también la pasividad se hace presente, en cuanto a que ésta es anterior a cualquier acto reflexivo –como lo es la escritura–, es decir, precede a todo aparecer y permite el despliegue del yo reflexivo. Con otras palabras, los sentidos de las experiencias pasadas permiten comprender lo que en la actualidad vivencio y a la vez, son la base para la reactualización o la constitución del sentido en el presente. En suma, la síntesis entre pasividad y actividad permitiría la constitución y creación de mundo en la escritura.

En segundo lugar y de acuerdo con lo dicho por el fundador de la fenomenología, la escritura como manifestación del cuerpo es posible pensarla como correlato, como objetivación de sí mismo, debido a que «todo lo objetivo, en el más amplio sentido, es pensable como correlato de la conciencia posible o más precisamente: de un posible “yo pienso” y por ende en cuanto referible a un yo puro»²⁴.

²³ *Ideas II*, §56, pp. 284-285.

²⁴ *Ideas II*, §22 p. 137.

A LA PRESENCIA DEL YO PURO PERTENECE, PUES, LA POSIBILIDAD DE UNA CAPTACIÓN ORIGINARÍA DE SÍ MISMO, DE UNA “PERCEPCIÓN DE SÍ MISMO”²⁵, pero luego también la posibilidad de las correspondientes modificaciones de la captación de sí mismo, o sea, de un recuerdo de-sí-mismo, fantasía-de-sí-mismo y similares²⁶.

En tercer lugar, el texto escrito puede pensarse como manifestación del cuerpo cuando se le reconoce como objeto distinto a mí, es decir, como otro cuerpo que no soy yo, pero que tiene mucho de mí. Cuando se escribe se da cuerpo al texto, se proyecta un cuerpo fuera de mí, se da muerte a lo que soy en él, para que renazca en la multiplicidad de sentidos que otros otorgarán desde sus cuerpos vividos. «[E]ntonces la escritura forma un cuerpo que ya no es leído como propiedad del yo sino como lugar de los impulsos, de su encuentro: cuerpo, en esa medida, fortuito»²⁷.

La escritura como exterioridad y en consecuencia como discurso fijado en letra, como cuerpo fijado en texto, es un sí mismo constituido ahí delante como objeto al que otro puede llegar para constituir su mundo o para reafirmarse como otro yo; recordemos que para Husserl el yo se constituye a través del mundo de la vida y del reconocimiento del otro como distinto a mí.

Si «el cuerpo cuerpo es, de cabo a rabo, cuerpo lleno de alma» y “cada movimiento del cuerpo está lleno de alma” al igual que “toda obra humana, todo producto”»²⁸, es posible decir que todo texto como obra del cuerpo está lleno de mí, siendo éste un correlato de mi yo espiritual, relato de lo inmanente, de mis vivencias y, por tanto, tiene por objetivo llegar al otro, porque sólo a través del otro mi yo puede emerger. Así, el texto se escribe con la premisa de la existencia de un lector, su acción reabre el yo para el mundo; en consecuencia, la

²⁵ Las mayúsculas, cursivas y comillas usadas dentro de las citas que se encuentran en este documento son del texto original.

²⁶ *Ideas II*, §23 p. 137.

²⁷ GABILONDO, Ángel. *Trazos del Eros del hablar y escribir*. Madrid, Editorial Tecnos, 1998, p. 35.

²⁸ *Ideas II*, §56, p. 288.

escritura como forma de mi corporeidad es apertura donde se realiza la transcendencia de mi yo hacia el mundo. La escritura puede batirse entonces entre lo inmanente y lo trascendente.

Llegando a este punto, el texto escrito puede observarse como una manifestación del cuerpo en cuanto allí se puede exteriorizar, dar cuerpo a la vivencia y convertirla en objeto del espíritu, portador de sentido para la comprensión, portador de cultura, objeto de la subjetividad social, y en ello, la tarea propia del escrito de hacerse substancia de otros cuerpos. En esta tarea, lo escrito puede darse o presentarse de múltiples formas ante los ojos de quien lee, pues cada quien mira desde los múltiples lugares en donde se encuentra. De ahí que el texto escrito se pueda pensar como unidad de las multiplicidades y en ello, multiplicidad de las variaciones desde las cuales un texto puede ser abordado.

En suma, los sujetos siempre se encuentran en procesos de constitución y en procesos constitutivos, esa, al fin y al cabo, es la esencia de la vida, por lo que es complejo separar la idea de que mientras el yo escribe y da cuerpo a un objeto de su espiritualidad no se esté escribiendo a sí mismo. En la acción de escribir podemos escribirnos, pensarnos y dejar ver aquella captación que tenemos de nosotros mismos, en ésta «el yo puro se capta como yo puro del recordar, esto es, como presente actual percibido por sí mismo, e igualmente, que se capte como temporalmente duradero desde el ahora pasado hasta el fluyente ahora-presente actual, etcétera»²⁹. En este punto es indispensable observar, que así como en la escritura podemos mostrar una captación originaria de lo que somos, es posible en ella narrarnos y, a la vez, darnos cuerpo; en ella tenemos la potestad de recrearnos, de recordarnos, imaginarnos.

La escritura en *analogon* con el ser, es unidad de cuerpo y espíritu, cada palabra es sentido vivo. La voz que emerge de la boca y los trazos producidos por la mano dicen lo que somos, llaman al decir de nuestra alma y buscan permanecer en aquello dicho, aunque lo dicho tenga la cláusula del olvido. No podemos otorgarle a la escritura sólo el papel de llevar a la corporalidad la vivencia, sino que es lugar de experiencia. No es posible concederle ingenuamente sólo

²⁹ *Ideas II*, §23 pp. 137-138.

el papel de darle a lo hablado un tiempo más de vida, una permanencia, un remedio para los males de la memoria. Por ello resulta inevitable no pensar que en la escritura también podemos constituirnos.

Adquirir cuerpo en la escritura

La escritura como lugar de constitución del propio cuerpo es la idea que pondremos en cuestión en este apartado. Decíamos que el yo experimenta la vida a través del cuerpo y que en este vivenciar se da forma, se hace cuerpo; por lo tanto, es posible decir que la experiencia de la escritura y de la lectura como reescritura, son acciones que dan cuerpo al «yo» y, en consecuencia, es posible decir que en este ejercicio adquirimos cuerpo.

En primer lugar, cuando se escribe nos encontramos en la esfera de actividad, ponemos en juego lo que somos, las vivencias, por tanto «la escritura lo es del cuerpo y de la sangre y así escribir da cuerpo, constituye un cuerpo mortal»³⁰. Este cuerpo mortal es comprendido como la persona, como el sujeto que experimenta y da sentido al mundo, por lo que lo vivido es en sí lo que constituye la singularidad del sujeto. Cuando se escribe se hace desde las vivencias, desde los recuerdos, pero desde un presente, desde un yo actual que permite resignificar, adquirir nuevamente cuerpo.

Se acude a los recuerdos o mejor a los sentidos que se han otorgado a las vivencias pasadas y que hoy conforman el yo actual. Los contenidos de la conciencia son sentido otorgado de vivencias pasadas; explica Husserl que aquello que permanece en el yo es el sentido que una u otra vivencia recibió en su momento y que ésta aunque quede en el olvido permanece en el sentido. Así «el contenido en cuanto algo idéntico PARA EL SUJETO, en cuanto algo suyo propio, obtenido por él en actos anteriores, pero no efímero como los actos,

³⁰ GABILONDO, Ángel. *Trazos del Eros del hablar y escribir*, pp.34-35.

sino inherente al sujeto que dura como lo permanente que dura para él»³¹ se hace presente en el acto de escribir, animando y dando vida a cada palabra.

Puedo luego, al reflexionar y confrontar un *objeto / COMO objeto* de una actitud con el otro como *objeto* de la otra actitud, decir: el libro existente, la página de papel existente, tiene un sentido particular, está animada por una mención. El libro con sus hojas de papel, su pasta, etc., es una *cosa*. A esta cosa no se engancha una segunda, el sentido, sino que éste PENETRA “ANIMANDO” el todo físico en cierta manera; a saber, en tanto que anima cada palabra, pero, de nuevo, no cada palabra por sí, sino nexos de palabras que se enlazan mediante el sentido en configuraciones dotadas de sentido; éstas se enlazan a su vez en configuraciones superiores, y así sucesivamente. Al animar las apariciones sensibles, el sentido espiritual está FUSIONADO con ellas en cierta manera en vez de solamente enlazado en una yuxtaposición enlazada³².

De acuerdo con lo anterior, en la escritura el cuerpo llama a las palabras a la vida y se entrega a la infinidad de experiencias que le puede suscitar, el yo ánima cada oración, cada grupo de palabras está fusionado con su espíritu y así, dan vida al texto. En consecuencia, el escribir sumerge al yo en la esfera de la actividad, en la medida en que implica constitución, movimiento. De igual forma, en esta actividad pueden emergir pasividades, sedimentos de actos anteriores, debido a que éstos permanecen en el ser, albergan en lo más profundo de la conciencia y se presentan en cualquier instante. Quizá muchos recuerdos hayan quedado en el pasado y en ocasiones ni siquiera existan vagas imágenes de ellos, pero esto no significa que ellos no estén, ya que el sentido otorgado a cada vivencia se encuentra presente en el yo actual, en la profundidad de la conciencia y están en posibilidad constante de ser reactivados. Así:

³¹ *Ideas II*, §29, p. 153.

³² *Ideas II*, §56, p.285.

el operar del yo es subjetividad escondida o incluso olvidada, ocultada, — pero siempre subjetividad—. lo que para mí está ahora aquí, para mi leib está en penumbra, o permanece en el fondo, está en mí potencialmente y puede convertirse en algo actual si yo me muevo. [...] también el fondo en penumbra está en la subjetividad, en la subjetividad operante. es una modalidad del operar, puede ser sentida como pasiva por mi yo, por mi leib, mientras que es activa para otro leib³³.

En la escritura emergen aquellos contenidos de conciencia que están escondidos en el sujeto, que están escritos en el cuerpo y están potencialmente activos para salir a reescribirse, a renovar la piel del cuerpo; ella permitiría la actividad memorativa propia del sujeto. Escritura como relectura del ser, como reactivación del pasado en el presente, se aleja de aquella acción de mera repetición o materialización de lo vivido para ser acción que reactualiza y que, por tanto, funda nuevas experiencias. Dice Husserl que «al leer tampoco ponemos el signo escrito en el papel en una tesis de experiencia actual ni lo convertimos EN “TEMA” de tomas de posición teóricas o hasta prácticas»³⁴, sino que «el signo escrito “aparece”»³⁵ para que nosotros lo aprehendamos, le donemos sentido. «Igualmente aparece el cuerpo, pero nosotros ejecutamos los actos de la comprensión, captamos a las personas y los estados *personales* que se “expresan” en su contenido aparicional»³⁶.

No sólo en la acción primera del escribir me escribo, también en la lectura como la acción de reescribir, es decir, cuando confronto el libro, cuando frente a él asumo una actitud teórica y reflexiva, construyo el sentido de lo que allí dice y me constituyo a raíz de dicha vivencia. Es cierto que cuando se escribe por vez primera la obra, su autor se encuentra animado por unos sentidos

³³ PACI, Enzo. *Función de las ciencias y significado del hombre*. Trad. Ernesto de la Peña. México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1968, p.182.

³⁴ *Ideas II*, §56, p. 292.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

particulares, por unas singularidades, pero en el momento de ser leída es preciso arrancar la escritura de las manos de su escritor para que sea reescrita y fusionada a otro. Vivimos en la ejecución del sentido y dicha ejecución se da en la lectura, en la escritura, en la constitución de nuestro cuerpo. Nos escribimos y nos damos cuerpo, nos escribimos para convertirnos en texto, donamos sentido a lo que vivimos y en la misma acción anticipamos lo por-venir. Esta es la segunda razón por la que al escribir nos escribimos.

Lo por-venir como un inaugurar, como un llamar a ser y, en esta medida, como un modo de dar cuerpo al cuerpo. Es interesante pensarnos desde la imaginación, y es que justamente los universos poéticos me permiten anticiparme y proyectarme en un futuro deseado. Lo figural entra a hacer parte de mi yo actual en cuanto se instala en mis posibilidades de ser, en mi yo-puedo; de esta manera, se da cuerpo al cuerpo. Cuando escribo o leo un libro mi yo:

Se prolonga hacia la esfera total de lo que, en el sentido de la posibilidad ideal, es por él absoluta e inmanentemente perceptible, recordable, esperable, incluso fantaseable, según todos los modos temporales. Si por ejemplo, me entrego a fantasías de que emprendo un viaje a Marte y ahí tengo vivencias como Gulliver, etc., entonces las vivencias de conciencia son fingidas, aunque como fantasías vacías, me pertenecen a mí: el mundo fingido es correlato de un yo fingido, que está fingido, empero, como EL MISMO que mi yo actual³⁷.

Mi yo actual también es el de mi imaginación, es el yo de las posibilidades y constituye una red de sentidos que se construyen tanto en los múltiples yoes que fingimos, que imaginamos diariamente, como también en aquellos que se encuentran presentes en el flujo de nuestra conciencia y que pertenecen al pasado. En suma, diremos que en la escritura adquirimos cuerpo, debido a que, en primer lugar, en ella se hacen presentes los contenidos de la conciencia y se reactualizan; en segundo lugar, a que en ella se anticipa el por-venir,

³⁷ *Ideas II*, §29, p. 157.

se imagina y se proyectan las posibilidades del yo; en tercer y último lugar, porque ella es lugar de la intersubjetividad.

