

ANUARIO COLOMBIANO DE FENOMENOLOGÍA
VOLUMEN XII: RENAUD BARBARAS

Anuario colombiano de fenomenología. -- Vol. 12 (2020) --

Bogotá: Editorial Aula de Humanidades, 2020-

volúmenes: ilustraciones; 23 cm.

Anual

ISSN 2619-6395

1. Fenomenología - Publicaciones seriadas 2. Fenomenología -- Historia y crítica - Publicaciones seriadas 3. Filosofía - Historia y crítica - Publicaciones seriadas 4. Filósofos - Crítica e interpretación - Publicaciones seriadas 5. Barbaras, Renaud, 1955 - Crítica e interpretación - Publicaciones seriadas 6. Psicoanálisis y filosofía - Publicaciones seriadas 7. Bogotá (Colombia) - Publicaciones seriadas 8. Colombia - Publicaciones seriadas

142.7 cd 21 ed.

A636

Universidad Eafit - Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas

ANUARIO COLOMBIANO DE FENOMENOLOGÍA
VOLUMEN XII: RENAUD BARBARAS



© Editorial Aula de Humanidades, 2019

© Universidad EAFIT

Germán Vargas Guillén
Guillermo Bustamante
Comité Directivo

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

Comité Académico Nacional

Dr. Germán Vargas Guillén.
Director de la colección
Dra. Luz Gloria Cárdenas.
Editorial Aula de Humanidades
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
Dr. Guillermo Bustamante Zamudio.
Universidad Pedagógica Nacional

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
Dr. Thomas Nenon.
University of the Memphis. Estados Unidos

Periocidad: Anual
ISSN: 2619-6395-XII

Pedro Juan Aristizábal
Fundador

Germán Darío Vélez
Juan Manuel Cuartas
Editores Invitados

Jorge Leonel Pineda A.
Diagramación

Bogotá, Colombia
2019

Comité científico

Dr. Diego Armando Jaramillo Ocampo
Universidad Católica de Manizales
Dr. Edgar Antonio López López
Pontificia Universidad Javeriana
Dr. Germán Dario Vélez López
Universidad EAFIT
Dr. Guillermo Bustamante Zamudio
Universidad Pedagógica Nacional
Dr. Iván Ramón Rodríguez Benavides
Universidad de La Salle
Dr. Jorge Medina Delgadillo
Dr. José Miguel Busch Sánchez
Dr. Juan Manuel Cuartas Restrepo
Universidad EAFIT
Dr. Julio Quesada Martín
Universidad Veracruzana
Dra. Luz Gloria Cárdenas Mejía
Editorial Aula de Humanidades
Dra. María Leconte
Dr. Maximiliano Prada Dussan
Universidad Pedagógica Nacional
Dra. Patricia Aristizábal Montes
Universidad del Cauca
Dra. Paula Dejanon Bonilla
Universidad de La Salle
Dr. German Ulises Bula
Universidad de La Salle

© Anuario colombiano de fenomenología y
hermenéutica

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	7
DOSSIER	
EL PROBLEMA DEL SENTIMIENTO.....	13
Renaud Barbaras	
LA EXPLOSIÓN DE LO SENSIBLE	29
Renaud Barbaras	
DEL CUERPO A LA PERTENENCIA	51
Renaud Barbaras	
EL DESEO ENTRE LA FILOSOFÍA Y EL PSICOANÁLISIS. COLOQUIO EN LA NUEVA ESCUELA LACANIANA-SEDE MEDELLÍN	71
Renaud Barbaras, Germán Darío Vélez, Juan Fernando Pérez	
PASIVIDAD Y FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA.....	81
<i>Passivity and Phenomenology of Life</i>	
Germán Vargas Guillén	
«PORQUE ESTÁ AHÍ»: DIGRESIÓN SOBRE SUBJETIVIDAD Y CONFLICTO, CON BREVES ALUSIONES A <i>LA VIE LACUNAIRE</i> , DE RENAUD BARBARAS.....	103
<i>«Because It's There»: a Digression on Subjectivity and Conflict, with Brief Allusions to Renaud Barbaras' La Vie Lacunaire</i>	
Juan Manuel Cuartas Restrepo	
LA NOSTALGIA DEL FILÓSOFO.....	119
<i>The philosopher's nostalgia</i>	
Germán Darío Vélez López	

ALGUNAS NOTAS SOBRE LA CRÍTICA DE BARBARAS AL «SUBJETIVISMO»	
HEIDEGGERIANO	137
<i>Some notes on Barbras' critique of Heideggerian «subjectivism»</i>	
Wilmar A. Martínez Márquez	
CRÓNICA A DOS VOCES DE UNA ENFERMEDAD SINGULAR.....	147
<i>Two-Voice Chronicle of a Unique Disease</i>	
Daniel Castro Cano	
VARIA	
EL PUESTO DE LAS SÍNTESIS PASIVAS EN LA LÓGICA TRASCENDENTAL	
HUSSERLIANA	165
<i>The place of passive synthesis in Husserlian transcendental logic</i>	
Emiliano Roberto Sesarego Acosta	
FENOMENOLOGÍA Y ÉTICA AMBIENTAL	209
<i>Phenomenology And Environmental Ethics</i>	
Jaime Villanueva Barreto	
LA RECEPTIVIDAD FENOMENOLÓGICA, ACTOS FUNDANTES Y ACTOS FUNDADOS:	
DIÁLOGO ENTRE HUSSERL Y KANT	231
<i>Phenomenological Receptivity, Founding Acts and Founded Acts:</i>	
<i>Dialogue Between Husserl And Kant.</i>	
Oscar Eduardo Ocampo Ortiz	
AFECTIVIDAD Y EDUCACIÓN: UN ENFOQUE FENOMENOLÓGICO.....	257
<i>Affectivity and Education: a Phenomenological Approach</i>	
Rubén Sánchez Muñoz	
RESEÑAS	
FENOMENOLOGÍA Y PERFORMANCE – Germán Vargas Guillén	279
Miguel Ángel Espitia Raba	
MEDITACIONES FENOMENOLÓGICAS Y (NEO)KANTIANAS. FILOSOFÍA	
TRASCENDENTAL, CULTURA Y TEORÍA DE LA CIENCIA – Sebastian Luft	287
Miguel Ángel Espitia Raba	
EDITH STEIN, FILOSOFA DEL SIGLO XX PARA EL SIGLO XXI, MIRADAS	
LATINOAMERICANAS – Eduardo González Di Pierro	295
Jaime Villanueva Barreto	
THE END OF PHENOMENOLOGY: METAPHYSICS AND THE NEW REALISM –	
<i>Tom Sparrow.....</i>	303
Miguel Ángel Espitia Raba	

PRESENTACIÓN

Para nosotros es un placer y un honor presentar el volumen XII del *Anuario Colombiano de Fenomenología*, editado por la editorial Aula de Humanidades con el apoyo de la Universidad EAFIT. El volumen está dedicado a la fenomenología de Renaud Barbaras, de cuya producción son muestras elocuentes la traducción de dos artículos, así como la transcripción del Coloquio «El deseo entre la filosofía y el psicoanálisis», que se llevó a cabo el lunes 28 de octubre de 2019 en la sede de la Nueva Escuela Lacaniana, de Medellín, en el que participó R. Barbaras.

Comencemos con una breve semblanza: R. Barbaras es graduado de la Escuela Normal Superior de Saint-Cloud, realizó su tesis doctoral en la Universidad Jean Moulin-Lyon III, bajo la dirección del profesor B. Bourgeois ocupándose de la ontología de Merleau-Ponty. Posteriormente, su lectura, comentario y crítica del filósofo checo Jan Patočka constituirá uno de los puntos de inflexión más destacados en su carrera. Partiendo de la fenomenología y de la cosmología de Patočka, el profesor Barbaras elaborará, bajo el título general de «fenomenología de la vida», una lectura renovada del problema fenomenológico del *a priori* universal de la correlación, postulando una nueva comprensión del modo de inscripción del sujeto en el mundo. La fenomenología de la vida será el punto de partida para el desarrollo de una filosofía en la que se dan cita la fenomenología, la cosmología, la estética y el psicoanálisis. Este despliegue cristaliza en

diversas obras publicadas durante la última década, dentro de las cuales se destacan *Introduction à une phénoménologie de la vie* (2008) (traducida al español: *Introducción a una fenomenología de la vida* (2014) (Editorial Encuentro), *La vie lacunaire* (2011), *Dynamique de la manifestation* (2013), *Métaphysique du sentiment* (2016) (traducida al español: *Metafísica del sentimiento* (2019), Editorial Aula de Humanidades), *Le désir et le monde* (2016), *L'appartenance* (2019). R. Barbaras es miembro senior del Instituto Universitario de Francia, recibió en 2012 el premio Polydore de Paepe de la Academia Real de Belgica, en 2014 el Gran Premio de filosofía de la Academia Francesa por el conjunto de su obra, en 2017 el premio Cardinal Mercier de la Universidad Católica de Lovaina por *Métaphysique du sentiment* (Cerf, 2016) y en 2019 la Cátedra Cardinal Mercier de la Universidad Católica de Lovaina-la-nueva, así como la cátedra de excelencia João Paisana de la Universidad de Lisboa.

La aparición durante la última década de 7 títulos da cuenta de una reflexión sostenida en torno a un conjunto de problemas fenomenológicos, cuyos ejes centrales han sido la cuestión de la percepción y de lo sensible, el *a priori* universal de la correlación, el deseo y en el último segmento de su trabajo, la cuestión de la pertenencia como modo de pensar el *a priori* del *a priori* de la correlación.

Como se mencionó, un momento importante en el desarrollo de la filosofía de R. Barbaras lo constituye su lectura de la obra del filósofo checo Jan Patočka, en la que examinó su crítica del subjetivismo, que abarca desde las posiciones de Descartes hasta las de Heidegger. Haciendo una apretada síntesis podría decirse que tanto en la noción de *cogito* como en la de *Dasein*, para tomar, por decirlo así, el *alfa* y *omega* de su crítica, se muestra la incapacidad, tanto de la metafísica cartesiana, como de la analítica existencial heideggeriana, para pensar al sujeto encarnado, así como la motricidad que le es inherente, más allá de la división entre *res cogitans* y *res extensa*. Dicho de otro modo: tanto Descartes como Heidegger muestran en el fondo una incapacidad para pensar el modo de ser específico del sujeto en conjunción con su motricidad propia, sin reducirlo al de la sustancia o de la presencia subsistente (*Vorhandenheit*). Como bien lo muestra R. Barbaras en la obra

L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka (2011), este último se apoya en los conceptos de «esfuerzo», «resistencia» y «fuerza hiperorgánica», de Main de Biran, para avanzar por una vía inédita y ofrecer una solución a este problema, que es al mismo tiempo el problema de la inscripción del sujeto en el mundo, su pertenencia a él, su cercanía, y su distancia constitutiva. Siguiendo algunas indicaciones de esta obra, así como otros desarrollos importantes de R. Barbaras en *Introduction à une phénoménologie de la vie*, podríamos afirmar que la idea patočkiana de *fuerza vidente*, de un lado, y su lectura del *chorismos* o la separación platónica, de otro, serán dos piezas clave, al igual que dos antecedentes de la filosofía del deseo que desarrolla R. Barbaras en etapas sucesivas de su trabajo filosófico. Así, en una especie de mirada genealógica, podríamos decir que la introducción del concepto de deseo en el núcleo de su filosofía puede leerse como un modo de apropiación, crítica y superación de los conceptos biranianos y patočkianos de «fuerza hiperorgánica», «fuerza vidente», *chorismos* y «libertad». Al hacer esta reconstrucción tomamos una de las vertientes, quizás la más fenomenológica, de la filosofía del deseo en R. Barbaras; sin embargo, la cuestión quedaría en cierto modo incompleta si no diéramos el paso al capítulo más reciente de su elaboración, que tiene que ver con la inscripción del deseo en el marco de una metafísica y de una cosmología. En efecto, si del lado de la fenomenología, el deseo es el modo de ser característico de la vida, y en particular del sujeto en tanto define su dinamismo más propio, ese dinamismo está por otra parte, metafísicamente motivado. Desde el punto de vista de una comprensión de la inscripción del sujeto en el mundo; entendido como cosmos, como totalidad omni-englobante, el deseo es el movimiento o la tendencia del viviente exiliado de la totalidad, tendencia a superar el exilio, la separación originaria.

En diálogo con las ideas del profesor R. Barbaras, los artículos que componen el *dossier* de este volumen reflexionan e interrogan sus tesis centrales, así: en «Pasividad y fenomenología de la vida», Germán Vargas Guillén se ocupa de *Introducción a una fenomenología de la vida*; el foco de reflexión de Juan Manuel Cuartas en «“Porque está ahí”: digresión sobre subjetividad y conflicto», es *La vie lacunaire* (La vida lacustre); por su

parte Germán Vélez en «La nostalgia del filósofo» aborda principalmente *Dynamique de la manifestation* y *Metafísica del sentimiento*. Como complemento del diálogo, se recogen los artículos de los estudiantes del Doctorado en Humanidades de la Universidad EAFIT, Wilmar Martínez y Daniel Castro, dedicado el primero a la crítica de Barbaras al subjetivismo, mientras que el segundo realiza un contrapunto hermenéutico entre *Metafísica del sentimiento* y un cuento del escritor colombiano de ciencia ficción René Rebetez.

Completan el volumen los trabajos: «El puesto de las síntesis pasivas en la lógica trascendental husserliana», de Emiliano Roberto Sesarego Acosta; «La receptividad fenomenológica, actos fundantes y actos fundados: diálogo entre Husserl y Kant», de Oscar Eduardo Ocampo Ortiz, «Afec-tividad y educación» de Rubén Sánchez Muñoz, y «Fenomenología y ética ambiental», de Jaime Villanueva Barreto.

GERMÁN DARÍO VÉLEZ LÓPEZ
JUAN MANUEL CUARTAS RESTREPO

DOSSIER

EL PROBLEMA DEL SENTIMIENTO¹

RENAUD BARBARAS

Voy a tratar de presentar, por lo menos de modo resumido, el camino teórico que me llevó a la cuestión del sentimiento, para concluir sobre algunos problemas. La perspectiva fenomenológica, que es la mía, está circunscrita por el a priori universal de la correlación y, por lo tanto, se pregunta por el sentido de ser de los términos en relación, es decir, el sujeto y el ente trascendente. En cuanto al sujeto, su modo de ser está sometido a una doble determinación. Por un lado, como condición de posibilidad del aparecer, este sujeto debe diferir radicalmente de lo que hace aparecer, precisamente de las cosas: el modo de ser de la condición necesariamente difiere del modo de ser del condicionado. Pero, por otro lado, este sujeto también es necesariamente parte del mundo. De hecho, solo puede hacerlo aparecer porque está en él: la relación de revelación supone un parentesco ontológico. Por lo tanto, todo el problema es comprender cómo el sujeto puede ser parte del mundo y diferir radicalmente de los entes del mundo, por lo que es precisamente sujeto y no cosa. La solución ha consistido frecuentemente en referir esta doble condición a dos dimensiones del sujeto, es decir, a desplazar el problema dentro del sujeto en lugar de resolverlo. Por ejemplo, podemos distinguir la conciencia trascendental, la condición del mundo, de la conciencia empírica que pertenece al mundo (Husserl) o incluso mi carne de la carne del mundo (Merleau-Ponty). Pero el problema renace en la forma del modo de unidad de estas dos dimensiones dentro del sujeto. La pregunta se vuelve clara: ¿cuál es el modo de ser del sujeto dado que, bajo la misma relación, condiciona el aparecer del mundo y pertenece al mundo, al mismo tiempo difiere radicalmente del mundo y permanece en continuidad ontológica con él? En otras palabras, ¿cómo pensar en conjunto la pertenencia y el poder revelador del sujeto sin introducir una dualidad dentro de este sujeto? La respuesta radica en el movimiento y es, por lo tanto, a condición de abandonar el enfoque estático del sujeto a partir de contenidos (vivencias) en favor de un enfoque

¹ Renaud Barbaras. *Le problème du sentiment*. Conferencia pronunciada el 29 de octubre de 2019 en la Universidad EAFIT, Medellín. Traducción de Germán Darío Vélez López.

dinámico, que nos proporcionemos los medios para acceder a su singularidad. De hecho, por un lado, el ser en movimiento difiere radicalmente del de otros entes. Mientras que estos se caracterizan por la identidad con ellos mismos, el ser del movimiento es el de la diferencia con respecto a él mismo. Estar en movimiento no es ser lo que uno es, o más bien sólo ser lo que uno es en el modo de la negación, nunca ser idéntico a uno mismo: el movimiento es negación efectiva de uno mismo, negatividad concreta. Por lo tanto, el movimiento difiere totalmente de los entes del mundo: es una negación incesante de esta identidad apacible que los caracteriza. Pero, por otro lado, el movimiento no puede ser ajeno al mundo; por el contrario, necesita del mundo para efectuarse, a título de espacio de juego, de suelo de su despliegue. Si el movimiento difiere, entonces, de lo que encuentra en el mundo, con todo necesita del mundo para desplegarse y, en esto, está en el corazón del mundo. Por lo tanto, al pensar el sujeto de una manera dinámica y no estática, comprendemos cómo puede diferir radicalmente del mundo y ser parte de él. Bajo la misma relación, a saber, la del movimiento, el sujeto se inscribe en el mundo y lo niega, o más bien se inscribe en el mundo para negarlo, pertenece a él para diferir de él y difiere sólo a condición de pertenecerle. Así que ya presentimos, sobre una base que por el momento sigue siendo especulativa, que la condición de acceso al ser del sujeto es el abandono del modelo estático de la cosa: el sujeto sólo es sujeto a condición de no ser sustancia sino devenir.

Entonces, ¿cuál es este movimiento que está en el corazón del sujeto y, en verdad, lo define? Por supuesto, no puede ser un movimiento local, un simple desplazamiento, ya que, como movimiento del sujeto, este movimiento es fenomenalizante, hace aparecer. Sin embargo, cuando hablamos de movimiento, no sólo lo nombramos metafóricamente, como decimos, lo que realmente sería ajeno al orden dinámico, como sucede cuando hablamos de movimiento intencional. En verdad, evocar una metáfora es estar necesariamente más allá de la metáfora: sólo se puede hablar de movimiento intencional a condición de apoyarse en una dimensión común al movimiento y a la intencionalidad, que haya un modo de ser del movimiento que sea apropiado para la intencionalidad y que permita llevar a

cabo la transposición, decir uno a través del otro. Es precisamente de esta dimensión común de la que se trata en el modo de existencia del sujeto: no la mención de un sujeto estático, que entonces tendría de movimiento sólo el nombre sino, por el contrario, una mención que es movimiento efectivo. Es, sin embargo, un movimiento muy singular ya que de alguna manera se reúne sobre sí mismo, nunca se despliega en la extensión, entra en el mundo mientras permanece en el umbral del mundo: es un paso *en* el mundo que, haciendo aparecer aquello en lo que avanza, sigue siendo un paso *hacia* el mundo. Este movimiento está situado, por así decirlo, más alto que el desplazamiento puro, pero más bajo que la mera percepción: es un avance que ilumina su objeto a medida que avanza, un movimiento que lo hace aparecer a medida que se le acerca, o más bien cuya aproximación es un hacer aparecer. Por lo tanto, está más allá de la división entre lo propio y lo metafórico, y sería fácil demostrar que es probablemente en este avance fenomenalizante que nunca se externaliza completamente en donde reside el significado original del movimiento, del que nuestro movimiento es sólo una modalidad privilegiada. Baste decir, por lo tanto, a la luz de este primer análisis, que la experiencia gracias a la cual el mundo aparece no es conocimiento sino devenir, no es visión sino avance, si se quiere «visión penetrante» siempre que la entendamos literalmente. Sin embargo, mientras este movimiento sea realmente el movimiento del sujeto y no sólo un modo de ser de un sujeto sustancial ya constituido, es decir, un movimiento en el que el sujeto se forme como tal, un movimiento del que el sujeto sea indistintamente la fuente y el producto, se entenderá que la división misma de la interioridad y la externalidad se difumine. Hablar de movimiento del sujeto o decir que el sujeto es movimiento es afirmar que sólo se alcanza a sí mismo escapando de sí mismo, que, como dice Hegel, su entrar en sí mismo es un salir de sí mismo, por lo que su intimidad como sujeto ya no es la alternativa de una exteriorización constitutiva y por lo tanto es, para hablar como Lacan, *extimidad*. Definir el sujeto por un cierto movimiento es reconocer que, con todo, las dos direcciones intencionales opuestas coinciden, que para él alcanzarse y abandonarse significa lo mismo.

En este sentido, el movimiento del que estoy hablando no es otro que el del vivir mismo, es decir, en el fondo de la vida. Hay que tener en cuenta el hecho de que, en francés, vivir tiene un doble significado: al mismo tiempo estar vivo, ser viviente (*leben*) y experimentar, hacer la experiencia de algo (*erleben*). Desde el primer punto de vista, el viviente se encuentra dentro del mundo y allí se mueve; desde el segundo punto de vista, se relaciona con el mundo haciéndolo aparecer. Pero debe entenderse que estos dos significados se derivan del significado original del verbo vivir, que es precisamente neutro en relación con la división entre el transitivo y el intransitivo. Vivir es vivir un mundo, es decir, experimentarlo y vivir en el mundo, es decir, moverse allí. El sujeto del cual se trata es rigurosamente el sujeto de este vivir, indivisiblemente motor y fenomenalizante; más radicalmente, sólo hay sujeto pensable como sujeto de un vivir, sujeto viviente, por lo tanto, que sólo hace que el mundo aparezca penetrando en él. Caracterizado por una vida que necesariamente envuelve un movimiento, este sujeto sólo se forma como tal abandonándose al mundo, su intimidad es el reverso de una exterioridad radical, es decir, de una exposición.

Tratemos de precisar el modo de ser de este sujeto, que ciertamente no es una sustancia que se aprehendiera a sí misma en la inmanencia. Para ello, pasemos ahora al aparecer cuya condición es el sujeto. Desde una perspectiva derivada de la fenomenología husserliana, se puede describir la percepción como una donación por escorzos o facetas. Esto significa que un objeto percibido siempre se presenta a través de aspectos sensibles que, lejos de agotarlo, requieren una continuación de la experiencia cuya modalidad está prescrita por los aspectos ya presentes. Percibir es enriquecer o alcanzar una realidad que siempre se escapa de este enfoque porque, como realidad trascendente, siempre es más rica que cualquier cosa que pueda percibir de ella. Es esta riqueza o trascendencia a la que queremos aludir cuando decimos que está *ahí*, que *hay* esta cosa. Sin embargo, en verdad, sería imposible continuar la experiencia perceptiva una y otra vez si yo no tuviera a priori la garantía de que esta continuación es posible, si no se me diera la *continuabilidad* de la experiencia, es decir, simplemente la escena original, el espacio de juego en el que se desarrolla la experiencia y que no

es más que lo que, en cada objeto, se resiste a la exhaustividad, es decir, escapa al conocimiento. En otras palabras, no es porque puedo continuar la experiencia de una manera consistente que puedo decir que una cosa está ahí, sino que, al contrario, es porque tomo de entrada la cosa como ahí que sé que voy a ser capaz de continuar la experiencia de una manera concordante. Este suelo originario al que pertenece toda cosa y que le da esa trascendencia por la que escapa al conocimiento es lo que llamamos el *mundo*. Este no es la totalidad aditiva de las realidades, ni no sé qué gran objeto, sino a lo que toda cosa pertenece en tanto que es cosa, es decir, en tanto que está ahí. El mundo es lo que todas las cosas tienen en común y que, sin embargo, no es distinto de ellas: el elemento mismo de la trascendencia o la trascendencia como elemento. Por lo tanto, decir de algo que es (cosa) o decir que es del mundo es decir lo mismo: el mundo no es más que esta presencia originaria que todas las percepciones descubren pero que ninguna alcanza, o incluso la presencia como tal. Por lo tanto, si es cierto que hacer aparecer una realidad significa tomarla como presente, como 'ahí' y que el mundo es el otro nombre de este 'ahí', hay que concluir que el acceso al mundo como tal es la condición de posibilidad de todo aparecer, que captar una cosa como ahí es captarla como haciendo parte del mundo, en resumen, que cualquier aparición es co-aparición del mundo. Habremos entendido que este mundo no es un objeto, sino el trasfondo inagotable al que pertenecen todos los objetos, que por lo tanto no puede ser dado de ninguna manera en una intuición o conocimiento, que por el contrario siempre se nos escapa, constantemente se ausenta de los entes en los que se presenta. El mundo es como la profundidad, o más bien es la profundidad misma: en realidad nunca se da como tal, sino que más bien es en lo que se dan las cosas.

A la luz de esta caracterización resumida del aparecer como envolviendo necesariamente la aparición del mundo, entendemos mejor cómo el ser del sujeto sólo puede ser concebido dinámicamente. En efecto, excediendo cualquier presencia finita, la trascendencia del mundo sólo puede ser alcanzada por un sujeto que cumple o acompaña a este exceso: una realidad que trasciende al ente sólo es accesible a un sujeto que es su

propia trascendencia: uno no ve la profundidad, uno avanza en ella y esta es la única manera de experimentarla. Baste decir que, si la percepción en esencia envuelve una relación con el mundo, implica necesariamente un movimiento. Aquí tenemos la confirmación fenomenológica de lo que habíamos descubierto de una manera especulativa: el sujeto, como condición de un aparecer que implica la co-aparición del mundo, sólo puede existir en modo dinámico. Sin embargo, hay que subrayar que este movimiento en el corazón del sujeto es tan incompleto como el mundo es trascendente. Este movimiento es sin reposo porque en todo lo que el sujeto descubre el mundo siempre falta. Por lo tanto, es posible describir el modo de ser específico del sujeto como sujeto del aparecer. Por un lado, él sólo hace que una cosa aparezca viniendo hacia ella, su conciencia no es distinguible de un avance; por otro lado, este avance es infinito porque aquello a lo que apunta supera siempre lo que encuentra, ya que lo propio del mundo al cual se refiere es permanecer impresentable. Estos dos rasgos definen exactamente el *deseo* y, por lo tanto, es legítimo caracterizar el ser del sujeto como deseo. En efecto, lo propio del deseo es que descubre su objeto sólo llevándose hacia él, que no es conocimiento sino aspiración; por otra parte, que lo deseado lo exacerba en la misma medida en que lo satisface, lo socava al mismo tiempo que lo llena, es decir, que es inextinguible. Este mundo que está detrás de toda presencia y por lo tanto ordena el aparecer no es conocido sino deseado y el deseo nombra esta intencionalidad muy singular que es más que mero desplazamiento, pero menos que intuición. Sólo el deseo está a la altura del mundo: sólo una existencia insatisfecha puede abrir a lo que siempre se evade de la presencia.

Estamos muy lejos de un sujeto sustancial que inmediatamente captaría en él ese contenido que son las vivencias. Por el contrario, el sujeto no contiene nada, sino que aspira a la exterioridad, no aferra nada, sino que es desposeído por el mundo. Obviamente, tal sujeto ya no tiene ninguna interioridad: por el contrario, se proyecta en el exterior y es sólo una cierta forma de acceder a este exterior, o la retirada o retroceso mínimo que permite que la profundidad se despliegue. Sin embargo, ¿es necesario decir que, carente de interioridad, este sujeto está privado de ipseidad? Sería ir

un poco rápido porque sería ignorar que, si el sujeto es realmente un movimiento, este movimiento sigue siendo el de un sujeto, y que está centrado y que tiene un origen. Como movimiento de un sujeto, debe reconocerse que no puede ser totalmente externo a sí mismo, ajeno a sí mismo; sigue siendo el movimiento de un sí mismo y tiene una ipseidad. La pregunta que surge entonces es la del estatuto de este sí mismo como sí mismo del deseo. En primer lugar, como hemos señalado, el sujeto no precede al movimiento, sino que se realiza en él, es indiferenciadamente la fuente y el término. Por lo tanto, el movimiento por el que se constituye el sujeto no es diferente del que constituye al mundo, lo que equivale a decir que sólo se enriquece descubriendo el mundo, alimentándose del mundo, que la llamada interioridad no tiene otro contenido que la exterioridad misma. En verdad, como dice Patočka, en el yo no hay nada que ver, cuando uno entra en él se encuentra proyectado en el mundo: lo que me es más propio me es al mismo tiempo profundamente externo, no indiferente sino inscrito en la exterioridad.

Sin embargo, incluso si el sujeto es deseo y por lo tanto se llena al descubrir el mundo, hay que admitir que su ipseidad de alguna manera precede a esta entrada en el mundo y que, correlativamente, el mundo mismo está abierto antes de cualquier fenomenalización. En otras palabras, el movimiento fenomenalizante del deseo se desarrolla dentro de una trama que es tendida por el sujeto y que lo une al mundo: es porque el sujeto ya está iniciado en el mundo que puede avanzar en él. Es cierto que es el deseo el que fenomenaliza al mundo y que, por lo tanto, este sólo es alcanzado como lo que falta en toda presencia: el mundo aparece sólo como el exceso mismo de lo deseado en lo encontrado. Sin embargo, ocurre con el deseo lo mismo que con el conocimiento en Platón: incluso si el deseado se descubre sólo en el deseo, lo que le satisface es sólo presentido en la insatisfacción, no obstante, el deseo no podría ni siquiera avanzar si no poseyera de alguna manera ya eso que le falta y que descubrirá, si no supiera ya lo que está buscando. Es en este conocimiento original que obviamente es cualquier cosa menos conocimiento, es en esta primera iniciación al mundo antes de cualquier avance en que consiste la dimensión más profunda del sujeto y,

por así decirlo, su propio ser. Como vemos, esta dimensión está en contradicción con la interioridad, al menos entendida en el sentido psicológico, ya que se refiere a lo que, en el sujeto, lo conecta con el mundo mismo, o más bien el estar consigo del sujeto en tanto que gobernado por un estar junto al mundo. En otras palabras, el sí mismo del sujeto es el sí mismo del deseo y el sí mismo del deseo sólo puede ser esta apertura originaria del mundo que le da la orientación de su avance. La subjetividad del sujeto está condicionada por el gran afuera del mundo, su profundidad se basa en el alcance de su apertura. Entonces, ¿cómo podemos caracterizar esta subjetividad originaria que está en el corazón del deseo? ¿O cómo podemos describir su primera relación con el mundo, ya que no es conocimiento ni avance? ¿Cómo se da originalmente el mundo como tal a un sujeto, que se da a sí mismo en esta dación? La respuesta está en lo que yo llamo *sentimiento*. Este concepto obviamente no es ajeno a lo que comúnmente queremos decir con este término. En efecto, en los sentimientos —cuyo modo de ser es el sentimiento— estamos tratando con nosotros mismos, estamos lo más cerca posible de nosotros mismos; en este sentido, todo sentimiento es sentimiento de sí, o, en cualquier caso, me trae de vuelta a mí —aunque sea un sentimiento de una situación, por ejemplo—. Pero, por otro lado, esta singular experiencia afectiva que él es, entabla siempre una cierta relación con la exterioridad, que no es de conocimiento, o incluso de percepción, que es mucho más indeterminada y «atmosférica». El sentimiento es, por tanto, una experiencia singular de exterioridad, o más bien la prueba de una exterioridad singular, que no puede ser objetivada, explicitada, etc., en definitiva, tiene una dimensión de opacidad y de indeterminación irreductible. En este sentido, el sentimiento no es un conocimiento o percepción singular, sino la única manera de acceder a lo que claramente excede el conocimiento y la percepción. Es por eso que a menudo envuelve la experiencia de una riqueza, de una inagotabilidad: siempre es un sentimiento de profundidad y, por lo tanto, se apodera de su «objeto» como algo que queda por ser explorado, por ser apropiado.

Ahora bien, los rasgos que acabo de recordar parecen valer por excelencia para lo que comúnmente se llama *sentimiento estético*, hasta el punto

de que es en él que se podría recoger la modalidad más radical de sentimiento, si no su esencia. En cualquier caso, esto es lo que Mikel Dufrenne hace en una teoría original del sentimiento, que tomo prestada para darle un significado ontológico. Este concepto está elaborado en su *Phénoménologie de l'expérience esthétique* y así resume su contenido: Traté de mostrar —en este libro—

que la percepción estética culminó en el sentimiento, en este modo de intencionalidad donde la conciencia se reúne de cierta manera y se profundiza para ser totalmente acogedora de lo sensible, y para experimentar en lo percibido la plenitud y profundidad de un mundo².