Sabemos que el cuerpo se constituye en relación con otros cuerpos. Sólo en la existencia de los otros puedeemerger mi yo, es decir, que la intersubjetividad es condición de posibilidad del sujeto y la escritura del otro le da forma a mi vida personal; así mismo, mi escribir forma al otro; por ejemplo, la comprensión de la obra literaria es una experiencia personal y social que conmueve el alma de quien con ella se conecta, de quien logra empatizar su existencia con aquel que puso su vida en letras para otro. Es así como en la escritura «[e] jecutamos un fragmento de vida *personal* actual» o también podemos “fantaseamos muy vivamente en uno de esos fragmentos, incluso nos empatizamos en la vida *personal* de algún otro»³⁸.

El mundo circundante personal está conformado por otros, mi cuerpo es gracias a otros y para otros. La presunción de un lector es clara, porque tanto el cuerpo como el texto requieren de su presencia. El trazo deja atrás la mano de quien lo dibujó para fusionarse con quien ahora le da vida y le recubre de sentido. «Las palabras escritas sólo “crecen” en aquel que las incorpora en su propio tiempo, que traza con esas palabras nuevos senderos, que engarza nuevas *Ideas*, que las siembra en otros»³⁹. Este sembrar en otros es justamente sembrarla en lo común, en lo que nos hace cercanos, próximos, es decir, en la cultura.

La escritura es espacio de constitución de lo común, de formación de comunidad, de personalidades sociales de orden superior. Lo escrito como objeto de la cultura es objeto de los intereses, de las ocupaciones de los miembros de una comunidad comunicativa, de acuerdo con la denominación hecha por Husserl, así como de su formación y de su tradición. Cuando se escribe, cuando se construye sentido, el escritor representa la unidad yo-tú, debido a que es un sujeto personal, individual, pero también es un sujeto social, un sujeto atravesado por el otro, por los otros. La idea de Husserl —expresado tanto en *Ideas II* ([1952] 2005) como en *El Espíritu común*(1921)— de que

³⁸ *Ideas II*, §53, pp. 255-256.

³⁹ GABILONDO, Ángel. *Trazos del Eros del hablar y escribir*, p.51.

no hay un yo sin un tú, nos indica que en la escritura la voz del narrador es también la voz de muchos otros que conforman una unidad con él, es decir, una comunidad y que, por tanto, la escritura como «comunicación produce, justamente, la comprensión reciproca y la conciencia, // para cada sujeto, de tener-en-frente, indeterminadamente, otros muchos sujetos y de tener conjuntamente con ellos un único circunmundo sobre el que todos estamos relacionados en un «Nosotros»»⁴⁰.

Cuando se escribe nos dirigimos a otros, se actúa para generar un motivo en la voluntad del otro. El presupuesto de que se escribe para que alguien lea y comprenda lo que está puesto en letras, tiene por objeto también conmoverlo, producir en él un efecto, vincularlo y, de este modo, establecer relaciones yo-tú, escritor-lector que se compenetren vinculándose, constituyendo comunidad, como diría Husserl (1921), *espíritu común*. Incluso, es posible indicar que en la escritura para uno mismo —el caso del diario personal— instauramos un diálogo, un acto comunicativo con otros que somos nosotros. El narrador se dirige a sí mismo como un interlocutor, como otro, evidenciado en la estructura dialógica, en los cambios de sujetos discursivos que muestran el presupuesto de la presencia de alguien con el que se conversa, de alguien a quien se le escribe.

De acuerdo con lo expuesto, en la conciencia del escritor, la conciencia ajena está vinculada y, del mismo modo, la voluntad de constituir la de alguien más, la de hallar un flujo común, es así como en la escritura se enlaza la unidad yo-tú como pasado, como presente y como futuro. De esa forma, ella es lugar para las tradiciones, para su conservación y transmisión. Cuando se escribe emerge todo lo que nos constituye, nuestros antepasados, nuestros contemporáneos, las proyecciones comunes que poseemos, que conforman nuestro cuerpo y que nos identifican con los otros, que hacen parte de nuestro mundo circundante. Así, pues, la escritura, permite la intersubjetividad entre los antecesores y los predecesores. El yo es escrito por yoes ausentes, creando un vínculo comunicativo muy importante. Los otros que están fuera de la presencia,

⁴⁰ HUSSERL, Edmund. *El Espíritu Común. (Gemeingeist) I y II. Obra póstuma*. Introducción y notas de César Moreno Márquez. España, Universidad de Sevilla, 1921, p.150.

ya sea en el pasado o en el futuro, encuentran un lugar de comunicación en la escritura y ésta actúa al generar motivos para la voluntad; de este modo:

[E]l Yo pasado es sujeto de un acto comunicativo (es el donante) y el Tú lejano es el receptor futuro. Pero a este estado de cosas corresponde también el Yo, en tanto así lo quiere, funde con ello una disposición volitiva o una voluntad habitual y permanente y «persista», al menos en general, en ella⁴¹.

Como receptores comprendemos al donante como no presente, «ni presente ni ausente «en carne y hueso», ni visible ni invisible, huella que remite siempre a otro con cuya mirada no podríamos cruzar la nuestra»⁴²; y, sin embargo, ahí está: escribiéndonos.

El cuerpo como escritura

Si el cuerpo es punto de conexión entre lo perceptivo y lo aperceptivo, punto de encuentro y transformación, lugar de la actividad y la pasividad ¿es también escritura? Con la pretensión de reflexionar sobre esta pregunta e intentar dar pasos en el camino de una posible respuesta, se construye este apartado, retomando el cuento *La escritura del dios* de Jorge Luis Borges en *El Aleph* (2000)⁴³:

Cuenta la historia que Tzinacán, sacerdote maya del siglo XVI y mago de la pirámide de Qaholom⁴⁴, permanece como prisionero del español Pedro de

⁴¹ *Ibid.*, p. 137.

⁴² DERRIDA, Jacques. *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid, Editorial Trotta, 1997, p.92.

⁴³ Publicado en 1949 y tomado de BORGES, Jorge Luis. *Obras completas. Tomo I (1923-1949)*. Edición crítica. Anotada por Rolando Costa Picazo e Irma Zangara. Buenos Aires, Emecé, 2009.

⁴⁴ De acuerdo con las notas hechas por Rolando Costa Picazo e Irma Zangara a la obra completa de Jorge Luis Borges, es el dios creador y padre de los mayas. Es mencionado en el Popol Vuh, libro sagrado de la etnia quiché, de origen maya, en Guatemala. Cf. *Ibid.*, p. 1099.

Alvarado⁴⁵ desde hace ya muchos años, por no haber revelado el lugar del tesoro. Su prisión de piedra es compartida con un jaguar que mide con secretos pasos el tiempo y el espacio del cautiverio. Sólo los separan los barrotes. A medio día se abre en lo alto la bóveda y el carcelero baja agua y carne para los prisioneros, es el único instante en que ambos pueden verse, es la hora sin sombra. Todo el tiempo se escuchan, sienten la presencia contigua a pesar del silencio que la mayor parte del tiempo los acompaña, pero sólo a esa hora sus ojos pueden encontrarse.

Tzinacán ha perdido ya la cuenta de los años que lleva allí, ya no puede levantarse sin su magia. Aguarda sólo la muerte porque ya no le queda más. Desde muy joven fue tomado en prisión, fue deformado, lacerado, castigado con metales ardientes para que revelara el secreto del tesoro, pero jamás abandonó a su dios para entregárselo a extraños. Mantuvo silencio mientras su cuerpo era salvajemente escrito.

Con la idea de poblar de algún modo su tiempo, quiso recordar todo lo que era y lo que sabía. Sólo así podría tener de nuevo posesión sobre lo que alguna vez fue suyo. Árboles y plantas fueron apareciendo en su memoria, pero un día se presentó en su prisión un recuerdo tan preciso, que en su sangre sintió la agitación que tantas veces sentimos cuando nos acercamos a algo que ya conocemos: era una de las tradiciones del dios. Él escribió una sentencia para conjurar males que pudiese ser usada en el momento de la historia en que fuese requerido. Nadie sabía dónde estaba escrito, ni cómo sería posible descifrarlo, pero era conocido que perduraría por siempre y que sólo alguien podría comprenderlo. Pensando en esto, decide emprender la tarea de hallar dicha sentencia buscando en su memoria.

El análisis de esta parte del relato nos permite indicar que en su cuerpo está consignada una lucha. En su afuera lleva impresas las marcas de Alvarado, quien ha escrito sobre su piel con el fin de llegar a la profundidad de su ser —a

⁴⁵ De acuerdo con las notas hechas por Rolando Costa Picazo e Irma Zangara a la obra completa de Jorge Luis Borges, Pedro de Alvarado (1845-1541) es un conquistador español de gran parte de América Central, responsable, entre otros episodios de extrema crueldad, de la llamada Matanza de Tóxcatl, el asesinato masivo de aztecas mientras participaban de una ceremonia religiosa. Cf. *Ibid.*

su yo—. El cuerpo de Tzinacán puede verse como lugar de consignación, de inscripción, es un registro histórico en el que puede leerse la barbarie de una conquista. Él ha sido herido por una escritura ajena, una que pretende eliminar sus afectos y reescribir su cuerpo; sin embargo, esto no es posible, pues el sacerdote se encuentra motivado por la defensa de su pueblo, que en sí es: la defensa misma de lo que es él, de lo que representa, de un mundo, de sí mismo, por lo que regula su *cuerpo* a tal punto que soporta no sólo el dolor, sino también los años de encierro y la fatalidad de la muerte. Su *cuerpo* es entonces un cuerpo-símbolo de la lucha de una cultura y de un modo de ser. Las marcas que ahora están impresas en su piel constituyen lo que ahora es como sujeto, el texto que es, su yo actual.

Por otro lado, es pertinente indicar que así como hay marcas que representan una lucha, cuerpos que son símbolos, hay archivos en la piel que deja el embarazo o la vigilia y que están, de igual forma, cubiertos de escritura o repletos de sentido. En este punto, no es posible olvidar las marcas que tienen «fuerza de ley»⁴⁶, que constituyen la conservación de un linaje, de una institución, de un proyecto social, de un pensamiento —archivos arcaicos—⁴⁷. Son marcas que se inscriben en el sujeto y que están allí gracias a técnicas propias de impresión y de reproducción que las mantienen e instituyen. «No hay archivo sin un lugar de consignación, sin una técnica de repetición y sin una cierta exterioridad. Ningún archivo sin afuera»⁴⁸,⁴⁹, archivo como contenidos que forman al sujeto y que son consignados en su cuerpo a través de técnicas de reproducción e impresión, contenidos que otros han determinado como lo archivable y que representan lo que debe ser inscrito en el *Leib*, constituyendo su conciencia, dándole forma.

Estas marcas no se enuncian en el relato del sacerdote, quien sólo espera la muerte, sólo resta un poco más de tiempo para llegar al final de sus días.

⁴⁶ DERRIDA, Jacques. *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, p.15.

⁴⁷ Expresión de Derrida (1997).

⁴⁸ Cursiva del autor.

⁴⁹ DERRIDA, Jacques. *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, p.19.

Decide entonces volver a sí mismo, buscar en él elementos que le hagan pensar que aún es un hombre, que restauren su piel. Su motivación lo lleva a buscar entre sus recuerdos, en lo *sido* —pasado recordado—, porque sabe que ellos le devolverán algo que ha refundido con el pasar de los años. Él todavía vive y sólo puede hacerlo dotando de sentido aquello que alguna vez fue y que hoy le permitiría seguir siendo y así no abandonarse a su cruel destino. Aunque inmóvil físicamente, mantiene una actitud activa que le permite ahondar y dar valor a aquello que aún se encuentra presente en su memoria, y así poblar de algún modo su tiempo, leer sus recuerdos para reescribir su presente y afirmarse como un yo que aún tiene vida.

Noches enteras malgasté en recordar el orden y el número de unas sierpes de piedra o la forma de un árbol medicinal. Así fui develando los años, así fui entrando en posesión de lo que ya era mío⁵⁰.

Lo que alguna vez fue hoy le permitiría volver a ser, entrar en posesión nuevamente de lo suyo significa recuperar sus propiedades yoicas. Necesita recordar sus experiencias pasadas, traerlas al presente y dotarlas nuevamente de sentido, sólo mediante esta lectura de sí podrá regenerar su piel. No es un mero leer el que realizará el sacerdote, es convertirse en texto abierto para sí mismo, es un pensarse y hallarse en su memoria. Traer sus recuerdos y pensarse desde ellos en el presente, es un ejercicio de re-escritura, su sangre se agita porque su cuerpo sabe que se acerca a algo ya conocido. El recuerdo como una re-escritura de la experiencia primera y como una manera de comprenderse, de conocerse, de retornar a lo originario, de reconocerse como cuerpo, como hombre.