Lo importante aquí es que el estar junto a sí mismo y la apertura al mundo no son mutuamente excluyentes ya que, en el sentimiento estético, es al recogerse y, en cierto modo, al cavar en sí mismo que el sujeto alcanza la plenitud de lo percibido, trasciende el rostro de lo sensible hacia la profundidad de un mundo. Por eso es necesario distinguir entre el sentimiento y la emoción, lo que le dará un lugar muy singular dentro de los afectos ya que, en cierto sentido, en el sentimiento no se experimenta realmente nada. De hecho, Dufrenne señala que «el sentimiento tiene una función noética: revela un mundo, mientras que la emoción comenta un mundo ya dado»³. Por lo tanto, debemos distinguir entre el miedo que es la respuesta a lo horrible, del sentimiento de lo horrible que lo revela, lo da a conocer; la alegría, la reacción a lo cómico, del sentimiento de lo cómico, que abre el mundo de lo cómico. El sentimiento, en su uso estético, como lo tematiza Dufrenne, abre un mundo; a diferencia de las emociones que siempre son reacciones a un mundo ya dado y, por lo tanto, nombraré sentimiento a lo que nos inicia en el mundo mismo. Al hacerlo, estoy extendiendo la estética hacia la ontología, pero esta extensión se justifica por el hecho de que, como sería fácil de mostrar, los mundos a los que abre el sentimiento estético ya son modos de acceso al mundo mismo, que la estética ya tiene un significado ontológico. Así, todo sucede como si en

² DUFRENNE, Mikel. *Le poétique*. París, P.U.F., 1963, p. 83.

³ DUFRENNE, Mikel. *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. París, P.U.F., Epimetheus, 1953, p. 472.

estos lugares privilegiados, el mundo se replegará en un punto de sí mismo y nuestra relación con el mundo se figurará como tal al interior mismo de nuestra relación con un ente del mundo.

Por lo tanto, si el sentimiento tiene una función noética, esta tiene poco que ver con el conocimiento. Se refiere a una apertura ajena al conocimiento y que, en verdad, va más allá o más profundo que ella: mientras que la percepción se refiere a los entes en tanto que desprendidos del mundo por el deseo del sujeto, el sentimiento inicia en el mundo del que se desprenden. El deseo sólo puede hacer que los entes finitos aparezcan porque los trasciende hacia el mundo, pero puede trascenderlos hacia el mundo sólo porque está vinculado originariamente con él en el sentimiento. Así, el sentimiento es lo que abre al mundo por debajo de todo conocimiento, lo acoge en su dimensión más originaria, que excede cualquier manifestación finita. Sin embargo, esta singular noesis no solamente no es exclusiva de la afectividad, sino que sólo tiene realidad *como* afectividad. Esta apertura, en su alcance máximo, sólo es posible a través de una pasividad más radical que la del sentir, ya sea sensación o emoción. Esto simplemente significa que, en el sentimiento, ninguna cualidad o incluso ninguna tonalidad se interpone entre el sujeto y lo que él acoge, lo que significa que sólo puede alcanzar al mundo como tal a condición de no sentir nada. La paradoja es, por tanto, que el sentimiento no siente nada estrictamente hablando, no tiene contenido, y en esto es lo contrario de la sensación: su pasividad sólo es radical y, por lo tanto, de alguna manera a la altura —o más bien a la profundidad— del mundo a condición de estar situado por debajo de toda sensibilidad; para recibir el mundo, nada debe llegar a interponerse en él mismo. Es precisamente esta pasividad la que garantiza la función noética, es decir, permite la apertura a la trascendencia: es porque recibe por debajo de cualquier contenido que conoce más allá de todo lo conocido. Por lo tanto, la pasividad y la actividad ya no hacen una alternativa: la archi-pasividad de la experiencia sentimental es la condición de una apertura que trasciende cualquier acto subjetivo y, en verdad, el acto del sujeto mismo, su acto fenomenalizante que llamamos deseo.

Esto no significa que esta pura acogida del mundo sea fusión o disolución en el mundo. Como acogida, necesariamente difiere del mundo, lo que equivale a decir que el sentimiento es el de un sí mismo, que el sentimiento es sentimiento de sí y es precisamente a este sí mismo a quien se refiere la intimidad trascendental. Por lo tanto, la cuestión de la intimidad conduce al sentido que debe darse al sentimiento de sí, a la relación consigo mismo que lo caracteriza. Sin embargo, el error sería pensar que este sentimiento de sí mismo implica la presencia de contenidos subjetivos, sensaciones, emociones, vivencias de conciencia, o, como algunos autores han creído, una cierta realidad que se denomina yo. Por el contrario, hablar de sentimiento de sí no es decir que en el sentimiento se conoce el yo o algo íntimo, sino, por el contrario, que es en el sentimiento, como revelación del mundo, que el sí mismo se forma, que el ser consigo mismo sólo puede advenir a partir del mundo. Por lo tanto, en el sentimiento, nada positivo se experimenta o se da, nada más que el mundo mismo y es por eso que es más bien la experiencia de un *vacío* subjetivo. Pero, es precisamente en y a través de este vacío que se alcanza a sí mismo; todo sucede como si la trascendencia del mundo, abriendo el sujeto, estuviera cavando en él un vacío donde pudiera recogerse a sí mismo. Es en la medida en que, en el sentimiento, el sujeto está desprovisto de cualquier contenido subjetivo, ya que es casi arrebatado de sí mismo por el mundo, que puede estar lo más cerca posible de sí mismo, alcanzarse inmediatamente a él mismo, en resumen, existir como sujeto. En esta plena apertura, el sujeto alcanza la desnudez de su pura experiencia: el verdadero sí mismo está vacío de sí porque está lleno de mundo. Y, de hecho, esta experiencia que el sentimiento nombra es la de un despojo radical, de una desaparición de las vivencias, emocionales o sensibles, que se interponían entre el mundo y el yo. Por lo tanto, es una forma de desafección porque se hunde más profundo que cualquier efecto, pero es una desafección vivida, o más bien desafección como esencia o raíz de las vivencias.

Por lo tanto, me refiero al sentimiento como a una dimensión más profunda que la división entre el conocimiento y el afecto, una dimensión que es, si se quiere, archi-afectiva pero que, en y por su pasividad, abre, más

allá del conocimiento, al mundo como tal. Esa apertura es indispensable para el despliegue del deseo, es decir, para la existencia fenomenalizante del sujeto. Por otro lado, lo hemos visto, es en este sentimiento que se encuentra el verdadero sentido de la subjetividad: nombra la ipseidad de un sujeto que es movimiento de un extremo al otro. El sujeto sólo se alcanza a sí mismo dejándose desposeer por el mundo: es sólo conduciéndose hacia el mundo más allá de todo ente que se alcanza a sí mismo por debajo de toda vivencia. Para acoger la plenitud del mundo, el sentimiento se vacía de todo contenido, pero este vacío es al mismo tiempo su plenitud como sentimiento. Contrariamente a lo que la tradición considera evidente, es hundiéndose en sí mismo que el sujeto alcanza lo más externo, es a través de lo que tiene de más propio que se comunica con lo más trascendente. La subjetividad como se atestigua en el sentimiento no es la interioridad de lo que no tiene puertas o ventanas, sino la apertura misma al mundo, una ventana al mundo y si el sujeto no puede salir al mundo es porque ya está afuera. Esta subjetividad no remite a la proximidad de una conciencia a sí misma, sino a la profundidad de un sentimiento, profundidad que no debe entenderse como refiriendo a una capa enterrada que habría que alcanzar, sino a un vacío sin fondo en el que el mundo puede engullirse. Es aquí donde la profundidad afectiva del sujeto coincide con la profundidad ontológica del mundo. Es lo mismo que decir que la subjetividad es, en su fondo, *disponibilidad*. En ella, acojo lo que es muy diferente de mí e incluso de los entes del mundo, pero, curiosamente, en este despojo, estoy mucho más cerca de mí mismo que en cualquier otra vivencia, como si la apertura que el sujeto dispone lo empujara a sí mismo, como si el vacío que consigue lo proyectara hacia su existencia desnuda.

Al final de este recorrido podemos preguntarnos si y en qué medida hemos satisfecho las condiciones del problema. Nuestra pregunta inicial, que se refería al sentido de ser del sujeto, era cómo puede en el mismo sentido pertenecer al mundo y distinguirse de él en tanto que lo hace aparecer. Pensándolo bien, esta pregunta no es más que una forma renovada de la unión del alma y del cuerpo, si es cierto que nuestro cuerpo designa aquello por lo que pertenecemos al mundo y el alma lo que nos distingue de

él y nos permite relacionarnos con él. Sin embargo, tal como fue formulada, la pregunta pedía que se superara el problema de la unión superando la dualidad misma de los términos. Preguntar cómo el sujeto puede *bajo la misma relación* pertenecer al mundo y hacer que aparezca es invocar una forma de ser más profunda que la dualidad de la conciencia y el cuerpo, una unidad que precede a la dualidad. Pero la pregunta es si hemos tenido éxito. El primer nivel de respuesta a esta pregunta fue el deseo, un movimiento singular que tiene lugar en el suelo del mundo y que, sin embargo, permite conducirlo al sentido. Sólo que nos hemos visto obligados a reconocer en el corazón del deseo una especie de primera iniciación a lo que lo gobierna, una apertura originaria al mundo que es al mismo tiempo el corazón de la ipseidad, una inmanencia que descansa en una desposesión radical. En otras palabras, es posible distinguir al interior del deseo dos dimensiones distintas: la del avance como tal y la del sentimiento que establece el rumbo del avance, la de la moción y la de la e-moción entendiendo que se gobiernan mutuamente.

¿No reconduce esta distinción, aunque en una forma desplazada y, por así decirlo, más secreta, a la distinción de la conciencia y el cuerpo? Por supuesto, queríamos demostrar que es sólo bajo el modo del movimiento que el sujeto al mismo tiempo se inscribe en el mundo y hace que aparezca, pero todo sucede como si hubiéramos reconducido la dualidad al plano del movimiento mismo, en donde se la disolviera entre una dimensión verdaderamente subjetiva y una dimensión ajena a la subjetividad, que no es otra que la del avance dentro del mundo. Dado que el recurso al movimiento que he llamado deseo hace resurgir una forma de dualidad en su interior, la pregunta es, en última instancia, si este concepto es adecuado, si puede ser la respuesta a la pregunta planteada. Esto no significa que debamos renunciar a una determinación dinámica del sujeto, pero se trata de saber si nuestra caracterización de la dinámica subjetiva como deseo es suficiente o si este movimiento no remitiría a un sentido más profundo de movimiento, en el que esta dualidad se resolviera. De hecho, todo sucede como si, al enfatizar la dinámica del deseo, hubiéramos proyectado el sujeto dentro del mundo de tal manera que se volviera necesario añadirle una dimensión

subjetiva, la del sentimiento, para explicar su orientación. Todo sucede como si hubiéramos conferido a este avance que es el deseo una dimensión casi objetiva, la del desplazamiento, exigiendo ser compensada por la introducción de una dimensión esta vez propiamente inmanente. La cuestión aquí, que ha sido nuestra desde el principio, pero que sigue claramente pendiente, es, por tanto, la cuestión de saber en qué sentido el sujeto puede caracterizarse como movimiento, de modo que este movimiento sea intrínsecamente y de punta a punta fenomenalizante, es decir, de tal manera que la distinción de la conciencia y el cuerpo bajo la nueva cara de la diferencia entre el movimiento y el sentimiento no perdure. En resumen, era porque comprendíamos implícitamente el movimiento del deseo en términos de desplazamiento que nos vimos obligados a añadirle la luz del sentimiento para iluminar su camino.

Por supuesto, hay que añadir inmediatamente que, en el contexto de nuestra fenomenología del deseo, la distinción que hemos establecido entre el avance del deseo y el sentimiento que está en su corazón es ahora una distinción abstracta, cada uno sólo puede existir a partir del otro. El sentimiento es sólo lo que entrega el verdadero objeto del deseo y éste sólo avanza porque está habitado por el sentimiento. Esta es la razón por la que esta distinción, por problemática que sea, no puede identificarse sin ninguna otra forma de proceso a la del cuerpo y la conciencia, la exterioridad y la inmanencia. En efecto, este avance que llamamos deseo es fenomenalizante de un extremo al otro, y el sentimiento, por su parte, no tiene más contenido que la plena exterioridad del mundo y, en este sentido, no dibuja una esfera de inmanencia. En este punto, los papeles parecen incluso invertirse, ya que el sentimiento inicia en la plenitud del mundo —en lo que es lo más poco subjetivo posible—, mientras que el deseo, en tanto tiende hacia algo, sería puesto en la cuenta de la subjetividad. Sin embargo, todavía es posible hacer la diferencia y, guste o no, el deseo se refiere a un avance efectivo, mientras que el sentimiento es acogido. Por lo tanto, estamos expuestos al reproche de volver a inscribir subrepticiamente en el deseo la dualidad entre la dimensión de la corporeidad, bajo el nombre del movimiento, y la de la conciencia, bajo el nombre del sentimiento. Pero, pensándolo

bien, si esta solución no resulta plenamente satisfactoria, ¿no es porque, como siempre, el problema estaba mal planteado? Preguntamos cómo el sujeto podría pertenecer al mundo y diferir en tanto que lo hace aparecer, lo que condujo a invocar una unidad originaria de lo trascendental y de lo empírico. Pero al hacerlo, comenzamos con el sujeto e, invocando la pertenencia como primera dimensión de este sujeto, a saber, su dimensión corporal, abrimos el camino a una determinación de la diferencia en los términos de una no-pertenencia, de una exterioridad con respecto al mundo que el concepto de sentimiento cualificaría. En otras palabras, el paso por la pertenencia comprometía en la dirección de una corporalidad que no agotaba el sentido de ser del sujeto. Al pensar en la pertenencia como no siendo nada más que una dimensión o modalidad del sujeto, se repite necesariamente la dualidad de lo empírico y de lo trascendental que se quiere superar y todo lo que se puede hacer es determinarlos de modo tal que la articulación sea pensable: es lo que hemos intentado al anudar sentimiento y movimiento en el deseo.

Así que nuestro punto de partida debe ser diferente. Debemos renunciar a comenzar por el sujeto y destacar la sola pertenencia al mundo: no es la pertenencia quien es una dimensión del sujeto, sino el sujeto quien es una dimensión o aspecto de la pertenencia. En otras palabras, se trata de devolver el sujeto a su cuerpo y el cuerpo a la pertenencia. De hecho, si nos apegamos a la dimensión de la encarnación, se importa en el concepto del propio cuerpo una inscripción en la exterioridad extensa (*Körperlichkeit*) que debe ser compensada una vez más por la adición de una dimensión subjetiva, y el hecho de que este cuerpo sea pensado dinámicamente no cambia allí gran cosa, como acabamos de ver. Por lo tanto, el paso decisivo es comprender que el cuerpo no es un problema, sino una *solución*, una solución errónea o, en cualquier caso, parcial, a un problema más profundo que no es otro que el de la pertenencia. No es porque tengo un cuerpo que pertenezco al mundo sino, por el contrario, es en tanto que pertenezco al mundo que tengo un cuerpo y es en tanto que tengo un cuerpo que soy un sujeto. Por lo tanto, debemos revertir los términos del problema y, en lugar de pensar la pertenencia como consecuencia de la corporalidad,

que a su vez sería una dimensión del sujeto, debemos, por el contrario, pensar en la subjetividad como una dimensión de corporalidad, esta misma comprendida a partir de la pertenencia. De modo que la cuestión del sujeto remite desde ahora exclusivamente a la de la pertenencia: responder a esta pregunta es describir cómo pertenezco al mundo, cómo soy un cuerpo, o más bien descubrir a qué modo de pertenencia remite lo que llamamos subjetividad. Sin embargo, en el contexto de una ontología cosmológica en la que el mundo lo contiene todo, de modo que el ser y el mundo se corresponden, la distinción entre los entes remitirá exclusivamente a la distinción entre modos de pertenencia y el sujeto se inscribirá entonces en una gama de posibles formas de pertenencia. Ya no es el ser sino la pertenencia la que se dice en muchos sentidos y la distinción misma entre el sujeto y el objeto se referirá a una distinción, dentro del mundo mismo, entre dos pertenencias irreductibles entre sí. Por último, si es cierto que *pertenecer* al mundo es pertenecer al *mundo* como tal y que, por lo tanto, esta última pertenencia no puede tener otro significado que el de la participación en su obra mundificante, es decir, en el advenimiento de esta totalidad abierta que es el mundo, hay que concluir que los entes tendrán que ser distinguidos de acuerdo con su modo de participación en la obra del mundo y, para decirlo rápidamente, de acuerdo con su poder de unificación o reunión. Este poder cosmológico, que ya no es la prerrogativa del sujeto, sino que en realidad le conviene a todos los entes en diferentes grados, es el que probablemente constituye el sentido más originario del movimiento que estábamos buscando. Sólo en él, el eco de las dualidades metafísicas, incluyendo el sentimiento y el avance, ya no se escucharía.

Bibliografía

DUFRENNE, Mikel. *le poétique*. París, P.U.F., 1963.

DUFRENNE, Mikel. *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. París, P.U.F., Epi-metheus, 1953.

LA EXPLOSIÓN DE LO SENSIBLE¹

RENAUD BARBARAS

Uno de los aportes decisivos de la fenomenología husseriana consistió en resaltar y fundamentar la especificidad de la percepción, que, hasta ahora, estuvo siempre replegada sobre la sensación o sobre un acto de intelección. En la tipología husseriana de los actos, la percepción juega, en efecto, un papel decisivo, ya que es el acto intuitivo el que presenta al objeto en persona, en carne y hueso —lo que, además, permite una extensión de la percepción más allá de la mera presencia sensible—. Es en este contexto determinado donde tiene lugar la reflexión sobre lo sensible, lo que garantiza, entre los actos intuitivos, el coeficiente de presencia y permite distinguir, por lo tanto, entre una mera y una verdadera representación. Como se sabe, a fin de hacer evidente una distinción radical entre el ser como conciencia y el ser como realidad, Husserl procede a una eidética de la percepción, que retoma como una donación por esbozos. La novedad y la radicalidad de la perspectiva husseriana se apoya evidentemente sobre el concepto de esbozo, en el cual se concentra en adelante la cuestión del sensible, hasta el punto de que puede afirmarse, sin correr muchos riesgos, que el enfoque de Merleau-Ponty, por ejemplo, ha consistido, de principio a fin, en dar sentido y fundamento a este concepto de esbozo. En una especie de inversión, que Husserl no llevará a su fin, lejos de que los esbozos se refieran a lo sensible, es este, al contrario, el que se aborda desde el concepto de esbozo y el que llevará afirmar a Merleau-Ponty que la sensación es solo la más simple de las percepciones. En definitiva, en el momento en que lo sensible es abordado en el contexto de una fenomenología de la percepción, la cuestión de su estatuto exacto remite en adelante a la del ser del esbozo. Recuérdese, el enfoque de Husserl consiste en introducir una distinción en el seno de lo que se dona en una sola pieza, por ejemplo, la percepción de esta mesa: aunque «tengo continuamente la conciencia de la existencia en persona de esta una y misma mesa, y en verdad de la misma, que permanece en sí completamente inalterada», «la percepción

¹ NdT. Traducimos este texto, inédito en lengua francesa, con el consentimiento del autor, a quien expresó un agradecimiento especial.

de la mesa es una percepción que se altera constantemente, es una continuidad de percepciones cambiantes»²³. Husserl corta, por decirlo así, el corazón de la percepción, que se vive naturalmente como acogida pura del objeto, al poner en escena el contraste entre la identidad y la permanencia de lo percibido, por un lado, y la diferencia y la fluencia de las percepciones, por el otro. Hay que distinguir, por lo tanto, el plano de las percepciones del objeto percibido, mientras se toma nota del hecho de que la percepción es ostensión de lo percibido; hay que reconciliar su innegable diferencia con su indiscernibilidad, ya que una percepción que tenga alguna consistencia propia separada de lo percibido no podría rebasarse en su beneficio, garantizar su función ostensiva.

Esta situación es la que el concepto de esbozo recoge, en lo que de entrada aparece mucho más como el nombre de un problema que como una solución. Husserl traduce la situación de esta manera: «Con necesidad esencial, a una conciencia de experiencia ‘omnilateral’ de la misma cosa, que se confirma en sí misma uniforme y continuamente, le pertenece un variado sistema de continuas multiplicidades de apariciones y matizaciones en las cuales se matizan en continuidades determinadas todos los momentos objetivos que caen en la percepción con el carácter de la dación en propia persona»⁴. Hablar de esbozo, es afirmar a la vez que la cosa se presenta en persona y que, presentándose en una percepción determinada y, por lo tanto, parcial, se ausenta igualmente de aquello que la presenta, retrocede atrás del aspecto en el cual se da, donde el esbozo es siempre al mismo tiempo esquivo. El esbozo designa así una ostensión que, en razón de su propia consistencia de ostensión, oculta eso mismo que muestra, retrasa lo que figura: el esbozo nombra

² HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero. Introducción general a la fenomenología pura*. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, FCE, 2013, p. 165.

³ NdT. Todas las entradas y referencias a los textos husserlianos se hacen según las versiones castellanas ya publicadas. Citamos específicamente, en el caso de *Ideas I*, no pudiendo ser de otro modo, la versión de Antonio Zirión Quijano, en corchetes. Cf. HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero. Introducción general a la fenomenología pura*. Mexico, Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM/FCE, 2013.

⁴ *Ibid.*, p. 166.

la identidad inmediata de una transparencia y una opacidad. En otras palabras, hay que distinguir entre donación en carne y hueso (*Leibhaft*) y donación adecuada: decir de una cosa que está presente en persona, no solo implica, sino que excluye, que puede darse exhaustivamente tal y como ella es en sí misma; lo propio de la presencia perceptiva es que la cosa no se presenta *como tal* en lo que la presenta. En realidad, se trata solo de respetar la diferencia eidética entre conciencia y realidad y, por tanto, de comprender que, si lo propio de la cosa es ser trascendente, esta trascendencia solo puede perdurar en el seno mismo de sus apariciones y, por lo tanto, no puede convertirse en la inmanencia de una conciencia adecuada. Por otro lado, esto es exactamente lo que marca la diferencia entre un esbozo y un signo o un retrato: mientras que éstos pueden ser abandonados en beneficio del original, por cuanto son apariencias, el esbozo no puede ser descuidado en beneficio de lo que esboza, ya que es por principio la ostensión, presentación de la cosa misma, cosa que no se puede lograr de otro modo, incluso si su ser de cosa llama a un curso infinito de esbozos. El esbozo es su propio rebasamiento en beneficio de una cosa que continúa retirándose delante de este avance. Es esta retirada de la cosa percibida en su presencia misma, la que tiene por condición una percepción existente en el modo del auto-rebasamiento, que Husserl explícita al afirmar que hay una imperfección y una contingencia constitutivas de la percepción que se pone en escena al afirmar que incluso Dios percibiría por esbozos.

Como se observa, en la perspectiva fenomenológica, la cuestión del sensible reconduce a la del esbozo y toda la dificultad, en la cual se concentra en adelante el problema del sensible, es la de comprender bajo qué condiciones es pensable lo que Husserl llama esbozo. O, debe reconocerse que, tan pronto como se hace explícito este concepto, Husserl demuestra estar muy por debajo de su descubrimiento: lejos de que el sensible sea entendido a partir del esbozo, este es contrariamente reducido al concepto empirista de contenido sensible. La composición real de la percepción, en los términos de Husserl, es, de hecho, la siguiente:

Estas [fases de la percepción, matizaciones de color, matizaciones de figura] cuentan entre los 'datos de sensación' [...] están en la unidad concreta de la percepción animados por 'aprehensiones' (Auffassungen), y así animados ejercen la 'función de exhibición' (darstellende), o a una con ella conforman lo que llamamos el 'aparecer de' color, de figura, etc⁵.

Asistimos aquí a una descomposición de la dinámica ostensiva del esbozo de acuerdo a lo que será la triplicidad *hylè*, *nóesis*, *nóema*. Descomposición que vuelve a repercutir en el seno del esbozo la ruptura entre el ser inmanente y el ser trascendente, a escindir el esbozo según el intercambio del contenido real y el objeto intencional. En efecto, de esta descomposición se debe concluir que, aunque lleve el mismo nombre —por ejemplo, rojo—

no es, por principio, del mismo género que lo matizado. La matización es vivencia. Pero una vivencia sólo es posible como vivencia y no como algo espacial. Lo matizado, empero, sólo es posible, por principio, como espacial [...] pero no posible como vivencia⁶.

Así, será necesario distinguir un rojo hylético, vivido y no percibido, rojo que es sentido pero que no aparece, del rojo noemático, a saber, del rojo como aspecto del objeto espacial. Se debe reconocer que tropezamos aquí con una imposibilidad: ¿cómo pueden ser de géneros diferentes el esbozo y lo esbozado, cuando toda la realidad del esbozo consiste en hacer lugar a lo esbozado? Las distinciones introducidas por Husserl, en nombre de lo que finalmente aparecerá como un presupuesto metafísico relativo a la conciencia, comprometen radicalmente la singularidad de este hecho que él llama esbozo. Por lo tanto, pensar a la medida de esta nueva determinación del sensible implica cuestionar estas presuposiciones a la luz del descubrimiento de la esencia de la percepción, en otras palabras, de la naturaleza indeleble del esbozo.

Patočka ha demostrado mejor que nadie la inconsecuencia que hay en el corazón de la versión husserliana de la *epojé*, en la medida en que ella conduce a la reducción, es decir, a una reconducción a la región de

⁵ *Ibid.*, p. 167.

⁶ *Ibid.*, p. 167.

la conciencia. La *epojé* permite el remontar del mundo, reapropiado por la actitud natural como existente, apoyado en sí mismo, en el fenómeno de mundo, en otras palabras, en el mundo en su aparecer. Esto significa que no hay nada más en el mundo que su aparecer —en que la tesis de la existencia resulta no ser nada para el mundo, nada más que el correlato del ocultamiento de la fenomenalidad propia del mundo— que el ser-mundo del mundo se apoya en y sobre este aparecer. Pero, todavía, no debemos potenciar este aparecer en relación al mundo del cual es aparecer; este aparecer es aparecer del mundo, por principio, ostensión del mundo, o, como dice Patočka, auto-supresión en beneficio del ente, de modo que este aparecer no tiene otra consistencia que la del mundo que se ofrece en él. Si, por un lado, la *epojé* permite el remontar del mundo a su fenómeno, por el otro, este fenómeno, en tanto que ostensión del mundo, permanece en principio trascendente, tan trascendente como este mundo del que es figuración, y por lo tanto no puede, sin contradicción, relacionarse a una esfera de inmanencia.

Sin embargo, esto es lo que hace Husserl, incapaz de respetar lo que Patočka llama la autonomía del campo fenomenal para significar aquello que no se refiere a nada más que a sí mismo. Como lo señala,

la subjetividad, a cuya inmanencia recurrimos en última instancia, es posible solo por la escisión de la esfera fenomenal como tal, escisión que se produce porque no vemos la manera de pensar la esfera fenomenal como algo autónomo, porque nos sentimos obligados a respaldarla con algo que pertenece al dominio de lo real (las 'aprehensiones', etc.). Esta realidad, inicialmente modesta, hace luego una carrera prodigiosa, pasando del ente en el mundo que fue en primer lugar, a la sustancia de la constitución misma del mundo⁷.

Hay, en consecuencia, un desplazamiento del sentido de lo subjetivo: mientras que lo subjetivo sea sinónimo de lo fenomenal, es decir, de lo trascendente en tanto que refleja mi perspectiva, se confundirá con la vivencia y distinguirá entonces de lo fenomenal que aparece en la vivencia, que es constituida en él. Como se ve, lejos de ser el elemento de la fenomenalidad, la conciencia procede de una escisión, en el seno de la fenomenalidad, entre

⁷ PATOČKA, Jan. *Qu'est-ce que la phénoménologie?* Grenoble, Jérôme Millon, 1988, p. 209.

el fenómeno y lo que se fenomenaliza y, por lo tanto, de una ruptura en su función ostensiva. Lejos de que el ser del esbozo, es decir, del sensible, se apoye en la conciencia, éste procede de una fractura del esbozo, es decir, de un olvido de la especificidad del ser sensible. Hay una incompatibilidad fundamental entre la esfera de la inmanencia, tal y como Husserl la tematiza, y la ostensión sensible, tal y como la describe, de modo que la cuestión del sensible conducirá a la del modo de ser del sujeto sintiente, en tanto que no puede ser de ninguna forma una conciencia.

Evidentemente, este apeo del campo fenomenal sobre el ente singular conduce a la ruptura de la función ostensiva y, por lo tanto, a la distinción incomprensible entre el dato hylético y el momento noemático correspondiente. Como lo escribe de manera más clara Patočka,

¿hay que analizar realmente este color en dos rojos diferentes, distinguir la impresión de rojo, por un lado, y su apercepción objetiva como coloración del contenido, por el otro? ¿O es el rojo del contenido a veces un mediador objetivo que se retira como tal en segundo plano, un objeto que a veces se adelanta en tanto que autónomo? ¿Dónde vemos algo que se asemeje a la animación de una estructura de daciones?⁸.

En otros términos, hay un solo rojo, que no es en modo alguno inmanente sino objetivo en el sentido de que es trascendente, es decir, ya siempre rojo de un contenido y es precisamente este contenido el que le confiere su trascendencia. Pero, esto no significa que debamos renunciar a la función ostensiva y, por lo tanto, a la distinción entre la aparición y el apareciente. Simplemente, esta distinción no se refiere a la diferencia entre inmanencia y trascendencia, vivencia y objeto, sino a una diferencia *en el seno mismo del objeto* entre su aspecto que, como tal, es correlativo de mis coordenadas existenciales actuales —en el sentido de que la cualidad de este rojo puede variar en función de la iluminación, la distancia, etc.— y, por otro lado, el objeto determinado y estable que se perfila o se esboza a partir del rojo. De hecho, solo hay un rojo, ya siempre ostensivo del objeto, ya siempre esbozante y prendido, por decirlo así, en la trascendencia del

⁸ *Ibid.*, p. 204.

objeto esbozado. La única diferencia pasa pues, entre el aspecto sensible y el objeto, entre el trascendente subjetivo y el trascendente objetivo, y no tanto entre el aspecto como vivencia y el aspecto percibido. Ciertamente es posible transformar al mediador mismo en objeto, es decir, situarlo en un primer plano preguntándome, por ejemplo, por lo que veo exactamente: es de esta modificación que surge el concepto de cualidad sensible, pero, en cualquier caso, ello no comporta ninguna dimensión de inmanencia, no es más que un momento del objeto aislado por sí mismo. Agreguemos, finalmente, que una vez que este retorno a la esfera de la inmanencia tiene lugar, es imposible salir de ella, de tal suerte que la subjetivación del sentir bajo la forma de la materia sensible compromete radicalmente la percepción misma. De hecho, no vemos en absoluto cómo un acto noético, necesariamente homogéneo al dato que lo anima, podría abrir una exterioridad distinta a la de lo simplemente pensable: «¿cómo la vivencia, originariamente dada a sí misma en la reflexión, hace aparecer una trascendencia en el lado objetivo? Es incomprensible»⁹. Basta con decir que jamás el sujeto podrá lograr la exterioridad percibida si este movimiento no es llevado a cabo por el sensible mismo, lo que significa que el sensible jamás puede ser un simple contenido y que la aprehensión como tal es ineficiente —si lo sensible es inmanente— o inútil —si lo sensible es ostensivo—.

Nos es permitido, al final de esta primera fase crítica, precisar qué es eso del sensible, en cuanto sea abordado en el contexto de una fenomenología de la percepción. El ser del sensible consiste en esa auto-supresión en beneficio de lo trascendente, auto-supresión que, como tal, está necesariamente del lado de lo trascendente. Lejos, pues, de tener la positividad de un contenido, lo sensible es por principio dinámica de ostensión: la expresión ‘contenido sensible’ es un oxímoron. Toda la dificultad consiste en retomar lo más de cerca posible esta dinámica. Ciertamente, como auto-supresión, eclipse en beneficio de lo trascendente, el modo de ser de lo sensible es el de una cierta negatividad. Pero esto no significa que sea pura nada, porque si se limitara solo con hacer lugar a lo trascendente, no habría más fenómeno y, por lo tanto, no habría tampoco trascendente —tal es, sin

⁹ *Ibid.*, p. 208.

duda, el peligro que acecha la dialéctica sartreana—. En efecto, lo propio de lo trascendente es ser impresentable, de modo que la auto-supresión que es el sensible no puede suprimirse a sí mismo en favor de lo trascendente: al contrario, permanece retenido en sí mismo, siempre inacabado. En cuanto auto-supresión, el sensible no es nada positivo, pero en la medida en que esta auto-supresión es en beneficio de la trascendencia, no puede dejarse llevar definitivamente a sí mismo y comportar, por lo tanto, una consistencia propia y, por decirlo así, una positividad singular que no es sino el envés de la profundidad de lo trascendente. Si el sensible es auto-negación, no es nada puesto que no se puede convertir en una mera posición del ente. En otras palabras, en la medida en que es presentación, el sensible se suprime para coincidir con lo que presenta, pero en la medida en que es presentación de un impresentable, que retrocede ante la mirada, el sensible difiere necesariamente de aquello con lo que coincide y es por lo que Merleau-Ponty definirá la trascendencia como «identidad en la diferencia»¹⁰. Tal es el modo de ser singular de lo que se ha llamado esbozo: una transparencia borrosa por la profundidad de lo que deja ver, un movimiento de ostensión retenido en sí mismo, una auto-supresión inacabada.

En realidad, este inacabamiento es constitutivo de la auto-supresión, en la medida en que lo suprimido es requerido y puesto como por su propia supresión, lo suprimido remite entonces al elemento específico del sensible, al sentir como tal. Pero hay siempre algo qué suprimir, porque lo trascendente está siempre más allá del punto en que creemos encontrarlo; el sensible es depositado, por decirlo así, por la ostensión como aquello que queda por rebasar, es como la estela de este avance que no puede llegar a buen término. La positividad propia del sensible no es, por lo tanto, la de un contenido sino la de aquello que resiste a su propia negación, a la negación de lo que es: el sensible es como un movimiento que produce su propia resistencia, la inercia de un movimiento de ostensión. En pocas palabras, no es más que el elemento específico en el cual la trascendencia puede aparecer como tal, es decir, desaparecer: es la presencia propia de esta ausencia, la huella de la desaparición. Sin embargo, rebasándose como contenido, el

¹⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard, 1964, p. 279.

sensible también es rebasado como existencia puntual o atómica: decir que siempre está más allá de sí mismo, o más bien que existe como este ser más allá, es decir asimismo que resplandece más allá del punto en el que se sitúa y que se articula consecuentemente con otros sensibles. Su auto-supresión en beneficio de lo trascendente es *ipso facto* rebasamiento en favor de otros aspectos, no solo de la cosa de la que es ostensión, sino del mundo mismo. Así, el sensible irradia más allá de sí mismo, es, por así decirlo, más vasto que él mismo: su facticidad es la dimensionalidad. Esto es lo que Merleau-Ponty resalta cuando usa el ejemplo del color amarillo que se suprime como color determinado para convertirse en color de iluminación, color dominante del campo:

en un solo movimiento se impone como particular y deja de ser visible como particular. [...] No obstante, esta particularidad del color, del amarillo y esta universalidad no son contradicciones, son simultáneamente la sensorialidad misma: es en virtud de la misma que el color, el amarillo, se da a la vez como un cierto ser y una dimensión, la expresión de todo ser posible¹¹.

Este auto-rebasamiento que es el sensible se cumple indistintamente como apertura a lo trascendente y apertura a los otros sensibles convirtiéndose en dimensión o norma: no tanto lo que es sentido sino aquello según lo cual el mundo se dona y lo percibido es percibido. Pero debido a que el auto-rebasamiento es inacabado, el sensible no se abre al mundo mismo: la dimensión que despliega, o más bien de la cual no es más que el despliegue, sigue siendo distinta del mundo que hace aparecer, atestada de este inacabamiento en el seno mismo de la apertura: más abajo que la puntualidad del contenido, el sensible permanece más alto que la universalidad del mundo.

Dado que, como hemos mostrado, el hecho de adosar el sensible a una conciencia compromete definitivamente la posibilidad, la cuestión es, por consiguiente, la de saber sobre qué se apoya esta auto supresión inacabada, esta dinámica ostensiva, en últimas, cuál es el modo de ser del sintiente. Solo hay una respuesta posible: solo un sujeto que es por principio movimiento

¹¹ *Ibid.*, p. 271.

puede efectuar esta autonegación. Así como lo sentido no es más que el rastro inercial de la ostensión, el sintiente como tal es lo que la dinámica ostensiva, es decir, el sentir, deja en su estela. La autonegación en la que consiste el sensible no puede apoyarse sino sobre un sujeto que avanza hacia el mundo. Aun así, hay que estar de acuerdo respecto a la naturaleza de este movimiento, que no se puede reducir a un simple desplazamiento: en realidad, más bien son los desplazamientos las modalidades singulares y, por decirlo así, límite de este movimiento originario. Patočka escribe:

Quizá el movimiento originario no sea el cambio de lugar de las cosas, sino, más bien, ese impulso dinámico que lleva la existencia fuera de sí misma, que la hace estar ya siempre fuera de sí, que sea excedida en dirección de las cosas, que sea convertida en una fuerza vidente¹².

Dejando de lado el alcance cosmológico de esta afirmación para tomar solamente el hecho de que nuestro movimiento, que ahora aparece como una manifestación privilegiada de la esencia del movimiento, no es un simple desplazamiento, sino precisamente un movimiento fenomenalizante, un hacer que es un hacer aparecer, una ‘fuerza vidente’. Alcanzamos aquí un plano más profundo que la división entre experiencia y desplazamiento, plano que es el modo de ser sub-yacente al sensible. De hecho, la fuerza vidente no es una fuerza a la que se anexaría un ver sino la fuerza misma de ver, es decir, el ver como fuerza. El movimiento como pasaje, es decir, desplazamiento de toda posición finita, auto-negación concreta, no puede, en efecto, sino apoyarse sobre una fuerza, fuerza que le proyecta de antemano, por decirlo así, más allá de sí misma; y es en esta fuerza que reside el ver como tal, y de manera más general, el sentir. El sentir es, pues, en el corazón del movimiento, el exceso de la fuerza sobre cada una de sus efectuaciones finitas: sentir es estar ya siempre más allá del punto en el que estamos y esto porque el cuerpo es capaz de tal exceso, o más bien porque es este exceso mismo, que es sintiente. La cuestión, en adelante, es la de saber qué es lo que comanda este exceso, sobre qué se apoya la fuerza, es decir, finalmente, cuál es la razón del movimiento.

¹² PATOČKA, Jan. *Papiers phénoménologiques*. Grenoble, Jérôme Millon, 1995, p. 70.

Para hacer esto, hay que regresar a la esencia de la fenomenalidad y a las críticas que Patočka dirige a Husserl. De hecho, como hemos visto, el error de Husserl es apoyar la fenomenalidad sobre la esfera subjetiva como una esfera de vivencias dadas a sí mismas en la inmanencia, permanecer prisionero de la actitud natural en un sentido muy profundo pues ello equivale a hacer descansar, de manera circular, el aparecer sobre un apareciente —y que sea de esencia subjetiva no cambia nada—. La única manera de superar esta ingenuidad es integrar al ego mismo en el paréntesis de la epojé, para sacar a la luz el a priori de todo aparecer, incluido el del ego mismo. Pero tal a priori solo puede ser el mundo mismo: toda dación de algo se efectúa sobre el fondo del mundo siempre que este algo sea un momento del mundo y, por lo tanto, se apoye necesariamente sobre una co-donación del mundo. Es por esto que, escribe Patočka, «consideramos como pertenecientes a la estructura del aparecer como tal esta totalidad universal del apareciente, el gran Todo, así como aquello *en lo que* el apareciente aparece, la subjetividad (teniendo una estructura pronominal vacía)»¹³. Dicho de manera más simple, «la forma mundo de la experiencia es a la vez lo que hace posible una experiencia de mundo»¹⁴. Como vemos, la condición de toda experiencia es la donación del mundo como totalidad abierta de la experiencia, lo que equivale a decir que la forma universal es el contenido último, que la condición de la donación coincide con la totalidad de lo dado, lo trascendental con lo ontológico. Es en este punto que la determinación del sujeto como movimiento se hace realmente ineluctable. De hecho, si el mundo es el a priori de toda experiencia, el fenómeno originario que comanda toda fenomenalidad, y si lo propio del mundo como totalidad universal o inmensidad inaparente es no poder ser presentado —su originariedad como mundo, carne de la *Leibhaftigkeit*, excluye toda forma de intuitividad— no puede sino darse como tal en un movimiento que avanza hacia él, movimiento que es tan inacabable como este mundo imprestable. La movilidad constitutiva del sujeto del aparecer es absolutamente correlativa del mundo como a priori último del aparecer. Si el sujeto es

¹³ *Ibid.*, p. 177.

¹⁴ *Ibid.*, p. 214.

fuerza, es decir, va siempre más allá del punto en el que se sitúa, lo es en la medida en que se dirige al mundo mismo, en que todo movimiento *en* el mundo no es posible sino como momento o etapa de un movimiento que va *hacia* el mundo mismo. Así, es porque el movimiento en el fondo es movimiento hacia el mundo, tensión hacia una totalidad que, como tal, escapa a su avance, que toma la forma de movimientos intramundanos. Pero, desde luego, esta distinción es aún abstracta, la intramundaneidad es solo una dimensión interna de una movilidad fenomenalizante, de un «ser para el mundo» que siempre le excede.

Este análisis arroja luz sobre la esencia del sentir. Decir que el mundo es el a priori mismo del aparecer, es afirmar que el sujeto tiende hacia una presentación del mundo mismo, que es esta tendencia misma, por principio, avance hacia el mundo. La esencia del sentir, en la medida en que hasta la menor aparición supone la co-aparición del mundo, consiste, por lo tanto, en un mover-se. Sin embargo, debido a su profundidad constitutiva, el mundo permanece impresentable, escapa a la presentación en su presencia misma. El sensible no es más que la manera propia en la que se figura la impresentabilidad del mundo, la forma sobre la cual se oculta su profundidad. De ahí que, en la medida exacta en que la fuerza no puede liberarse plenamente, so pena de alcanzar el mundo mismo, donde, en consecuencia, solo se efectúa bajo la forma del desplazamiento finito, que es propiamente vidente. El ver de la fuerza nace precisamente de la retirada de su obra sobre su potencia: ella presenta al mundo en el ver, en la medida exacta en que no le puede alcanzar. Así, al igual que el movimiento es un déficit de la fuerza que lo pone en marcha, el sensible es un déficit del mundo: a falta de cumplir lo que promete su fuerza, a saber, la presencia del mundo, los movimientos finitos desembocan sobre lo sensible. Hay que reversar el orden habitual y, en lugar de componer el mundo a partir de contenidos sensibles que serían únicamente positivos, contrariamente, hay que comprender el sensible como un déficit del mundo, no tanto como una presencia sino como el rastro de una ausencia: el modo en que se da el mundo a un sujeto que tiende hacia él sin poder-lo alcanzar. La figura del sensible es la del fracaso de la presentación del mundo, o lo que deja

en su estela un movimiento que va hacia el mundo. Como escribe Patočka: «El sentir como fundamento del percibir es incomprensible como ‘*datum puro y simple*’ proviene de la conexión del ser-al-mundo, en él se anuncia el mundo en el *llamado* que nos dirige»¹⁵.

Así, la dinámica fenomenalizante responde a un llamado del mundo, en que ella se puede definir como *deseo*: en el fondo, el sentir es deseo. Entendido en el sentido más estricto: lo propio del deseo es, de hecho, que lo deseado le exacerba en la medida en que lo satisface, lo que significa que lo deseado se sitúa siempre más allá del punto en que se cree encontrarlo, que toda satisfacción es al mismo tiempo insatisfacción porque diseña en vacío un más allá de sí misma, de aquello que llenaría el deseo y que se escapa del instante en el que se cree poseerlo. Tal es exactamente la relación del sujeto al mundo y, por lo tanto, el corazón de la fenomenalidad: una aspiración que se cumple en una dinámica que es re-impulsada por lo que alcanza. Esta es igualmente la verdadera razón por la que Husserl la ha llamado donación por esbozos: un avanzar hacia una plenitud imposible. Pero lejos de que el objeto sea compuesto o diseñado en y por sus esbozos, hay que decir que estos son la forma bajo la cual se da el déficit del objeto, o más bien el déficit del mundo en el objeto. El sensible es, pues, exactamente el envés del deseo: el rostro propio de la insatisfacción, de la frustración constitutiva de un deseo que es deseo del mundo. El sentir es a lo sentido lo que el deseo a sus conquistas finitas. Sin embargo, no se puede concluir que el sensible retrocedería hacia un simple contenido clausurado en el que se perdería el mundo. Al contrario, esta perspectiva solo permite dar cuenta del sensible en la plenitud de su sentido. Decir que el sensible es atravesado por un deseo del mundo, del que solo es la efectuación finita, es reconocer que su prueba es la de una insatisfacción, que atiza la búsqueda en lugar de detenerla y, por lo tanto, diseña incesantemente un más allá de sí mismo. En tanto que el sentir es atravesado por el deseo se excede él mismo incesantemente hacia el mundo y es así como puede ser en la aparición: la ostensión como tal está sub-tendida por el deseo, es la tensión del sujeto hacia un mundo más allá de cada una de sus figuras finitas. La ostensión,

¹⁵ *Ibid.*, p. 100.

en su inacabamiento, no es más que la promesa del mundo llevada en la menor cualidad para un sujeto que es en el deseo.

Pero hay que dar un último paso enfatizando que el deseo en el fondo siempre tiene una significación ontológica, que el déficit que lo dinamiza es un déficit de ser, en definitiva, que todo deseo es deseo de sí. En otras palabras, si el sujeto tiende hacia el mundo, es porque hay y va del mundo en su ser: ir hacia el mundo significa para él ir hacia sí mismo, de modo que, como Patočka lo mostró, es en la medida en que el sujeto explora el horizonte del mundo, que se cumple como sujeto. Dicho de otro modo, si el deseo es una búsqueda de lo deseado, tal búsqueda no sería pensable si el sujeto no ha sido iniciado de alguna forma en esto hacia lo que tiende. Es deseo pero también conocimiento, como en Platón: el sujeto ni siquiera podría avanzar hacia lo deseado si antes no lo poseyera de alguna manera, de modo que puede ir hacia él solo porque ya está ahí. En otras palabras, cuando el sujeto fenomenalizante se sitúa necesariamente en ambos lados a la vez, del lado del mundo mismo, en su profundidad y ante él, es decir, situado en su seno, no hay movimiento pensable sin una doble pertenencia del sujeto: una ontológica, que lo proyecta del lado del mundo mismo, y la otra, topológica, que lo sitúa en el seno del mundo. Por lo tanto, es porque el sujeto es ya siempre del mundo, de alguna manera del lado de su cara nocturna, que, situado asimismo en él, puede avanzar hacia él y así hacerlo aparecer. Así pues, el movimiento procede de la tensión, de la que resulta la tentativa de resolución, entre estas dos pertenencias, tensión que es el desajuste del sujeto consigo mismo, entre su propio suelo ontológico y su situación topológica. En este sentido, el movimiento reduce el desajuste entre dos inmovilidades: la una, ontológica, que es radical; la otra, topológica, que es provisoria. Entonces, yendo hacia el mundo, el sujeto se dirige hacia sí mismo, su deseo de mundo es deseo de sí, la presentación del mundo es la realización del sujeto. En consecuencia, el sensible, que se despliega por el movimiento, es el rostro de este desajuste. Es una prueba del sujeto, no en el sentido de la auto-donación de una vivencia inmanente, sino como la forma propia sobre la cual un sujeto finito trata de lograr su suelo ontológico, la figura concreta de una reconciliación dinámica. El

sensible es la forma en la que el sujeto trata de hacerse uno consigo mismo, más allá del desajuste entre su pertenencia ontológica y su pertenencia topológica: por esto, decir que es déficit del mundo, es decir igualmente que es déficit del sujeto, o el sujeto mismo como su propio déficit. Por lo tanto, el sensible no es lo que viene a llenar al sujeto sino lo que le falta, o más bien la forma en la que se da a él su propia falta. Tal vez en este sentido se deba entender la enigmática fórmula de Merleau-Ponty, según la cual hay «inserción del mundo entre los dos estratos de mi cuerpo»¹⁶. Se trata, evidentemente, del mundo fenomenal, que viene a inscribirse entre el suelo ontológico, que Merleau-Ponty llama carne, y el sitio topológico que diseña el cuerpo; más exactamente, el mundo fenomenal procede de la dinámica de reducción del desajuste entre estas dos vertientes del sujeto, desajuste evidentemente irreductible porque el suelo ontológico no puede ser logrado.

Evidentemente, queda por entender lo que estas dos pertenencias o estas dos inmovilidades pueden significar, puesto que es sobre la iniciación originaria del sujeto en esto que, sin embargo, le falta, iniciación que es la condición del deseo, que se apoya la dinámica de la fenomenalización. Un modo de entenderlo, en el marco fenomenológico, es enfatizando que, si el mundo es el horizonte de todos los horizontes, él llama a una cooriginariedad y una coextensividad con lo que designamos sujeto. De hecho, lo propio del horizonte es jamás desplegarse del todo, permanecer, por así decirlo, en reserva, o más bien ser su propia reserva: el horizonte es, pues, horizonte solo a condición de nunca pasar del lado del objeto y esto no por defecto sino por exceso, porque es la totalidad abierta de los objetos. En otras palabras, la sobreobjetividad del horizonte, por la cual escapa a la objetividad, se preserva solo por su subjetividad: esta sobreobjetividad, como la que debe ser recorrida, tiene sentido solo como obra subjetiva. En realidad, aquí nos quedamos sin qué decir porque es claro que el horizonte está por debajo de esta división entre sujeto y objeto, de cualquier modo en un punto de no distinción: no es más allá de cualquier objeto, o el más allá de cualquier objeto sino permaneciendo sin desplegarse, en conse-

¹⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris. Gallimard, 1964, p. 317.

cuencia, del lado del sujeto, como una tarea y por lo tanto una fuerza. Es en este sentido que hay una cooriginaridad del sujeto y del mundo, que el sujeto está ya del otro lado del mundo en el seno del cual, sin embargo, se sitúa. Decir que tiene un horizonte es ciertamente decir que está situado —no tiene horizonte sin perspectiva— pero también es afirmar que ya ha ingresado en él, que le posee siempre, de modo que es él, más bien, quien lo tiene. La movilidad del sujeto no es otra que la trama tendida entre estas dos dimensiones del sujeto: entre el horizonte que él es y aquel que lo tiene. Por lo tanto, podemos afirmar que la fenomenalidad sensible es el modo como el sujeto tiende hacia este horizonte que es él mismo, tratando de desplegarlo, es decir, de llenarlo, pero a condición de añadir que, con todo rigor, estas dos dimensiones existen únicamente en y por su misma tensión. Como lo señala Patočka,

al decir que el yo nombra un horizonte, y no una representación particular, de una 'pureza abstracta', de ninguna manera negamos la unidad del yo, ni tampoco negamos la unidad del mundo o de la cosa calificándolos a ambos de horizontes. Simplemente queremos decir que estos términos se refieren a una tarea sin fin —la experiencia de algo que está ahí sin ser, en toda su extensión, dado en original—¹⁷.

Este análisis, sin embargo, permanece aún abstracto y está destinado a ser rebasado desde el instante en que tomamos en consideración la movilidad del sujeto. De hecho, si puede iniciar tal o cual movimiento, él no es la fuente de su movilidad: el movimiento está en un orden ontológico autónomo al que en adelante debe pertenecer si está en capacidad de moverse. En otras palabras, el sujeto puede moverse solo porque se inserta en una movilidad originaria de la que no es la fuente, en la que persigue un movimiento que no es el suyo: jamás iniciamos el movimiento, iniciamos *en el* movimiento. En otras palabras, la fuerza vidente jamás es la del sujeto, sino que viene de mucho más lejos que él, y ésta no es más que la puesta en marcha; si hay una pertenencia constitutiva del sujeto, su modo de ser funciona como testigo ontológico del mundo en el cual se

¹⁷ PATOČKA, Jan. *Papiers phénoménologiques*, p. 65.

inscribe. Por lo tanto, si el sujeto se caracteriza por la movilidad, lo es en la medida en que se inscribe en un mundo que es de naturaleza procesual: la fuerza vidente muestra la inscripción del sujeto en una *physis*. Como Patočka lo dice al menos una vez: «a medida que nos movemos, a medida que actuamos y en este 'hacer' nos comprendemos a nosotros mismos, así como a las cosas, hacemos parte de la *physis*, del mundo omni-abarcante, de la naturaleza»¹⁸. En otras palabras, el movimiento centrípeto en y por el cual el sujeto avanza hacia el mundo para hacerle aparecer es el envés de un movimiento centrífugo por el cual el mundo mismo aparece. En adelante, la fenomenalidad del mundo debe entenderse en los dos sentidos del genitivo: es aparición del mundo al sujeto solo porque es el proceso por el cual el mundo aparece, se hace fenómeno. En este punto, pasamos de una aproximación fenomenológica a una perspectiva cosmológica: esta auto-supresión inacabada por la cual definimos el sensible se refiere en adelante al proceso en y por el cual el mundo se fenomenaliza, y la cuestión es, entonces, la de entender este proceso.

Lo difícil aquí es reconciliar el hecho de que el mundo no existe por fuera de sus propios fenómenos, que no tiene otra positividad que la de sus apariciones, con la necesaria diferencia entre el mundo y sus fenómenos, diferencia sin la cual no se fenomenalizaría, sin la cual la fenomenalización sería impensable. Decir que el mundo se fenomenaliza, es decir al mismo tiempo que es el sujeto de esta fenomenalización y que se distingue por ello, y que, sin embargo, no la precede ya que su ser consiste en fenomenalizarse y coincidir, por lo tanto, con los fenómenos. De este modo, el mundo es en sí mismo y se mantiene como tal únicamente haciéndose otro, pasando por sus propios fenómenos. Por un lado, no hay, pues, ninguna precesión o prefiguración en la medida en que el mundo no tiene otra determinación que aquella a la que da lugar: como el Uno de Plotino, este origen que es el mundo dona lo que no posee. Pero, por otro lado, no podría reducirse a su fenomenalidad: él se distingue necesariamente de sus fenómenos porque es su fuente, porque estos no proceden de una pura

¹⁸ PATOČKA, Jan. *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 107.

nada. Entonces, ¿cómo comprender el ser del mundo en la medida en que da lugar a los fenómenos sin tener ninguna otra consistencia que la de los fenómenos mismos, sino como el *acto mismo* de producir? El mundo no es aquello que produce sino el producir como ser: no es el suelo o el origen de una profusión, sino su propio acontecimiento. No está antes para fenomenalizarse después: es su propia fenomenalización, el incesante pasaje a su otro que, por eso mismo, también es él mismo. El ser del mundo es el de una fuente que se renueva incesantemente y cuya estabilidad es la de este mismo surgimiento.

Sin embargo, en la medida en que esta fuente produce la multiplicidad infinita de los fenómenos, donde ella es un haz antes que un flujo, hablamos de una *explosión* originaria. La esencia del mundo es rigurosamente la de una deflagración eterna, de un incesante producir fenómenos, producir en y por el cual éste se constituye como mundo: el nacimiento de los fenómenos es el del mundo que los nutre, el acontecimiento de la deflagración nombra el nacimiento conjunto y, finalmente, la cooriginaridad de los fenómenos y del mundo. Si el mundo es lo que permanece por sí mismo al pasar a su otro, hay del mundo solo como una deflagración eterna: el mundo es su propia dehiscencia, su ser es una ruptura de sí en sí. Aquí podemos comprender algunas fórmulas de Merleau-Ponty, tan sugestivas como enigmáticas. Después de evocar, en *El ojo y el espíritu*, una «deflagración del ser», vuelve sobre ella en estas dos notas de *Le visible et l'invisible*: «para mí no existe más cuestión de los orígenes, ni de los límites, ni de las series de acontecimientos que se dirigen a una causa primera, sino un solo estallido de ser que es para siempre»¹⁹ y es a la luz de este estallido que aborda en adelante lo sensible, diseñando así los lineamientos de lo que él llama cosmología de lo visible: «el absoluto del 'sensible', es esta explosión estabilizada, es decir, que comporta retorno»²⁰. Merleau-Ponty insiste aquí en que no hay otra forma de pensar la relación de los fenómenos en el mundo, mejor dicho, el sensible mismo como presentación de un mundo impresentable, que en el contexto de una cosmología fenomenológica destaca una deflagración

¹⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964, p. 313.

²⁰ *Ibid.*, p. 317.

eterna. Cómo entender, de hecho, que el sensible logre presentar lo que está incesantemente ausente, más bien, que sea la ostensión misma de lo impresentable si no está siendo retomado como el efecto de una explosión estabilizada, y, por lo tanto, comprendiendo el mundo como aquello que consiste solo en su propia dehiscencia, que permanece como tal desbordándose incesantemente de sí. La esencia de la fenomenalización consiste en esta deflagración: el movimiento ostensivo por el cual el sensible se sobrepasa hacia el mundo, es el envés de un movimiento expansivo por el cual el mundo, como deflagración, pasa en sus propios destellos. La figuración sensible que descubre la fenomenología tiene por verdad una explosividad del mundo que solo la cosmología saca a la luz.

Ahora, hablar de explosión estabilizada, es afirmar que los destellos son retenidos en la deflagración, que no caen jamás fuera de ella y, por lo mismo, la retienen en ellos, es decir, conservando algo de su primera prepotencia. Tal es exactamente la razón por la cual los sujetos se mueven: su movilidad es el signo de su pertenencia al origen y la huella en ellos de la potencia de este origen. Sin embargo, por otro lado, mientras sean retenidos en la deflagración, el movimiento de los sujetos solo puede tornarse hacia ella: retenidos en el origen, su movimiento es necesariamente movimiento hacia el origen. En otras palabras, la eternidad de la deflagración, que implica que la potencia que procede de ella permanece retenida en sus destellos, significa una especie de involución por la cual su salida de sí, la salida de sí que ella es, está idénticamente retornando a sí. Decir que lo originario es explosión es afirmar que lo envuelve una reconciliación; afirmar que la dehiscencia es eterna es reconocer que todos los destellos tienden hacia su fuente, deseando su origen. Tal es el fondo cosmológico de este avanzar fenomenalizante que primero retomamos en el plano fenomenológico. El sensible no es más que la identidad de la expansión y del retorno, la salida de sí de una deflagración que, como tal, es igualmente retorno a sí. Ahora vemos de manera más clara en qué el sensible es movimiento antes que contenido: como ostensión solo es comprensible desde la archi-movilidad de una deflagración originaria, exactamente su envés. Finalmente, el sensible no es tanto lo que se siente sino *lo que* siente, es decir, lo que

se rebasa incesantemente para hacer lugar al mundo, entendiéndose en adelante que este rebasamiento inacabado en beneficio del mundo no es más que el envés de esta eterna salida de sí que es el mundo.

¿En qué consiste, pues, el ser sensible del sensible, su sensibilidad propia? En realidad, la pregunta «¿qué es el sensible?» reemplaza en adelante la pregunta «¿Qué hace el sensible?». O, decir que el mundo es deflagración es decir que la fuente es indivisible o infinitamente comprimida: como diría un plotiniano, lo que explota no puede comportar la más mínima determinación. La explosión como tal es, en efecto, advenimiento de la determinación como nacimiento de lo múltiple: el acontecimiento originario es multiplicación. En consecuencia, el avance de los destellos hacia el origen consiste en una tendencia a la unidad, lo que procede de lo indivisible no puede volver a él, en su diferencia propia, más que en producción de la unidad. La obra de lo sensible solo puede ser la de una síntesis, que es la huella o el sedimento de un origen indiviso en el seno de lo múltiple, el residuo de la potencia explosiva en sus destellos, la manera singular en que estos se remontan a su fuente. Si la explosión es expansión, el retorno es recolección. Simplemente esta síntesis es inacabada y lo es en proporción a la distancia desde el origen. En esto consiste, en última instancia, la esencia del sensible: una síntesis inacabada y, por supuesto, a favor del inacabamiento de la síntesis, consecuencia de la imposibilidad del retorno al origen, que se preserva la profundidad o impresentabilidad del mundo. Ahora, si finalmente concordamos en la posibilidad de entender, en últimas, el ser del sentido como el de una síntesis, debemos concluir que el sensible no es más que el déficit del sentido, más exactamente, el envés del sentido dado que, como síntesis, permanece por esencia inacabada. El sensible le da sentido al mundo porque su dinámica es retenida en el acontecimiento originario, pero este sentido permanece opaco e inacabado porque tal acontecimiento es el de una deflagración.

Desearía concluir con una enigmática fórmula de Patočka, cuya completa exposición se la puede comprender como una tentativa de explicación: «Hay y debe haber algo así como un movimiento por el cual el corazón del mundo constituye su contenido contingente y cuyo espa-

cio-tiempo-cualidad en totalidad es un sedimento»²¹. Este movimiento no es otro que aquel que hemos llamado deflagración, movimiento explosivo de auto-constitución del mundo en y por lo múltiple: es el mundo mismo el que constituye su contenido contingente, es decir, es la fuente de su propio aparecer, o incluso se fenomenaliza. Por lo tanto, el espacio-tiempo, como forma del sensible, no es más que el modo como la indivisibilidad del origen se sedimenta en lo múltiple, la totalidad, la manera en la que el corazón del mundo perdura en sus efectos. En cuanto a la cualidad, es decir, el sensible, es solo una forma degradada o debilitada de esta unidad original, una huella antes que un sedimento. El sensible es esta síntesis que es deshecha por el múltiple en proporción de su distancia respecto del origen, un modo de unidad ciertamente y, por lo tanto, ya un sentido, pero incoativo y opaco porque el eco de la deflagración apenas si se hace escuchar en él.

Traductor
JEISON ANDRÉS SUÁREZ-ASTAIZA
UFC/PUJ, Cali

Bibliografía

HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero. Introducción general a la fenomenología pura*. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, FCE, 2013.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard, 1964.

PATOČKA, Jan. *Qu'est-ce que la phénoménologie?* Grenoble, Jérôme Millon, 1988.

PATOČKA, Jan. *Papiers phénoménologiques*. Grenoble, Jérôme Millon, 1995.

PATOČKA, Jan. *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988.

²¹ PATOČKA, Jan. *Papiers phénoménologiques*. Grenoble, Jérôme Millon, 1995, p.157.

DEL CUERPO A LA PERTENENCIA¹

RENAUD BARBARAS

No se corre mucho riesgo afirmando que el cartesianismo ha instituido el problema del cuerpo estableciendo a la vez la necesidad de pensarlo y la imposibilidad de hacerlo. En efecto, tanto es indiscutible «que no sólo estoy alojado en mi cuerpo, al igual que un piloto en su nave, sino que también estoy tan estrechamente compenetrado y a tal punto confundido y mezclado, que compongo como un todo con él»², como que el entendimiento fracasa frente a esta experiencia ya que pensar significa para Descartes distinguir, hacer explotar la unión según la repartición de lo pensado y lo extenso. Es evidentemente lo que justifica describir esta experiencia como experiencia de una unión y sólo mencionar la unidad a título metafórico. Se deduce que «es usando solamente la vida y las conversaciones ordinarias, y absteniéndose de meditar y de estudiar las cosas que se ejercitan la imaginación, que se aprende a concebir la unión del alma y el cuerpo»³. De esta manera, la metafísica cartesiana comporta su propia limitación ya que reconoce un campo de experiencia afirmando la imposibilidad de apropiárselo. Según los términos mismos de Descartes, este campo de experiencia no es otro que el de la vida, que es necesario entender indistintamente como experiencia vivida y como ser en vida. Esta vida que somos escapa por tanto a las categorías inherentes al ejercicio del pensamiento, no tiene ningún estatus ontológico, por lo que el dualismo cartesiano es una forma consumada de lo que Hans Jonas ha llamado ontología de la muerte. En efecto, la extensión a la que se reduce la materia define el sentido de ser de lo que es, a excepción de aquel que es capaz de pensarlo. La vida misma, tal como la experimentamos en nuestro cuerpo, es malograda por tanto en la afirmación de una extensión desprovista de virtualidad y por exceso en un pensamiento que consiste en la actualidad de su propia donación. Es esta ontología que, desarrollada hasta el final, conduce en línea directa a las tentativas contemporáneas de reducir la vida a lo viviente y lo viviente a

¹ BARBARAS, Renaud. *Du corps à l'appartenance*. Conferencia pronunciada el 1 de Noviembre de 2019 en la Universidad Tecnológica de Pereira. Traducción de Juan Manuel Cuertas Restrepo.

² DESCARTES, René. *Méditations métaphysiques*. VI. Paris, Presses Universitaires de France 2012.

³ DESCARTES, René. *Lettre à Elisabeth*. 28 jun 1643.

sus propiedades físico-químicas, pero también reducir el pensamiento y la actividad psíquica en general a la actividad cerebral. La dificultad mayor es que la condición de esta ontología y de la ciencia que precede de ella consiste en excluir de la pizarra aquello sin lo cual nada de todo esto sería posible, a saber, el sujeto encarnado que somos y que no solamente experimenta el dolor como un piloto constata, una avería en su navío. Se replicará que es una ilusión estar abocado a declararse reducido al conocimiento científico pero lo que no puede ser reducido es su prioridad heurística, el hecho de que sólo un sujeto viviente pueda decretar el carácter ilusorio de la experiencia que hace de sí mismo.