La escritura no sólo es resultado de las experiencias pasadas, sino que también es lugar desde donde se puede evocar. Ella permite traer al presente el pasado que acompaña a cada sujeto y que son marcas indelebles de su ser, características yoicas. La escritura le devuelve al sacerdote el recuerdo, la esencia de su ser, así como la esperanza de la huída puesta en un enigma. Si él descubre

⁵⁰ BORGES, Jorge Luis. *Obras completas. Tomo I (1923-1949)*, p.1043.

aquella escritura ancestral podrá ordenar al jaguar que devore a Alvarado y con ello terminar con su encierro, decide entonces iniciar la búsqueda y marchar hacia sí mismo, hacia lo conocido con el objetivo de reconocer la sentencia del dios.

Tzinacán en su camino de regreso comprende que cada cuerpo: estrella, montaña, cielo, camino, pájaro, cereal, el mismo hombre tiene mudanzas, caduca, muere y, por tanto, todos los seres de la naturaleza sufren cambios ¿Cómo descifrar entonces el mensaje? ¿Era posible hallar aquella fórmula que le daría la libertad? Pensando en las posibles respuestas a estas preguntas, se le ocurre que la escritura del dios debía ser permanente, debía soportar el cambio de los tiempos y de los espacios y debía existir algo en el ser que fuese inmanente, entonces vio el jaguar, ante sus ojos apareció de nuevo, pero con un sentido diferente.

Entonces mi alma se llenó de piedad. Imaginé la primera montaña del tiempo, imaginé a mi dios confiando el mensaje a la piel viva de los jaguares, que se amarían y se engendrarían sin fin, en cavernas, en cañaverales, en islas para que los últimos hombres los recibieran. Imaginé esa red de tigres, ese caliente laberinto de tigres, dando horror a los prados y a los rebaños para conservar un dibujo. En la otra celda había un jaguar; en su vecindad percibí una confirmación de mi conjetura y un secreto favor⁵¹.

Los jaguares tienen la piel de sus antepasados, así como los hombres llevan en ella escritas la historia personal y la heredada. Con el relato de Tzinacán y lo dicho por Husserl (2005), comprendemos que llevamos en nuestros cuerpos la vivencia escrita, somos texto, red de sentidos que conforman nuestra conciencia. Los sentidos otorgados a nuestras experiencias pasadas suelen permanecer, ser inmanentes en nosotros, nos constituyen, porque son las marcas que conforman nuestra piel, identifican nuestro yo personal y hablan de lo que somos, de lo que hemos compartido con otros.

⁵¹ *Ibid.*, p.1044.

Nuestra piel está conformada por manchas que aparecen con la experiencia personal y por aquellas que se presentan justo en el momento de nuestro nacimiento, son manchas heredadas por la cultura. Muchas de éstas aparecen antes de que hablemos, antes de que escribamos, no nos damos cuenta de cuando aparecen ni cómo nacieron, sólo están allí y nos constituyen. De acuerdo con lo expuesto por Husserl (2005), los valores, las costumbres y las creencias que conforman la cultura se dan en el sujeto en pasividad, con lo cual podríamos decir que la cultura escribe en nuestro cuerpo sin que nosotros reflexionemos en ello, recibimos una herencia, unos recuerdos ancestrales, quizá una memoria sin memoria.

No diré las fatigas de mi labor. Más de una vez grité a la bóveda que era imposible descifrar aquel texto. Gradualmente, el enigma completo me inquietó menos que el enigma genérico de una sentencia escrita por un dios. ¿Qué tipo de sentencia (me pregunté) construirá una mente absoluta? Consideré que aún en los lenguajes humanos no hay proposición que no implique el universo entero; decir el tigre es decir los tigres que lo engendraron, los ciervos y tortugas que devoró, el pasto de que se alimentaron los ciervos, la tierra que fue madre del pasto, el cielo que dio a luz la tierra. Consideré que en el lenguaje de un dios toda palabra enunciaria esa infinita concatenación de los hechos [...]⁵².

En esta medida decir yo, implica un universo de otros yoes que me precedieron, que me soñaron o que me acompañan en la vida. El cuerpo está escrito por la cultura, por lo que otros han escrito, otros que me escribieron; ellos hablan en mi cuerpo y hacen parte de lo que soy, en mí transitan tanto mis experiencias como las de otros. Nuestro cuerpo comienza a tomar forma gracias a las costumbres de las personas con las que crecemos y con las que tenemos experiencias comunes, ya que compartimos un contexto particular. Identificamos al otro como diferente porque sentimos que sus modos de ser y

⁵² *Ibid.*

de ver son diversos a los nuestros, podemos reconocer al otro como hermano o coterráneo, porque sus modos de hablar, de expresarse, de moverse, de ser, son similares al nuestro. En consecuencia, cuando nacemos entramos a un mundo que posee ya un conglomerado de tradiciones y valores que se han sedimentado y que darán forma a nuestro cuerpo, que escribirán en él.

Afirma Husserl (2005) que sólo a través del otro descubro mi yo y a través de los otros puedo constituirme, por lo que cada persona es la suma de sus antepasados y también hace parte de la constitución de los otros yo-actuales. En este lugar se hace evidente el papel fundamental de la comunicación, pues ella es la base de la intersubjetividad y de la vida en comunidad, así como en los procesos de formación de la misma. Pertener a una comunidad —a una personalidad de orden superior— implica reducir la experiencia del otro a mi esfera personal, y ello sólo se presenta a través de la comunicación, por cuanto es posible indicar que para Husserl todo sujeto se encuentra en un estado de comunicación actual o potencial, en la medida en que cada persona es unidad cuerpo-espíritu o «unidad de la “EXPRESIÓN” y “LO EXPRESADO”»⁵³ y está arrojada a un mundo para ser leída por otros.

El cuerpo, entonces, está escrito por la comunidad y muchas de estas escrituras ocurren en pasividad. Las tradiciones, las costumbres, los saberes ancestrales, los olores de la comarca, los sabores de la tierra son propiedades que se van convirtiendo en características yoicas y que ocurren sin que el yo se dé cuenta, sin que haya un ejercicio de la razón en ello. Éstos son los pre-datos que él recibe, propiedades permanentes que apropiá tanto el sujeto como la comunidad y que los constituyen, que los escriben.

En el relato Tzinacán se pregunta por el tipo de sentencia que generaría un dios. Los días habían pasado y no lograba llegar a ella. Considera que si los lenguajes humanos implican un universo completo, más aún lo debe hacer el lenguaje del dios; cada palabra revelaría a plenitud el mundo y en ello estaría su presencia. Pero un día, que no sabe si es día o es noche, porque para él es igual, sueña con un grano de arena arrojado en la cárcel. Es tan sólo uno, así

⁵³ *Ideas II*, §56, p. 283.

que vuelve al sueño. El número de granos se multiplican hasta sentir que moría asfixiado por los granos que antes veía de manera insignificante.

Comprendí que estaba soñando [...]. Alguien me dijo: "No has despertado de la vigilia, sino a un sueño anterior. Ese sueño está dentro de otro y así hasta el infinito [...]. Un resplandor me despertó [...]. Vi la cara y las manos del carcelero [...]. Entonces ocurrió lo que no puedo olvidar ni comunicar. Ocurrió la unión con la divinidad, con el universo [...]"⁵⁴.

De lo cual es posible decir que la unión con la divinidad es inefable. Hay reconocimiento de ella, se sabe qué es, pero es un reconocer sin palabras, un pensar no exteriorizado, pensar que sólo cabe en el lenguaje. El encuentro de Tzinacán con la divinidad, con el universo no llega al plano de la predicación, no es posible para él llegar allí de forma inmediata; sin embargo, esto no indica que el lenguaje haya quedado al margen de dicha experiencia, pues se encuentra presente en la esfera pre-predicativa.

Husserl (2005) piensa la comunicación como exteriorización del pensamiento del sujeto, por lo que puede darse a través del gesto o el hablar efectivo y tiene un papel esencial en la intersubjetividad y en el establecimiento de comunidad. De acuerdo con lo dicho por Félix Martínez Bonati en su texto *La concepción del lenguaje en la filosofía de Husserl* (1960) en este hablar surge la palabra pensada como corporeidad espiritual, la cual representa lo ideal, es decir, lo atemporal, aquello que *es* y que no se encuentra aquí y ahora, pero que puede ser nombrado, traído al presente.

En su momento Tzinacán no podía comunicar lo visto, pero tampoco podía alejarse de él, olvidarlo. Él vio una rueda que ocupaba todo, estaba hecha de agua, de fuego, quizá era el mundo. Allí estaban entrelazadas todas las cosas que serán, que son y que fueron. Éstas la formaban; entonces, comprendió todo. Descubrió la fórmula de catorce palabras que lo harían todopoderoso si las pronunciaba.

⁵⁴ BORGES, Jorge Luis. *Obras completas. Tomo I* (1923-1949), p.1045.

Me bastaría decirla para abolir esta cárcel de piedra, para que el día entrara en mi noche, para ser joven, para ser inmortal, para que el tigre destrozara a Alvarado [...]. Pero yo sé que nunca diré esas palabras, porque ya no me acuerdo de Tzinacán⁵⁵.

Estas palabras ya no serán pronunciadas por él, quedarán sólo en su mente. Ya no conjurará los males, no los hará presentes, porque la salvación individual, la salvación de un único hombre, así sea sí mismo no le devolverá todo lo que ha perdido. Prefiere dejar estas palabras, esta sentencia en su interioridad, puesto que si no hay alguien que lea su cuerpo, que lea lo escrito en su piel por sus ancestros, las marcas indelebles de sus vivencias, las heridas de la escritura ajena estará condenado por siempre a la oscuridad. Tzinacán se marchita acostado en la oscuridad, su cuerpo sin interlocutor ha quedado en el olvido.

⁵⁵ *Ibid.*

BIBLIOGRAFÍA

- BONATI, Félix. *La concepción del lenguaje en la filosofía de Husserl*. Chile, Ediciones de los Anales de la Universidad de Chile, 1960.
- BORGES, Jorge. *Obras completas. Tomo I (1923-1949)*. Edición crítica. Anotada por Rolando Costa Picazo e Irma Zangara. Buenos Aires, Emecé, 2000.
- DERRIDA, Jacques. *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. México, Editorial Trotta, 1997.
- GABILONDO, Angel. *Trazos del Eros del hablar y escribir*. Madrid, Editorial Tecnos, 1998.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. Antonio Zirión Q. México, Fondo de Cultura Económica, ([1952] 2005. (*Ideas II*).
- HUSSERL, Edmund. *El Espíritu Común. (Gemeingeist) I y II. Obra póstuma*. Introducción y notas de César Moreno Márquez. España, Universidad de Sevilla, 1921. recuperado en <http://institucional.us.es/revistas/themata/04/10%20moreno.pdf> el 24 de mayo de 2016.
- PACI, Enzo. *Función de las ciencias y significado del hombre*. Trad. Ernesto de la Peña. México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1968.

SOBRE LA CONSTITUCIÓN: UNA MIRADA EN LA LITERATURA BORGEANA*

*About constitution:
A look at literatura of Borges*

Liliana Ávila Serrano**

Universidad Distrital Francisco José De Caldas

Resumen: Este artículo tiene como propósito ampliar el tema de Borges y la constitución planteada por Julia Valentina Iribarne en su texto *Literatura y filosofía: una lectura de Jorge Luis Borges* (2005), a través de ejemplos tomados, tanto de los textos ya explorados allí, así como de otros que se considera tratan el problema de la constitución del sujeto, del sí. Igualmente, se pretende indagar sobre una cuestión apenas enunciada por ella y que se refiere a la paradoja del sujeto como constituyente y miembro del mundo.

Palabras clave: Borges, constitución, *Ideas II*, literatura, fenomenología.

Abstract: The purpose of this article is to broaden the theme of Borges and the constitution proposed by Julia Valentina Iribarne in her text *Literatura y filosofía: una lectura de Jorge Luis Borges* (2005), through examples taken from texts already explored and texts related to problems of the constitution of the subject. Also, it tries to discover the paradox of the subject, that is, as a constituent of the world, an object in it.

Keywords: Borges, formation, *Ideas II*, Literature, Phenomenology.

* Este artículo fue recibido el 15 de julio de 2017 y aceptado el 10 de diciembre de 2017.

** Correo electrónico: lilianavilase@gmail.com

Introducción

Yo aconsejaría esta hipótesis: la imprecisión es tolerable o verosímil en la literatura, porque a ella propendemos siempre en la realidad. La simplificación conceptual de estados complejos es muchas veces una operación instantánea.

El hecho mismo de percibir, de atender, es de orden selectivo: toda atención, toda fijación de nuestra conciencia comporta una deliberada omisión de lo no interesante. Vemos y oímos a través de recuerdos, de temores, de previsiones.

Jorge Luis Borges

Sumergirse en la lectura y estudio de la obra de Borges es, en sentido hiperbólico, tener en las manos *El Libro de arena*¹ —infinito—, en tanto son múltiples las posibilidades de sentido e interpretación que ofrecen sus cientos de páginas. Sin embargo, a diferencia de otros autores igualmente prolíficos, la obra *constituida* por Borges tiene la virtud de lo fantástico, la belleza del arte, lo abrupto de la realidad y lo *reflexivo* de la filosofía. Al tiempo que ostenta una enorme erudición, un profundo conocimiento del universo literario y del mundo mismo; también contiene en sus páginas lo recóndito y misterioso del alma humana.