Es sin embargo difícil, de cara a lo que constituye el núcleo de la experiencia, atenerse a la modestia cartesiana y limitar la extensión del pensamiento, tanto si se pretende situar en una perspectiva fenomenológica que, según las palabras de Husserl, apunta a conducir la experiencia muda a la expresión de su propio sentido. Es necesario por tanto retener al menos del racionalismo la pretensión de una coincidencia entre el Ser y lo pensable y afirmar, a la manera de Merleau-Ponty: «somos la mezcla de un alma y un cuerpo: es necesario por tanto que haya un pensamiento»⁴. Pero se supone, en vista a la singularidad de esta experiencia, que pensarla significa necesariamente pensar *según* ella, es decir reformar nuestras categorías de pensamiento por su contacto —lo que es sin duda el sentido verdadero del pensamiento—. Esta cuestión, que fue primero la de la unión, se resume en la que se ha llamado cuerpo propio, cuerpo vivido, cuerpo fenomenal o incluso carne. Ahora bien, fuerza constatar que, comprendido en el campo fenomenológico, ha constituido siempre una zona de resistencia, al punto que Heidegger ha renunciado a confrontarse después de haber reconocido que era la cuestión más difícil. La dificultad, ya subrayada por Descartes, concierne a la situación inestable de nuestro cuerpo, que se demuestra claramente a través de la posibilidad de decir indiferentemente que nosotros lo *tenemos* y que nosotros lo *somos*. Somos ese objeto que, no obstante que es un objeto, no podemos ser. El cuerpo remite por tanto a la experiencia de un paso a la exterioridad, de una desposesión primera que Alphonse de

⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'Œil et l'esprit*. Paris, Gallimard, 1964, p. 58.

Waehlens recoge en lo que aparece como una notable definición: «el cuerpo es lo que nos hace ser como estando fuera de nosotros mismos». Tener un cuerpo es por tanto ser en el modo de ser fuera de sí, ser sí-mismo al exterior de sí-mismo. Pero, se ve, por profunda que sea, esta definición no escapa a las categorías de las que la experiencia del cuerpo es la respuesta: remite a negar las categorías del dualismo metafísico y por tanto a afirmarlo por él mismo, como si solo pudiera haber definición negativa de cuerpo. Se mostraría sin pena que todas las tentativas de dar razón del cuerpo en el seno del campo fenomenológico caen bajo el golpe del mismo reproche, el de sacrificar su unidad constitutiva, la indivisibilidad de la experiencia que él es a unas dualidades, que trate de lo trascendental y de lo empírico o de lo existencial y de lo categorial. Todo esto sucede en efecto como si, en los fundadores de la fenomenología, las divisiones ontológicas fundamentales hubieran sido hechas en el olvido del cuerpo, que viene por tanto a enturbiar con posterioridad las fronteras ya establecidas. Es una cosa del mundo en la cual un pensamiento se ejerce, una realidad empírica en el seno de la cual se hace clara una vida trascendental, una existencia que se sitúa del lado de la *Vorhandenheit*, de la presencia subsistente.

Sólo Merleau-Ponty parece haber escapado a la dificultad, ya que su proyecto ha sido desde el comienzo hacer valer ese modo de existencia singular, en tanto que condición de esta inmanencia del sentido en lo sensible que caracteriza el ser percibido. Se demostraría sin embargo que, pese a su propósito de situarlo del lado de la exterioridad para retomar después esta exterioridad misma, Merleau-Ponty termina siempre reconduciendo su singularidad a la presencia en él de una conciencia o de un sentir, de suerte que la encarnación de la conciencia tiene como precio una desencarnación del cuerpo. Es evidentemente en *Le Visible et l'invisible*, donde lleva más lejos la tentativa de pensar el cuerpo poniéndolo bajo la cuenta de una exterioridad que contiene la posibilidad, lo que significa recurrir al concepto de Carne, en su neutralidad reivindicada con respecto al reparto entre mi carne y la textura propia de este mundo. Y, se podría decir en efecto que la única manera de pensar el cuerpo es partir de la exterioridad para sacar allí a la luz la experiencia que ella hace de ella misma, sin

salir de esta exterioridad. Pero, esto no es lo que hace Merleau-Ponty, que continúa subordinando la univocidad reivindicada de la carne a la dualidad entre mi carne, que es «sentirse», y la carne del mundo. Aún aquí, las categorías surgidas del cartesianismo vienen a contaminar la descripción de la experiencia al punto de hacerla imposible. Sin embargo, a través de este concepto de carne, la tentativa merleau-pontiana ofrece las coordenadas exactas del problema. Hablar de carne del mundo es, en efecto, afirmar que la exterioridad es de una naturaleza tal que contiene la posibilidad de su propia fenomenalización, el cuerpo propiamente dicho no es, por tanto, más que el punto exacto en el que esta exterioridad se involucra, se aparta de ella misma para aparecerse, el punto de paso del mundo hacia su propio fenómeno. Pensar el cuerpo es por tanto situarse a igual distancia de un idealismo, que hace de receptor incomprendible de una conciencia que no le debe nada y de un materialismo naturalista, que pretende dar cuenta del aparecer del mundo a partir de las leyes de este mundo.

Es necesario retomar la pregunta desde el comienzo, intentando primero identificar la dificultad. En verdad, todo viene del hecho de que cuando se caracteriza este problema como problema del cuerpo se ha dicho ya demasiado, implícitamente se ha estatuido ya sobre su sentido de ser, es decir, se ha anticipado ampliamente la respuesta incluso antes de haber formulado la pregunta. Dicho de otra manera, el concepto de cuerpo, aquel al que se aplica el término propio, es en verdad una respuesta, respuesta a una pregunta que no es planteada nunca y que no es otra que la de la *pertenencia*. Es prioritario, por tanto, efectuar una *epochè* fenomenológica del cuerpo con el propósito de sacar a la luz su sentido de ser verdadero, que no es otro que esta pertenencia: procediendo así, no se pasa de un ser a otro sino de un ente a su modo de ser constitutivo. De esta manera, no es porque tenemos un cuerpo que pertenecemos al mundo; es, al contrario, en tanto que pertenecemos al mundo es que tenemos un cuerpo, este no designa nada diferente a la modalidad de pertenencia que caracteriza los entes que somos. Se ve así que hacer del cuerpo un problema y, en consecuencia, un punto de partida es haber decidido por anticipado acerca de su modo de pertenencia en lugar de interrogarlo por él mismo. En efecto, es suponer que

la pertenencia significa una inclusión objetiva (el cuerpo está en el mundo como el vestido en el armario), remitiendo necesariamente a un mundo que es pura extensión y a un cuerpo que no puede ser otra cosa que un fragmento de materia. En verdad, estos presupuestos teóricos objetivistas son inherentes al uso mismo del término cuerpo que, quiéralo uno o no, al igual que si se agrega «propio» o «vivido», remite a una *Körperlichkeit* y, por tanto, a una continuidad ontológica con los entes materiales en el seno de la pura extensión. Nuestro enfoque consiste, por tanto, en neutralizar esta decisión para retornar a un sentido del ser que no nos proyecte del lado de la simple exterioridad extensiva, sin llevarnos en consecuencia a una esfera de pura conciencia: decir que tenemos un cuerpo, es decir que pertenecemos, ni más ni menos, y es en la riqueza de esta caracterización, aparentemente mínima, en la que reposa la posibilidad de hacer una fenomenología del cuerpo.

Es necesario notar de ahora en adelante que esta perspectiva tiene un alcance considerable concerniente a la cuestión del sujeto. Cuando decimos en efecto que tener un cuerpo es pertenecer al mundo, evidentemente no queremos significar que el cuerpo es eso que ingresa en el mundo, proyecta en la exterioridad una conciencia que no le debía nada. Tal es precisamente la perspectiva que sustenta la determinación del cuerpo como fragmento de materia: se parte de un sujeto fuera-del-mundo y se antiborra de una dimensión homogénea al mundo, precisamente la *Körperlichkeit*, a fin de insertarlo en él. Caracterizando el cuerpo por la pertenencia, significamos por el contrario que el sujeto cuyo cuerpo es ese cuerpo, el sujeto de pertenencia hace radicalmente parte del mundo, está originariamente inscrito en él y, que el cuerpo sólo es la manera como le pertenece, como se inserta en él. Dicho de otra manera, la aproximación al cuerpo a partir de la pertenencia sólo es pertinente si se comienza por objetar la posibilidad de una exterioridad al mundo, claramente bajo la forma de un corte entre sujeto trascendental y sujeto empírico, donde, en consecuencia, se pone el mundo como un omni-englобante en el seno del cual se encuentra necesariamente todo lo que puede ser y que es, a este título, sinónimo del Ser. A partir de ese momento, en tanto que todos los entes son del mundo, solo pueden

distinguirse los unos de los otros por la manera como están allí, por su *modo* de pertenencia. No es el Ser que se dice de múltiples maneras, sino la pertenencia misma. En este sentido, lo que llamamos cuerpo designa en adelante la manera propia como el ente que somos pertenece al mundo, lo que equivale a decir simplemente que la cuestión del sujeto no se distingue más de la de su cuerpo: ser un sujeto, es pertenecer de cierta manera, y en la medida en que esta pertenencia esboza un cuerpo, deviene legítimo decir que el cuerpo solo es el sujeto mismo retomado desde el punto de vista de su pertenencia. A partir de aquí, no hay ninguna diferencia entre el sujeto y su cuerpo, o aún el alma y el cuerpo: lo que se ha llamado cuerpo es el sujeto mismo comprendido como pertenencia, es decir conforme a su ser verdadero. Lo ve, gracias a una suerte de rotación fundamental, la dualidad masiva entre conciencia y mundo, o incluso fuera-de-mundo y mundo, se ve reemplazada por una pluralidad de entes distinguiéndose de un único mundo por modos de pertenencia que esbozan igual número de cuerpos. Las dualidades surgidas del cartesianismo se encuentran definitivamente superadas en beneficio de un modo de ser fundamentalmente unívoco —la pertenencia, reverso de la omni-presencia del mundo— que comporta la posibilidad de una pluralidad infinita en su seno. Por tanto, toda reposa en la posibilidad de pluralizar la pertenencia, de sacar a la luz varias maneras de ser del mundo, de las cuales se verá que corresponden a los grados de inscripción en él.

Sin embargo, si es verdad que el ente que somos se singulariza, al menos en primera instancia, por su aptitud para hacer aparecer el mundo, para fenomenalizarlo —razón en nombre de la cual la filosofía trascendental lo sustraía del mundo— caracterizarlo como una modalidad de pertenencia es afirmar que la inscripción en el mundo no compromete, sino que al contrario funda su fenomenalización. Para la fenomenología clásica, la condición por la cual el sujeto hacía aparecer el mundo era de no pertenecerle, o no pertenecerle más que estando arrojado en él: la dualidad que atraviesa la correlación no podía remitir más que a la diferencia entre la mundanidad y la extramundanidad. Nuestra perspectiva se sitúa en las antípodas: nos proponemos, en efecto, mostrar que no solamente la

pertenencia no compromete la posibilidad de hacerlo aparecer, sino que la potencia fenomenalizante de los entes es proporcional a la profundidad de su pertenencia. Es por tanto porque pertenecemos al mundo más profundamente que los otros entes que somos capaces de hacerlo aparecer mejor que todos los otros entes, dicho de otra manera, de pensarlo. En otros términos, la relación de conocimiento es siempre correlativa de una relación de ser, el modo y el grado de posesión del mundo tributarios de un grado de desposesión. Es a condición de mostrar que esta distancia con el mundo que se llama sujeto es el reverso de una proximidad radical que podrá superar definitivamente las dualidades heredadas de la tradición. Toda la cuestión es, por tanto, comprender de qué modo la potencia fenomenalizante remite a la profundidad de un enraizamiento del mundo y de qué modo hacer aparecer solo constituye una alternativa. De aquí se sigue finalmente que los modos de pertenencia a partir de los cuales se distinguirán todos los entes serán *ipso facto* grados de fenomenalización. Dicho de otra manera, si nuestra existencia testimonia una equivalencia o una coincidencia entre la pertenencia y la fenomenalización —o, si se quiere, en el vocabulario clásico, una identidad entre la conciencia y su cuerpo—, es necesario igualmente concluir que, en razón de su continuidad fundamental, todos los entes, en tanto que pertenecen al mundo, lo hacen aparecer de alguna manera. Si toda relación de conocimiento supone una relación de ser, de manera inversa, toda relación de ser tendrá por reverso una relación de conocimientos —lo que equivale a reconocer que todo ente, cualquiera sea la manera en que esté inscrito en el mundo, tendrá una relación con ese mundo y que, por eso mismo, la intencionalidad deberá ser atribuida a todo ente—. En la perspectiva fenomenológica clásica, la diferencia con respecto al mundo, que era constitutiva del sujeto, desembocaba en un primado de la temporalidad. En efecto la espacialidad propia del mundo significaba una exterioridad fundamental, que era ella misma la consecuencia de la identidad del ente consigo mismo, en la cual consistía en el fondo su materialidad. A partir de ese momento, para ese ente que es el sujeto, diferir de los entes mundanos idénticos a ellos mismos significaba necesariamente diferir de sí mismo, dicho de otra manera, temporalizarse. En efecto, que sea

en Husserl o en Heidegger, la temporalidad cualifica finalmente el sentido de ser del ente que somos, al punto que Heidegger intentará reconducir de aquí la espacialidad misma. Pero, es necesario subrayar que esta manera de no ser lo que se es, o de ser lo que se es en el modo de la negación, que es la temporalidad, reside en la imposibilidad de conferir a los entes intramundanos la capacidad de excederse ellos mismos, de ser por así decir más vastos que ellos mismos, en pocas palabras de comprender su existencia de una manera diferente a como simple identidad. La fenomenología de la pertenencia nos compromete en una dirección opuesta. En efecto, afirmar que la pertenencia caracteriza el sentido de ser de todo ente, es inscribir la espacialidad en el centro del ente haciendo de ello la primera determinación del ser y confiriéndole así una dimensión ontológica. Abordar el ente a partir de la pertenencia es significar que ser significa siempre ser *allí*, que, lejos de ser extrínseco, el lugar es constitutivo del ente que se encuentra allí y, con todo rigor, que el ente no se distingue de la manera como ocupa el lugar o como se espacializa. La pertenencia no podrá, por tanto, significar más que una modalidad de ocupación del lugar, que es al mismo tiempo una modalidad de constitución. Es lo que el geógrafo Augustin Berque, descubre con mucha clarividencia: «Decir que la cuestión del ser es filosófica, en tanto que dé lugar, sería geográfica, es zanjar la realidad con un abismo que prohíbe por siempre tomarla»⁵. En verdad, el descubrimiento de un *esto* es siempre descubrimiento de un *aquí*, lo mismo que el descubrimiento de un lugar es al mismo tiempo el de un ente. Es, por tanto, totalmente legítimo afirmar, como lo hace Augustin Berque al comienzo de su obra: «Le falta a la ontología una geografía y a la geografía una ontología»⁶. En este sentido, la ontología de la pertenencia es una ontología geográfica.

Se ve, sin embargo, que esta afirmación sólo es sostenible a condición de transformar y pluralizar nuestra concepción del lugar. En este sentido, si el lugar es efectivamente constitutivo del ente, no obstante, es la diversidad de los entes la que nos va a enseñar la de los lugares. Sea como sea, se sigue de ahora en adelante que el lugar deberá ser distinguido del simple

⁵ BERQUE, Augustin. *Ecoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*. Paris, Belin, 1987, p. 12.

⁶ *Ibid.*, p. 10.

emplazamiento. En efecto, en la medida en que, como lo hemos sugerido, la pertenencia del ente tiene como reverso una fenomenalización, es necesario reconocer que esta no puede agotarse en la coincidencia con un emplazamiento, sino que implica, por el contrario, algo como un exceso sobre sí, un desbordamiento o una dilatación por los cuales el ente trasciende el punto donde está situado, es de algún modo más amplio que él mismo. La no coincidencia con la que la fenomenología clásica caracterizaba la temporalidad del sujeto, demostró ser una propiedad del espacio y, en verdad, la definición misma de la espacialización. La intencionalidad deberá ser comprendida como siendo originariamente de naturaleza espacial más que temporal, como desbordamiento o exceso sobre sí más que como negación de sí, profusión más que desaparición, y por tanto, la temporalidad como una dimensión del espacio mismo. Es esto lo que Bergson presiente cuando afirma, en *Les deuxsources de la morale et de la religion*, que «si nuestro cuerpo es la materia a la cual la conciencia se aplica, es coextensivo a nuestra conciencia, comprende todo lo que percibimos, va hasta las estrellas»⁷. Bergson significa con esto que la proximidad perceptiva de las estrellas, el hecho de que las veamos efectivamente reside en una proximidad y, más precisamente, en una continuidad espacial; esta proximidad es la obra de un cuerpo que excede de lejos ese cuerpo en el que nos movemos y que Bergson llama cuerpo mínimo. Dicho de otra manera, sólo podemos divisar las estrellas porque pertenecemos al mundo en un grado tal que nuestro cuerpo se excede hasta ellas: la intencionalidad es espacial antes de ser representativa y a fin de serlo.

Se comprende que es en el concepto de pertenencia en el que reposa toda la carga de la demostración y, que la dificultad reside en no comprenderla como una relación entre un continente y un contenido, lo que remitiría inmediatamente a las categorías ontológicas que deseamos sobrepasar. La pertenencia es un modo de ser originario, que implica una forma de primado de la relación sobre los términos que, en todo caso, significa la imposibilidad de pensar los términos independientemente de la relación.

⁷ BERGSON, Henri. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 274.

Ahora bien, si se pone de lado el sentido estrictamente lógico o clasificatorio del término, la pertenencia —a un movimiento o a una escuela— significa que aquello a lo cual lo pertenecido pertenece es tributario de esa pertenencia misma. Pertener a una corriente política, es inscribirse en alguna cosa que depende de esta inscripción misma y que debe, por tanto, todo a aquellos que la componen. Vale tanto como decir que, según una inversión constitutiva, el suelo de pertenencia debe a lo pertenecido la consistencia que éste parece, sin embargo, extraer de ese suelo. Bien pensado, esta inversión o, ante todo esta doble dependencia, sólo es pensable en términos procesuales: es a condición de comprender aquello a lo cual lo pertenecido pertenece en un modo dinámico, que lo pertenecido puede a la vez insertarse en él y nutrirlo, restituyéndole así aquello que toma de él. En este sentido, la pertenencia debe ser caracterizada como *participación*. Podemos referirnos aquí a la definición que Louis Lavelle da:

La participación no hace de nosotros, como se podría creer, una simple parte del Todo. No es una participación en un ser ya realizado que nos permitiría por así decir apropiarnos de una parte. No se participa de una cosa. Sólo se participa de un acto que está próximo a cumplirse, pero que se completa también en nosotros y por nosotros gracias a una operación original que nos obliga, asumiendo nuestra propia existencia, a asumir también la existencia del Todo⁸.

La pregunta que se plantea a continuación es saber cuál es ese proceso en el que los entes participan y del que ellos toman primero su realidad, pero también qué es lo que produce esta participación, qué es lo que aporta al proceso. Estas preguntas nos comprometen en la vía de una cosmología, marco en el cual la pertenencia podrá ser pensada radicalmente. Pero, de otra parte, la connotación neo-platónica del término no carece de importancia: al igual que la inteligencia produce los inteligibles volviéndose hacia lo Uno del cual procede; los entes fenomenalizan la *physis* de la cual proceden en proporción al grado de inscripción en su potencia.

Se requiere primero distinguir varias dimensiones constitutivas de la pertenencia con el fin de recuperar la verdadera unidad. Como en Bergson,

⁸ LAVELLE, Louis. *De l'acte*. Paris, Aubier, 1937, p. 175.

se trata de descomponer la pertenencia a fin de recomponerla de manera adecuada. El español nos permite distinguir en conjunto *tres sentidos* de la pertenencia, correspondiendo a las expresiones: ser *en* el mundo, ser *del* mundo y ser *para* el mundo. El primer sentido parece remitir a lo que entendemos de entrada por pertenencia, a saber, la ocupación de un emplazamiento. Pero, se trata en verdad de la situación misma del ente en tanto que ente, es decir en tanto que singular de aquello que podemos llamar un *sitio*: no se trata, por tanto, de su ser como tal sino de su posición en el Ser, del aquí inherente al hecho que él es. Este sitio es topológico, pero todavía no espacial, razón por la cual no puede ser identificado con un emplazamiento. Esta primera acepción de la pertenencia designa una pluralidad pura, una desigualdad, o más bien aquello que, en el mundo, corresponde a esta pluralidad. Pero, la pertenencia posee igualmente una significación ontológica: ser del mundo para el ente, es estar hecho de su textura ontológica, extraer de ella su ser. Así, todos los entes en tanto que son pertenecen al mundo, dado que este es el otro nombre del Ser. Llamo *suelo* al correlato de esta pertenencia ontológica. Se entiende que todos han surgido del mismo suelo, que no es por él que los entes son susceptibles de distinguirse. Es importante aquí librarse de metáforas demasiado espacializantes que llevarían a hacer del suelo un continente extensivo. El suelo al cual todo ente pertenece no es todavía: engloba el ente en sentido estricto, de estar enteramente en él. Con ese suelo, alcanzamos realmente el concepto fenomenológico de *mundo*. En efecto, en tanto que elemento de todo ente o totalidad abierta, el mundo no puede ser puesto a parte de los entes como un «gran» ente. Sólo se distingue de todos los entes a condición de no ser otro diferente de ellos, lo que significa que se encuentra en el corazón de todo ente como su elemento ontológico mismo. Dicho de otra manera, ese ser juntos o esa conjunción de todos los entes que es el mundo sólo son pensables como su disyunción misma; el mundo sólo articula verdaderamente todos los entes reflujiendo en cada uno de ellos, sólo está más allá de todos estando en el corazón de cada uno. De aquí se sigue que la pertenencia al suelo no significa de ninguna manera la ocupación de una parte de ese suelo sino, todo lo contrario, la absoluta coextensividad a éste.

Decir del ente que es del mundo, es reconocer que posee el mundo como la condición interna de su entidad: por tanto, el ente difiere por su sitio de aquello de lo cual no está de ninguna manera separado ontológicamente.

Pero, pertenecer al mundo puede significar igualmente y en conclusión ser *para* el mundo, fórmula que concentra muchas dificultades, pero con la que se entiende al menos el sentido dinámico de un avanzar hacia el mundo. Decir del sujeto que es para el mundo es afirmar que no cesa de aproximarse a él, de tender hacia él, lo que significa a la vez que ya está ahí, sin que pueda moverse de ahí, y que por tanto permanece en su umbral, como si este mundo del cual él es se le escapara al mismo tiempo siempre en alguna medida, retrocediera a medida que avanza hacia él. En efecto, ¿cómo dar cuenta de la diferencia del sujeto en el marco de la pertenencia? ¿cómo pensar una alteridad que no implique ninguna exterioridad, si no es bajo la forma de la movilidad? No hay en efecto movilidad sin suelo en el cual ésta se despliegue, de tal suerte que la diferencia en acto que ella es no solamente no excluye, sino que exige la intramundanidad. Así, pertenecer al mundo no puede significar más que moverse en él, habitarlo o recorrerlo. Evidentemente, conforme a lo que se indica con la expresión, ese movimiento no es un simple desplazamiento sino un movimiento viviente, un mover-se, que aclara su camino a medida que se desenvuelve en él, hace aparecer su término aproximándolo: la identidad de un avance y de un desvelamiento. Esto es lo que Patočka llama «fuerza vidente», para significar, no un ver añadiéndose a una fuerza que lo condicionaría, sino la fuerza misma de ver, el ver como fuerza. No se trata de nada distinto a la intencionalidad misma retomada en el marco de la pertenencia. Afirmar en efecto que el movimiento es intencional es subrayar primero que todo que la intencionalidad es intrínsecamente movimiento y no puede, por tanto, tener otra realidad que espacial. Todo hacer parecer es en el fondo una habitación o una ocupación, es decir, precisamente la constitución de un *lugar*. Es así justamente como designaré el tercer sentido, dinámico, de la pertenencia. Es a este nivel solamente que surge el espacio propiamente dicho, como espacio espacializado por el movimiento del ente. Este espacio es un modo originario de fenomenalización: hacer aparecer el mundo

significa primero habitarlo abriendo allí un lugar. Nos encontramos aquí en alguna medida en otra vertiente de la pertenencia: no aquella, pasiva, de la inserción, sino esta, activa, de la participación. Pertener al mundo es, por tanto, investirlo activamente desplegando allí un lugar propio, hacer aparecer el suelo espacializándolo, es decir habitándolo. Una vez más no se debe olvidar la continuidad fundamental de las pertenencias haciendo un emplazamiento a parte a algunos vivientes con el propósito de que se muevan. Con todo rigor, la planta se mueve igualmente lanzando sus ramificaciones hacia el cielo: abre el espacio cubriendolo y como lo ha mostrado Jean-Christophe Bailly, la piedra misma se despliega en el sentido de una compacidad, de una instalación en sí misma que le permite circunscribirse a un lugar a fin de ocupar duraderamente el tiempo. Por supuesto, al otro extremo de la cadena de los seres, el lugar del animal es el medio y nuestro lugar el mundo como tal. Pero lo importante aquí es subrayar que la fenomenalización es en el fondo constitución de un lugar, *topophania* y que, como tal, todos los entes participan. Con esto, el lugar está realmente allí donde el mundo tiene lugar, donde algo aparece, de suerte que es en este acontecimiento topofánico que consiste el sentido más profundo del movimiento y que se funda por eso mismo la continuidad dinámica de todos los entes.

En este punto, se hace posible pensar la unidad de lo primero que ha sido distinguido, alcanzar la pertenencia misma más allá de la triplicidad del sitio, el suelo y el lugar. Para hacer esto, es necesario volver a partir de la tercera acepción de la pertenencia para preguntarse cuál es la razón de ese movimiento fenomenalogizante por el cual el suelo mundial comparece haciéndose lugar. Retomado desde el punto de vista del ente que es allí el sujeto, el movimiento no puede remitir más que a una laguna o a una falta del ser: el sujeto se mueve para hacerse ser de conformidad con aquello que es, para devenir el sujeto que es, en otras palabras, para llenar esta laguna. El movimiento sólo tiene significación ontológica, va del sujeto hacia él mismo, del sujeto privado de su ser al sujeto convertido en lo que es, resumiendo, es cumplimiento o realización. Ahora bien, ¿a qué puede remitir realmente esta laguna ontológica, sino a la falla o a la distancia del suelo

implicados por el sitio? En efecto, en tanto que hay un sitio, es decir en tanto que ente, este se encuentra separado de su suelo en el interior de ese suelo, lo que significa que su coextensividad al suelo no va hasta la coincidencia a pesar de que reposa necesariamente en un punto de vista singular. Cada ente no posee el mundo más que como aquello de lo cual difiere por su entidad. Hay por tanto como una tensión, una distancia en la proximidad, una diferencia en la pertenencia que es constitutiva de la relación del sitio con el suelo. Es precisamente esta tensión la que comanda el movimiento. Este se despliega a lo largo del hilo tendido entre el sitio y el suelo, entendiendo que ese hilo implica una rasgadura irreductible y es en realidad su propia desgarradura. Dicho de otra manera, el ente *puede* moverse porque pertenece a un suelo y está allí siempre, pero el ente *debe* moverse, por un movimiento que es sin fin, en la medida en que está separado del suelo por el sitio. El movimiento es, por tanto, la tentativa necesaria de realizar la imposible identidad entre el sitio y el suelo, de hacer coincidir lo topológico y lo ontológico. El lugar es la huella de esta tentativa y, más precisamente, de su fracaso. Si la homogeneidad del lugar manifiesta la pertenencia del sitio al suelo, su limitación propia, su carácter finito manifiestan su distancia: el lugar es por tanto la forma bajo la cual el suelo ontológico se presenta ausentándose. En otros términos, es la distancia entre la pertenencia óntica —ser en el mundo— y la pertenencia ontológica —ser del mundo— la que funda la dimensión dinámica y fenomenalizante de esta pertenencia. Todo ente va hacia su propio suelo ontológico, está como atravesado por un deseo que procede de la separación, y es por lo que todo ente hace aparecer el mundo de alguna manera. Es por tanto la tensión originaria entre el sitio y el suelo la que permite articular los tres momentos de la pertenencia y retomar así su unidad.

Esto no es, sin embargo, suficiente. En efecto, esta unidad dinámica de la pertenencia está comandada por una tensión y en consecuencia por una diferencia originaria, aquella que sucede entre el ente y su suelo, de tal suerte que, si queremos verdaderamente pensar la unidad de la pertenencia, es necesario que demos cuenta de esta dualidad, hacer su génesis y sobrepasarla como simple dualidad. Se requiere por tanto superar las repre-

sentaciones todavía espacializantes y estáticas que enturbian el concepto de suelo a favor de lo que constituye su sentido verdadero, que es el de la proveniencia, de la fuente: el suelo sólo es aquello a lo que pertenecemos en la medida en que procedemos de él. La textura ontológica del ente es siempre testimonio de una génesis. Ahora bien, esa anterioridad ontológica de la fuente implica una dimensión energética: si es aquella de la que todos los entes no cesan de provenir, el suelo no es otro que la potencia de producirlos, la potencia en la cual reposan todos y que es por tanto en verdad prepotencia. Así, si lo omni-englobante del suelo supone una plenitud, su anterioridad ontológica significa una superabundancia: el suelo sólo es aquello a lo que los entes pertenecen en la medida en que posee la potencia de producirlos sin cesar, para así nutrirlos. Ese suelo es, por tanto, en su sentido más profundo, *naturaleza*, término que remite a la vez a la pura exterioridad de lo que no ha sido aún fenomenalizado, y a la potencia de producirlos, en la cual es *physis*.

Se puede justificar de otra manera. Lo hemos mostrado, el movimiento manifiesta la distancia en relación con el suelo que implica nuestro sitio; en este sentido, su impulsión no proviene del suelo sino de nuestra distancia de él. Sin embargo, es necesario subrayar que nuestro sitio no es exterior al suelo, que, como sinónimo del Ser, contiene todo: se diferencia solamente del suelo como tal porque sólo ocupa allí un punto; es por tanto distancia en relación con el suelo en el corazón mismo del suelo. Ahora bien, decir que el suelo contiene todo, es decir también que todo proviene de él, que produce todo, *comprendidos aquí* los movimientos que apuntan a alcanzarlo y que, en esta medida, debe ser pensado como *potencia* más que como base. En otros términos, nuestro modo de ser, a saber, el movimiento, funciona como testigo ontológico de la naturaleza de su propio suelo. Si el movimiento reduce efectivamente la distancia entre dos inmovilidades y remite, por tanto, a la singularidad de nuestro sitio, no obstante, ningún ente está en el origen de su propio movimiento. No puede moverse más que en la medida en que se inserta en una movilidad fundamental que retoma y prolonga a su manera: no se comienza el movimiento, se comienza *en* el movimiento. Esta movilidad fundamental no

puede ser más que la del suelo y encuentra en todo caso su condición en él. A partir de aquí, incluso si va hacia el suelo, el movimiento fenomenalizante extrae su movilidad de la potencia de ese suelo y, por ello mismo, proviene también de él —de tal suerte que todo sucede como si fuera ese mundo originario mismo el que estuviera separado de él mismo y fuera hacia él mismo—.

Hemos dado un gran paso hacia la unidad de la pertenencia. En efecto, a partir del momento en que el suelo es comprendido como prepotencia productora, la diferencia del sitio, es decir del ente, remite a la unidad de una génesis. El sitio pertenece al suelo como aquello de lo cual procede sin cesar, su diferencia está en lo sucesivo subordinada a la unidad de la potencia productora, de suerte que el avance fenomenalizante aparecerá en lo sucesivo como el reverso de esta procedencia, la dinámica constitutiva del lugar como involución de una dinámica productora originaria. Todo sucede, en efecto, como si todo ente extrajera de la pre-potencia del suelo para retornar hacia su origen. ¿Cómo comprender, por tanto, esta sobreabundancia dinámica del suelo que es en lo sucesivo la fuente? Sería evidentemente desorientador conferirle la mínima positividad, puesto que este suelo sólo es aquello de donde los entes proceden, de donde proviene la multiplicidad sin la cual no podrían tener mundo: su potencia infinita es potencia de lo múltiple. Negarle toda positividad, es rehusar toda forma de prefiguración, ya se trate de lo posible, de la potencia aristotélica o de lo virtual. La realidad de la fuente no se distingue por tanto de lo que adviene en y por ella, de suerte que es necesario decir de ella lo que Plotino afirmaba del Uno, a saber, que *da lo que no posee*. Pero, decir que da lo que no posee, es reconocer que, dando lugar a lo múltiple, no comporta en ella ninguna multiplicidad: es absolutamente indivisible o infinitamente comprimida. Sin embargo, incluso si ella no es cualquier cosa, esta fuente no es nada desde el momento en que tratamos con una creación ex-nihilo y que hay en este sentido una forma de pre-cesión metafísica. Por tanto, ¿cómo llamar aquello que da lugar a todo sin ser nada positivo, aquello que produce todo sin poseerlo, sino el acontecimiento mismo de producir o el advenir como acontecimiento? Pero, a partir del momento en que este

advenir no es abolido en lo advenido —sin el cual estaríamos tratando con una simple creación y es por esto por lo que hay realmente una forma de pre-cesión que autoriza a hablar del suelo— debe ser comprendido como siempre ya estabilizado o incluso eterno: no es producción de ser sino el ser como profusión. El acontecimiento originario, o sobre todo lo originario como acontecimiento del que se trata aquí es el de una *explosión* o una *deflagración*, términos que tomo prestados de Merleau-Ponty, a saber, una prepotencia que se realiza bajo la forma de su propia explosión, de una salida de sí que es tal que ese sí-mismo no se distingue de su propia salida, consiste en ella. Esta deflagración se anula en sus estallidos, perdura como explosión y tiene lugar de una vez por todas. Me parece que tal es el sentido que se puede conferir a esta enigmática «cosmología de lo visible» que aflora en las últimas notas de trabajo de *Le Visible et l'invisible*: «No hay para mí pregunta por los orígenes, ni límites, ni series de acontecimientos yendo hacia la causa primera, sino una única explosión de ser que es para siempre⁹», estallido que Merleau-Ponty especifica un poco más adelante de la siguiente manera: «el absoluto de lo ‘sensible’, es esta explosión estabilizada, *i. e.*, comportando retorno»¹⁰.