Frente a este universo de creación, amplio y fecundo, surge nuevamente la pregunta de ¿cómo relacionar fenomenología y literatura? planteada ya por Iribarne, quien establece esta relación, a partir de la tesis de que:

El campo en que se mueve la literatura es, *ab initio*, fenomenológico. Afirmo esto porque el ámbito de la existencia no es lo suyo. La literatura construye, a sabiendas, mundos que resultan de la actividad de la conciencia, o sea, que la tarea literaria, por su propia naturaleza, arranca de una implícita reducción fenomenológica de la tesis de la existencia del mundo².

¹ BORGES, Jorge. *Obras completas I (1923-1949)*. Edición Crítica de Jorge Luis Borges; comentado por Rolando Acosta Picazo e Irma Zangara. Buenos Aires, Emecé, 2009, p. 395.

² IRIBARNE, Julia. «Literatura y filosofía: una lectura de Jorge Luis Borges». En: *Fenomenología y literatura*. Bogotá. Universidad Pedagógica Nacional, 2005, p. 191.

De manera más amplia, la pregunta por cómo relacionar filosofía y literatura no es una cuestión nueva, al respecto señala Lynch³ que ya desde mediados del siglo XIX, filósofos y poetas buscaban afanosamente reavivar los lazos que en el pasado los unían y que fueron rotos tras la expulsión de los últimos de la República de Platón. Por tanto, con el romanticismo surgen los «poetas filosóficos» y los filósofos con «sensibilidad y estilo literario» como Nietzsche y Schopenhauer; ya en el siglo XX esto se consolida con Sartre y Heidegger, quienes tenían una innegable filiación literaria. Es decir, en el periodo posromántico la literatura y la filosofía construyeron nuevos puentes. Otros importantes pensadores han recorrido y reforzado estos puentes, específicamente se habla de Zambrano, Nussbaum, Arendt, Gadamer, Ricoeur, Cioran, Broch y el propio Borges, quienes desde uno de los dos lados del camino han tendido posibles rutas.

En el estudio sobre Borges, encuentro que en él hay unos tópicos recurrentes y señala que uno de los temas de carácter fenomenológico que allí se observa es la constitución: del mundo en general, del mundo familiar y de los objetos del mundo.

Los antecedentes

Antes de entrar de lleno a la cuestión de la constitución en la obra de Borges, se considera pertinente hacer una síntesis de lo que escribió Valentina Iribarne, cuyo objetivo en el texto fue comprender la literatura a través de la fenomenología. Para empezar, señala que hay dos ítems vinculados a la actividad constitutiva: «1) la actividad constitutiva opera con los “elementos” que la experiencia decanta en el “horizonte”»; 2) La mayor parte de esta actividad resulta de la «síntesis pasiva»⁴.

³ LYNCH, Enrique. *Filosofía y/o literatura. Identidad y/o diferencia*. Buenos Aires, Fondo de cultura económica de Argentina, 2007, p.22.

⁴ IRIBARNE, Julia. «Literatura y filosofía: una lectura de Jorge Luis Borges», p.192.

Afirma que «Borges encuentra el *factum*⁵ de la constitución y lo exhibe repetidamente»⁶ y para evidenciarlo toma ejemplos⁷ de textos como: *El inmortal*⁸ donde el protagonista intenta enseñarle al troglodita Argos a nombrar las cosas, a constituir las del modo que él lo hace⁹. En *Evaristo Carriego* se muestra «la reversión sobre el sujeto constituyente del mundo constituido»¹⁰, en este escrito, el argentino muestra una «acción recíproca» entre el sujeto constituyente y el mundo, en tanto Carriego constituye los rasgos del suburbio y éste a su vez recrea a Carriego como quién lo constituirá de nuevo y poéticamente¹¹. *Historia de la noche*¹² es un poema que exemplifica cómo ha sido constituida la noche a lo largo de los siglos¹³; por su parte, en *Un monumento*¹⁴ se evidencia que Borges «conocía las operaciones de la conciencia de las que procede la constitución del mundo y de las cosas», este texto alude a las operaciones de la síntesis pasiva¹⁵.

En *La postulación de la realidad*¹⁶ Borges, al igual que Husserl, acepta el carácter conjetural en el aproximarse a las cosas del mundo¹⁷. Por su parte, en

⁵ Cursiva del texto.

⁶ IRIBARNE, Julia. «Literatura y filosofía: una lectura de Jorge Luís Borges», p.192.

⁷ Se introducirán las referencias de las *Obras completas* (2011) para facilitar la consulta por parte de los lectores.

⁸ BORGES, Jorge. *Obras completas II (1952-1972)*. Edición Crítica / Jorge Luís Borges; comentado por Rolando Acosta Picazo e Irma Zangara. Buenos Aires, Emecé, 2010, p.982.

⁹ IRIBARNE, Julia. «Literatura y filosofía: una lectura de Jorge Luís Borges», p.192.

¹⁰ BORGES, Jorge. *Obras completas I (1923-1949)*, p.207.

¹¹ IRIBARNE, Julia. «Literatura y filosofía: una lectura de Jorge Luís Borges», p.192.

¹² BORGES, Jorge. *Obras completas II*, p.312.

¹³ IRIBARNE, Julia. «Literatura y filosofía: una lectura de Jorge Luís Borges», pp.192-193.

¹⁴ BORGES, Jorge. *Obras completas III*, p.715.

¹⁵ IRIBARNE, Julia. «Literatura y filosofía: una lectura de Jorge Luís Borges», p.193.

¹⁶ BORGES, Jorge. *Obras completas I (1923-1949)*, p.304.

¹⁷ IRIBARNE, Julia. «Literatura y filosofía: una lectura de Jorge Luís Borges», p.194.

*Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*¹⁸ «Borges llevó hasta la hipérbole el *factum*¹⁹ de la constitución del mundo. Juega con esa idea cuando se evoca la descripción del planeta *Tlön*»²⁰.

En definitiva, se aprecia como Borges no sólo muestra cómo el mundo y el sujeto son constituidos, sino que él mismo constituye un universo laberíntico a través de las palabras, y él mismo se constituye cuando habla de sí como personaje de ficción, cuando, por ejemplo, es *El otro*²¹, porque

[P]ara que seamos uno mismo y en plenitud, es menester que algo haya puesto en actualidad nuestro tesoro, que eso que se nombra el “fondo del alma” se vuelque a la superficie; que nada quede en posibilidad, en pasividad, que seamos en fin, acto puro²².

Sin embargo, las posibilidades que propician la obra de arte escrita *constituyen* el mundo con formas únicas, puesto que «en el poeta, la síntesis pasiva opera poéticamente»²³. Se podría afirmar que el variar de las variaciones que hace el artista es casi *ad infinitum*, así, por ejemplo, en el *Soneto del vino*²⁴, éste ya no es un simple destilado, sino que se vuelve tradición, tiempo, calor, valor, alegría y memoria.

¹⁸ BORGES, Jorge. *Obras completas I (1923-1949)*, p.831.

¹⁹ Cursiva del texto.

²⁰ IRIBARNE, Julia. «Literatura y filosofía: una lectura de Jorge Luis Borges», p.194.

²¹ BORGES, Jorge. *Obras completas III*, p.13.

²² ZAMBRANO, María. *Filosofía y poesía*. México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p.109.

²³ IRIBARNE, Julia. «Literatura y filosofía: una lectura de Jorge Luis Borges», p.193.

²⁴ El vino fluye rojo a lo largo de las generaciones/ como el río del tiempo y en el arduo camino/ nos prodiga su música, su fuego y sus leones. /En la noche del júbilo o en la jornada adversa /exalta la alegría o mitiga el espanto /y el ditirambo nuevo que este día le canto / otrora lo cantaron el árabe y el persa. / Vino, enséñame el arte de ver mi propia historia / como si ésta ya fuera ceniza en la memoria. BORGES, Jorge. *Obras completas II*, p.471.

Sobre la constitución

La constitución es un tema fundamental para Husserl y para hablar de ella es preciso remitirse a *Ideas II*. Este libro tuvo su primera edición —póstuma— en 1952 y fue escrito durante 16 años. *Ideas II*, dice Antonio Zirión: «Es sin duda una de las obras más atractivas, singulares y densas del fundador de la fenomenología». El libro consta de tres secciones que en su orden son: *La constitución de la naturaleza material*, *La constitución de la naturaleza animal* y *La constitución del mundo espiritual*. En esta obra Husserl señala que es la conciencia la que nos constituye a partir de las vivencias, las cuales pueden ser de diferentes tipos —entre ellas, la vivencia estética o de lo bello—.

Vale mencionar que debido a la complejidad y amplitud del tema de la constitución, no es posible abarcarlo en su totalidad en estas páginas, razón por la cual se hará referencia sólo a aquellos aspectos que se enlazaron con la literatura Borgeana.

Sobre la constitución de la naturaleza

Borges, en *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*²⁵ describe cómo una sociedad secreta, compuesta, entre otros, por lingüistas y filósofos, se crea en el siglo XVII para inventar un país: Uqbar; dos siglos más tarde esta idea llega a América, pero debido al «entusiasmo» de su nuevo mecenas, el proyecto empieza la creación de un planeta: Tlön, cuya constitución es recogida en 40 volúmenes. Además, éste sugiere que dicho proyecto sea llevado en secreto. El planeta «será un laberinto, pero es un laberinto urdido por hombres, un laberinto destinado a que lo descifren los hombres»²⁶.

Uqbar y Tlön son un país y un planeta constituidos por la conciencia de manera intencional, pues muchos hombres se reunieron para dar forma a su

²⁵ BORGES, Jorge. *Obras completas I (1923-1949)*, p.841.

²⁶ *Ibid.*

arquitectura, su mitología, sus lenguas, sus gobernantes, su fauna, su teología y su metafísica²⁷, pero antes de este constituir teórico en el que la intención de la conciencia está esencialmente cambiada, y las daciones de sentido han experimentado una modificación fenomenológica²⁸, hubo un constituir preteórico —de naturaleza emotiva— en que el yo vive en la conciencia el estar junto, sintiendo, al objeto mismo²⁹.

De igual manera, hay en Tlön actividades propiamente fundantes de los objetos, una constitución originaria llevada a cabo naturalmente mediante la conciencia téctica³⁰, que antes se encuentra una predación que es dada como objeto³¹; para este caso concreto sería la referencia al mundo real —la tierra—, la cual, sin embargo, será nuevamente constituida con las características de este planeta imaginario. «El contacto y el hábito de Tlön han desintegrado este mundo. Encantada con su rigor, la humanidad olvida y torna a olvidar que es un rigor de ajedrecistas, no de ángeles. [...] El mundo será Tlön»³².

Cuando se trata la constitución de la naturaleza material—cuerpo sólido—, indiscutiblemente ésta tiene como terreno básico la cosidad material, cuya posibilidad de constitución reside en el estar dadas las cosas a la vista y al tacto³³; al tenerlas frente a sí o tocarlas, la persona las constituye, por ejemplo, al nombrarlas y, en este mismo momento, es cuando experimenta el uso del lenguaje en primera persona; a su vez, este lenguaje ya ha sido constituido por otros antes de ella. Es decir, el mundo se da sedimentado en el lenguaje y éste constituye al sujeto en pasividad.

²⁷ *Ibid*, p.834.

²⁸ *Ideas II*, p. 35.

²⁹ *Ideas II*, p. 39.

³⁰ Posición de la conciencia del sujeto ante cualquier objeto.

³¹ *Ideas II*, p.48.

³² BORGES, Jorge. *Obras completas I (1923-1949)*, p.841.

³³ *Ideas II*, p.83.

En el *Inmortal*³⁴, el narrador se esforzaba para que el troglodita constituya, nombrara, las cosas. Él mismo lo constituye cuando lo nominó Argos por la imagen de humildad y miseria que le transmitía, y que le recordaba al perro moribundo de Ulises. También como lectores tenemos una imagen de la Ciudad a partir de lo que el narrador va constituyendo, a medida que la ve y la recorre, sumada «a la impresión de enorme antigüedad se agregaron otras: la de lo interminable, la de lo atroz, la de lo complejamente insensato. Yo había cruzado un laberinto, pero la nítida Ciudad de los Inmortales me atemorizó y me repugnó»³⁵. También en la *Rosa de Paracelso* la naturaleza es constituida a partir del tacto —también del verbo—, pues el alquimista «[a]ntes de apagar la lámpara y de sentarse en el fatigado sillón, volcó el tenue puñado de ceniza en la mano cóncava y dijo una palabra en voz baja. La rosa resurgió»³⁶.

La constitución primera, originaria, de propiedades reales puede ejecutarse también en niveles superiores, es decir, sobrepasa el nombrar o el caracterizar un objeto³⁷. Significa en este caso entenderlo y relacionarlo con otras cosas del mundo circundante, más aún pensarla en sus funciones en tanto útil. Esto es, «para ver una cosa hay que comprenderla. El sillón presupone el cuerpo humano, sus articulaciones y sus partes; las tijeras, el acto de cortar. ¿Qué decir de una lámpara o de un vehículo? El salvaje no puede percibir la biblia del misionero; el pasajero no ve el mismo cordaje que los hombres de abordo. Si viéramos realmente el universo, tal vez lo entenderíamos»³⁸

Como se aprecia, la literatura borgeana brinda interesantes ejemplos de cómo un sujeto ha constituido su mundo a partir del pensamiento y encuentra un yo al pensar sobre sí mismo, acción que permite que se constituya un yo puro, que cuando se piensa a sí mismo no se da por escorzos, sino como una

³⁴ BORGES, Jorge. *Obras completas I (1923-1949)*, p.989.