Una explosión estabilizada o un estallido de ser eterno, es una deflagración tal que los estallidos están todavía agarrados a ella y en consecuencia llevan en ellos la potencia de la carga que los ha producido; a partir del momento en que la explosión es estabilizada, no caen fuera de la deflagración, permanecen retenidos en la potencia y retienen por ello mismo la potencia en ellos. Pero esta deflagración implica en realidad una doble diferencia; no solamente la diferencia puramente numérica, que es lo múltiple, sino también la diferencia óntica, constitutiva de la deflagración, como diferencia de distancia y, por tanto, de potencia en el interior de esta. Definir en efecto el acontecimiento originario como deflagración, es reconocer no solamente que el origen difiere de ella misma, sino que ella difiere *diferentemente* de ella misma. Dicho de otra manera, la diferencia entre los entes

⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le Visible et l'Invisible, suivi de notes de travail. Texte établi par Claude Lefort accompagné d'un avertissement et d'une postface*. Paris, Gallimard, 1964, pp. 318-321.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 318-321.

no remite a nada diferente a su grado de proximidad al origen y, por ello mismo, al grado de potencia que conservan, entendiéndose que todos están aún retenidos en la deflagración, nunca «enfriados» y que, sin embargo, ninguno coincide con ella ya que ella es precisamente su propia apertura. Pero, de otra parte, decir que los entes retienen en ellos alguna cosa de la pre-potencia originaria, es reconocer no solamente que son susceptibles de movilidad sino también que esta movilidad sólo puede ser orientada hacia su propio origen. Si la explosión es estabilizada, la salida de sí en la que ella consiste es idénticamente retorno a sí: la *fuente* de los movimientos ónticos es al mismo tiempo necesariamente la *dirección*. Hay por tanto una suerte de involución de la prepotencia por la cual, no recayendo nunca fuera de ella, esta no se separa más que para reunirse, permanece ella misma en su misma apertura.

Se habrá comprendido que esta involución o este retorno, al cual Merleau-Ponty hacía tal vez alusión cuando escribía «comportando retorno», remite a ese movimiento de avanzada hacia el suelo del cual procede el lugar, brevemente, a la intencionalidad, que aparece por tanto como el reverso exacto de la explosión originaria, como si ésta volviera sobre sus huellas. En este y sólo en este punto, accedemos a la unidad de la pertenencia, en tanto que no se trata de dos movimientos distintos sino realmente del mismo proceso: el avance hacia el suelo no es más que un momento de la explosión, al igual que, estabilizándose, es retenida en ella misma; la salida de sí del origen es al mismo tiempo entrada en sí. Es por esto que la intencionalidad no es distinta de este ex-tasis originario: es la misma potencia que, no volviendo a caer fuera de ella misma, vuelve necesariamente hacia ella misma, es el mismo movimiento que se efectúa por así decirlo en dos direcciones opuestas. Más allá de la separación entre el sitio y el suelo, se haya la apertura fundamental y por tanto la unidad del origen, y es en razón de esta unidad originaria que el avance hacia el suelo es posible. A partir del momento en que la diferencia óntica remite a un éxtasis del origen, la fenomenalización que intenta llenar esta diferencia aparece como la obra misma del origen, el lugar como una posibilidad del suelo. En este sentido, los mundos, son por tanto maneras, para un origen

abierto, de reunirse ellas mismas a través de sus estallidos, de permanecer la misma en su diferencia misma.

Estamos finalmente en posibilidad de justificar plenamente la afirmación de la que hemos partido, según la cual la potencia de hacer aparecer el mundo, lejos de implicar una distancia de él, remite por el contrario a nuestro enraizamiento en él —en lo que el carácter de mí o la subjetividad del cuerpo coinciden con la corporeidad y son finalmente su reverso—. En efecto, como no podemos mostrarlo aquí por falta de espacio, la fenomenalidad del mundo, que hemos definido como lugar, reside por completo en su unidad, unidad que es desplegada o constituida por el movimiento de avanzada. Ahora bien, esta potencia unificadora no es otra que la forma bajo la cual perdura y se acredita la indivisibilidad de la potencia originaria en sus propios efectos; es la manera propia como el ente recupera su origen y se relaciona así con lo múltiple de lo cual hace parte. Hacer (un) mundo es reactualizar a distancia la indivisión del origen produciendo la unidad en el seno de lo múltiple; esta unidad es exactamente la huella de la indivisibilidad de la fuente originaria en el interior de lo que procede de ella. Pero se sigue de ahí que esta potencia de unificación, para la cual un mundo más o menos amplio se despliega, es exactamente proporcionada a la distancia en relación con el origen. La conclusión se impone: si el ente que somos es capaz de hacer aparecer los entes como momentos de un único mundo, en otras palabras, de instituir un campo fenomenal, esto no es en virtud de una diferencia radical con su suelo, diferencia que recibiría el término de conciencia, sino por el contrario, en razón de una pertenencia radical a ese suelo. Es entonces la profundidad de nuestro enraizamiento en el mundo la que nos hace capaces de hacerlo aparecer; es en la medida en que estamos lo más cerca posible de él que somos capaces de desprendernos como sujetos. En resumen, la propiedad o el carácter de mí del cuerpo es proporcionada a su corporeidad: lejos de oponerse, el ser consciente y el ser encarnado varían juntos. El sujeto que somos sólo puede volver hacia sí y ser uno consigo mismo mejor que los otros entes —lo que es la consecuencia de su potencia fenomenalizante— porque es capaz de salir de sí más profundamente que los otros entes. A diferencia de la piedra que hace apenas

aparecer un mundo porque ella permanece en su superficie, nosotros lo percibimos en relación con nosotros en la medida exacta en que estamos inscritos en su profundidad. De ahí que, contrario a lo que Merleau-Ponty sostenía, mi carne no es la alternativa de la carne del mundo: es al contrario porque ella es de punta a punta del mundo, profundamente enraizada en ese suelo, que es verdaderamente mía. La carne sólo puede volver a sí porque ella sale radicalmente de sí y sólo puede finalmente tematizar su propio origen que porque está inscrita en ella.

Bibliografía

BERGSON, Henri. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris, Presses Universitaires de France, 1992.

BERQUE, Augustin. *Ecoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*. Paris, Belin, 1987.

DESCARTES, René. *Lettre à Elisabeth*. 28 jun 1643.

DESCARTES, René. *Méditations métaphysiques*. Paris, Presses Universitaires de France, 2012.

LAVELLE, Louis. *De l'acte*. Paris, Aubier, 1937.

MERLEAU-PONTY. L. Maurice *Œil et l'esprit*. Paris, Gallimard, 1964.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le Visible et l'Invisible*, suivi de notes de travail. Texte établi par Claude Lefort accompagné d'un avertissement et d'une postface. Paris, Gallimard, 1964.

EL DESEO ENTRE LA FILOSOFÍA Y EL PSICOANÁLISIS¹. COLOQUIO EN LA NUEVA ESCUELA LACANIANA-SEDE MEDELLÍN

Presentación

La pregunta por el deseo atraviesa todas las culturas, todas las épocas y todos los sujetos. No puede sorprender entonces que haya estado en el corazón del pensamiento filosófico desde sus inicios y de múltiples maneras, como lo ha estado en los mitos primordiales, en legislaciones de todo orden, en las representaciones que las culturas han producido, en los síntomas y formaciones del inconsciente y en muchas otras producciones de la humanidad. Ello justifica que propongamos un diálogo sobre el problema, en este caso contando con la presencia en Medellín de Renaud Barbares.

Renaud Barbares es una de las figuras más destacadas del pensamiento filosófico contemporáneo. Su trabajo parte de la fenomenología husserliana y Merleau-pontiana, en las cuales imprime una torsión que renueva radicalmente sus planteamientos, mediante la incorporación de ideas procedentes de su lectura del filósofo checo Jan Patočka, así como de la estética contemporánea y del psicoanálisis. Es así como Barbares propone una redefinición del marco clásico de la relación sujeto-mundo, mediante el despliegue de una reflexión en torno a la existencia encarnada, a su corporalidad inherente, y a una determinación tanto empírica como trascendental del deseo.

El modo como Barbares reescribe la cuestión del deseo, su lugar y su función en una subjetividad vinculada de múltiples modos con el mundo, con el otro, con el lenguaje y con la obra de arte, constituye una reflexión inédita que se despliega en un campo interdisciplinario en el que el psicoanálisis, la lingüística y la estética se dan cita.

Así pues, el coloquio «El deseo entre filosofía y psicoanálisis» quiere proponer una conversación con el profesor Barbares en la cual se reflexione acerca de las nuevas configuraciones de la correlación sujeto-mundo a la luz de esa movilidad o dinámica inherente de la existencia que denominamos deseo.

¹ Coloquio en la Nueva Escuela Lacaniana de Medellín. Lunes 28 de octubre del 2019, 6:30 p.m.

Coloquio

Germán Vélez (GV): La cuestión del deseo está presente en su filosofía desde muy temprano, y podríamos considerarla como una cuestión transversal, como un hilo conductor, o como el *leitmotiv* de su filosofía. Quiero decir con esto que está presente desde una de sus primeras obras *Vie et intentionnalité*, pero adquiere una dimensión verdaderamente central quizás a partir de *Introduction à une phénoménologie de la vie*, para no menguar, a partir de allí, pero también, podría decirse, para sufrir una serie de variaciones que tendrán que ver con el contexto de su aparición, con su «funcionamiento», sea que se lo considere desde la perspectiva de la fenomenología o desde la metafísica. Mi pregunta, quizás muy genérica, tiene que ver justamente con la aparición del deseo en su filosofía: ¿de qué modo es suscitada la cuestión del deseo en su filosofía? También podría preguntarlo de este modo: ¿a qué problema filosófico responde el deseo y cómo lo hace?

Renaud Barbaras (RB): Todos mis trabajos siguen la estela de mis dos primeros libros, especialmente de mi tesis, que se referían al trabajo de Merleau-Ponty. Ahora bien, la cuestión de la percepción está obviamente en el centro de este trabajo y fue con el fin de abordar esta pregunta que comencé a trabajar sobre Merleau-Ponty. El problema filosófico al que responde la cuestión del deseo es, por lo tanto, el de la percepción. Muy tempranamente me pareció que la teoría de la percepción husseriana constituía un avance considerable, uno de los más importantes dentro de la obra de Husserl, y que el recorrido propio de Merleau-Ponty consistió en darse cuenta de la importancia de esta teoría husseriana preguntándose en qué condiciones realmente podría ser pensada. En Husserl, la percepción es uno de los actos que plenifican el sentido (*remplissent le sens*) —en contraste con los actos dadores de sentido, los actos significativos que mientan la cosa en el vacío (*actessignitifs, qui visent la chose à vide*)—, que delimitan el campo de la intuición. Ahora, mientras que la imaginación representa el objeto, la percepción lo presenta él mismo: es una donación en persona(*leibhaft*) «en carne y hueso». Esto ya es decisivo en la medida en que equivale a separar la percepción de la sensación, que es la presuposición fundamental

del empirismo, pero también del intelectualismo, que parte de este último para oponerle la necesidad de un acto intelectual que aprehendería la cosa como tal. Para Husserl hay percepción cada vez que una cosa es dada ella misma, en persona, ya sea una experiencia, un recuerdo, una categoría o una idealidad. Sin embargo, la percepción sensible tiene un estatuto fundamental para las intuiciones categoriales o eidéticas. La pregunta es entonces saber qué significa donación en persona para una realidad del mundo, es decir, una realidad trascendente a la conciencia. Ahora bien, pensada rigurosamente, la donación en persona de algo trascendente implica la preservación de su trascendencia, en otras palabras, una dimensión de exceso, de escape, que excluye una donación exhaustiva o adecuada. Decir de una cosa del mundo que está allí, en carne y hueso, es en primer lugar decir que me excede, de modo que la donación en carne y hueso no solo no implica, sino que excluye la adecuación. Esto es aceptar la diferencia irreducible entre lo percibido y lo conocido: lo percibido no es cognoscible, no solo de hecho sino también por derecho. Es exactamente este avance el que expresa la tesis de la donación por escorzos (*esquisses*). Según Husserl, la cosa se da a través de aspectos sensibles —datos hyléticos— que son solo escorzos en el sentido de que, aunque está presente en este aspecto, la cosa no está presente totalmente allí sino que, por el contrario, lo supera, es decir, indica otros aspectos y, finalmente, un horizonte abierto de determinaciones. En este sentido, la cosa no es más que sus aspectos, nada positivo más allá de ellos, ya que se entrega por completo en ellos: difiere de ellos solo en la medida en que difiere del conjunto de aspectos potenciales el aspecto actual, o como lo infinito difiere de lo finito. Por lo tanto, el escorzo nombra un doble movimiento de ostensión y velo, y en eso es igualmente evasivo. En el escorzo la cosa se presenta como excediendo aquello en lo que ella se presenta y, por lo tanto, ausente de lo que la presenta. El escorzo es, por lo tanto, la identidad de una apertura y una ocultación: abre a la cosa como a lo que está situado más allá de su apertura. Tengamos en cuenta que Husserl hace justicia así a la percepción en su irreductibilidad a la sensación y a la intelección: descansando en un aspecto sensible, la percepción no puede confundirse con él. Precisemos que, por supuesto, este exceso de lo

percibido, su irreductibilidad al conocimiento no remite a nuestra finitud, como si se tratara de un conocimiento confuso. Se trata de una determinación eidética, de modo que Dios mismo percibiría mediante escorzos.

Tal es la situación fundamental que hay que pensar y que no puede no tener repercusiones sobre el estatuto del percipiente. Pero es necesario reconocer que Husserl no va hasta el final de su intuición. Él termina, en efecto, por plantear una equivalencia entre tesis racional y ser, lo que equivale a decir que todo percibido es por derecho cognoscible adecuadamente, afirmación que contradice la determinación eidética de la percepción. Husserl lo sabe, pero la solución que propone, consistiendo en situar la donación adecuada del lado de la idea en sentido kantiano, no es para nada satisfactoria. Es con esta concepción todavía racionalista que Merleau-Ponty busca romper. Podría mostrarse sin dificultad que toda su obra consiste en destacar la importancia de esta determinación eidética de la percepción y en repensar especialmente el sentido de ser del sujeto a partir de ella. Así, el retorno al cuerpo propio es invocado por un pensamiento de la percepción para el cual el sentido no solamente no se desprende de lo sensible, sino que no se distingue de éste, de modo que ese sentido sólo puede ser dado a una conciencia que está ella misma inmersa en el mundo a través de su cuerpo. Así mismo, es claro que las categorías que están en el corazón de la obra póstuma de Merleau-Ponty responden a la misma necesidad. Hablar de invisible en el corazón de lo visible, de un invisible que no es lo otro de lo visible sino la condición de posibilidad de la visibilidad es llevar hasta sus últimas consecuencias la lección de los escorzos. Si el escorzo refiere a aquello que muestra, lo vela en el momento en que lo muestra, es necesario concluir, en efecto, que la visibilidad de la cual es un vector envuelve realmente una invisibilidad. Finalmente, con todo rigor, esta inmanencia radical de lo percibido en lo sensible conduce a sobrepasar la referencia al objeto, que únicamente reposaba en la sumisión del análisis de la percepción al horizonte del conocimiento. Dicho de otro modo, no es seguro que nuestra relación originaria con el mundo sea una relación con las cosas. Como lo muestra Merleau-Ponty, cada sensible es cristalización y manifestación del mundo mismo, en su profundidad o invisibilidad. Nos

las vemos originariamente con rayos del mundo, dimensiones sobre las cuales nos deslizamos hacia el mundo y que son, por decirlo así, aperturas encarnadas, vías hacia ese mundo.

Sin embargo, si este análisis de lo percibido es incontrovertible, no es seguro que no sea todavía tributario de una concepción de sujeto que está en retirada con respecto a ella y prohíbe alcanzar el rostro verdadero de lo percibido. En otros términos, ¿es suficiente con volver al cuerpo para dar cuenta de manera auténtica de la percepción? O más bien, —y tal es la crítica que le dirigimos a Merleau-Ponty— el cuerpo no es tanto una solución cuanto un problema; no se trata solo de afirmar que el cuerpo es el verdadero sujeto de la percepción sino más bien de comprender cuál es el sentido de ser de ese cuerpo, qué significa tener un cuerpo o existir como cuerpo. Pero Merleau-Ponty no accede a tal pregunta. Él se da el cuerpo fenomenal como sede de la sensación y, entonces, no sale completamente de la perspectiva intuicionista que sin embargo él critica, en la medida en que hace reposar la percepción en una donación sensible, reconduciendo así al primado de la presencia al tiempo que hace aparecer en el corazón del mundo una no-presencia constitutiva. Yo fui conducido, por mi parte, a interrogar el sentido de ser del cuerpo a la luz de la percepción y a destacar la *motricidad* como su determinación más fundamental. Así, no basta con decir que la percepción está articulada al movimiento, por decirlo así, orientada por él, sino que ella *es* movimiento. Si es cierto que la cosa percibida debe ser caracterizada como una «trascendencia pura sin máscara óntica», es decir, sin trascendente —lo que significa que ella es su propio desbordamiento, apertura a una profundidad sin fondo— ella no puede darse más en una percepción, incluso sensible: la profundidad sólo se descubre a aquel que penetra en ella, sólo aparece en y por un avance. En otros términos, si el mundo es aquello que excede a todo ente, sólo puede darse a aquello que sólo existe como su propio exceso, a saber, la movilidad. Solamente un sujeto que está siempre más allá de él mismo puede alcanzar aquello que no cesa de desbordar los entes. Así, es necesario sacar a la luz en el corazón de la percepción una movilidad fundamental que entrega el sentido de ser verdadero del cuerpo. Esta aproximación a la luz de la

percepción se encuentra reforzada por la crítica patočkiana de Heidegger, que desemboca en la investigación de una determinación existencial del cuerpo. ¿Qué puede realmente significar el cuerpo como momento constitutivo central del poder-ser, si no es una capacidad de moverse? ¿A qué puede realmente remitir un ser-en-el-mundo encarnado si no es a la capacidad de avanzar hacia el mundo, de penetrar en él?

Todavía hace falta ponerse de acuerdo sobre este movimiento, que no podría confundirse con un desplazamiento, sin tener, tampoco, solamente el sentido metafórico de la mención (*la visée*). Este movimiento está situado más arriba que el desplazamiento, pero más abajo que la representación y, en verdad, es más profundo que esta distinción. Es un movimiento que aclara su camino, un avance fenomenalizante, un hacer que es una hacer aparecer o incluso una fuerza vidente como lo dice Patočka. Pero ¿cómo pensar semejante movimiento, que hace ser su término conduciéndose hacia él? Es aquí donde invoco el concepto de deseo, en la medida en que corresponde precisamente a esta situación. Lo propio del deseo es, en efecto, descubrir su objeto proyectándose hacia él, hacer la experiencia de lo deseado bajo la forma de la tendencia a aproximarse a ello. Dicho en otros términos, el deseo no se representa su objeto antes de tender hacia él y para tender hacia él, por lo que no remite a un acto objetivante: lo descubre en y por esta tendencia, que es también una tensión. El deseo nombra esta identidad del movimiento y de la fenomenalización que está en la fuente de la percepción. Hay que ponerse de acuerdo acerca del estatuto de este concepto: no invocamos una experiencia psíquica singular para describir, por así decirlo metafóricamente, el movimiento constitutivo de la percepción. Por el contrario, sacamos a la luz, bajo el nombre de deseo, a falta de algo mejor, una dinámica fundamental, una relación original y originaria con el mundo, de la que el deseo empírico, el deseo amoroso es una modalidad sino privilegiada, en todo caso reveladora de su esencia. Pero hay otra determinación del deseo, que lo distingue definitivamente de todas las otras formas de inclinación o de tendencia, comenzando por la necesidad: es intrínsecamente inextinguible. Esto no significa que no pueda ser en absoluto satisfecho, todo deseo envuelve por el contrario siempre

un horizonte de satisfacción, pero este lo exacerba al mismo tiempo que lo apacigua, lo relanza en el momento en que lo detiene: lo deseado lo socaba tanto como lo llena. Todo ocurre entonces como si cada objeto de satisfacción desvelara, por su insuficiencia misma, un más allá de él mismo que sería el verdadero objeto del deseo, lo que equivale a decir que ese verdadero objeto, aquel que lo satisfaría, se encuentra siempre más allá del punto en el que se cree encontrarlo. Así, el deseo es caracterizado por el hecho de que su término es el punto de partida de un avance, que su complemento es siempre un suplemento, que el objeto finito se da como negación de un infinito que se desvela en y por esta negación. Ahora bien, se lo habrá comprendido, si es cierto que el mundo es lo que excede irreductiblemente a todo ente, en un exceso no-positivo ya que es abierto o efectuado por el ente mismo, es forzoso concluir que el mundo como tal sólo puede darse en el deseo, alcanzado en y por su movimiento singular. Si el mundo no es nada distinto que aquello de lo que todo ente es la negación, sólo puede desvelarse a un modo de existir para el cual toda satisfacción es al mismo tiempo frustración. En lo que el deseo tal como lo entendemos es siempre y por esencia deseo del mundo.

Juan Fernando Pérez (JFP): Usted ha realizado un gran trabajo filosófico en relación con el deseo y, si he entendido correctamente, después de haber trabajado de cerca las ideas psicoanalíticas sobre este tema, se distancia de la concepción freudiana y también de la lacaniana del deseo, en tanto ellos circunscriben el deseo a la historia singular del sujeto. Por el contrario, usted reconoce la existencia del deseo en el animal, tesis que el psicoanálisis no aceptaría. Ciertamente, esta problemática, que podría llamarse «biológica» o incluso «real», desempeñó un papel en Lacan en la construcción de un nuevo concepto, desprendido del deseo, es decir, el concepto de goce, que en la teoría de Lacan amplía el reconocimiento de la satisfacción pulsional más allá del campo humano. ¿Habrá un lugar en su pensamiento para el concepto lacaniano de goce y, en este caso, aproximar su pensamiento al psicoanálisis?

RB: En verdad, incluso si siempre he frecuentado las obras de Freud y Lacan, mi propia perspectiva sobre el deseo no nació de una toma de

distancia con el psicoanálisis sino, como acabo de recordarlo, de una reflexión sobre el sujeto de la percepción. Además, no tengo realmente el sentimiento de haber tomado distancia frente al psicoanálisis sino más bien de haber intentado integrarlo en una ontología fenomenológica, pues me parece muy evidente que el alcance del psicoanálisis no es solamente psicoanalítico o psicológico. Sin embargo, como usted lo subraya, es cierto que esta referencia a la historia singular de un sujeto, que mantiene al psicoanálisis del lado de lo empírico y de lo psicológico, es realmente lo que bloquea su alcance ontológico. Por otra parte, en la medida en que el deseo está, en mi opinión, en el corazón de la fenomenalidad y, para decirlo rápido, de la intencionalidad, hay para mi deseo en todas partes donde hay un mundo, tan simple como sea éste. Dado que es el caso del animal, en tanto todo animal tiene un mundo, me veo conducido a afirmar la existencia de un deseo animal, en lo que concuerdo, a partir de otras bases, con un pensador como Hans Jonas, para quien hay que hablar de subjetividad a propósito del animal, incluso del más grosero. Pero es en este punto que se anuda mi desacuerdo fundamental con Lacan. Si este rechaza en efecto el deseo en el caso del animal, es porque el deseo procede del significante, es siempre deseo de un ser hablante, de un *parlêtre*. Es pues la palabra quien instaura la separación sin la cual no hay deseo; dicho de otra manera, la castración es originariamente simbólica. Sin embargo, en mi opinión, es por el contrario el lenguaje quien reposa en la separación, en una separación originaria que es el hecho de todo viviente que, como tal, es decir, como individuado, está ya a distancia de lo que yo denomino la archi-vida. Dicho de otro modo, la figura primera de la negatividad es biológica y, en verdad, cosmológica —procedemos de una especie de autoexpulsión del mundo— más que lingüística. Para hablar es necesario estar ya separado, hacer la experiencia de la ausencia, de la que el significante es la representación específica. Es por esto que pienso que Maldiney se equivoca cuando afirma siguiendo a Heidegger que «la nada no hace parte del texto de la vida». En realidad, no hay vida sin esa nada que separa al viviente de su fondo de *physis*, y el dinamismo que caracteriza al viviente procede de la tensión abierta por esa nada, tensión entre el viviente exiliado y su suelo

originario, su proveniencia. Se ve aquí de paso cómo Lacan se inscribe en la línea de Heidegger.

Sus anotaciones sobre el goce son muy sugestivas. El goce se distingue en efecto del placer en la medida en que corresponde a una satisfacción que sería buscada del lado de lo real, es decir, de lo imposible. Por lo que el goce sería mortificante o incluso mortal. Corresponde a una tentativa imposible de coincidir con lo que Lacan denomina la *cosa*, a diferencia del objeto. En el fondo, el goce corresponde a un rechazo de la separación instituida por el significante. Pero, en la medida en que yo pienso la vida del viviente como una tentativa imposible de superar la heteronomía ontológica, es decir, de alcanzar el fondo cósmico del que proviene el viviente, el goce correspondería para mí a lo que imanta el deseo como su imposible cumplimiento, ya que la coincidencia con el suelo originario significa la disolución del individuo. Si el resorte de la vida es la tentativa de coincidencia con la proveniencia cósmica, entonces la pulsión de vida no se distingue de la pulsión de muerte. Tal sería el lugar del goce en mi perspectiva: una reconciliación imposible con el mundo.

JFP: El concepto de deseo está presente, de una forma u otra, en casi toda la ética que ha sido concebida por la humanidad. ¿Cuál es el impacto específico de su trabajo filosófico en relación con el deseo, en la formulación de una ética para nuestro tiempo?

RB: Esta pregunta es para mí muy difícil en la medida en que nunca me pregunté realmente acerca del eventual alcance ético de mis trabajos. He sido guiado más bien, desde el comienzo, por la convicción de que la fenomenología como tal no tiene necesariamente consecuencias éticas o políticas y, en todo caso, no tiene que explicarse sobre este punto, como si una filosofía digna de este nombre sólo lo fuera con esta condición. Sin embargo, si el deseo es lo que está en el corazón de nuestra existencia, lo que gobierna por decirlo así su dinamismo, entonces es necesario concluir que ningún deseo es insignificante, despreciable o infortunado, que todo deseo descubre y entrega por el contrario algo, es decir, tiene siempre un sentido y un alcance, al mismo tiempo con respecto al mundo y para mí. Habría que concluir entonces acerca de la necesidad de tomar el deseo e

incluso los otros deseos en serio y, en todo caso, no ceder sobre su deseo. Si la ética está del lado de la vida, del lado de lo que dinamiza o aumenta la vida, debe también estar del lado del deseo. Coincido, por esta vía, con perspectivas ya conocidas, que nos invitan a ser verdaderamente vivientes, e incluso grandes vivientes.

RENAUD BARBARAS (RB)

Filósofo francés, graduado de la Escuela Normal Superior de Saint-Cloud, profesor titular de la cátedra de filosofía contemporánea de la Universidad de París 1, Panthéon – Sorbonne.

GERMÁN VÉLEZ (GV)

Filósofo de la UPB, magister en Psicoanálisis, Cultura y Vínculo Social de la Universidad de Antioquia y doctor en filosofía contemporánea de la Universidad Paris 1, Panthéon – Sorbonne. Profesor de EAFIT en la Escuela de Humanidades.

JUAN FERNANDO PÉREZ (JFP)

Psicoanalista, Miembro de la AMP y de la NEL

PASIVIDAD Y FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA^{*}

Passivity and Phenomenology of Life

GERMÁN VARGAS GUILLÉN^{**}

Universidad Pedagógica Nacional

Resumen: Si se toma en consideración la *pasividad* como estrato protofundante, antes de la posibilidad explícita del yo, entonces queda la ‘vida’. Ésta comporta el modo de *intencionalidad protoimpulsiva* o *intencionalidad salvaje*. Pero ¿es posible tener predicados en y sobre ella, toda vez que éstos son, por definición, propios de la experiencia y de la *síntesis activa*, del yo? Es cierto, la expresión ‘mundo de la vida’ deja en vilo el alcance de la expresión ‘vida’, pero ¿es posible acceder a ella y dejar de tomarla en consideración como un supuesto, que no se ha esclarecido plenamente? El artículo se orienta a examinar la posibilidad del ‘regreso a la vida’ que exige R. Barbaras, a la luz de la doctrina de la pasividad tal y como

la expone E. Husserl (Hua XI). En síntesis, Barbaras logra mostrar una ‘superficie’ que tiene que ser explorada, pero ¿es justamente la que se enuncia como ‘pasividad’, ‘doxa pasiva’, ‘síntesis pasiva’ la que abre la extensión y la profundidad de la experiencia más allá o más acá del *ego*? Y, ¿por qué aquí hay una complejidad que remite a la temporalidad de la experiencia (corporal-cogitativa) y a la atemporalidad del referente de la experiencia (*cogito*)? En todo caso ¿es inherente a la vida, a la fenomenología de la vida, la muerte? Y si lo es, ¿en qué sentidos cabe hablar de la eternidad del *yo*?

Palabras clave: mundo de la vida, muerte, *ego*, *yo*, *cogito*, intersubjetividad.

❖ ❖ ❖

Abstract: If *passivity* is considered as an underlying layer, before the explicit possibility of self, then ‘life’ remains. It involves the mode of *protoimpulsive* intentionality or *wild intentionality*. But, is it possible to have predicates in and about it, all the times that are determined, by definition, typical of experience and *active synthesis*, of the self? True, the expression ‘world of life’ leaves the scope of the expression ‘life’ in vain, but is it possible to access it and stop taking it into consideration as an assumption that has not been clarified? The article aims to examine the possibility of the ‘return to life’ demanded by R. Barbaras, in the light of the doctrine of passivity such as the exponent E. Husserl

(Hua XI). In short, Barbaras manages to show a ‘surface’ that has to be explored, but is it precisely the one that is stated as ‘passivity’, ‘passive doxa’, ‘passive synthesis’ that opens the extension and depth of the experience beyond or nearer of the *ego*? And, why is there herea complexity that refers to the temporality of the experience (corporal-cogitative) and the timelessness of the referent of the experience (*cogito*)? In any case, is inherent to life, to the phenomenology of life, death? And if it is, in what ways can we talk about the eternity of the *I*?

Keywords: world of life, death, *ego*, *I*, *cogito*, intersubjectivity.

* Este artículo fue recibido el 21 de agosto y aceptado el 12 de noviembre de 2019.

** Correo electrónico del autor: gevargas@pedagogica.edu.co

Nota previa: Este estudio es una reacción al libro de R. Barbaras *Introducción a la fenomenología de la vida*. Desde luego, se pudo plagiar de citas; pero la elaboración llevada a cabo perdería su catadura. En consecuencia, se renunció a hacer una versión escolástica o, por lo menos, escolar; la intención del libro de Barbaras: no se merece tal escolasticismo. Se conserva el ‘aire’ que logró, justamente porque Barbaras propone que su *fenomenología de la vida* esté orientada a las «cosas mismas», más que a la exhibición de la erudición.

En el estudio se pudo subtitular cada una de las partes en que se compone, pero la secuencia expositiva es suficientemente encadenada como para que el lector ‘no se pierda’. La obra de Barbaras, tomada como referencia, es amable en todos los tópicos que desarrolla. El título de este estudio puede ser leído como la respuesta a una de las invitaciones que hace Barbaras; pero también como si se quisiera dar a entender que la pasividad quedó sólo oteada por el autor en su investigación. Se deja esa insinuación, como intento recíproco a la cortesía que exhibe el autor.

Se trata, pues, de una lectura de la obra de Barbaras a la luz de la Hua. XI, al trasluz de las implicaciones de la pasividad en el orden de la ética; en fin, como si se tratara de llevar a algunas de sus consecuencias las indicaciones del autor —desde luego, bajo el entendido de que la ‘reacción’ que se ofrece en este estudio: ni reseña, ni reemplaza el análisis atento de la obra, en consideración—. Tras finalizar el estudio se propone una indicación de la bibliografía considerada —aunque no necesariamente citada— para la elaboración del estudio.

I

La obra de Renaud Barbaras tiene la potencia de una relectura de la fenomenología. En especial, su tesis se orienta a establecer cómo es imperativo el esclarecimiento del título ‘vida’ en la expresión, ciertamente central en la teoría y la doctrina, ‘mundo de la vida’. Entre sus investigaciones, la

obra titulada *Introducción a una fenomenología de la vida* lleva a cabo este propósito.

Para Barbaras es claro que esta orientación tiene antecedentes en la propia fenomenología. Entre éstos se pueden señalar las indicaciones de M. Heidegger, M. Merleau-Ponty, J. Patočka y M. Henry, sólo por señalar algunos de los más directos y explícitos en esta dirección.

Ahora bien, ¿qué entender bajo el índice 'vida' en el contexto de la fenomenología? No cabe duda, se puede aludir a lo que se entiende bajo la indicación de las ciencias biológicas, lo que se estudia en ellas. Pero, también la vida indica lo que tiene algún nivel de 'ánima', de 'animación': una suerte de hálico, de poder ser alentado por una potencia que lo diferencia de lo inerte. Pero, sin duda, también para 'lo vivo' hay un soporte en 'lo inerte': la tierra, el agua, el aire, el fuego —¿inerte, animado?, al menos deja la duda Heráclito—. Más aún, lo que da en llamarse 'mundo de la vida' sí incluye 'lo vivo' y 'lo animado', pero por igual incluye 'lo inerte' sobre lo cual se posa, en particular, la vida de quien experimenta el sentido, a saber, del sujeto —en el haz de relaciones que siempre soportan su experiencia, con los otros, en intersubjetividad—.

Entonces, no es posible, de una vez por todas, determinar qué es la vida. Es un hecho, la *vida* puede ser, sin más, *fáctica*; pero con esa indicación nos aproximamos al dato según el cual hay un proceso triple de dación de ella:

1. El soporte hylético sobre el cual opera tanto 'lo vivo' como 'lo animado'; pero,
2. La vida no es tan sólo lo animado, a menos que se extienda el concepto hasta la expresión aristotélica 'alma vegetativa', pues, ¿quién puede negarlo?, está viva el alga como también lo está la ameba; el árbol, la selva, el bosque¹.
3. La vida incluye el haz de las interacciones tanto de 'lo vivo' como de 'lo animado'. Que unos entes sólo comporten 'vida' —repitámoslo: 'alma

¹ En la serie mencionada, es evidente, cada uno de los miembros de estos conjuntos es un ser vivo. Ahora bien, ¿hay una vida de este colectivo como tal? O, ¿se puede hablar de un alma «colectiva» para estos conjuntos? Al menos, parece haber evidencia que permite hablar de aprendizajes e incluso de comunidad en estos conjuntos.

vegetativa’—, pero no ‘ánima’ —sea sólo irracional, la de los brutos, como los llamaba Leibniz; o racional, humana— no impide que se pueda hablar, por igual, de ‘vida fáctica’. Ahora bien,

4. Desde la conspicua tradición heraclítea sabemos que, en muchos casos, como humanos, vivimos despiertos como si estuviéramos dormidos. En la vida fáctica los humanos también experimentamos el hecho, bien precisoado por Husserl, de ser objetos y sujetos en el mundo. Podemos, sin más, vivir e incluso dar sentido, como irrecusablemente tenemos que hacerlo en cuanto interpretantes que somos, como existenciarios. Y, no obstante, no tenemos plena evidencia de la experiencia de ser sujetos del mundo.

Si nos atenemos a este último ámbito —a saber, a la paradoja de ser a la par sujetos del mundo y objetos en el mundo— todavía es necesario explicitar el sentido de la vida. Ahora se tiene que hacer referencia al cuerpo. ¿Cómo ponerlo en duda? El sujeto, en cuanto, cuerpo es:

5. Una vida que experimenta el mundo. Sí, el cuerpo humano a la par es:
6. *Körper*, cosa entre las cosas, con sus funciones físicas y biológicas, funciones que transcurren, sean o no explícitamente conscientes; pero también es *Leib*, cuerpo animado que experimenta el sentido, con sentido, que opera como punto cero de la percepción, que, al mismo tiempo, simultáneamente:
 - a. Espacializa —tiene las cosas: arriba, abajo; detrás, delante; encima, debajo; a izquierda, o derecha; en frente, detrás; etc.— y que
 - b. Temporaliza —ahora, antes, después—.

Es relevante poner de manifiesto que *ser cuerpo* (*Leib*) en ningún caso es *tener cuerpo*. Ahora no se puede decidir si el cuerpo es, o no, *Dasein*. Sí, puede haber una equivalencia: es un existenciario, y, por la irrecusible operación de dar sentido —aquí y allá, en todo momento— se puede, también, calificar como un interpretante. Por estas dos notas es, o puede ser, equivalente ‘cuerpo vivo’ (*Leib*) con *Dasein*. Pero las diferencias se hacen notar: el cuerpo no es el que se angustia. En la ‘vida fáctica’: ¿quién,

y por qué, se angustia cuando se angustia? El ‘cuerpo vivo’, humano por definición, puede tener vivencias que se expresan como sensaciones o incluso como comportamientos: una suerte de vacío a la altura del plexo solar, cierta sudoración en las manos, un cambio de ritmo en las palpitations, un cambio —de mayor o menor intensidad— de la respiración. Sí, puede ser que todo eso converja con algo que algunas veces se puede llamar ‘angustia’; pero también estas sensaciones o comportamientos pueden estar asociados a otros estados de ánimo: el miedo, la expectativa, la alegría, etc., u otras emociones.

En la ‘vida fáctica’ se puede tener la experiencia *qua Dasein* sí y sólo sí: hay una vivencia de caída. Como tal y en cuanto tal: el existenciario en cuanto interpretante cae en la tonalidad según la cual, y por la cual aparece un desestimiento, una caducidad o una bancarrota o una devaluación del sentido. Ahora todo lo que parecía encauzado en una dirección horizontática, teleológica: deja de serlo, se transmuta en ‘nada’; y esto, sin más, acontece ‘por nada’. Sí, se puede decir que todo esto acontece en y por el cuerpo. Pero ¿hay equivalencia entre *Dasein* y cuerpo?

Por esto es posible que sobrevenga un título que muestra con mayor contundencia la ‘vida’:

7. La ‘carne’. Sí, ésta no sólo indica la experiencia del ‘cuerpo vivo’. Va más allá, mucho más allá. Indica que un ‘cuerpo vivo’ se hace a un horizonte y a un *télos*. Sentidos, costumbres, valores, metas, en fin, cultura, mundo social, historia, política, etc., que están ahí: en la familia, en la escuela, en el barrio, en la iglesia, en la ciudad, en la nación, en el Estado, en la comunidad de naciones: se hacen ‘carne de mi carne’ y puede ser que esto que ‘encarno’ también lo viva y lo ‘encarne’ otro, lo ‘encarnen’ otros. O, también, puede ser que el otro, o los otros, ‘encarnen’ sentidos —valores, etc.— que no puedo compartir: nuestros acuerdos y nuestros desacuerdos se viven en la ‘carne’.

No se puede, pues, decir de una sola vez a qué se alude con el título vida. Y todo se hace más complejo si se toma en consideración que el mundo de la vida es mundo, una suerte de ‘orden’ que ha sido ejecutado por opera-

ciones dadoras de sentido por diversos sujetos y que estos sentidos se han sedimentado hasta llegar a convertirse en suelo para las operaciones cotidianas de sujetos y comunidades en diversas tradiciones, momentos y procesos históricos.

Entonces, la ‘vida’ es:

8. La expresión de variedad de sentidos que han configurado «los largos años de la vigilia humana» —como dice J. L. Borges en su poema: *La luna*—. Sólo que estos sentidos viven en la experiencia de cada uno que los denota y los connota. Se trata, por tanto, de una vida que es histórica; una vida que es al mismo tiempo personal y colectiva.

Así, puede que siga siendo cuerpo (‘cuerpo vivo’, *Leib*), o un existenciario interpretante (*Dasein*), una pura y mera facticidad, pero es y opera como sentido temporalizado en la historicidad de la experiencia. Y puede ser que el sentido se objetive como ‘artefacto’, como ‘dispositivo’, como ‘instrumento’. Éstos cobran vida y se vivifican cada vez que operan en su ‘uso’, cada vez que se retrotrae al ámbito de la experiencia, de la existencia. Este ‘uso’ puede ser auténtico o inauténtico, puede conllevar al olvido del ser o a su exposición.

Pero ¿qué pasa si descentramos la ‘vida’ en el título ‘mundo de la vida’ del sujeto que la experimenta, en intersubjetividad, y se retrotrae a la operación en la naturaleza? Más aún, ¿qué pasa si el ‘mundo de la vida’ ante todo indica naturaleza, medioambiente, sistemas ecológicos? En fin, ¿qué pasa si pensamos la ‘vida’ sin los humanos, sin sentidos y valoraciones humanas? E, incluso, ¿cómo deviene una posibilidad de la ética, de la política, de la ciencia y de la tecnología, en un sentido posthumano?

Si se toma esa vía, entonces, la ‘vida’ es:

9. Un sistema autónomo de interacciones —*natura naturans, natura naturata*—; si se quiere: una única sustancia que adquiere múltiples modos. De ella se puede ser vigilante e intérprete, pero no dueño, ni dominador; sí su siervo, pero no necesariamente su esclavo. Y el hombre, con todo y sus potencias anímicas, su razón y su razonabilidad: no es más que otro ser natural, otro modo de esa sustancia.

No es que en la enumeración precedente se tenga una jerarquía. Sin embargo, sí se puede ver que la vida es como un ciclo: se posa, asienta o basa en 'lo no-vivo', en 'lo físico'; pero con todas las operaciones que se desplieguen ya sea biológica o psíquicamente, se exige volver a reconocerla como punto de llegada de toda operación, de toda acción, de todo comportamiento —sea individual, sea colectivo—.

Ahora podemos verlo más amplia y directamente, la 'vida' es:

10. Un proceso de individuación que cursa en todos y cada uno de los entes, es una estructura invariante del ser. Volvamos a los entes: se puede ver la piedra —como en el verso de Rubén Darío: «Dichoso el árbol que es apenas sensitivo, / y más la piedra dura, porque ésa ya no siente, / pues no hay dolor más grande que el dolor de ser vivo, / ni mayor pesadumbre que la vida consciente» (*Lo fatal*). Sí, la piedra no es «sensitiva», pero está en movimiento; cambia. Es materia de la 'individuación física'. Más vértigo se puede ver en el cambio de 'lo vivo': de la ameba, del alga, del árbol, etc.; y todavía más velocidad en 'lo animado': es la llamada 'individuación biológica'. ¿Cuánto más se puede ver la mutación, la transformación, el devenir en los seres pensantes, en los que pueden ponerse problemas a sí mismos? Esta es la llamada 'individuación psíquica'. Así, si en el devenir se realizan potenciales, haz de potenciales, que siempre pueden desplegarse en múltiples direcciones, todo proceso de individuación parte y llega a un 'estado de preindividuación'. ¿No se puede llamar a este ciclo, *in infinitum*, la 'vida'?

Es cierto, todo lo que se individúa lo hace con respecto a un entorno y, necesariamente, se reinsera en un entorno —sea uno nuevo; sea de aquel del cual parte—. A este proceso de partir de y tornar a un entorno: no se puede sustraer ningún ente; entonces, de la estructura de ser —o de la estructura del ser—, como ingrediente de la vida es:

11. La transindividuación. Si ésta se mira en la onticidad —aunque sea pleonástico decirlo:— de los entes, entonces se halla una interacción que por igual se puede llamar tanto 'campo de remisión' (o 'campo de remisiones', à la Heidegger), o, 'respectividad' (à la Zubiri). Si se mira desde

el ‘mundo de la vida’ como ‘mundo habitado —o significado— humana-mente’ entonces se puede dar con la ‘intersubjetividad’ como condición de posibilidad, categoría y estructura de la experiencia subjetiva.

Como quedó dicho, el título ‘vida’ en la expresión ‘mundo de la vida’ es un título amplio. De ahí que se pueda —e, incluso, se deba— llevar a cabo una *fenomenología de la vida*, que nos debamos introducir en ella. Barbaras, como se ha visto, nos pone ante los antecedentes, ante las categorías fundantes, ante algunos de los autores más relevantes en esa configuración de la que, programáticamente, puede ser una renovación de la disciplina, de sus sentidos y sus alcances. De ahí que nos lleve por un recorrido que implica volver la atención a Heidegger, a Merleau-Ponty, a Patočka, a Henry, a Simondon² (hago el listado siguiendo la exposición hecha aquí, sin atender el orden estricto que ofrece Barbaras).

II

Ahora bien, ¿cómo accedemos a la ‘vida’ en la experiencia subjetiva-inter-subjetiva en el ‘mundo de la vida’? La pregunta nos lleva a una serie de paradojas: resulta que para preguntar por la vida se exige estar en el orden de la experiencia, viva o vital, en la cual podemos preguntar. Esto significa que el preguntar sobre la ‘vida’ en el ‘mundo de la vida’ esté articulado en y por el lenguaje, que el mismo ‘mundo de la vida’ se nos dé o se nos haya dado lingüísticamente sedimentado. En cierto modo, el preguntar por la vida en el ‘mundo de la vida’ implica la ‘vida del lenguaje’. Y, en consecuencia, queda la cuestión: ¿está sobre determinada la pregunta por la ‘vida’, en el ‘mundo de la vida’, por la ‘vida del lenguaje’ como si llamáramos ‘vida’ a lo que puede ser significado como tal por el lenguaje?

² Barbaras fue editor de una antología de estudios sobre G. Simondon. En *La introducción a una fenomenología de la vida* no alude a Simondon. He querido, sin embargo, hacer esa alusión a las categorías ‘individuación’ y ‘transindividuación’ como parte de esa posibilidad de una ‘fenomenología de la vida’.

En fin, lo primero que se puede resaltar es el hecho de que las investigaciones que se han aludido (Heidegger, Merleau-Ponty, etc.) siempre rozan o tocan con la hermenéutica; en todas ellas el lenguaje es cosa misma. De hecho, en esa tradición, textos de Husserl como el *Origen de la geometría* son parte de las fuentes. En ese manuscrito, anexo de la *Krisis*, tiene un papel destacado la expresión: *Sprachleib*. Esta voz contiene variedad de matices, por un lado, puede hablar del ‘cuerpo vivo’ como lenguaje; pero, a su vez, del lenguaje como ‘cuerpo vivo’. Aún en las palabras —por ejemplo, y aún más: en la palabra como metáfora muerta (sean casos: ‘disfrutar’, ‘derrotero’, ‘espejar’)— vive el sentido y puede ser, o no, reencarnado, revivificado. Si no lo es, entonces es un ‘mero decir’, deviene en ‘uso fálico’.

Si se puede situar un lugar donde, a una, viven la actividad y la pasividad es en el lenguaje, en su carácter de *Sprachleib*. Si se toma en consideración la relación de los niños con las palabras ‘nuevas’, nuevas para ellos: pueden dejar que cursen, incluso las pueden incorporar a su acervo lexical; pero también se pueden detener en ellas, pedir la explicitación de su sentido, exigir algo así como una ‘traducción’ o, en otros casos, una ‘definición’; algunas veces pueden ir más allá: exigir o poner ejemplos, buscar nuevos contextos de juego o de aplicación. En el primer caso: prima la pasividad; en el segundo, la actividad.

Pasividad y actividad se diferencian, y también se relacionan, en un punto específico y preciso: la presencia del *ego*. Yo, algún yo: no sólo ‘percibe’, sino que también ‘apercibe’; esto es, yo, algún yo, no sólo se da cuenta, sino que también se da cuenta de que se da cuenta. Si se quiere decir de la manera más restringida: la síntesis pasiva tiene como efecto un saber del cual no tenemos noticia expresa que lo tenemos; la síntesis activa es la explicitación, si se quiere expresamente cognitiva, de que tenemos un saber, así éste sea un interrogante, una duda, una afirmación, una negación, etc.

La pasividad no sólo es —aunque también lo es— receptividad. En la percepción no está presente operativamente el yo, aunque se puede remitir a él lo que se está percibiendo. Sí, percibo el lado o la cara de un objeto; lo tengo actualmente presente. Ahora me puedo desplazar y ver otro lado. El anterior queda retenido mientras observo el nuevo lado. En cada actualidad,

presente viviente, del darse perceptual: anticipo o protiendo algo que percibiré; retengo lo que se me ha dado. Lo retenido deja de ser correlativo: no tiendo a ello, ya no forma parte de mi expectativa. Si me volviera a la cara que antes estaba en retención: recupero su darse intencional, tiendo a ella; entonces ha dejado de ser retenida y empieza, de nuevo, a ser protendida. Y, sin embargo, la estructura de la percepción es, en todo caso, intencional: tiene como polo recíproco algo que se me da, algo que se dará —al rodear el objeto, al volver la mirada, al girar la cabeza, etc.—.

Lo propio de la pasividad —que bien se puede homogenizar o hacer equivalente a la percepción— es que se puede identificar con la experiencia corporal. Todo el transcurrir de la percepción es, digámoslo así, ‘anónimo’: no nombra nada, es prepredicativo. Siempre puedo transponer ese ámbito. Puedo, pero no me exijo ni se exige, que todo lo percibido sea transpuesto en predicados. Y, sin embargo, también en pasividad tengo u opero una ‘doxa’: si estoy sentado frente a una mesa, dígamelo o no a mí mismo, asiento perceptualmente la tesis: si intento levantarme, sin esquivar la mesa, chocaré con ella. La pasividad no asienta la tesis general del mundo, a saber: hay mundo, el mundo existe, el mundo es (mi) terreno universal de creencia; y, sin embargo, la mera percepción es el asentamiento, sí provisional, pero firme de una tesis parcial de mundo, de ente(s) de o en el mundo: silla, ‘cuerpo propio’, mesa, distancia, choque, elusión de choque, etc. Desde luego, toda afirmación de ‘esto es’ (*tóde ti*) en el orden de la percepción se puede modalizar: ahora y todavía sin predicados dudo que, en efecto, sea lo que ‘creo’ o, más exactamente, ‘lo que veo’; puedo, todavía sin predicados: negar, interrogar, validar, invalidar, esperar, etc.

Sí, en algún momento puedo dar el paso: introducir la referencia al *ego*. Soy yo quien veo, quien afirma, quien duda, quien cree, quien niega, quien, valida, quien invalida, etc. La introducción de la referencia al yo —una mera función referencial: aquel a quien alude o quien es aludido en tal o cual percepción; en general, en tal o cual vivencia— implica un ‘giro de la mirada’. Este giro es el que se opera como el tránsito de la percepción a la apercepción. Me he dado cuenta, me doy cuenta, de infinitud de datos, los percibo; pero hay un momento en que percibo que percibo, me doy cuenta

de que me doy cuenta. Soy yo quien tiene la vivencia. De este modo, el *ego* se constituye en el anclaje de todas las percepciones, e, igualmente, de la estructura intencional de la experiencia.

Aquí es cuando tiene lugar, de nuevo, la pregunta: ¿cómo puedo dar cuenta de la pasividad si no es por el lenguaje? Y, ¿no es, de suyo, el lenguaje, expresión de la experiencia activa del yo? Sí, quien habla es un yo; y, por contera, a quien se habla es a un yo, a una comunidad de yoes —o comunidad intermonádica—. En resultas, parece que sólo se puede dar cuenta de la pasividad, en rigor, desde la actividad; sólo se puede hablar de la experiencia anónima, corporal, desde el punto de vista de la actividad egológica, desde su predicar. Y, sin embargo, el *ego* mismo, mera función, actúa en o mediante los predicados, pero él mismo *no* se mueve, no cambia.

Se llega a la siguiente situación, que puede ser considerada, también, como una paradoja: la fluencia o motilidad es lo que opera y la manera como funcionan tanto el cuerpo como el *cogito*; pero el *ego*, no obstante ser agente y paciente de los predicados, es la función referencial a la que alude toda experiencia corporal, todo pensamiento o actividad cogitativa. En sí, pues, lo exige la descripción fenomenológica, el *ego* es eterno, inmóvil, imperecedero³; entre tanto, el cuerpo y el *cogito*, como funciones, son temporales, móviles, perecederas. Y, pese a ello, nada impide decir que en cada uno hay un ‘nacimiento trascendental’, esto es, un ‘nacimiento’ *qua ego*. Es posible, por tanto, dar con una fenomenología genética de nacimiento, de emergencia, del *ego* dado que en cada quien se lleva a cabo una experiencia de reconocimiento de sí mismo como *polo subjetivo* del mundo.

Y, sin embargo, como en el poema de Amado Nervo (*Lugar común*), *ego*, yo, yo mismo, el que soy: es cualquiera, son todos los que usan la cláusula; y lo dicen, como propietarios de la expresión, como el primero que hubo de usar por vez primera la expresión (*ego*, yo, yo mismo, etc.). Así se comprende la paradoja de la subjetividad: ser sujeto del mundo y ser objeto

³ Aquí hay una densa fenomenología relativa a la generatividad. No cabe duda, el *ego* y su ser trascendental, es atemporal y su actividad, por contraste, es temporal: no se mueve, en un sentido; se mueve, en otro sentido. Ahora, *ego* —yo, cualquier yo— en su eternidad: es el que han dicho sin cesar las generaciones humanas; lo han llenado de significado sus sucesivas experiencias; nada lo destruirá, en su sentido, aunque desaparezcan la especie humana, el planeta, el universo.

en el mundo. Ahora bien, lo más activo en el mundo de la experiencia, a saber, el yo, es adquirido o constituido en pasividad: llego a decir ‘yo’ sin jamás tener plena experiencia del alcance del título ‘yo’. Es tan pasivo hacerse al yo, poderme nombrar como yo, como saber que tengo coronilla: nunca me la he visto como me veo, por ejemplo, mi mano izquierda, cuando digito esta página; es tan pasivo hacerme a mi idea del yo, como el yo que soy, como llegar a los universales —los nombres, las nociones, las clases, las categorías, los conceptos, las ideas—: jamás experimento más que individuos, singulares; y, sin embargo, llego a entenderlos por su pertenencia a una clase, a una categoría, etc.

La experiencia activa, la síntesis activa, recurre y recae sobre el singular. Por contraste, la experiencia pasiva, la síntesis pasiva, ofrece el universal, lo abstracto, lo eidético. Pensar en que se puede tener una experiencia o una síntesis sin referencia a la otra es, por lo pronto, absurda. Así, pues, todo predicado remite a algún ámbito de percepción y, por su parte, toda percepción puede llegar a ser predicada. Se puede vivir de la ilusión de que el ser humano es un animal racional, un *ego*, con funciones activas de pensamiento o trascendentales; no obstante, lo es sólo en algunos momentos, bajo circunstancias delimitadas. Incluso, para hacerlo más visible: el conjunto de lo pasivo, de lo constituido y de lo dado en síntesis pasiva es más amplio o vasto que el de la síntesis activa. Pero ¿cómo desligar, en la constitución, un conjunto de otro? Sólo considerado sumariamente, lo que queda como trasfondo, en pasividad, ha sido constituido, alguna vez, activamente en la experiencia, con la remisión al polo o función yo; que esta remisión haya sido más o menos explícita es asunto que, si es necesario, puede explicitar activamente, en una operación reflexiva, el *ego*.

Si la pasividad da cuenta de una suerte de ‘preconsciente’ o de ‘inconsciente’ fenomenológico, entonces ¿cómo y por qué ha de hacerse cargo, en términos de *responsabilidad*, el *ego* en todas y cada una de las dimensiones de la experiencia? ¿Es posible, pues, exigir —o exonerar— al *ego* de algún nivel de responsabilidad, de la intencionalidad como responsabilidad? Si la fenomenología acepta la pasividad como un trasfondo es, precisamente, porque la tarea de la autoclaración es una exigencia ética y, justamente, lo

que se aclara en las exploraciones activas o reflexivas del *ego* en y sobre las diversas capas constitutivas o constitucionales de pasividad es la esfera de lo ‘preconsciente’ o de lo ‘inconsciente’. Es cierto que Husserl indicó —*Ideen I*— que el fenomenólogo es como un arqueólogo que explora una capa y descubierta ésta se halla ante capas, una y otra vez, más profundas que tienen que seguir siendo exploradas. La investigación fenomenológica se hace cargo de lo constituido en síntesis pasiva como el lugar donde se funda la ética, no sólo las concepciones, sino, y en especial, la actuación ética. Es en pasividad en y como hemos llegado a ser como somos —con nuestras actitudes, nuestros valores, nuestras metas, nuestras tomas de posición política o ideológica— y si en algo, o en todo, se tiene que operar la deconstrucción o la destrucción es porque se ausulta su constitución y, con ello, se abre la posibilidad de su remoción. La pasividad es el suelo natal de la actitud natural, del dogmatismo. Ciento, por crítica que sea la reflexión, sus resultados llegan a ser parte de un acervo pasivo que tiende, una y otra vez, a naturalizarse. Más aún, sin la naturalización de las adquisiciones activas, en la forma de estructuras pasivas, se carecería de habitualidades y sería imposible atenerse al mundo como ‘terreno universal de creencia’, con la serie de automatismos que nos permiten operar y desempeñarnos en él.

Ahora podemos volver, de nuevo, sobre la ‘vida’; sobre el título ‘vida’ en la expresión ‘mundo de la vida’. ¿Se nos da en y como efecto de la constitución pasiva en la experiencia subjetiva-intersubjetiva? Procurar clarificaciones sobre este asunto es inherente a una *fenomenología de la vida*. Ahora nos ocuparemos, entonces, del entrelazamiento indicado: ‘vida’, ‘pasividad’, ‘constitución’, ‘sentido’, ‘mundo de la vida’.

III

‘Vivir’ es lo propio de los ‘seres vivos’; al ‘vivir’ deviene o se realiza ‘lo vivo’. Husserl hizo referencia a una imposibilidad propia de la reducción: cuando algo es reconducido (*reducere*), fenomenológicamente, a la esfera de propiedad, siempre queda un ‘residuo irreductible’. Éste es el que fuerza a fenomenologizar, de nuevo, una y otra vez. Ahora se tiene que examinar

si la vida es ese tal ‘residuo ireductible’. Si la vida es, en algunos sentidos, explicitada —como ya se ha dicho, como ya se ha visto— lo es porque ella misma se halla como un haz de potenciales; de ella puede devenir lo esperado y lo inesperado, lo previsible y lo imprevisible; lo determinado y lo motivado. Más allá de cualquier consideración: la vida es un haz de potenciales que funge como esfera de la motivación pura, absoluta.

Si de la vida se predica algo, en todo caso queda mucho más por decir. Incluso, se puede asentar, lo dicho clausura o cierra otras posibilidades de decir. La vida es lo que es como potencial de ser, en sentidos expresos o editados que se abren a lo inédito, a lo todavía-no. Entonces lo dicho sobre la vida se ofrece como algo que hay que desdecir, deconstruir y destruir en algunos casos, si se quiere volver a hallar un sentido más radical de ser, de hacer. Sí, la *Urfahrung* abre o despliega la *Urform*; pero aquélla es más amplia que ésta; ésta puede volver a ser dicha y ser dicha de muchas otras maneras, en diferentes direcciones, incluso en direcciones opuestas a las que se conocen, a las que se han afirmado. Entonces si por algo se caracteriza la *fenomenología de la vida* es porque no puede deshacerse del lenguaje —de las palabras, del apalabrar—; y, sin embargo, tiene que fugarse de lo dicho, paradójicamente, mediante otras formas de decir.

¿Dónde y cómo hallar un ‘punto de fuga’ del lenguaje, en el lenguaje? Sí, se puede volver al *Sprachleib*, en las varias acepciones en que se puede ver el entramado: ‘lenguaje vivo’, ‘vida del lenguaje’, ‘cuerpo vivo del habla’, ‘cuerpo vivo que habla’, ‘habla que vivifica’, etc.; pero, en todo caso, de lo que se trata es de hallarse ante la evidencia de la ‘revitalización del lenguaje’ o de la ‘revivificación del habla’ como absoluto campo de remisión: la ‘vida’, las ‘formas de vida’, las ‘experiencias de vida’ que figuran y reconfiguran el ‘mundo de la vida’.

Los lugares en los que vive el lenguaje son múltiples y variables: sí, en la vida cotidiana, en el hacer y tramitar intercambios de sentido de los unos con los otros; pero, igualmente, el lenguaje vive en el arte, en la obra de arte, en las sedimentaciones culturales que reconocemos como arte; y, cómo negarlo, el lenguaje vive en las ciencias, sean del tipo o carácter que sean, se expresan formal o estructuralmente, etc.; el lenguaje se hace

técnica, tecnología: dispositivos con los que vivimos y, si lo aceptamos, objetos técnicos que tienen su modo de existencia —según lo enseñó G. Simondon— entonces también ellos tienen ‘vida’: pasan de niveles genéricos de abstracción a estructuras cada vez más concretas, que *motu proprio* se individúan y transindividúan al desplegar una ‘cultura técnica’, al generar diversas formas de ‘asociación’.

Entonces, lo peculiar de la vida es que se nos muestra o se nos ofrece como una *intencionalidad salvaje*: cuando se quiere domeñar —nombrar, poseer, dominar, orientar, determinar— entonces ella misma se fuga. La vida es la intencionalidad salvaje de la fuga, que se fuga; es lo inédito de lo todavía-no. Podemos preguntar: ¿tiene sentido una *fenomenología de la vida*, que, por definición, una vez obtiene un logro se le extravía en un horizonte de indeterminación? ¿Cuál es alcance de los logros de una *fenomenología de la vida*, que siempre se fuga y se resignifica en dirección de lo inesperado, de lo invisto, de lo inédito?

Una cosa se puede ver ahora: una fenomenología de la vida tiene —como cualquier fenomenología— polos correlativos; en este caso los polos son ‘la vida’, uno; y, otro ‘lo viviente’, y, más específicamente, ‘el viviente’. Este es el yo, *ego*, cada uno en primera persona. Sí, hay un hiato entre ‘lo vivo’ y ‘el viviente’. En los dos polos, y en el segundo: en su desagregación, la vida es intencionalidad salvaje, una suerte de *élan vital*, un *conatus*, un impulso (*die Triebe*).

Si esta fenomenología detiene la atención en el polo ‘vida’ entonces todo lo abarca y le pertenece, «todo ocurre según necesidad» —como lo indicara B. Spinoza—. No queda otra alternativa: servirla, preservarla, prohijarla. Pero ella es salvaje, por igual trae consigo las contradicciones, las luchas de las especies, los conflictos internos y externos de las poblaciones, etc. Al ser salvaje nos enseña a vivir en medio del acontecer que no permite determinaciones, que se torna en motivación para todo, para todos.

Por contraste, si el polo correlativo es ‘lo viviente’, entonces todos los espe-címenes en su singularidad, en el devenir de su individuación, tienen que mantenerse en el doble movimiento (de individuación) que conlleva la trans-individuación. ¿Qué estudia, pues, la *fenomenología de la vida* en relación

con el polo de ‘lo viviente’? Sintéticamente, y por brevedad, la resonancia: la manera como en cada espécimen se contiene el universo de la especie, que se singulariza, como un eco de ‘lo siempre mismo’ —el pájaro que canta hoy en este árbol nos enseña T.S. Eliot, es el mismo que cantó hace un siglo, un milenio— y es, a la par, ‘siempre diferente’. Y el sistema o haz de remisiones lo requiere, ahí, en ese árbol, frente a esa ventana o frente a ese río, hoy como antaño. Si no lo entendemos en su pulsar, como vida, en su *lógos*, estamos ante la inminencia de la catástrofe, del abismo, de la debacle ecológica, de la destrucción de la posibilidad de todas las posibilidades: la vida.