³⁵ *Ibid.*, p.993.

³⁶ «Te digo que la rosa es eterna y que sólo su apariencia puede cambiar». BORGES, Jorge. *Obras completas III*, p.667.

³⁷ *Ideas II*, p. 76.

³⁸ *There are more things*. BORGES, Jorge. *Obras completas III*, p.667.

unidad de sentido y encuentra que el sí mismo es polo de todas las acciones. Así, en el poema *Yo*³⁹ hay un sujeto que se reconoce primero como cuerpo: «La calavera, el corazón secreto, los caminos de sangre que no veo/ los túneles del sueño, ese Proteo,/ las vísceras, la nuca, el esqueleto./ Soy esas cosas». Pero también se reconoce constituido en pasividad y constituido por sus vivencias: «increíblemente / soy también la memoria de una espada y la de un solitario sol poniente / que se dispersa en oro, en sombra, en nada. / Soy el que ve las proas desde el puerto; / soy los contados libros, los contados / grabados por el tiempo fatigados; / soy el que envidia a los que ya se han muerto. / Más raro es ser el hombre que entrelaza / palabras en un cuarto de la casa».

En los párrafos anteriores se hace evidente además la correlación sujeto-mundo, en la que el sujeto es constituido por el mundo y el mundo es constituido por el sujeto. Al mismo tiempo, aquello que le ha sido donado en pasividad puede ser evaluado por él al llegar a síntesis activa. Ahora bien, para dar paso a la reflexión en torno al yo que se sabe constituyente y que sabe de sí, se abordará la constitución del mundo espiritual, desarrollada por Husserl, ampliamente, en la tercera sección de *Ideas II*.

La constitución del mundo espiritual

En las vivencias, en la experiencia, el yo constituye las cosas del mundo, pero también se constituye, aprende —en primera persona— y habla de las cosas que vive. Los objetos de experiencia, como son experimentados se insertan en el yo, en cuanto apariciones propias y existentes en el modo de apariciones⁴⁰. Como *Evaristo Carriego* que vivía dos mundos, el del centro con sus colegas de letras, y del suburbio; los vivía ambos, los experimentaba ambos, constituía y se dejaba constituir, en especial por el arrabal. «[N]o descuidaba la crónica de

³⁹ BORGES, Jorge. *Obras completas III*, p.121.

⁴⁰ *Ideas II*, p. 211.

su tiempo: las puñaladas del bailecito y de esquina, los relatos de hierro, que dejan recaer su valor en quien está contándolos»⁴¹.

Asimismo, esa manera en que el sujeto constituye mundo y al mismo tiempo se constituye puede ser apreciada en *El inmortal* donde el protagonista de la historia, al hacerse inmortal, comprende que su manera de constituir el mundo ya no es la misma:

Todo, entre los mortales, tiene el valor de lo irrecuperable y de lo azaroso. Entre los inmortales, en cambio, cada acto (y cada pensamiento) es el eco de otros que en el pasado lo antecedieron, sin principio visible, o fiel presagio de otros que en el futuro lo repetirán hasta el vértigo»⁴².

El yo vive y experimenta los objetos del mundo circundante, que son constituidos de manera originaria por éste, respecto a ellos toma posición y está motivado. Los bienes, obras, objetos de uso, etc., llevan a actos valorativos y prácticos en los cuales las «meras cosas» reciben un nuevo estrato de ser⁴³. En *There are more things*, por ejemplo, se cuenta la historia de un hombre cuyo tío murió recientemente y cuya casa de campo «La casa colorada», diseñada por un amigo íntimo del fallecido, fue rematada y adquirida por un forastero, quien «firmada la escritura, llegó al atardecer con dos asistentes y tiraron a un vaciadero, no lejos del Camino de las Tropas, todos los muebles, todos los libros, y todos los enseres de la casa. (Recordé con tristeza los diagramas de los volúmenes de Hinton y la gran esfera terráquea). Al otro día, fue a conversar con Muir y le propuso ciertas refacciones, que éste rechazó con indignación»⁴⁴. Los carpinteros locales, quienes habían amueblado la casa por primera vez, se negaron a trabajar para el forastero.

⁴¹ BORGES, Jorge. *Obras completas I (1923-1949)*, p.224.

⁴² *Ibid.*, p.996.

⁴³ *Ideas II*, p. 261.

⁴⁴ BORGES, Jorge. *Obras completas III*, p.121.

El yo que constituye el mundo sabe que éste no contiene meras cosas, sino objetos de uso —útiles— como vestiduras, muebles, enseres, herramientas, obras de arte, productos literarios, etc.⁴⁵, es decir, estos objetos de uso tienen un valor⁴⁶, un sentido para el yo, de tal suerte que cuando se extravían o se dañan pueden comportar ciertos estados anímicos asociados a esa pérdida. Para todos los que conocieron «La casa colorada» y de alguna manera tenían cierta cercanía con ella: su mobiliario y su estructura no eran «meras cosas»; estos distintos objetos, la casa misma, habían sido constituidos, habían recibido un nuevo *estrato de ser*⁴⁷ y ver su destrucción les generaba estados anímicos: tristeza, indignación, curiosidad, desagrado.

Los estados anímicos, dice Husserl, son actos en los cuales el yo tiene conciencia de sí, de los otros y de la realidad que le rodea; los ve ante sí, aprende de ellos, está referido a ellos en el pensar ordinario y elevado, en el afecto y la voluntad⁴⁸. Cuando se posee, pongamos por caso, un «libro imposible»⁴⁹ su dueño no muestra a nadie su tesoro.

A la dicha de poseerlo se agregó el temor de que lo robaran, y después el recelo de que no fuera verdaderamente infinito. Esas dos inquietudes agravaron mi ya vieja misantropía. Me quedaban unos amigos; dejé de verlos. Prisionero del Libro, casi no me asomaba a la calle⁵⁰.

Señala Husserl⁵¹ que en los actos anímicos se ubican los ejercicios de las disciplinas que hacen las personas, sus actuaciones en la vida práctica y el uso que hacen de las cosas de su mundo circundante, las que remoldela de acuerdo

⁴⁵ *Ideas II*, p.227.

⁴⁶ Heidegger en *Ser y tiempo* también hace referencia al término útil, en el sentido usado aquí.

⁴⁷ Expresión usada por Husserl (*Ideas II*, p. 261) al referirse a los “bienes, obras y objetos de uso”.

⁴⁸ *Ideas II*, p. 227.

⁴⁹ *El libro de arena*. Ver: BORGES, Jorge. *Obras completas III*, p.68.

⁵⁰ *Ibid.*, p.70.

⁵¹ *Ideas II*, p.227.

a sus fines; y las que valora de acuerdo a puntos de vista estéticos, éticos o utilitarios. También, son anímicos aquellos actos en los que se comunica o realiza actividades con los otros. El sujeto sabe de sí, de sus congéneres y de un mundo circundante común.

Al hombre como cuerpo animado, e igualmente respecto a los actos sociales, pertenecen los sentimientos e impulsos sensibles, la conciencia valorativa y práctica referida a las cosas. Somos personas ante otras porque tenemos un mundo circundante común, una comunidad, es decir, «enlazamiento intencional de nuestra vida; dicho correlativamente: lo uno se constituye por esencia con lo otro»⁵². Así, por ejemplo, en *El inmortal*, el narrador trata de enseñarle al troglodita Argos a reconocer y repetir algunas palabras, que constituya el mundo como él lo hace; lo considera un ser inferior, pues no comparte su mundo. «Pensé que Argos y yo participábamos de universos distintos; pensé que nuestras percepciones eran iguales, pero que Argos las combinaba de otra manera y construía con ellas otros objetos»⁵³. En palabras de Iribarne, cada uno tendría horizontes de experiencia distintos.

Luego, descubrió que Argos era el propio Homero y al contemplar que entre ellos había un mundo en común fue posible entablar cierto tipo de comunidad con los otros hombres, que él repetidamente llamó trogloditas, pero que eran también inmortales. «Al mundo circundante que se constituye en el experimentar a otros, en el recíproco entendimiento y en la intracomprensión, lo designamos como comunicativo»⁵⁴. Homero le refirió todo, no sólo cómo habían asolado la ciudad hace ya nueve siglos y cómo la había erigido de nuevo, sino que le habló de su vida y de cómo llegó a la Ciudad de los inmortales; el aedo mostraba autocomprensión cuando hablaba de sí. Ahora, se pueden diferenciar las personalidades singulares y las personalidades de orden superior —familia, comunidad, etc. —.

⁵² *Ideas II*, pp.230- 237.

⁵³ BORGES, Jorge. *Obras completas I (1923-1949)*, p.994.

⁵⁴ *Ideas II*, p. 239.

A su vez, cada persona es lo que es en cuanto sujeto del mundo circundante, así yo y mundo circundante están indefectiblemente referidos el uno al otro, dado que cada persona, cada grupo de personas —ejemplo, amigos, familia, etc.— tiene su mundo circundante, el cual es mundo percibido, recordado, teorizado, conjeturado o revelado por la persona en sus actos, y respecto al cual se comporta de cierta manera. El yo puede reflexionar, respecto de sus actos en este mundo, sobre sí mismo, y capta también cómo los demás reflexionan sobre estos mismos actos —reflexión en la empatía—.

Adoctrinada por un ejercicio de siglos, la república de hombres inmortales había logrado la perfección de la tolerancia y casi del desdén. [...] El concepto del mundo como sistema de precisas compensaciones influyó vastamente en los Inmortales. En primer término, los hizo invulnerables a la piedad. [...] Tampoco interesaba el destino propio. El cuerpo era un sumiso animal doméstico y le bastaba cada mes, la limosna de unas horas de sueño, de un poco de agua y de una piltrafa de carne. Que nadie quiera rebajarnos a ascetas. No hay placer más complejo que el pensamiento y a él nos entregábamos⁵⁵.

La persona piensa, siente, valora, aspira, actúa, y en cada uno de estos actos personales está en referencia a algo de su mundo circundante. Sabe de la realidad física en la medida que la capta por medio de la apercepción o cuando la tiene consciente en su horizonte de existencia como conciencia ponente. Además, los objetos experimentados en la experiencia estimulan el deseo o satisfacen necesidades del yo frente a ciertas circunstancias conscientemente constituidas, sea un ejemplo la alimentación⁵⁶.

Alrededor de la idea del yo que se constituye intersubjetivamente en un mundo circundante común, está la constitución de las subjetividades y

⁵⁵ BORGES, Jorge. *Obras completas I (1923-1949)*, p.995-996.

⁵⁶ *Ideas II*, pp.231-233.

objetividades sociales. Para ilustrar, *Historia de la noche*⁵⁷ es un poema que muestra cómo la noche, según las épocas y las culturas, ha sido constituida de maneras distintas a partir de subjetividades y objetividades sociales, dadas en pasividad y que se actualizan cada vez que el sujeto piensa en ésta. Señala Borges en algunos de sus versos que, por ejemplo, el momento de oscuridad del día era para los primeros seres humanos señal de ceguera, sueño y temor. Los caldeos por su parte, durante la noche, miraron las estrellas e idearon el zodiaco:

A lo largo de sus generaciones / los hombres erigieron la noche. / En el principio era ceguera y sueño / y espinas que laceran el pie desnudo / y temor de los lobos. [...] Doce casas le dieron los caldeos [...] Ahora la sentimos inagotable/ como un antiguo vino / y nadie puede contemplarla sin vértigo / y el tiempo la ha cargado de eternidad / y pensar que no existiría / sin esos tenues instrumentos, los ojos.

En tono similar al texto anterior, en el poema *La luna*⁵⁸ escribe en torno a los diferentes sentidos que se han constituido alrededor de nuestro satélite. Su naturaleza cambiante, su posibilidad de ser vista en compañía de otros, su presencia en la literatura, en la mitología, en el apocalipsis, incluso cuando fue nominada por Adán.

Sobre la paradoja

En el apartado anterior se hizo referencia a la manera en que se da la constitución del mundo espiritual y cómo el sujeto se constituye y constituye con otros en intersubjetividad. En lo que sigue, y aún inmersos en la constitución del mundo espiritual, se reflexionará sobre «la aparente paradoja», como dice

⁵⁷ BORGES, Jorge. *Obras completas III*, p.312.

⁵⁸ BORGES, Jorge. *Obras completas II*, p.311.

Julia Iribarne: «de que un yo constituyente del mundo sepa de sí mismo como formando parte de ese mundo».

De *Ideas II* se ha tomado el párrafo 58 (pp. 299-331) como base de este acápite, dado que ofrece elementos importantes para entender la paradoja propuesta. En primer lugar, Husserl señala que el yo al reflexionar se encuentra como personal, el cual se constituye primigeniamente en el flujo de vivencias. El yo constituido en reflexión remite a otro: soy el sujeto de mi vida que se desarrolla viviendo, quién en un primer momento constituye objetos de la naturaleza, cosas de valor, herramientas, etc. En cuanto activo no se constituye primariamente a sí, pues «el yo no es primigeniamente a partir de la experiencia»⁵⁹, sino a partir de la vida.