Sigamos esa línea tendencial, entonces, ¿qué estudia, ahora, la *fenomenología de la vida* en relación con el polo de ‘el viviente’? Ciento, ahora sé que soy —ego, *ego cogito*, yo mismo—: quien da sentido al mundo. Y lo puedo dar ora así, ora de otra manera. Soy, es así, polo del sentido, su fuente. Pero no puedo hacerlo merced a mis caprichos. Antes bien, con todo y la voluntad que esto implica: puedo dar sentido desde las posibilidades que se abren o se ofrecen a partir de las cosas mismas. Lo contrario es una vía para su destrucción. Este que soy, ‘el viviente’ —un caso, uno más, como estructura subjetiva de ser-en-el-mundo, en el ‘mundo de la vida’—: da sentido, vivifica el sentido (como polo noético); así sea la destrucción del sentido, de la fuente de sentido (polo *hylético*, noemático). Ahora se comprende: también yo, en mi ser, como ‘el viviente’, porto y comporto en todas y cada una de mis acciones: la intencionalidad salvaje; ésta es, para decirlo à la Levinas, la pasividad más pasiva, la pasividad radical⁴. Y sólo tengo una posibilidad: hacerme cargo —en mí y por mí mismo, como ‘el viviente’— de toda la vida: de la de los ‘otros vivientes’, de la de las selvas, de la de los bosques, de la de los ríos, de la de los seres que están ahí, al alcance de la mano, de la de los seres que desconozco o que no están en el ámbito de mi experiencia inmediata.

La vida, intencionalidad salvaje, es la pasividad pura de la que urge hacernos cargo si es que, en verdad, asumimos la responsabilidad de y como ‘el viviente’. Si antes cada ser humano se podía reconocer como la

⁴ BENDA, Hofmeyr (Ed.). *Radical Passivity. Rethinking Ethical Agency in Levinas*. Netherlands, Springer – Library of Ethics and Applied Philosophy, 2009.

creatura, hecha a imagen y semejanza, aquella que debía habitar y someter la tierra, ahora ese *dictum* no es más que añoranza antropocéntrica. La fenomenología es un reclamo en y por la responsabilidad que le compete al ser que, en su ser, al vivir, toma conciencia de ser, de la vida, del despliegue de los potenciales de ser como vida —protointencional, como intencionalidad salvaje— que pulsa por ser.

La reconciliación —o identificación— de una *fenomenología de la vida* con una *fenomenología de la pasividad* es, en resumen, lo que queda como resultado. Ahora podemos hacerlo explícito: la vida, en su darse pasivo, es la condición de posibilidad de la ética, de la experiencia y de las teorías éticas. Auscultar las estructuras de la pasividad es condición de posibilidad de la ética como cuidado de la vida, de ‘lo vivo’, de ‘lo viviente’.

IV

En su darse, la vida es un haz de potenciales, intencionalidad salvaje. Pero ¿cómo llega a cobrar sentido(s)? No cabe duda, los potenciales pueden tomar distintos sentidos o valores en su despliegue. Esto implica que se pongan en juego, que tengan que ser actuados. Aquí es donde aparece una relación entre potenciales (*Vermögens*) y actuación (*performance*, performatividad). A esto va el análisis sobre la relación entre *fenomenología de la vida* y síntesis pasiva. Su campo específico de interacción —digamos, la ‘y’ o el enlace— es la *performance*, la performatividad: los potenciales tienen que ser y son puestos en juego, una y otra vez. Sólo que cada vez que ocurre tal puesta en juego, o en escena, se realiza únicamente una de las múltiples direcciones en que puede llegar a término su efectuación. De eso se trata en la vida o con la vida, al vivir, de que los potenciales abran y cierren mundo; y abren, toda vez que se traza una trayectoria y ésta es más o menos llevada a su plenitud; y cierran, puesto que al encaminarse en una dirección quedan fuera de juego —en cierto modo: vacías de sentido o con un sentido del cual se desiste— otras posibilidades, caminos que no llegaron a ser transitados.

En la estructura de la vida, en su esencia, está dado que su despliegue es tanto apertura como cierre de mundo. ¿Puede lo no-efectuado volver a ser horizonte y despliegue de ser? A veces sí, a veces no. La vida misma, en su fenomenidad o su ser salvaje, puede derivar en su propia aniquilación. Ahí es cuando y donde se puede evidenciar la relevancia del recurso a 'el viviente'. Es sólo éste quien se hace cargo, pero él no es transparente para sí mismo; tampoco es transparente a 'el viviente' la validez de los sentidos del despliegue de la vida. También la vida tiene como ingrediente inherente: su pulsión de muerte, su estructura tanatológica. Así, la vida —que parece ser y es: *todo*— también es el principio de su autodestrucción.

¿Qué puede 'el viviente' ante la muerte? Desde luego, no se trata tan sólo de una posibilidad. La muerte es la posibilidad última de la vida, de su sentido. Cuando se cursa en el despliegue de la vida hay, por igual, muerte —una, muchas: es un *quantum*; poco importa su índice o su frecuencia—. Pero si es la posibilidad última lo es porque también ella es, o puede ser, fuente de sentido. Si la puesta en juego —o performatividad actual y actuante— de la vida y la muerte es la posibilidad última, entonces el sentido es lo que da una dirección y un valor a la muerte; si ella es significada y asumida en la radicalidad de su sentido, entonces deviene —como cualquiera otro acontecimiento—. La muerte es la posibilidad última en la cual se vivifica el sentido como *télos* inmanente de la vida, como aproximación y realización última de todos los potenciales.

Si se mira en relación con cada uno de los polos —'la vida', uno; y, otro: 'lo viviente', y, más específicamente, 'el viviente'— se puede desagregar la triple relación *pasividad-y-fenomenología de la vida* en una serie de gradientes: la vida y la muerte anónimas; el anonimato de lo que se individúa, con o sin conciencia de la muerte, o, por su lado, la muerte de la cual se toma conciencia como aquello irrecusable y a lo cual, en todos los casos, se tiende, esto es, lo que nos hace captar la finitud, la fragilidad y la temporalidad de la experiencia.

No se trata de una muerte que amenaza o invade o cohíbe. Antes bien, es lo que pone en libertad al ente. Una vez éste toma en sí y por sí la muerte como posibilidad última —o radical—: deviene el sentido proyectivo de la

experiencia, esto es, el tener que intentar —o bregar por— la realización de lo esperado antes de que sobrevenga la experiencia de la muerte. Entonces el sentido se convierte en tarea que escamotea la muerte hasta que halla en ella la plenitud de su realización.

Si la muerte se ha visto y se ha culturalizado como una carga o una pena es, justamente, porque se olvida su inherencia a la vida, su función estructural y estructurante en ella. En pasividad se puede asumir, y se asume, la muerte como una desgracia; también en el orden de la pasividad, performativamente, se puede ver como gracia o don. La muerte es el don de la finitud, en medio de la cual se trazan o se pueden trazar proyectos que permiten experimentar la infinitud: el amor, el arte, la esperanza.

La muerte se ha explorado, en cuanto superficie, desde la existencia. La muerte misma es la condición de la cura del existenciario, en su ser interpretante, como posibilidad o de ser-para-la-muerte. Ahora bien, ¿qué se puede decir en y desde el *ego*, en su función de *ego-cogito*, sobre la muerte? Si las diversas doctrinas religiosas pueden postular la sentencia: «no morirás para siempre» es, precisamente, porque el *ego* ha vivido, vive, revive con cada uno que vuelve y lo encarna. Más todavía, si el *ego* es un viso de la eternidad lo es porque él resume y contiene tanto el goce como el padecimiento de los cuerpos; es porque él produce y reproduce las múltiples experiencias cogitativas que constituyen la historicidad de ‘el viviente’.

Si el *ego* parece adormecido por la muerte de ‘este’ o ‘aquel viviente’: su estructura trascendental evidencia que despierta cada vez que, otra vez o una vez más, ‘este’ o ‘aquel *ego*’ vuelve a ser polo de las experiencias, de las vivencias humanas: amar, odiar; esperar, olvidar; sonreír, llorar; alegrarse, entristecerse; etc. Como queda visto, esta eternidad del *ego* no es asunto de las religiones —aunque ellas puedan recurrir a estas fuentes para mostrar la validez racional de sus postulados—. La eternidad del *ego* es la evidencia de que hay un registro o una huella o un rastro de la experiencia humana de mundo. Sólo hay un título válido para ésta, a saber: ‘vida’ vivida en el ‘mundo de la vida’. Esta vida puede transcurrir y transducir en la radicalidad absoluta de la pasividad; o, puede, más o menos, con mayor o menor grado de logro, hacerse explícita.

En su estructura, la vida como *performance* es el campo heteróclito de posibilidades en medio de los cuales se van poniendo en juego los potenciales. Si algunas veces se llega a pensar en que la vida es un valor absoluto, que se tiene que hacer imperar por encima de todo, cueste lo que cueste, entonces se ha abandonado la estructura fundante de ella —como ya se ha dicho—: la inherencia de la muerte. Mantenerse en el vórtice de la *performance* es la condición de posibilidad de la exploración de los estratos radicales de la pasividad, en fin, es hallarse ante lo salvaje de la intencionalidad.

Bibliografía

Fuente principal

BARBARAS, Renaud. *Introducción a una fenomenología de la vida. Intencionalidad y deseo*. Trad. Jesús María Ayuso Díez. Madrid, Ediciones Encuentro – Col. Filosofía, 2013.

Fuentes secundarias

BARBARAS, Renaud; Mauro CARBONE, Helen FIELDING y Leonard LAWLOR (eds.). *Vie et individuation. Avec des inédits de Merleau-Ponty et Simondon*. Milano, Mimesis Edizioni – Chiasmi Internacional, 7, 2005.

BORGES, Jorge Luis. *Obras completas*. Edición crítica. Comentado por Rolando Costa Picazo. Vol. II, Argentina, Emecé Editores, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. En: Gesamtausgabe de Heidegger, volumen 2, ed. F.-W. von Herrmann, 1977, XIV, 586p, 1977.

HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos. México, Fondo de Cultura Económica, 1951.

HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997; Madrid, Editorial Trotta, 2009; trad. por Jorge Eduardo Rivera, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer, 2006.

HENRY, Michel. *Encarnación. Una filosofía de la carne*. trads. Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz. Salamanca, Sígueme, 2001.

HERÁCLITO. «Fragmentos». En: *Los filósofos presocráticos*. Trad. Conrado Eggers Lan y Victoria E. Julia. Madrid, Gredos–B.C.G., 1981.

HOFMEYR, Benda (Ed.). (2009). *Radical Passivity. Rethinking Ethical Agency in Levinas*. Netherlands, Springer – Library of Ethics and Applied Philosophy, 1966.

HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. 2nd edn. Den Haag, Nijhoff; Hrsg. von Karl Schuhmann, 1976.

HUSSERL, E. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die tranzendentalen Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, Dordrecht, Kluwer; Hrsg. von Reinhold Smid, 1993.

HUSSERL, Edmund. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*. Hrsg. von Margot Fleischer. Den Haag, Nijhoff, xxiv + 532 páginas.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Trad. Jem Cabanes. Barcelona, Península, 1993

NERVO, Amado. *Lírica*. México, Aguilar – Col. Crisol Literario, 1976.

OSSWALD, Miguel Andrés. *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl*. Madrid, Plaza y Valdés, 2016.

PATOČKA, Jan. *El movimiento de la existencia humana*. Trads. Teresa Padilla, Jesús María Ayuso y Agustín Serrano de Haro. Madrid, Ediciones Encuentro, 2004.

PATOČKA, Jan. *Introducción a la fenomenología*. Trad. Juan A. Sánchez. Barcelona, Herder, 2005.

PATOČKA, Jan. *Libertad y sacrificio*. Trad. Iván Ortega Rodríguez. Barcelona, Sigueme, 2007.

RICHIR, Marc. «Naturaleza, cuerpo y espacio en fenomenología». En: *Eikasia. Revista de filosofía*. Trad. Roberto Obarri, No. 47, 2013, pp. 767-776.

RUBÉN Darío. *Azul y otros poemas*. México, Aguilar – Col. Crisol Literario, 1976.

SIMONDON, Gilbert. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. París, PUF, 2005.

SIMONDON, Gilbert. *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Trad. Pablo Ires. Buenos Aires, Cactus, 2009.

SIMONDON, Gilbert. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Trad. P. Rodríguez. Buenos Aires, Prometeo, 2013.

SIMONDON, Gilbert. *Sobre la técnica*. Trads. Margarita Martínez y Pablo Esteban Rodríguez. Buenos Aires, Cactus; , 2013a.

SIMONDON, Gilbert. *Sur la psychologie*. Paris, Presses Universitaires de France, 2015.

SIMONDON, Gilbert. *Sobre la filosofía*. Trads. Pablo Ires y Nicolas Lema. Buenos Aires, Cactus, 2018.

SIMONDON, Gilbert. *Sobre la psicología*. Trad. Lina Marcela Gil Congote. Bogotá, Cactus – Aula de Humanidades, 2019.

WALTON, Roberto. *Intencionalidad e intencionalidad*. Bogotá, Aula de Humanidades – Col. Fenomenología y Hermenéutica, 2015.

WALTON, Roberto. *Intencionalidad e historicidad*. Bogotá, Aula de Humanidades – Col. Fenomenología y Hermenéutica, 2011

«PORQUE ESTÁ AHÍ»: DIGRESIÓN SOBRE SUBJETIVIDAD Y CONFLICTO, CON BREVES ALUSIONES A *LA VIE LACUNAIRE*, DE RENAUD BARBARAS^{*}

«*Because It's There*»: a *Digression on Subjectivity and Conflict, with Brief Allusions to Renaud Barbaras'*
La Vie Lacunaire

JUAN MANUEL CUARTAS RESTREPO^{**}

Resumen: Se plantea aquí cómo la experiencia del reconocimiento no se decide en los términos de la acción-intervención de un sujeto sobre aquello que entra en su campo de percepción (o en su dominio), sino en la valoración y preservación de la pasividad de aquello que se percibe. En *La vie lacunaire* (2011) Renaud Barbarás nombra esta situación como: «la vida de la manifestación». En

otras palabras, el conflicto entre subjetividad y pasividad (entre la condición pre-dada de algo y la intencionalidad transformadora) se reformula tomando en consideración la manifestación pasiva de aquello que «está ahí».

Palabras claves: subjetividad, conflicto, percepción, Renaud Barbarás, Emmanuel Levinas.

❖ ❖

Abstract: The Experience of recognition is not decided through the terms of an action-intervention by a subject upon that which enters his field of perception (or the subject's domain), but on the valorization and preservation of the passivity of that which is perceived. In the 2011 book: *La Vie Lacunarie*, Renaud Barbaras calls this situation as: «*the life-span of the manifestation*». In other words, the conflict between

subjectivity and passivity (between a pre-established condition and the transformative intentionality) is here reformulated, taking in consideration the passive manifestation of that which «is there».

Key Words: Subjectivity – Conflict – perception – Renaud Barbaras – Emmanuel Levinas

«Porque está ahí». Difícilmente se conseguiría hacer de este enunciado una expresión original, no por la declaración obvia y verificada acerca de la situación (del estar-ahí de algo), sino porque se conjuga en él la advertencia sobre la presencia en condición paciente de algo enfrentado a la subje-

* Artículo resultado de la investigación, proyecto: «Del canon a las márgenes» (cod. 828 – 000139) - Universidad EAFIT. Recibido el 29 de agosto y aceptado el 15 de noviembre de 2019.

** Profesor investigador de la Universidad EAFIT, Doctor en Filosofía. Correo electrónico: jcuartar@eafit.edu.co

tividad de quien hace la declaración. El enunciado «porque está ahí» puede decirse que fue patentado por el escalador inglés Georg Leigh Mallory en 1922 cuando, después de dos intentos de ascender hasta la cima del monte Everest, le preguntaron: «why did you want to climb Mount Everest?», y Mallory respondió: «because it's there». Citando estas palabras, cuatro décadas después, el presidente de los Estados Unidos, John F. Kennedy, refrendó su propósito de coronar la carrera espacial con la llegada del hombre a la luna, simple y llanamente «because it's there». No resulta claro el modo como puede aplicarse el carácter de pasivo a aquello que se considera como meros objetos; si bien una concepción clásica de la naturaleza que recurría a la forma potencia-acto, consigue ilustrar que versiones como la luna o el monte Everest conservan su potencia o su posibilidad de ser, o lo que sería lo mismo, se presentan bajo un registro de pasividad que refrenda o da sentido a la subjetividad que se dirige hacia ellos. Al margen de las gestas en las que se funda una intencionalidad, un desafío y una acción, por el hecho declarado de que algo «está ahí», lo relevante es ahora identificar en la condición de mera presencia, una reorientación de la subjetividad a la que podemos dar el nombre de «post-conflicto». Se advertirá de tal modo que lo obvio del enunciado «porque está ahí» colma la subjetividad (o intencionalidad) frente al reto de fundar en ello una acción transformadora sin considerar antes la posibilidad de establecer un estatuto de co-presencia (de no-conflicto) entre la subjetividad y lo que permanece ahí. Así planteado, la experiencia del reconocimiento no se decide en los términos de la acción-intervención de un sujeto sobre aquello que entra en su campo de percepción (o de dominio), sino en la valoración y preservación del estar ahí de aquello que se percibe. En *La vie lacunaire*, Renaud Barbarás nombra esta situación como: «la vie de la manifestation»¹ («la vida de la manifestación»). Para Barbaras, el conflicto entre subjetividad y pasividad —entre la condición pre-dada de algo y la intencionalidad transformadora— se reformula tomando en consideración la manifestación de aquello que «está ahí» como la expresión de su vida misma. La filosofía ha sorteado esta disquisición en diferentes momentos:

¹ Cf. BARBARAS, Renaud. *La vie lacunaire*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin., 2011.

- a) Para Emmanuel Levinas, la noción de «pasividad» entra en juego a partir del momento en que se establece la relación con el otro. Dicha relación reclama ser pensada desde una perspectiva diferente, que no responda a la supremacía del saber y el conocimiento de un sujeto, ajena al peso de su identidad y a la dominación del otro, de quien se desconoce su pasividad y su verdad. Levinas invoca una región de reconocimiento a la que da el nombre de: «*ser-juntos*»; región en la que no se reduce el vínculo a la divergencia de identidades:
- b) En la exposición a las heridas y a los ultrajes, en el sentir de la responsabilidad, el sí mismo es provocado como irremplazable, como predestinado, sin renuncia posible de los otros, y así encarnado es para el ‘ofrecerse’ —para el sufrir y para el donar— y, así, uno y único *irrumpe como pasividad*, sin disponer de nada que le permita *no ceder* a la provocación². De otro lado, cuando se toma como asunto de reflexión la percepción, se llega a la conclusión de que no se conoce el objeto por las potencialidades de las que se dispone al momento de tomarlo en consideración, es decir, por la magnífica constitución del ser humano como ser perceptivo. A cambio, como lo advirtió con claridad Maurice Merleau-Ponty:

Decir que tengo un campo visual, es decir que por posición tengo acceso y apertura a un sistema de seres, los seres visibles, que ellos están a disposición de mi mirada en virtud de una suerte de contrato primordial y por un don de la naturaleza, sin ningún esfuerzo de mi parte; es decir por tanto que la visión es prepessoal; —y es decir al mismo tiempo que está siempre limitada, que hay siempre en torno a mi visión actual un horizonte de cosas no vistas o incluso no visibles³.

Sin la manifestación del objeto que está ahí, la riqueza de mi percepción se torna inútil, pero al «estar ahí», se define con claridad el proceso de percepción que antes que desplegar de modo conflictivo una intencionalidad interventora, puede redefinir la percepción como el reconocimiento de aquello que «está ahí».

² Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu’être au au-delà de l’essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Éditions Gallimard, 1945, p. 268.

Sin el «paso a la ontología» —o lo que en otros registros se nombra como «realidad»—, no hay percepción; sin la aparición del mundo que precede la actividad de un sujeto, no tiene lugar la subjetivación. Todo esto suena obvio y baladí, pero cuando se considera en detalle, se advierte que se esconde aquí una problemática que guarda relación con la actitud generalizada de dar todo el crédito a la ante-predicación que distingue la condición del sujeto, sus dotes perceptivas, su talento y experticia, sin pararse a considerar que su supremacía está precedida por el aparecer de las cosas en el mundo. Cuando se desconoce este estado de cosas se tiene como resultado no llegar a saber efectivamente qué es aquello que, sin embargo, está ahí, ya que la subjetivación obnubila y le resta importancia a la objetividad misma de las cosas. Mientras se pierde de vista que algo está ahí para ser conocido, se abunda en la idea de que la condición subjetiva de un individuo desborda todo lo que pudiera ser aprehendido de aquel objeto, que si en los casos nombrados se llama «luna» o «monte Everest», en otros menudos casos de la vida cotidiana se llama «las cosas mismas». La situación así identificada anunciaría que no hace falta que algo esté ahí para conocerlo, porque se cuenta con tal gama de seguridades subjetivas que «garantizan» su conocimiento sin cumplir antes la tarea de considerarlo.

Barbaras establece:

El asombro que guía este interrogante tiene él mismo como presupuesto cierta idea del aparecer, tan apremiante como discutible, y que es precisamente lo que nos esforzamos en resolver. Responder que este proceso revela el aparecer, sería suponer que no hay más aparecer que el que reside en la actividad de un sujeto, que no hay aparición más que como subjetivación. Pero el paso a la ontología, hecho posible por el análisis del deseo, nos conduce por el contrario a mostrar que el aparecer subjetivo no es pensable más que en tanto que está precedido por un aparecer del mundo⁴.

Lo anterior plantea dos problemáticas:

De un lado, sin importar si está o no ahí, nada dejaría de ser tenido como advertido/percibido/conocido/reconocido, debido a que la subjetividad da crédito a los presupuestos y presume conocerlo todo plenamente.

⁴ BARBARAS, Renaud. *La vie lacunaire*, p. 153.

A esta situación se la puede llamar: «suspensión de la pre-dación de la realidad».

De otro lado, se advierte aquí una problemática paralela a otra harto conocida y discutida, propuesta por Marshall McLuhan como: *the medium is the message*⁵ («el medio es el mensaje»). Pese a la contrariedad que pone en evidencia, en la teoría de la comunicación esta afirmación ha hecho carrera, al punto de que basta privilegiar el medio (o canal) para dar cuenta del mensaje (o sentido), sin siquiera llegar a pensar que el reclamo de objetividad de la información resulta de esta manera desatendido debido a que, dotados de sofisticados instrumentos, nada queda por fuera en el espectro de la comunicación.

En ambos casos se pierde, definitiva y drásticamente, la versión del estar ahí (o del mensaje) de las cosas y los hechos, por lo que cabe preguntar: ¿qué son las cosas entonces? Según lo visto, no son aquello que está ahí, sino lo que queremos que sean o lo que los instrumentos, medios, canales nos enseñan de ellas; en otras palabras: lo que se capta de ellas en el espejo retrovisor de la subjetividad humana. En el caso de Mallory, su ascenso al Monte Everest sólo es posible a partir del momento en que realiza una objetivación de algo cuyo horizonte de representación termina simplificado como: «aquel que está ahí». Es evidente que esta objetivación no corresponde de modo cabal con el ser ahí del Monte Everest. De la misma manera, ninguna virtualización, por más hiperrealista que se presente, conseguiría cambiar la firme presencia de algo por su ausencia radical. Los planos de incidencia de este error son:

- Disponiendo la co-presencia con el otro en un plano ético, Levinas indaga la pasividad como constitutiva del sujeto. Es un error, por tanto, restarle importancia a la pasividad para dar prioridad a la acción, sin entender hasta qué punto en el proyecto ético de un sujeto, tanto decide la una como la otra.
- Objetivar es un acto transitivo-acusativo fundado en la intencionalidad de quien observa y simplifica, nombra y etiqueta, clasifica y encasilla.

⁵ Cf. MCLUHAN, M. *Understanding Media: The Extensions of Man*. New York, Mentor, 1964.

- Las corrientes de objetivación realizan reducciones de las cosas, de su manifestación, su historia y sus valores bajo propósitos dictados por la subjetividad humana.

Resumiendo, la situación es la siguiente: por más distante que esté algo, como lo está efectivamente la luna, al enfocarla en el radar de la percepción, se opera un acto de objetivación / apropiación —y así la luna pasa a ser: «la luna de la infancia» – «la luna de los románticos» – «la luna de los llanos orientales», etc.—. Sin embargo, siempre que la luna «esté ahí», es decir, siempre que su consistencia y su presencia refrenden la identidad de ser lo que es, seguirá siendo la luna y no más que la luna. Pasando a otro ejemplo, en el caso de las estrellas que continúan figurando en el firmamento, pero hace millones de años que no están ahí, lo que se conserva de su estar ahí es la radiación que transita por el universo y que podemos ver. Decir que «es una estrella» no equivale a restituirlle su masa estelar, aunque no se tenga de ella más que una aparición que la hace inteligible. Desde el momento mismo en que se da un nombre a algo, a su vez se le objetiva, es decir, queda atrapado en una red nominal que le tiende quien lo nombra. Por esta razón, siempre será posible realizar una crítica radical al lenguaje; una crítica que permita advertir hasta qué punto la fusión (con-fusión) entre el nombre y la cosa afecta el correcto conocimiento de esta. Pero cuando todo esto va de suyo, no ocurre nada diferente a ignorar aquello que «está ahí», o lo que es lo mismo: a fundar la subjetividad en el evento mismo de nombrar y objetivar. Volviendo al ejemplo, si no basta poner en cuestión el nombre «estrella», ¿de dónde se tiene que la forma de una estrella responde a estas características?:



¿o a estas?:



¿o a estas otras?:



La pregunta es, por tanto: ¿qué es lo que efectivamente «está ahí»? Sin la realidad a la que remiten las apariciones de las cosas, no habría percepción, tanto menos valoración y reconocimiento. Como se ha anunciado, todo esto suena obvio y baladí, pero lo cierto es que no basta asumir que la orientación de un sujeto que calcula y traza una estrategia de aproximación en relación con algo que «está ahí», no deja de generar grandes controversias sobre la diferencia profunda que existe entre las apariciones de algo y el aparecer mismo fundado en su manifestación.

Antes que dar a entender que el propósito de esta intervención es reducir la orientación fenomenológica de la conciencia conforme se da la percepción del aparecer de las cosas, orientación embadurnada de prejuicios y modos de nombrar, es importante tomar en consideración un contraejemplo que dé cuenta de que la subjetividad puede actuar de otra manera, sin simplificar el conocimiento de algo en su mera percepción; en otras palabras, también es dado a la conciencia de un sujeto inquirir por la constitución de algo, o por su potencia o posibilidad de ser algo más de lo que parece ser. El contraejemplo sirve como experimento mental en relación con lo que se dice a sí misma la conciencia, antes de proyectar la intencionalidad hacia lo que percibe. El caso se da cuando se señala que algo no es solamente lo que «está ahí», sino algo insospechado que se presume que se encuentra allí contenido. Este contraejemplo tiene un efecto disuasivo que pone en modo de reserva el apremio por objetivar, ya que se debe considerar con mayor atención aquello que «está ahí». Brevemente, ello remitiría a afirmaciones como: «en esa cueva hay algo...», «en esa caja hay algo...», «esa persona tiene algo...», etc. La especulación hace explícitos, en casos como estos, que la subjetividad halla sus límites. Pero como se sabe, la especulación no soluciona absolutamente nada. La situación es la siguiente: Se entiende que lo que está ahí no debe ser alterado hasta no cobrar un conocimiento más pleno, es decir: abstenerse de resolverlo todo por anticipado, como se hace siempre. La exigencia es ahora: aparecer de las cosas / apercepción de las mismas / re-conocimiento. En vista de esto, el «estar ahí» de algo no da de momento suficiente crédito para alcanzar un conocimiento claro y distinto.

Para no perder el rumbo de la exposición de Barbaras en *La vie Lacunaire*, viene bien recapitular con sus propias palabras lo que se ha venido exponiendo:

Es necesario señalar primero que, en la conciencia perceptiva, a diferencia del signo o de la imagen-retrato, la cosa se da en persona, en carne y toda la dificultad reside en el fondo en pensar la disyunción entre esta presencia en persona y la parcialidad de la donación: presente en sí misma (más que en imagen) la cosa no está por tanto nunca presente en tanto que ella misma (no está presente más que como y bajo uno de sus aspectos)⁶.

Barbaras hace énfasis en la incapacidad de abandonar el esquema por el que cobra presencia una cosa, de modo que al percibir dicho esquema se opera un ejercicio de síntesis que se considera suficiente y seguro, al punto que puede prescindirse de la monumentalidad de la presencia de la cosa. Al margen de las disputas sobre las limitaciones o engaños a los que nos someten los sentidos, esta «extraña unidad» que consigue transmitir el esquema cuenta a su favor con el discernimiento que se puede hacer de las cosas sustentado en su percepción; o como lo señala Barbaras: en «el tránsito de su opacidad a su transparencia». Así descrito, el esquema puede entenderse, de un lado, como una puesta a prueba de la relevancia de la percepción para el conocimiento de una cosa, mientras que de otro lado manifiesta una tensión entre la presencia-ausencia de la cosa, toda vez que ésta se haya en el esquema sin estar en él presente. Ante esta situación puede decirse que, mientras la percepción sigue su camino fundada en las apariciones de las cosas, la presencia-ausencia de la cosa trasciende dichas apariciones. Barbaras considera que la «tensión» que genera tener el esquema como resultado de la percepción, puede entenderse a su vez como una «aspiración» que guía la subjetividad para que entre en franca confrontación con la ofrenda de negatividad que se recibe del esquema y avance en el conocimiento concerniente a las cosas mismas. Es de esperarse que dicha «tensión-aspiración» no halle un resultado diferente a la percepción dirigiendo sus destellos a la conciencia, sedimentando en la subjetividad como reflejo de la realidad.

⁶ BARBARAS, Renaud. *La vie lacunaire*, p. 77.

En su célebre ensayo *L’Œil et l’Esprit*, Meleau-Ponty denuncia las consecuencias de esta situación: «La ciencia —afirma— manipula las cosas y se niega a habitarlas»⁷. Efectivamente, también la ciencia se funda en esquemas —o modelos— que refieren la negatividad de la presencia monumental de las cosas; su llegada a éstas se da en la forma de una aproximación, nunca de una encarnación. Al igual que la percepción, la ciencia se comporta como una «tensión-aspiración» que, si bien podría decirse que busca conocer el estar ahí de las cosas, paradójicamente delibera con los esquemas que brotan de su percepción en un sentido amplio, multimodal: percepción visual-auditiva-sensorial, etc. Así visto, este estado de cosas revela lo que Edmund Husserl denomina: un «horizonte de indeterminación susceptible de ser determinado»⁸. Barbaras es más enfático cuando afirma que:

La esencia de la percepción nos conduce hacia una negatividad que no es la otra cara de una posición, una ausencia que no es la contraparte de una presencia, una aspiración sin complemento (o plenitud) posible, una progresión que no es nunca un progreso⁹.

Lo acuciante aquí es que ese «horizonte de indeterminación» que se anuncia desde la percepción traza una ruta de aproximación que puede identificarse con el método fenomenológico, y con el avance que significa interrogar por la vida de la manifestación de las cosas, sin pararse a considerar que su estar ahí continúa siendo una incógnita, un desafío.

En la novela *El médico de Pérgamo*, de Orlando Mejía Rivera, se alude al método conocido popularmente como «ojo clínico», que refiere una modalidad de percepción que no se limita a las apariciones y esquemas, sino que consigue llegar al estado de afectación de los pacientes¹⁰. Sin embargo,

⁷ MERLEAU-PONTY, M. *L’Œil et l’Esprit*. Paris, Folio, 2008, p. 9.

⁸ HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie I*. Trad. Fr.P. Ricœur. Paris, Editorial Gallimard, 1950, p.142.

⁹ BARBARAS, Renaud. *La vie lacunaire*, pp. 78-79.

¹⁰ Este es el pasaje de la novela de Mejía Rivera: El ojo clínico se perfecciona en la identificación de los detalles, en la mirada sutil que capta lo que otros ven, pero no observan. Todos los seres humanos ven, pero sólo unos pocos aprenden a observar. La clínica sólo se conquista observando enfermos y aprendiendo de cada uno de ellos, porque cada paciente es diferente a otro, incluso teniendo la misma patología. MEJÍA, O. *El médico de Pérgamo*. Manizales, Editorial Universidad de Caldas, 2019, p. 62.

no deja de ser altamente significativo lo que el semiólogo Charles Sanders Pierce apunta sobre las deficiencias que revela el ejercicio de la inducción medicinal: «Es particularmente difícil recoger hechos en medicina. La experiencia de un solo hombre puede rara vez ser decisiva, y en medicina nadie puede juzgar materias más allá de su conocimiento personal, debe confiar en los juicios de otros»¹¹. Asuntos como este nos llevan a indagar por otros tantos episodios de percepción y precisión que reclaman una toma de conciencia sobre la necesidad de aguzar la observación hasta conseguir identificar el estado de viva manifestación de las cosas. De este acontecimiento en particular, Levinas reclama una identificación diametralmente cierta, que no dé lugar a confusión, que renuncie a disfrazarse con anatemas, juicios y precomprensiones, porque es allí donde reside la responsabilidad para con el otro, algo que no toma comienzo en un tipo de compromiso o de decisión, sino en la manifestación viva de una presencia. Estas son sus palabras:

No es necesario tomar al pie de la letra la metáfora de la interpelación del sujeto por el ser que se manifiesta. La manifestación del ser —el aparecer— es, ciertamente, un primer acontecimiento, pues *la primacía misma de lo primero está en la presencia de lo presente*¹².