El tema del doble en Borges nos brinda pistas sobre lo que hemos enunciado. Por ejemplo, en *Borges y yo*⁶⁰ hay una especie de *versus*⁶¹ entre dos Borges: el que camina por Buenos Aires, quién sabe de sí como parte de otro, un personaje público e importante: poeta y profesor. Al Borges de la cotidianidad⁶², que se siente lejano del otro, quizás avasallado, le gustan los relojes de arena, los mapas, la tipografía del siglo XVIII, las etimologías, el café y Stevenson; «El otro comparte esas preferencias, pero de un modo vanidoso que las convierte en atributos de un actor», es decir, este Borges rehace sus gustos de acuerdo a los fines que le traza su quehacer. Es a él a quién le ocurren las cosas. Mientras que,

[Y]o vivo, yo me dejo vivir, para que Borges pueda tramar su literatura y esa literatura me justifica. Nada me cuesta confesar que ha logrado ciertas páginas válidas, pero esas páginas no me pueden salvar, quizás porque lo bueno ya no es de nadie, ni siquiera del otro, sino del lenguaje o la tradición.

⁵⁹ *Ideas II*, p. 300.

⁶⁰ BORGES, Jorge. *Obras completas II*, p.299.

⁶¹ *Versus*. Esta preposición, que en latín significaba ‘hacia’, adquirió en el lenguaje jurídico inglés, ya en el siglo xv, el valor de ‘contra’, y con este sentido se usa frecuentemente en el español de hoy; recuperado de <http://lema.rae.es/dpd/srv/search?key=versus>

⁶² Esta denominación se la da en este texto, en tanto se quiere expresar una oposición a al personaje público.

[...]Yo he de quedar en Borges, no en mí (si es que alguien soy), pero me reconozco menos en sus libros que en muchos otros o que en el laborioso rasgueo de una guitarra. Hace años yo traté de librarme de él y pasé de las mitologías del arrabal a los juegos con el tiempo y con lo infinito, pero esos juegos son de Borges ahora y tendré que idear otras cosas. Así mi vida es una fuga y todo lo pierdo y todo es del olvido, o del otro. No sé cuál de los dos escribe esta página⁶³.

Se puede presumir que la persona, el yo constituyente, sabe de sí y se sabe parte del mundo gracias al lenguaje, cuando habla de sí y de aquello que ha constituido y que lo ha constituido: *Soy*⁶⁴ recuerdos, voces de la infancia, libros leídos, lugares visitados, diálogos mantenidos, la cultura que me ha moldeado, la familia en la que he nacido, etc. «Visto desde el lenguaje, esencialmente el sujeto es *polifonía*. [...] Quizás se podría decir que la auténtica voz del sujeto es la que emerge de lo que ha evaluado críticamente»⁶⁵.

Añade Husserl, que el yo personal es distinto del yo en cuanto unidad aperceptiva. Puede tener habilidades ocultas que aún no son objetivadas aperceptivamente, pues no se conoce, no sabe lo que es, pero llega a conocerse y, de esta manera, la experiencia de sí se amplía constantemente. «Llegar a conocerse» está relacionado con la apercepción y la constitución de sí mismo, que se ejecuta con el desarrollo propio. Además, es particular del sujeto espiritual que en la apercepción del yo éste «sujeto» se presente como «objeto». Tiene por ende que distinguirse: «yo, el que soy» por el lado del sujeto y «yo, el que soy» en cuanto *objeto* para mí, que en el yo-soy existente es representado constituido,

⁶³ BORGES, Jorge. *Obras completas II*, p.299.

⁶⁴ Soy el que sabe que no es menos vano / que el vano observador que en el espejo / de silencio y cristal sigue el reflejo / o el cuerpo (da lo mismo) del hermano. / Soy, tácitos amigos, el que sabe / que no hay otra venganza que el olvido / ni otro perdón. Un dios ha concedido / al odio humano esta curiosa llave. / Soy el que pese a tan ilustres modos / de errar, no ha descifrado el laberinto / singular y plural, arduo y distinto, / del tiempo, que es uno y es de todos. / Soy el que es nadie, el que no fue una espada / en la guerra. Soy eco, olvido, nada. BORGES, Jorge. *Obras completas III*, p. 131).

⁶⁵ VARGAS, Germán., y REEDER, Harry. *Ser y sentido*. Bogotá, Editorial San Pablo, 2009, p.75.

eventualmente mentado en el sentido específico: el mí. Aquí es mentada «la persona constituida por mí, el yo que es consciente como sí mismo»⁶⁶.

En Borges, la referencia al yo que llega a conocerse, a saber quién es, no es escasa y, como ya se dijo, está presente en el tema del doble. En *Agosto 25, 1983*⁶⁷, Borges llega a su hotel y se encuentra que ya el registro ha sido llenado y su habitación ocupada por alguien idéntico a él, sólo que 20 años más viejo. Al verse, ambos, presintieron que soñaban, reconocieron temas comunes y el más viejo estaba a punto de morir. Como no podían precisar quién de los dos soñaba decidieron hacer una prueba «¿Cuál ha sido el momento más terrible de nuestra vida? Me incliné sobre él y los dos hablamos un tiempo. Sé que los dos mentimos». Enseguida, el más joven pregunta sobre su futuro y el otro le narra lo que habrá de ser; le habla de un libro soñado y de su obra «comprenderás que tu supuesta obra no es otra cosa que un serie de borradores [...] —Y al final comprendiste que habías fracasado. —Algo peor. Comprendí que era una obra maestra en el sentido más abrumador de la palabra». En el curso del diálogo, Borges moribundo enumera los temas de sus páginas, así como sus principales y múltiples recursos. Luego, admite que el libro soñado sí fue escrito y es la causa del suicidio. A la pregunta de si estaba seguro de su muerte replicó que «siento una especie de dulzura y de alivio, que no he sentido nunca. No puedo comunicarlo. Todas las experiencias requieren una experiencia compartida». Borges se mostró molesto y admitió estarlo al reconocerse en ese viejo agonizante.

De la paradoja propuesta se puede concluir, luego de este recorrido, que el yo se reconoce como parte del mundo que ha constituido por medio del diálogo intrapersonal. Sólo al reflexionar en torno de sí y de la manera cómo ha constituido el mundo y cómo ha sido constituido por él y por los otros con los que comparte ese mundo, sabe que forma parte de él. Pero ¿será que todas las personas están en disposición o condición de hacer tal deliberación íntima? ¿Acaso es una capacidad inmanente al ser humano? Y de serlo ¿Ella se

⁶⁶ *Ideas II*, pp. 300-301.

⁶⁷ BORGES, Jorge. *Obras completas III*, pp.655-658.

moviliza de manera espontánea? o ¿habrá que motivarla? Y en caso contrario ¿habría entonces un yo constituyente que no sabe de sí, ni de que forma parte del mundo constituido? Es probable, pero si admitimos está hipótesis, se tendría que pensar entonces ¿si esa es una causa de la ruina que nos acosa como humanidad? y de ser así ¿qué podríamos hacer?

BIBLIOGRAFÍA

- BORGES, Jorge. *Obras completas I (1923-1949)*. Edición Crítica de Jorge Luís Borges; comentado por Rolando Acosta Picazo e Irma Zangara. Buenos Aires, Emecé, 2009.
- BORGES, Jorge. *Obras completas II (1952-1972)*. Edición Crítica / Jorge Luís Borges; comentado por Rolando Acosta Picazo e Irma Zangara. Buenos Aires, Emecé, 2010.
- BORGES, Jorge. *Obras completas III (1975-1985)*: Edición Crítica / Jorge Luís Borges; comentado por Rolando Acosta Picazo e Irma Zangara. Buenos Aires, Emecé, 2011.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. Trad. Antonio Zirión Q. México, Fondo de cultura económica, UNAM, 2005.
- IRIBARNE, Julia. «Literatura y filosofía: una lectura de Jorge Luís Borges». En: *Fenomenología y literatura*. Bogotá. Universidad Pedagógica Nacional, 2005, pp.199-216.
- LYNCH, Enrique. (2007). *Filosofía y/o literatura. Identidad y/o diferencia*. Buenos Aires, Fondo de cultura económica de Argentina.
- VARGAS, Germán. y REEDER, Harry. *Ser y sentido*. Bogotá, Editorial San Pablo, 2009.
- ZAMBRANO, María. *Filosofía y poesía*. México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

RESEÑAS

EL EXILIO DEL SUJETO: MITOS MODERNOS Y
POSMODERNOS

RIZO-PATRÓN DE LERNER, ROSEMARY

EDITORIAL AULA DE HUMANIDADES, PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATÓLICA DEL PERÚ. BOGOTÁ, 2014

El *Exilio del sujeto: mitos modernos y posmodernos* plantea una fuerte denuncia a la lectura crítica heredada de la obra de Husserl por parte de Heidegger y sus discípulos. La autora, Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, defiende la necesidad de una vuelta a la filosofía de Edmund Husserl que se desembarace del yugo del llamado “paradigma fisicalista”, por el cual se rechaza la subjetividad como algo que debe ser excluido. Con este destierro de la subjetividad, a modernos y posmodernos, los elude la “vida del sujeto” y con ella, la dimensión trascendental de la filosofía de Husserl.

La propia autora nos propone una división analítica de su libro, la cual reúne reelaboraciones de una serie de trabajos que abarcan desde 1994 hasta 2011, con base en tres áreas temáticas diferentes: La primera de estas secciones –y la que le da el subtítulo a la obra– *De mitos modernos y posmodernos*, concierne a la crisis del “paradigma del sujeto” que según la autora se apoya en “mitos”. También plantea, contra ellos, que “[...] la ‘vuelta al sujeto’ tiene una dimensión no solamente ética, sino reveladora de las raíces dóxicas e irracionales de la vida epistémica y racional” (p. 19). La segunda parte del libro, *Del formalismo objetivo al intuicionismo subjetivo*, intenta mostrar cómo incluso las ciencias formales “hunden sus raíces en el mundo de la vida” sin dejar de ser objetivas por ello. En la tercera parte titulada *Mundo de la vida, intersubjetividad y la cultura* se tratan las dimensiones del mundo de la vida, sensible e

intersubjetivo, en el que la autora afirma, contra las críticas posmodernas de la filosofía de Husserl como una “metafísica de la subjetividad”, reina la diferencia y la alteridad. Además, el libro contiene un apartado de apéndices temáticos que recuperan los tópicos abordados a lo largo de la obra y profundizan los aspectos trabajados a lo largo del libro, pero esta vez en su especificidad.

Cabe Advertir también que, dado que cada capítulo y apéndice pueden leerse individualmente a pesar del orden lineal que el libro propone, la autora tuvo la consideración de volver a consignar las referencias bibliográficas de forma completa en cada ocasión, justamente para acompañar esta independencia entre los capítulos con una genuina independencia en la lectura no secuencial, si así se desea.

El presente libro comienza recuperando, a través de la lectura de Rudolf Bernet, las frecuentes críticas que se le han dirigido a la fenomenología por no haber abandonado el concepto de sujeto luego de que este atravesara una profunda crisis, como han mostrado el estructuralismo y el posmodernismo, entre otros. Sin embargo, Rizo-Patrón de Lerner coincide, no sólo con el análisis, sino también con el camino a seguir que propone Bernet: es necesario retomar una vez más el análisis de la subjetividad “en lugar de precipitarse en declaraciones perentorias sobre la muerte del sujeto” (p.15).

A partir de la segunda mitad del siglo xx se ha asimilado frecuentemente a la fenomenología trascendental husserliana con la subjetividad cartesiana y kantiana cuando, en realidad, Husserl pretendió superar ambos filósofos modernos en cuanto a sus concepciones sobre el sujeto. Sin embargo, incluso los más destacados representantes de la fenomenología han exagerado los caracteres cartesianos de la conciencia husserliana y, en esta actitud, han opacado la originalidad de su pensamiento. De hecho, lejos de entender al sujeto como una “trascendencia en la inmanencia”, fenomenólogos como Merleau-Ponty y Michel Henry se limitaron al estudio fragmentario de la trascendencia o la inmanencia. De lo contrario, no se habría emparentado apresuradamente la postura de Husserl con las concepciones modernas del sujeto como “sustancia pensante” o “principio formal” de una vida puramente espiritual, como se aprecia a menudo en las críticas post-heideggerianas.

Pero ¿por qué retornar, luego de tanto tiempo, a las reflexiones de Husserl sobre sujeto? Rizo-Patrón de Lerner afirma que los motivos principales para emprender esta tarea son dos: Primero, porque el tema está lejos de haberse clausurado, incluso en pleno siglo XXI y en segundo lugar, dado que el mismo Husserl le dedica cuantiosos esfuerzos y meditaciones como para reducirlo a un resabio moderno en su filosofía.

Por esta razón, como dice Rizo-Patrón de Lerner:

Pues bien, la frecuentemente declarada ‘muerte’, ‘elisión’ o ‘exilio del sujeto’ no es algo que caracteriza solamente a la fenomenología contemporánea post-heideggeriana y posmoderna. La crítica que Husserl dirigió al modo como los modernos – racionalistas y empiristas por igual – interpretaron el concepto del sujeto, consistió precisamente en reprocharles también una suerte de ‘muerte’ o ‘exilio del sujeto’, mediante su interpretación ‘objetivista, tecnicista y naturalista’ (p.17).

Contrario a lo que afirman las críticas post-heideggerianas no es Husserl quien está demasiado cerca a los prejuicios modernos, sino la filosofía contemporánea misma. Ambos comparten el prejuicio típicamente moderno en favor del “objetivismo fiscalista”, a través del cual los modernos interpretaron al sujeto como una *res*, como una *substantia cogitans*, “escapándoseles el sentido más profundo” y esquivo desde el paradigma fiscalista, a saber, aquel de la “vida del sujeto” y el “mundo de la vida”. Lo mismo sucede en el caso de los filósofos que la autora denomina “posmodernos”. Respecto a este punto, *El exilio del sujeto* denuncia la “connivencia entre modernos y posmodernos” y sus mitos los cuales llevan a la supuesta necesidad de la elisión de la subjetividad.

Según la misma autora, sus intereses apuntan a:

[...] mostrar cómo, en todos los esfuerzos al interior de las ciencias positivas, las empírico-deductivas o formales, no hay modo de hacer desaparecer la presencia (anónima, oculta, pero efectiva) del sujeto y su mundo de la vida, subjetivo-relativo (p.19).

De acuerdo a este análisis de Rizo-Patrón de Lerner, no es Husserl el que es todavía demasiado moderno sino, irónicamente, los llamados posmodernos. Pues ellos siguen adhiriendo al prejuicio del objetivismo fisicalista por el cual han exiliado al sujeto, como bien apunta el título de la obra. Y en esta forma de ser todavía demasiado modernos, «ignoran y malinterpretan el sentido de aquella esquiva dimensión espiritual que Husserl caracterizó como ‘trascendental’» (p.18).

Algunas de las secciones más interesantes del libro seguramente sean aquellas en las que la autora apunta a “una filosofía del sujeto como diferencia y alteridad” (capítulo ix), aquella sección donde trata acerca de “multinaturalismo e interculturalidad en el horizonte del mundo de la vida” (capítulo x) o la otra en que se apuesta a reinterpretar al sujeto como “fundamento y responsabilidad” (capítulo xi), dado que en estos capítulos se nos ofrece a la fenomenología en acción: ya no hablando acerca del mundo de la vida, sino planteando problemáticas éticas fundamentales para este. Aquí encontramos, como dice la autora, al “[...] sujeto activo, que se hace cargo de su vida y sus tomas de posición teórico-prácticas y axiológicas, que se auto-constituye –siempre precariamente– sobre el trasfondo de su vida pasiva, impulsiva e instintiva.” (p.19). Aparecen así reflexiones en torno a cuestiones sumamente actuales como el pluralismo y la intersubjetividad; el pasaje del mundo familiar al mundo extraño; multiculturalismo e identidad; fundacionalismo y autorresponsabilidad última; entre otros. Y la razón por la que queremos destacar especialmente estas secciones es porque nos permiten una imagen inusual de la fenomenología: nos muestra a la disciplina completamente inmersa en el mundo de la vida y ocupándose de cuestiones que jamás dejarán de tener “sentido” para nosotros, como Husserl denunciaba que sí había sucedido con la ciencia matemática de la naturaleza de Galileo, la cual había olvidado su sentido vital originario. En estas secciones vemos a la fenomenología preocupada por el mundo de la vida en su aspecto más relevante y concreto para la existencia humana: cómo vivir armónicamente con los otros.

INDIVIDUACIÓN Y ANARQUÍA

VARGAS GUILLÉN, GERMÁN

EDITORIAL AULA DE HUMANIDADES, UNIVERSIDAD SAN
BUENAVENTURA. BOGOTÁ, 2014

En la obra que tengo la oportunidad de reseñar se dan cita la metafísica, la fenomenología, la ética, la política y la religión. Tomando como guía conductora una detallada investigación de la filosofía de Simondon, el profesor Vargas ensaya la propuesta de una fenomenología de la individuación que, sosteniéndose sobre una novedosa lectura de autores como Levinas, Marion, Heidegger y el propio Husserl, le permite fundamentar una metafísica de la alteridad capaz de deconstruir diversas formas de la totalización, con especial énfasis en una crítica de la noción de patriarcalismo.

La obra se divide en tres partes. En la primera, titulada *Individuación*, se examina la noción de individuo. Confrontando con la noción tradicional de sustancia, el autor sigue a Simondon en considerar al individuo como una unidad *transductiva*. Lo que aparece, fenomenológicamente hablando, es siempre un individuo en devenir. El análisis de tal devenir muestra que se trata de un proceso perpetuo de *diferenciación* o de *individuación*, en donde una potencia inmanente al individuo, o al ente, se expresa en relación con un *medio*. Se trata de una *relación mereológica*, entre una parte y un todo; o entre un ente y un medio, en donde ambos *relata* se ven mutuamente afectados, modificados. Lo que se nombra con el concepto de transducción es justamente este acontecimiento, el despliegue de la potencia del ente en relación con un entorno o medio. Considerado en un momento o fase cualquiera de su despliegue, el individuo se manifiesta como una unidad *metaestable*, pero, considerado desde

la perspectiva de la individuación, del proceso, el ente se encuentra siempre en un estado de pre-individuación, avanzando hacia una nueva unidad metaestable. La pre-individuación habilita el despliegue de la potencia, en permanente *relación* con lo colectivo, con una exterioridad que interviene en la resolución de la problemática individual propia del ente. Comprendido como mediación, el proceso de transducción implica que lo que ocurre al interior del ente tiene efectos sobre los entes contiguos, que conforman su medio asociado. Esto habilita al Dr. Vargas a sostener la tesis de la mediación como un poder instituyente, que instituye una fuerza o una resonancia o, en definitiva, la comunión entre el ente y medio, ambos en constante proceso de devenir, afectándose mutuamente.

Se supera así la metafísica de la substancia y del hylemorfismo, y se alcanza una metafísica de la información. Esto inaugura un nuevo método que Simondon llama *transducción*, para el estudio de los individuos vía la individuación. No se trata de analizar al individuo como una sustancia con cualidades, con una unidad de identidad, sino de analizar la actividad perpetua que enlaza al ente con el medio, o al individuo con una exterioridad. Dicha actividad, el proceso de individuación, no tiene un fin prefijado. Estrictamente hablando, no se trata de una actividad teleológica, porque no hay un destino presupuestado de antemano.

El autor de *Individuación y Anarquía* nos recuerda que la individuación se dice tanto del individuo físico, como del biológico y del psicológico. Al último le corresponde conocer la realidad, esto es, conocer los procesos de transducción que conforman o informan la realidad de los individuos. Frente a los métodos usuales, antropomorfizantes, la propuesta metodológica del autor implica un análisis de la identidad de relaciones, sobre la base de un pensamiento analógico. Se trata, sin embargo, de utilizar una analogía por diferencia, descartando las tradicionales analogías por semejanza y por identidad. Estas últimas, como expresión de la usual metodología de señalar el género próximo y la diferencia específica, de tal modo que se valoran como un impulso que lleva a la totalización, a la eliminación de la peculiaridad que hace a lo individuado. La metodología transductiva, en cambio, se muestra capaz de asegurar la infinitud de la diferencia, a partir de una topología de lo real, que

no jerarquiza lo concreto en géneros y especies, y que asegura la captación de la heterogeneidad de lo real en su riqueza.

En este libro las consecuencias políticas de la filosofía de la individuación aparecen en primera instancia con el análisis de la obra de Paolo Virno. La relación entre la parte y el todo se tematiza ahora desde la perspectiva de lo singular y lo colectivo, o del sujeto y la multitud. En la multitud, como sujeto político, la potencia de lo pre-individual se convierte en transindividual, en un colectivo donde lo que prepondera es el “entre” entre los sujetos singulares. A diferencia del Estado, como ente externo que homogeniza universalizando los actos de los individuos y que establece relaciones unilaterales, en la multitud el sujeto interviene y es intervenido en la conformación del todo, siendo la relación bilateral.

La multitud, entonces, no es un mero agregado de individuos aislados, sino que es básicamente acción. Queda abierto así el camino para una crítica del patriarcalismo, entendido como la existencia de un sujeto concreto (patriarca, *Führer*, Banco Interamericano de Desarrollo, etc.) que asume la guía de los procesos de individuación o subjetivación. Vargas sostiene que el patriarcalismo solo puede expresarse en un medio dominado por una noción fuerte de yo, de herencia cartesiana y husserliana; pero que en última instancia aparece ya con Meister Eckhart. Frente a esto, y en consonancia con los primeros estudios ya reseñados, se propone una concepción de la identidad como *quiasmo*, como *enlace*, como *cabencia*, que pone el énfasis en los procesos de diferenciación del individuo biológico o psíquico tanto respecto de sí mismo, como de su entorno, al que modifica modificándose. Para este punto, es interesante recordar la filiación de Simondon con Merleau Ponty. El autor menciona el rechazo de ambos a una “ontología objetiva” y la cercanía del concepto de transducción a las concepciones merleauPontianas de quiasmo y de la relación entre lo visible y lo invisible. La propuesta se continúa, entonces, hacia una fenomenología de la carne, en donde el cuerpo sensible, sexuado, se afirma como el topos de la individuación. La carne será, además, el sujeto de la reducción erótica, concepto pivote sobre el que se desarrolla buena parte de los restantes estudios. Efectuado este desplazamiento del *ego cogito* al *ego amans*, por medio de la reducción erótica, Vargas encuentra en la diferencia entre *eros*

y ágape la herramienta conceptual adecuada para argumentar que el momento de unidad de la comunidad es afectivo, y que implica ambas concepciones del amor. “En el *eros* sin ágape el *individuo* se torna *individualista*; en el ágape sin *eros* emerge la masa, el amasijo, la indiferenciación” (p. 85). En efecto, Vargas propone una concepción a la que denomina *amar amar*: es solo en una dialéctica entre éros y ágape que puede resolverse de forma satisfactoria el problema de la individuación del individuo al interior de una comunidad.

La metodología del autor en esta obra es un constante zig-zag, un ir-y-venir de problemática en problemática para aclarar los análisis realizados a la luz de nuevas temáticas. Así, el último estudio de esta primera parte está dedicado a la diferencia entre constitución e institución. Bajo la perspectiva de la alteridad como aquello que no puede ser agotado por la constitución, Vargas explora una lectura de la institución que, lo mismo que la transducción, remite siempre al medio; a una donación de sentido que se ancla de forma triple tanto en la primera persona, como en lo dado, y en el horizonte de tal donación. Esto no implica negar o eliminar la doctrina de la constitución, sino poner fuera de juego la hegemonía del sujeto y reconocer que la constitución siempre sobreviene una vez que se ha dado la institución.

En la segunda parte, titulada *Altísimo*, se tematiza el fenómeno saturado, que puede ser tanto teológico, como estético, pero también social o sociológico, metafísico, ético o político. El autor entiende que la *excedencia que satura* puede estudiarse en relación con la diferencia entre “lo puesto” y “lo no puesto” tratada por Husserl en HUA. XXIII, y sostiene la tesis de que “el proceso en el cual deviene la *saturación del fenómeno* es en el de la *fantasía*” (p. 141). Se defiende además que “la excedencia es el *desplazamiento de la parte al todo*” (p. 145), de aquello dado a la conciencia, a aquello puesto por ella para poder experimentar lo donado como una unidad. Se trata de la conocida problemática del horizonte interno del objeto, ampliada en esta ocasión más allá del mero objeto perceptivo, para alcanzar toda la peculiaridad del ser individuado. Se propone entonces que ir de la parte al todo no implica meramente una relación cognoscitiva, sino una relación ética o una experiencia de amor (ágape) que sobre todo en el caso del Otro, implica la propia entrega para llevar al otro a la plenitud. Así, de la misma manera en que el Otro se rebasa y desborda mi

posibilidad de constitución, en la experiencia estética hay un rebasamiento de lo dado en intuición hacia un sentido que solo puede donarse por medio de los aportes de la fantasía.

A partir de la afirmación de esta dialéctica entre lo visible y lo invisible, Vargas enfrente la problemática de la pobreza, trayendo a colación tanto la figura de Francisco de Asís como algunos comentarios de Heidegger. El mundo contemporáneo es uno en el que prevalece la mirada, lo visible, la tiranía de la imagen. Vivimos una construcción de la identidad como imagen, como imagen-propia o yo-como-imagen que se proyecta a una mirada, a un otro que me mira. Frente a esta visibilidad, se encuentra la imagen-ícono del pobre, un invisible, que puede abrirnos hacia otra experiencia de la identidad, una que desborda los límites del capitalismo hacia otra experiencia de lo humano. La pobreza se valoriza porque deja aparecer lo invisible. Retomando análisis anteriores, Vargas propone entender la pobreza, el despojamiento, el desasimiento, como puesta en libertad del ser. No se trata, por supuesto, de la pobreza como imposición social, sino de una decisión voluntaria que renuncia a lo ente, a la imagen, a la propiedad, para alcanzar una nueva experiencia tanto de la propia individualidad como de la comunidad.

El autor enlaza la temática de la pobreza con las de la reducción erótica, el amor, la mística y el análisis del abandono de ser heideggeriano. Son todas figuras que remiten a la crítica de la subjetividad en busca de otro origen, de un origen-originante capaz de enfrentarse a todas las formas de patriarcalismo. Para el autor se trata de realizar el tránsito del *ego cogito* al *ego amans*, para explorar “la *encarnación del amor como proceso de individuación*”, de un amor que remite a la dialéctica del amar amar entre *eros* y *ágape* y que para nuestro autor remite, en último término, al amor de Cristo. Por otro lado, el *ego amans* se vuelve fundamental por otra problemática: el *ego cogito* y sus funciones trascendentales son incapaces de tematizar a Dios. Este punto se vuelve fundamental para la tercera parte, titulada *Anarquía e Individuación*. Aquí se sintetizan todos los estudios precedentes y apoyándose en la fenomenología de Levinas, Vargas cristaliza el proyecto de fundamentar una metafísica de la alteridad en una fenomenología de la individuación. Partiendo de la doctrina fenomenológica de la correlación intencional, se advierte

sobre la imposibilidad de relacionarse con el otro desde una perspectiva cognoscitiva, sin reducirlo a la mismidad, anulando así la alteridad del prójimo. Frente a esto, Levinas propondría la irrupción del otro como invocación de un rostro que exige hospitalidad, que detiene la totalización y, consecuentemente, impide la reducción del otro a lo mismo. Se trata, evocando el método transductivo de los primeros análisis, de resguardar la singularidad de cada individuo. Esto se consigue mediante el reconocimiento de la infinita lejanía del Otro, siendo el Otro más radical, más alejado y más trascendente: Dios, el Altísimo. Dios aparece, fenomenológicamente, en el reconocimiento de la injusticia; fundamentalmente, en el rostro ‘del pobre, de la viuda, del huérfano, del extranjero’, de los pobres y de los desplazados. Se invoca un proyecto de vocación anarquista porque donde quiera que se reconozca el *rostro sufriente* se trata, inmediatamente, de alzarse contra los poderes de la totalización, que promueven la perpetuación de la injusticia. Aquello contra lo que se lucha es todo principio o *arché* que, como patriarcalismo, impida que los individuos vivan y encarnen sus posibilidades más propias. Las comunidades no pueden ser, entonces, totalidades cerradas. Frente a esto, el autor retoma la concepción levinasiana de *infinito*, como aquello completamente trascendente que desborda cualquier intento de dominación. En este sentido Vargas habla de un paso de la correlación a la interpelación, al reconocimiento del sufrimiento del otro que se desborda hacia la experiencia de la desproporción de la injusticia. El otro, entonces, aparece no como fenómeno, sino como revelación, anuncio, que excede mi capacidad constituyente, pero también y por lo mismo, mi posibilidad de instrumentalizarlo.

Junto con los temas de totalización y del infinito se pueden mencionar otros que avanzan en la dirección de esta interpretación, como los estudios de Vargas sobre el ensayo y el “ensayito” como géneros literarios, que a diferencia del tratado no implican una clausura sobre sí mismos; y también su análisis del archivo y su función, al que Vargas propone considerar más un enlace entre sujetos, perspectivas, horizontes y utopías, que como resguardo de una autoridad incuestionable.

El cuidado del individuo y sus procesos perpetuos de individualización exigen consecuentemente la deconstrucción o destrucción de todo principio o

arché que pueda elevarse como principio externo para la subjetivación o individuación, anulando la peculiaridad de lo propio de cada quien. Dios se revela en la ausencia de justicia, justicia que implica, sobre todo, el reconocimiento de la singularidad, siempre en perpetuo devenir, que hay que resguardar por medio de la hospitalidad. El rostro del otro y su sufrimiento se consideran, entonces, fuerzas que anarquizan. Su clamor y su reclamo revelan una injusticia rota, quebrada, que solo puede repararse mediante una anarquía que garantice la libre expresión de todo individuo. Llegamos así nuevamente al amor amor, que garantiza el reconocimiento del clamor absoluto del sufrimiento del otro y que procura en la epifanía del rostro una “apología del origen más originario que destruye toda preconcepción y todo prejuicio” (p. 323). El amar amar, entendido finalmente como amistad, no implica un intento de posesión, sino, al contrario, un desposeimiento a partir de la comprensión de que mientras más cerca estoy del otro, más experimento la distancia que nos separa. De allí que el verdadero amor, el amar amar de la amistad, implique la no posesión, la no totalización, el infinito y la anarquía. Contra toda forma de totalización y de patriarcalismo, Vargas nos propone la amistad como política y el anarquismo como la expresión más adecuada de este origen originante más originario.

EMILIANO ROBERTO SESAREGO ACOSTA
Universidad de Buenos Aires-CONICET

LA ONTOLOGÍA DE LA ÉTICA
ESTRADA LOPERA, LUIS ESTEBAN
EDITORIAL AULA DE HUMANIDADES. BOGOTÁ, 2016

Luis Esteban Estrada Lopera realiza en este libro un análisis de la filosofía existencialista de Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir desde las relaciones que en cada caso mantienen entre la ontología y la ética. La contribución de este libro es la propuesta de considerar la ética y la ontología fenomenológica como dos proyectos conjuntos en el existencialismo. Sin embargo, las relaciones entre la ontología y ética¹ aparecen como respuestas siempre en plural, no sólo por las diferencias entre el autor y la autora considerados, sino también por las interpretaciones diversas que se realizan de las obras de cada uno, tal como Estrada Lopera nos va presentando a lo largo del libro.

En la introducción, el autor nos presenta cómo la relación entre ontología y ética es un acercamiento todavía no lo suficientemente pensado tanto por los defensores como por los críticos de la obra de Sartre y Beauvoir. En el caso de Sartre, la obra *El ser y la nada*, es una exposición de sus categorías ontológicas, pero que debe relacionarse luego con *El existencialismo es un humanismo* y *Cuadernos para una moral* donde la cuestión ética es abordada. En Beauvoir, el problema es en sentido contrario: pareciera que la dimensión ética esconde su ontología. Por otro lado, su obra es considerada muchas veces como una continuación de la obra sartreana, es decir, que su ética debería desprenderse especialmente de *El*

¹ El autor no distingue entre “ética” y “moral” respetando el uso indistinto que dan Sartre y Beauvoir a uno u otro término.

ser y la nada. Desde el comienzo, Estrada Lopera plantea esto como un malentendido y vemos la intención del autor de no tratar a Beauvoir como discípula sino como par de Sartre, pensando *con* él y al existencialismo como una creación conjunta. La división del libro en dos partes, –una dedicado a cada autor– se corresponde con esto. Sin embargo, sí le resulta más sencillo hablar de Sartre sin Beauvoir, pero no de Beauvoir sin su diálogo con Sartre.

En el primer capítulo *Jean-Paul Sartre: la autenticidad como proyecto fallido*, el autor se pregunta a qué se debe que se piense que Sartre falló en un proyecto ético. En 1945 en *El existencialismo es un humanismo*, Sartre defiende su ontología dado que considera que hace posible una ética en términos de acción y compromiso (p. 31). El autor, entonces, se embarca en encontrar en la ontología sartreana los puntos de partida para una ética. Desarrolla los tres dualismos en los que se basa *El ser y la nada*: ser/nada, ser-en-sí/ser-para-sí, ser-para-sí/ser-para-el-otro. De ellos se desprende la existencia humana como libertad (arrancamiento de sí), como fracaso (de ser Dios) y como conflicto (con ser-objeto-para-otro por la mirada).

Aparecen entonces tres propuestas de ética sartreana a partir de los elementos que dejó. La primera es la línea que sigue Neil Levy quien considera que entre ontología y ética hay una continuidad armoniosa. Parte de la categoría del hombre como para-sí. A partir de ella, la realidad humana es libertad de acciones y elecciones, ya que el para-sí niega la existencia de valores universales. Entonces, la autenticidad aparece como central en la elección de acciones. La segunda interpretación es la dada por Thomas C. Anderson. Para este autor, la ética es presentada como superación de la ontología o abandono de algunos principios. Para Anderson, la clave está hacia el final de *El ser y la nada* donde se plantea la posibilidad de no buscar a Dios como valor supremo y meta. Según este autor, este es el punto de partida para *Cuadernos para una moral* ya que, en esta última obra, él considera que Sartre cambia el concepto mismo de libertad con respecto a las obras anteriores: de una libertad abstracta a una concreta. El pasaje de una a la otra solo podría ser realizado mediante la conversión radical en la reflexión pura y el reconocimiento del carácter fallido de ser Dios. En este pasaje el ser ontológicamente inauténtico de *El ser y la nada* con sus valores prerreflexivos pasa a tener valores reflexivamente elegidos,

niega el fracaso y supera el conflicto. Christine Daigle, sigue también la línea de Anderson a partir de considerar que se encuentran dos libertades en la obra de Sartre y que en *Los cuadernos para una moral*, la libertad es “situada”.

La tercera propuesta que presenta Estrada Lopera es su propia interpretación. Por un lado, critica la opción de Levy por tomar el tema de la libertad y autenticidad sin tener en cuenta la dimensión absoluta de la libertad en *El ser y la nada*. Por otro lado, les objeta a Anderson y Daigle no preguntarse qué queda de la ontología fenomenológica después de la conversión. Estrada Lopera cree que, en cambio, los *Cuadernos* no son una ruptura radical con sus anteriores obras, hay con ellas continuidad. Entonces se propone mostrar que el problema no es la coherencia entre las obras sino la imposibilidad de concretar una teoría ética. Para ello, en primer lugar, niega que la diferencia entre libertad abstracta y concreta sea tajante. Para él, la libertad ontológica de *El ser y la nada* está siempre en situación. Concuerda con él, Kristana Arp, quien distingue una ética de Sartre, es decir, formulada por él, de una ética sartreana, que sí podría extraerse. Para ella, también es clave la reflexión sobre el concepto de libertad en las obras. Por otro lado, tampoco cree en que deba abandonarse el fracaso ya que para él es la posibilidad de una ética de la autenticidad que no abandone la ontología de *El ser y la nada*.

En el segundo capítulo, *La moral existencialista de Simone de Beauvoir*, comienza citando un fragmento de *El segundo sexo* donde Beauvoir afirma que adoptará la moral existencialista. Según algunos intérpretes, esto muestra la obra de Beauvoir como una puesta en práctica de la ontología de Sartre. Para Lopera Estrada, al nombrar la moral existencialista Beauvoir se refiere a sus propias obras: *Phyrrus et Cinéas* y *Pour une moral de la ambiguïté*. Se aleja también Estrada Lopera de las interpretaciones que consideran que estas obras fueron defensas al existencialismo de Sartre. Para otros, Beauvoir realiza el proyecto ético que Sartre no realizó. Por eso, durante este capítulo el autor se propone descubrir la ontología de Beauvoir sobre la cual se funda su teoría ética a partir de los dos ensayos nombrados. La diferencia más notable entre los dos existencialistas que encuentra es que mientras la ontología de Sartre es dualista, la moral de Beauvoir es una ética de la ambigüedad.

A partir de esto, Estrada Lopera analiza primero *Pyrruus et Cintas* donde Beauvoir se ocupa del sentido de la vida y para qué la acción. Esta será una pregunta

fenomenológica, ya que más que si tiene sentido o no actuar, parte de que se actúa y luego se le da sentido. El fin debe ser ambiguo para que el ser que actúa se revele como trascendencia. Esto le hace concluir que la realidad humana para esta autora es transcendencia, subjetividad y proyecto. Como mi subjetividad es proyecto de mí hacia el otro es que el conflicto no es la única forma de relación posible. El otro a su vez aparece en el llamado que despliega el existente como libertad a través del lenguaje. La libertad de Beauvoir difiere de la libertad de Sartre: mi libertad se basa en la libertad del otro. La moral existencialista debería abocarse a crear vínculos que afirmen la libertad ajena y, por lo tanto, la propia. La generosidad se vuelve su principio ético más importante para Estrada Lopera.

El segundo ensayo que analiza el autor es *Pour une moral de la ambiguïté*. En este ensayo, dice el autor, que más que la influencia de Sartre está presente la de Maurice Merlau-Ponty. El autor se basará tan sólo en la primera parte de este texto ya que es donde Beauvoir hace una caracterización de la realidad humana como ambigüedad, fracaso y libertad. La idea de ambigüedad le resulta especialmente novedosa porque reemplaza el dualismo sartreano por este ser cuyo ser es no ser que puede crear libremente lo faltante. Esta forma de pensar la existencia siempre presupone fracasar pero Beauvoir recupera su dimensión positiva mediante la conversión existencialista. A partir de ella, la proyección del ser ya no fracasa en un arrancamiento del ser sino en que la síntesis fallida revela posibilidades realizables.

En la conclusión, Estrada Lopera vuelve a retomar la idea del existencialismo como un trabajo conjunto. El objetivo de su trabajo, por lo tanto, no es contraponer uno a otro autor, sino encontrar encuentros y desencuentros entre ambos. Con respecto a la relación ontología y ética, como él mismo afirma, no es una cuestión simple ya que primero debemos replantearnos de qué ontología y de qué ética estamos hablando. Este libro constituye un adelanto en este sentido ya que nos propone adentrarnos desde estas tensiones en algunas obras de Beauvoir y Sartre desde la búsqueda de una ética que no abandone la ontología.

VERÓNICA COHEN
Universidad de Buenos Aires-CONICET