Pero ¿cómo reducir la tensión en la que nos instala la percepción, si se entiende que ésta no llega a ser completa ni suficiente? Tres respuestas saltan a la vista:

- a) Según la primera, se intentaría sentar como precedente lo que corresponde a la formación del sujeto; que realice un auto-reconocimiento de sus competencias como observador para que, según se dé la ocasión, identifique sus límites e incentive para sí las rutas que le permitan sedimentar un conocimiento cabal de las cosas; en otras palabras: sin formación no se alcanza el estatus de observador clínico.

¹¹ PEIRCE, Charles. «*Collected papers*», Citado en: SEBEOK, Thomas y UMIKER-SEBEOK, Jean. «Sherlock Holmes y Charles Peirce/El método de la investigación». Valparaíso, Edición electrónica de www.philosophia.cl / Universidad de Arte y Ciencias sociales, 1979, p. 33.

¹² LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être au au-delà de l'essence*. La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, p. 31.

- b) La segunda respuesta vendría de la mano de la sofisticación tecnológica de los instrumentos de observación y valoración, de modo que la confiabilidad sea cada vez mayor y lo que se observe alcance tal precisión que valga como una verdad rotunda, susceptible de optimizarse y de alcanzar mayor nitidez sólo en la medida en que los instrumentos de observación se perfeccionen.
- c) Finalmente, la respuesta que transformaría el estado de tensión en otro de adecuación viene dictada por la fenomenología, porque la condición inicial del vínculo entre la conciencia y el mundo continuará siendo la misma: un sujeto que percibe y dirige su intencionalidad hacia las cosas del mundo. Pero si esa conciencia que percibe instala la pregunta por el estar ahí de las cosas, su subjetivación-objetivación se atenuará y conseguirá ver más de lo que usualmente ve; conseguirá relacionarse con las cosas y apreciar aquello que son y cómo son, es decir, desplazará el comando que se suele presentar como prioritario: percepción-intención-dominio-apropiación-destitución, reemplazándolo por: percepción-observación-acercamiento-relación.

Está por descontado que poco se gana si se trivializa lo dicho, considerando que la «reducción de la tensión» se logra con el mero gesto del acercamiento, porque no se cambia por arte de magia la posición del sujeto que objetiva. Debe mediar una pregunta sobre la pasividad de lo percibido, pregunta dictada por una nueva percepción que no se reduce a los esquemas y apariciones, sino que mueve la «actitud de acercamiento» del sujeto que percibe a la cosa percibida. Habría millones de ejemplos que mostrarían que acercarse demasiado a algo redundante en un peligro mortal; ejemplos como: acercarse a un tigre o a las llamas de una caldera. Luego, ¿en qué consiste propiamente la «reducción de la tensión»? Estos supuestos contraargumentos pierden su fuerza disuasiva si se tiene en cuenta que en ningún momento se renuncia al estado primario de la percepción, sin el cual no habría fenomenología posible, ni se iría tampoco a las cosas mismas. Si lo anterior nos invita a identificar un tipo de dialéctica en la que los opuestos precisan conciliar para avanzar en la racionalización y

conocimiento de la realidad, hay que asumirlo en estos términos, ya que la percepción no conseguirá nunca llegar al centro mismo que define el «estar ahí» de las cosas. En otras palabras, la fenomenología llama a una consideración positiva del estado de donación de las cosas que desemboca en una posibilidad de percepción que se juzga adecuada y circunspecta. De tal manera, el estar ahí de las cosas continúa gritando para que sean advertidas en virtud de su presencia; en otras palabras, su grado de donación ilustra mucho más de lo que se lee de ellas.

Una vez se llega a este punto de deliberación, cobra relevancia un concepto que, pese a haber sido anunciado, no se le ha prestado suficiente atención; se trata del «conflicto». A esta idea le subyace un tipo de afectación en el que alguien cumple el papel de oficiante (o agresor), mientras que otro alguien recibe la ofensa. Expuesto de esta manera, es claro que el «conflicto» resulta como consecuencia del gesto de objetivación e imposición que manda la conciencia de quienes ejercen formas de poder sobre aquello o aquellos que simplemente «están ahí», recibiendo descarga tras descarga. Sin embargo, no puede ser este el final de la descripción, porque la mera idea de «conflicto» revela una situación compleja que desconfigura la relación con algo y su claro conocimiento. Estos límites prescriben, de un lado, un horizonte de donación que es ignorado o avasallado, y de otro lado, la expresión de determinación de la subjetividad que, tan pronto objetiva algo, consecuentemente incoa un conflicto. Leído de otro modo, en el acto mismo de la percepción, tal como se da de manera corriente, hay conflicto. Barbaras lo plantea en los siguientes términos:

En efecto, destacar el hecho de que tenemos un asunto con el ente y que es en razón de su ser que podemos tomarlo como ente, es reconocer que la presencia del ente presupone una ausencia fundamental e irreductible, ausencia que no es incluso una ausencia ya que no alterna con la presencia del ente, sino que es por el contrario la condición originaria¹³.

Estamos llamados a reconocer que esto se da efectivamente así, y sin restarle importancia, identificar una suerte de conflicto cada que

¹³ BARBARAS, Renaud. *La vie lacunaire*, p. 80.

se manipula algo, considerando como presencia lo que en su más justa proporción está radicalmente ausente. La situación no es lejana a aquellas formas de fetichismo que tramitan intenciones y deseos con representaciones (o ausencias) del objeto erótico o sagrado, de modo que lo que se tiene como resultado no es algo diferente a una objetivación que alberga un tipo de conflicto, porque la experiencia se desenvuelve como adoración de imágenes, tanto en el sentido espiritual como en el erótico-sexual. En estos casos se alega que el objeto escapa a cualquier posibilidad de apropiación y que sólo es posible hacerlo presente en versiones de su ausencia. Como refrenda Barbaras, no hay aquí algo que se pueda calificar como «defecto en la donación» de lo que permanece ausente, porque aún en la ausencia conserva la plenitud de su donación, al punto que puede ser completamente ignorante de la manipulación que se hace de su representación en la cultura mediática, o en otras palabras, dicha manipulación y objetivación, al estar dirigida a su manifestación ausente, no afecta en nada su pura presencia. El «conflicto» identifica, por tanto, principalmente, al sujeto que objetiva.

Para dar trámite al conflicto, para al menos vislumbrarlo cada que se registra una suerte de reducción de lo que es percibido como resultado del despliegue intencional de la subjetividad, se requiere un fondo de apertura que desestime el *habitus*, la fijeza de percibir siempre de la misma manera, y proponga una valoración distinta. Dicha apertura podría residir en la comprensión de la tesis de Jan Patočka que se enuncia como: «*la existencia es movimiento*». Movimiento en un sentido amplio —habría que precisar—, es decir, no sólo movimiento sensitivo, como el que se advierte en los seres vivos, o mecánico, tanto menos metafórico, sino fundamentalmente, «movimiento comprensivo». Si se piensa por un momento cuál habría sido el designio de la especie humana si no se hubieran dado movimientos comprensivos sobre la presencia y la existencia del otro, nunca se habrían emprendido acciones con miras al reconocimiento de derechos, ni se estaría discutiendo algo que se considera hoy de suma importancia, como el derecho a la vida, o el derecho ambiental. El «movimiento comprensivo» requiere, en el mejor sentido nietzscheano, «rumiar» hasta digerir el asunto y entonces pasar de una realidad a otra. Esta es la máxima expresión de que

la *existencia es movimiento*: cuando se realizan actos de reconocimiento, y se ve con nuevos ojos, sucede que se pasa de un estado de conflicto a otro de post-conflicto. Barbaras precisa: «Todo el esfuerzo de Patočka consiste en intentar caracterizar esta dimensión dinámica de la existencia, que constituye el modo de ser propio y condiciona al mismo tiempo la posibilidad de relación consigo mismo que abarca necesariamente»¹⁴.

Pasar de lo descreído a lo creído es afianzar en la existencia el movimiento fundamental que permite ver en lo que está ahí algo más que lo que se quiere ver; en otras palabras, el «movimiento comprensivo» consigue penetrar las estructuras rígidas que sustentan la subjetividad como una atalaya desde donde se enfrenta la realidad. De este modo, el estado de conflicto, que es recurrente y generalizado en la toma de posición subjetiva, se transmuta en un estado de post-conflicto del que se recogen grandes aprendizajes que responden a lo que Patočka llama: «la posibilidad de relación consigo mismo» y que comienza reconsiderando la pregunta: ¿qué es lo que efectivamente está ahí?

Bibliografía

BARBARAS, R. *La vie lacunaire*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin., 2011.

HUSSERL, E. *Ideen zu einer Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie* I. Trad. Fr. P. Ricœur. Paris, Éditions Gallimard, 1950.

LEVINAS, E. *Autrement qu'être au au-delà de l'essence*. La Haye, Martinus Nijhoff, 1974.

MCLUHAN, M. *Understanding Media: The Extensions of Man*. New York, Mentor, 1964.

MEJÍA RIVERA, O. *El médico de Pergamo*. Manizales, Editorial Universidad de Caldas, 2019.

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la Perception*. Paris, Éditions Gallimard, 1945.

¹⁴ *Ibid.*, p. 54.

MERLEAU-PONTY, M. *L'Œil et l'Esprit*. Paris, Folio, 2008.

PEIRCE, Ch. S. *Collected papers*. Cambridge, Harvard University Press, 1958.

SEBEOK, Th. A. & UMIKER-SEBEOK, J. «*Sherlock Holmes y Charles Peirce / El método de la investigación*». Valparaíso, Edición electrónica de www.philosophia.cl / Universidad de Arte y Ciencias sociales, 1979.

LA NOSTALGIA DEL FILÓSOFO*

The philosopher's nostalgia

GERMÁN DARÍO VÉLEZ LÓPEZ**

Resumen: En el seminario de otoño-invierno de 1929-1930 titulado *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, el filósofo alemán Martin Heidegger comenta la frase de Novalis: «la filosofía es en realidad una nostalgia, un impulso a estar en casa en todas partes». La metafísica de Platón, y la fenomenología hermenéutica de Heidegger son dos filosofías de esta nostalgia, la primera, la resuelve en una aspiración a otro mundo mientras que la segunda agudiza la angustia y el aburrimiento, para experimentar desde allí el carácter temporal de la existencia que la vincula esencialmente al mundo. El filósofo francés Renaud Barbaras propone una salida diferente al problema de la nostalgia. Mientras que la nostalgia se agudiza,

se profundiza, se radicaliza como aburrimiento profundo en Heidegger, en cierto modo sale a la superficie del mundo, no se densifica, más bien se rarifica y expande en la metafísica de Barbaras. Siguiendo sus planteamientos propondremos que el deseo es la otra cara de la nostalgia, pero no simplemente su reverso, sino su trámite, su línea de fuga, su superación. Lo cual no quiere decir que quede abolido el sentimiento, sino que funciona de otro modo y define una economía existencial diferente a la del ser-para-la-muerte heideggeriano, y que puede caracterizarse con Pierre Hadot como *memento vivere*, acuérdate de vivir.

Palabras clave: nostalgia, deseo, metafísica, fenomenología, Heidegger, Barbaras, vida.

❖ ❖ ❖

Abstract: In the fall-winter seminar of 1929-1930 entitled *Fundamental concepts of metaphysics. World, finitude, solitude*, the German philosopher Martin Heidegger comments on Novalis's phrase: «philosophy is really a nostalgia, an impulse to be at home everywhere». Plato's metaphysics, and Heidegger's hermeneutical phenomenology are two philosophies of this nostalgia, the first solves it in an aspiration to another world while the second sharpens the anguish and boredom to experience from there the temporal nature of existence that essentially links it to the world. The French philosopher Renaud Barbaras proposes a different solution to the problem of nostalgia. While nostalgia is sharpened, deepened, radical-

ized as deep boredom in Heidegger, in some ways it comes to the surface of the world, it does not densify, rather it becomes rarer and expands in the metaphysics of Barbaras. Following his approaches, we will propose that desire is the other side of nostalgia, but not simply its reverse, but its procedure, its line of escape, its overcoming. Which does not mean that the feeling is abolished, but that it works in another way and defines an existential economy different from that of the Heideggerian being-for-death, and that it can be characterized with Pierre Hadot as a *memento vivere*, remember to live.

Keywords: nostalgia, desire, metaphysics, phenomenology, Heidegger, Barbaras, life.

* Este artículo es resultado de investigación del proyecto «Tiempo, ser y movimiento. El otro comienzo del pensar en Heidegger», financiado por la Universidad EAFIT. Código: 828-000072. Este artículo fue recibido el 20 de agosto y aceptado el 12 de noviembre de 2019.

** Correo electrónico: gdvelez@eafit.edu.co

Introducción: el sabio y el mundo

En una breve reflexión titulada *El sabio y el mundo* el filósofo e historiador francés Pierre Hadot propone una idea de la cual quisiera partir. Esta idea puede expresarse del siguiente modo: el sabio antiguo experimentaba una peculiar cercanía con el mundo, cercanía de la que darían amplio testimonio filósofos de las escuelas helenísticas como Epicuro, Lucrecio, Marco Aurelio. Pero esta cercanía no se habría mantenido a lo largo de la historia. El advenimiento de la ciencia moderna y de un nuevo tipo de hombre habría reconfigurado radicalmente la relación del hombre con el mundo, produciendo una especie de desgarramiento del tejido que sostenía ese vínculo. Hadot lo expresa del siguiente modo: «El universo cuantitativo de la ciencia moderna resulta por completo irrepresentable, sintiéndose por esa causa el individuo un ente aislado, extraviado»¹. Pese a esta situación, Hadot no es pesimista y concibe una forma de reconciliación del hombre con el mundo en la época contemporánea:

Por mi parte, creo en la posibilidad de que el hombre contemporáneo viva, no quizá en la sabiduría (ya la mayoría de los antiguos la consideraban un ideal inaccesible que guía la acción, y no como un estado alcanzable), pero sí en la práctica, precaria y sin cesar renovada, de la sabiduría. Y me parece que tal práctica de la sabiduría puede y debe plantearse como objetivo conseguir una reintegración del yo en el mundo y en lo universal².

Para Hadot, esta práctica precaria puede ser descubierta en la filosofía y en el arte. Tanto el filósofo como el artista convierten la percepción cotidiana, ingenua y utilitarista del mundo, en una percepción del mundo mismo, del mundo como mundo y no del mundo con arreglo a determinados fines o usos. Un cierto desapego haría parte de la actitud del artista con respecto a las cosas del mundo, más no con respecto al mundo. Paradójicamente, entonces, esa captación del todo mundial, del mundo como una totalidad en la que el propio individuo estaría inmerso, esa superación de la separación con respecto al mundo implicaría una cierta conversión

¹ HADOT, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid, Siruela, 2006, p. 285.

² *Ibid.*, p. 285.

de la mirada, un desapego o, incluso, como diría Husserl, una *epojé*, una suspensión o neutralización de nuestro compromiso directo, espontáneo e irreflexivo con el mundo.

Quisiera proseguir con esta reflexión por otras dos vías que me parece que se prestan mutuo apoyo, aunque casi un siglo las separa. Me refiero a los caminos emparentados, aunque divergentes de Martin Heidegger y de Renaud Barbaras. Llamaré al primero la vía de la angustia y al segundo la vía del deseo e intentaré mostrar de qué modo podemos pensar la vía del deseo como un cierto relevo, superación o solución del problema de la angustia existencial en Heidegger. Al hacerlo, propondré como punto de articulación de la reflexión aquel temple anímico mencionado al inicio en el título de mi exposición: la nostalgia del filósofo.

Heidegger con Novalis

Al inicio de las lecciones de 1930 tituladas *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* cita Heidegger un fragmento de Novalis que dice «La filosofía es en realidad nostalgia, un impulso de estar en todas partes en casa»³.

El impulso, la pulsión que caracterizaría a la filosofía es, pues, según Novalis, estar en casa en todas partes. Si esto es así, comenta Heidegger, es porque los filósofos «no estamos en todas partes en casa». El impulso a retornar a la tierra natal no es, para el filósofo, el anhelo de retornar a una patria particular, sino a aquella tierra que está en todas partes. Pero la tierra que está en todas partes es el mundo. La filosofía como nostalgia se encaminaría al mundo mismo como totalidad, mundo del que el filósofo está separado, al mismo tiempo que gobernado por el temple anímico peculiar que le hace sentir su estancia en el mundo como un no-en-casa, como un exilio. Pero estar en el mundo y estar al mismo tiempo separado del mundo parece ser a todas luces una contradicción.

³ HEIDEGGER, Martin. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid, Alianza editorial, 2007, p. 28.

Platón propuso tempranamente una solución a esta especie de perplejidad, declarando que el mundo al que aspira el filósofo dentro del mundo es el mundo suprasensible, una especie de otro mundo, o como diría Nietzsche, de trasmundo. Platón es, por esto tal vez, el primer gran nostálgico, y toda su filosofía, gobernada por una erótica, constituye una tentativa de remontar y superar la separación inaugural del filósofo con respecto a su país natal. De este país dibuja Platón poéticamente su paisaje en *Fedro*: es la llanura de las esencias, y el filósofo es empujado hacia esa llanura como auriga, que conduce a veces con pericia, a veces con torpeza, los caballos que en ella pastan, se sacian y le permiten a él, a su vez, contemplar la verdad y saciar con ella su ansia metafísica.

Eros preside esa tensión del filósofo hacia el mundo de las ideas. El filósofo tiene que ejercitarse en la tierra, por medio de la dialéctica, en el movimiento de ascenso a lo suprasensible. El movimiento dialéctico implica en Platón, como se sabe, que el filósofo pueda superar su carácter encarnado y sensible, y que aprenda a ver con los ojos del alma, liberándose progresivamente del cuerpo: pasar de la contemplación de un cuerpo bello a una bella acción, de allí a una bella virtud, y proseguir el camino que de negación en negación pueda conducirlo hasta la idea misma de lo bello.

Aunque no es declarado explícitamente por Heidegger, podemos decir que el pasaje siguiente de su curso de 1930, es una lectura que somete a una fuerte formalización la captación poética de Platón de la pulsión filosófica, de su empuje al mundo mismo:

Hacia allí, hacia el ser en su conjunto somos movidos en nuestra nostalgia. Nuestro ser es este ser movidos. Siempre hemos progresado ya de algún modo hacia este conjunto, o mejor, estamos de camino hacia él. Pero somos empujados, es decir, al mismo tiempo nos vemos como arrastrados hacia atrás, reposando en una gravedad que contrarresta. Estamos de camino hacia este «en conjunto». Nosotros mismos somos este «de camino», esta transición, este «ni lo uno ni lo otro». ¿Qué es este oscilar de un lado a otro entre el «ni lo uno ni lo otro»? Ni lo uno ni tampoco lo otro, este «pese a todo sí, y pese a todo no, y pese a todo sí». ¿Qué es esta inquietud del no? La llamamos la *finitud*⁴.

⁴ *Ibid.*, p. 28.

«La inquietud del no» es un título llamativo y una provocación. La dialéctica platónica es la versión antigua de la inquietud del no. Inquietud que definió y marcó desde los inicios de la metafísica, un camino a la pulsión filosófica, camino de la progresiva sublimación del deseo y de la progresiva intelectualización de la nostalgia del filósofo. Heidegger abre otra vía en el fragmento que acabamos de citar. No se trata del no que constituye los peldaños de una escalera ascendente, por la que asciende el filósofo dejando atrás el mundo sensible para acceder al mundo de las esencias. Heidegger nos habla de un *no* que caracteriza a un movimiento existencial: somos movidos, estamos de camino, somos empujados, nos vemos arrastrados hacia atrás, reposamos en una gravedad que contrarresta... Heidegger denomina finitud a este carácter esencialmente inquieto del no que opera en la nostalgia. Un no más concreto, podríamos decir, que el no de la dialéctica platónica, un no existencial, y no un no lógico, si se quiere. El no existencial es la finitud.

Un impulso hacia el mundo en su conjunto caracterizaría a la filosofía y al filósofo. Pero ese impulso no se traduce en un avanzar unívoco y sostenido, no es un penetrar sin impedimento o resistencia en el mundo, sino, al mismo tiempo, un ser repelido. El mundo se retira continuamente. Retrocede a cada paso. El movimiento es un movimiento finito o, si se quiere, un movimiento impotente en relación con la prepotencia del mundo. También podríamos decir que no es un movimiento puramente intelectual. La captación del mundo no se da en una intuición intelectual o divina. La intuición humana es sensible, y en tanto sensible, dependiente del cuerpo. La finitud del movimiento de la existencia está determinada en cierto modo por su carácter corporal, por el hecho de ser una existencia encarnada. De aquí que la primera versión de la nostalgia, la versión platónica, se ofrezca como una tentativa de superación de la finitud, mediante una sublimación del movimiento, mediante su conversión en movimiento puramente dialéctico, movimiento del alma, que, liberada del cuerpo, tiende hacia la captación del ser en la idea.

Heidegger, por su parte, en la medida en que hace de la disposición afectiva la responsable de nuestra apertura originaria al mundo, renuncia

a la vía de la sublimación del movimiento e introduce una dimensión de afectividad, de pasividad, y de corporalidad mínima, de la cual su filosofía, en la época de *Ser y tiempo*, ofrece una versión muy conocida: la angustia. Digo que es una versión de corporalidad mínima, pues la descripción fenomenológica de la angustia en *Ser y tiempo* es sumamente formal. En el fondo se reduce a lo siguiente: el temple anímico de la angustia a diferencia del miedo nos aísla. El ente en su totalidad sucumbe. Nada en concreto nos atemoriza, pero todo en general pierde sentido. El hombre no encuentra apoyo ni resistencia en el mundo, y por ello mismo el mundo en su totalidad, y el estar en el mundo mismo, se vuelven patentes para el hombre. Referido a sí mismo, sin apoyo en el otro, en el nosotros en el que cotidianamente el hombre se refugia, desprovisto de la articulación significante del mundo esbozada por ese nosotros que nos aligera la vida y nos permite entregarnos a las tareas cotidianas, la angustia se constituye en el poderoso afecto en el que se resuelve la nostalgia. Así, podríamos decir, que la filosofía es para Heidegger un pasar de la nostalgia a la angustia. No suena muy alentador. Casi teme uno, con este tipo de reflexiones, disuadir a la gente de interesarse por la filosofía.

Volviendo a las palabras del poeta Novalis, podemos decir que Heidegger determina nuestro ser como movimiento, como ser movidos. Dentro de ese movimiento están el encaminarse, el ser empujados, arrastrados y también contrarrestados. Con todo, no es una vía que Heidegger explore realmente. O mejor, lo hace de un modo, nuevamente, muy formal. El movimiento es referido, desde *Ser y tiempo*, al poder-ser del hombre, pero como señala Patočka, Heidegger nunca se ocupa de mostrar de qué modo la posibilitación de ese poder-ser tiene que ser la de un ser corpóreo. En su lugar, todo «actuar» y «maniobrar», nos dice Heidegger en las lecciones del 30, están referidos en el hombre al tiempo. La nostalgia, mientras tanto, se ha convertido para Heidegger en aburrimiento, *langeweile*, y en el *langeweile*, es decir, en el hacérsele a uno largo el tiempo, éste mismo es experimentado como base o fundamento ontológico del existir, y, por tanto, si seguimos nuestro hilo argumentativo, para el ser movidos. Así pues, el tiempo o mejor, la temporeidad, sería la condición ontológica de

posibilidad del ser movidos. Pero, ¿qué pasa con el cuerpo? ¿Habrá que remitirlo, en este esquema clásico, a ser condición óntica de posibilidad? Sea como fuere, no encontraremos en Heidegger una reflexión sostenida sobre el cuerpo. Heidegger no dispone de una exploración existencial del cuerpo encarnado, quedando por ello el movimiento reducido a una pura forma posible de realización del poder-ser, o como dice en *Ser y tiempo*, a un enigma (*Rätsel*)⁵.

Fenomenología y metafísica en Renaud Barbaras

Aunque la fenomenología de Renaud Barbaras no puede identificarse con una tentativa de solución de este problema, no resulta inapropiado introducirla por esta vía y proponer que una de sus preocupaciones centrales consiste en situar el cuerpo en el corazón del pensamiento filosófico, estableciendo para ello un fructífero diálogo con la filosofía de Husserl y de Heidegger a través de uno de sus discípulos, el filósofo checo Jan Patočka.

El estudio y la crítica de los planteamientos de Patočka, dará lugar a dos obras importantes de Barbaras sobre este filósofo: *Le mouvement de l'existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka*⁶ y *L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*⁷. Estas dos obras contienen lo esencial de la asimilación y crítica de Patočka y constituyen, a su vez, el punto de partida para un despliegue original y autónomo de la fenomenología, en relación con la metafísica y la estética. Este despliegue cristaliza en diversas obras publicadas durante la última década, siendo *Dynamique de la manifestation*⁸ y *Métaphysique du sentiment*⁹ las más representativas.

⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile, Editorial universitaria, 1998, p. 407.

⁶ BARBARAS, Renaud. *Le mouvement de l'existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka*. Paris, Éditions de la transparence, 2007.

⁷ BARBARAS, Renaud. *L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*. Paris, Éditions de la transparence, 2011.

⁸ BARBARAS, Renaud. *Dynamique de la manifestation*. Paris, Vrin, 2013.

⁹ BARBARAS, Renaud. *Métaphysique du sentiment*. Paris, Les éditions du cerf, 2016.

En ellas las pregunta por el cuerpo y por el movimiento característico de la existencia humana aparecen subordinadas a una cuestión central de la fenomenología de Husserl, a saber, la cuestión del a priori universal de correlación entre el ente y sus modos de darse al sujeto. Buscaremos en la última parte mostrar tanto la caracterización de este problema en la primera obra mencionada, como el modo de solución o tratamiento dado al mismo en la segunda, de modo que podamos apreciar cómo la nostalgia y la búsqueda de la tierra natal pueden ser comprendidas de un modo más propio y, digámoslo así, más natural en el marco de la correlación.

Fenomenología y a priori universal de correlación

En una nota de la *Krisis*, Husserl afirma que el trabajo de toda su vida ha estado dominado por la tarea de la elaboración del a priori universal de correlación del objeto de experiencia y de sus modos de donación. [...] Se podrá denominar fenomenológico un recorrido que se sitúe en el marco exacto del a priori de la correlación, que no lo transgreda ni sobre la vertiente del apareciente, bajo la forma del realismo, ni del lado del aparecer, bajo la forma de un idealismo, y que proponga de éste de alguna manera una versión o un modo de elaboración. Preguntarse por el sentido y la posibilidad de la fenomenología equivale pues a interrogar el sentido y la posibilidad de este a priori, sacar a la luz, por decirlo así, el a priori de este a priori¹⁰.

Extraemos de este planteamiento, con el cual inicia *Dynamique de la manifestation*, tres indicaciones básicas:

1. El a priori universal de correlación: postula que hay una relación esencial, intrínseca entre el objeto de experiencia y sus modos de darse a un sujeto. Hay una solidaridad de principio entre sujeto y objeto.
2. Realismo e idealismo: la idea de una cosa en sí, independiente de su aparecer a un sujeto, que podemos denominar como realismo dogmático, tanto como la idea de un sujeto encerrado en sí mismo, subsistente con independencia de su relación con el mundo, que podemos denominar

¹⁰ BARBARAS, Renaud. *Dynamique de la manifestation*. Paris, Vrin, 201, p. 7.

idealismo dogmático, transgreden el a priori universal de correlación y son insostenibles.

3. La cuestión medular de la fenomenología es la pregunta por el sentido y la posibilidad del a priori, la cuestión del a priori de este a priori.

Estas tres indicaciones básicas tienen consecuencias importantes para nuestro planteamiento. La primera de ellas, quizás la más radical, es la de una cierta disolución del problema mismo. Estaríamos ya siempre en el mundo en todas partes, pues una existencia separada del mundo, aislada o encerrada en su interioridad es una fantasmagoría. Fenomenológicamente esto se dice así: la conciencia es siempre conciencia de algo, está dirigida al mundo, es intencional, tiende hacia algo distinto de sí misma, y en este medida esta ya siempre en el mundo.

Con todo, se recuerda con frecuencia una de las más famosas sentencias de Husserl, en la obra inaugural de la fenomenología, las *Investigaciones lógicas*, en donde afirma: «Los significados inspirados por remotas, confusas e inauténticas intuiciones no son suficientes, tenemos que retornar a las “cosas mismas”»¹¹. A su manera, diríamos entonces que la fenomenología es también una filosofía del retorno a la tierra natal, una filosofía de la nostalgia, que estaría guiada por un impulso a volver a un cierto suelo del cual experimenta una separación. ¿Cómo acompañar el postulado del a priori universal de correlación, que de cierta manera nos dice que estamos ya en relación con las cosas mismas, y la sentencia de las *Investigaciones lógicas*, que exige que volvamos a ellas?

En primer término, hay que entender en qué sentido estamos separados de las cosas mismas. La idea central a este respecto es que el realismo dogmático constituye una teoría esencialmente separante, alienante. La idea corriente, y que por ello Husserl caracteriza como actitud ingenua o natural, según la cual el mundo existe en sí, independientemente de nosotros, y que, por tanto, lo que sea en sí mismo será para siempre un enigma, es una idea no sólo ingenua, sino al mismo tiempo la más corriente. Caracteriza lo que

¹¹ HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas* I. Madrid, Alianza editorial, 2006, p. 218.

Husserl denominó «actitud natural». El retorno a las cosas mismas es por esta razón una superación de la actitud natural. A partir de su segunda gran obra filosófica titulada *Ideas directrices para una fenomenología trascendental*, Husserl esbozará un método orientado a la superación de esa actitud natural, ingenua y dogmática, al que denominará con un término griego tomado de los escépticos: *epojé*, suspensión del juicio, neutralización. El acceso a las cosas mismas estará dado por una auténtica puesta entre paréntesis de la tesis dogmática de la existencia en sí de las cosas, y, por tanto, en su reconducción al marco de la correlación. La *epojé* es la puerta de entrada al a priori de la correlación.

Ahora bien, dentro del marco estricto de esta correlación, y más allá de la tesis dogmática de un mundo en sí, independiente de nosotros, todavía es posible reconocer el modo bajo el cual las palabras de Novalis mantienen, en un determinado sentido, su vigencia. La cuestión que debemos plantearnos ahora es: ¿qué significa concretamente volver a las cosas mismas?

Renaud Barbaras describe el proceso del modo siguiente, el cual es enteramente congruente con los planteamientos inaugurales de Husserl:

Tal es entonces la situación inédita a la cual nos conduce el a priori de la correlación y que la fenomenología se da como tarea meditar: el ente aparece –es en esto mismo que consiste su entidad– pero, por esta razón misma, no aparece todo entero en sus apariciones, no pasa en su aparecer, sino que por el contrario permanece oculto o reservado en él, justamente con el fin de aparecer. Aquí, el ascenso hacia el aparecer y el retroceso más acá de sus apariciones, el pasaje en el aparecer y el retiro en su interior no son la alternativa el uno del otro: el ente debe siempre exceder el aparecer, es decir, sus apariciones, cualesquiera que sean y cualquiera que sea la riqueza y la amplitud, justamente con el fin de aparecer¹².

Vemos así de qué modo la no separación no implica, sin embargo, identidad, de modo que el ente que aparece no se confunde con sus apariciones. El ente sólo es en tanto aparece, pero si fuese plenamente su aparición, el polo objetivo, por decirlo así, sucumbiría al subjetivo, y queda-

¹² BARBARAS, Renaud. *Dynamique de la manifestation*. Paris, Vrin, 2013p. 9.

ríamos remitidos al más puro idealismo, puesto que en definitiva, no habría manera de referir la conciencia a nada propiamente trascendente a ella.

Esta excedencia del ente en su aparecer mismo, el hecho de que no se de completamente nunca, constituye el punto de apoyo de la nostalgia específicamente fenomenológica y lleva por título «el mundo como horizonte de toda donación». Precisemos un poco más esta idea de mundo como horizonte remitiéndonos a la explicación que propone Barbaras en diversas partes de su obra. En *Introduction à une phénoménologie de la vie*, lo define del modo siguiente apoyándose en Patocka:

El horizonte es la forma en la que se da la pertenencia de la aparición a la totalidad abarcadora, la inscripción de la aparición en un fondo que condiciona su aparecer, pero él mismo no puede aparecer. Patočka ofrece de él una definición extremadamente rigurosa: es «un saber previo atemático, acerca del Uno abarcador, que está presente en todo saber singular en forma de proyecto bajo el modo del olvido, y que, cuando es mentado, transmuta en primer lugar en continuación de la experiencia singular»¹³.

Siguiendo esta explicación de la estructura de presencia-ausencia característica del aparecer, ponemos en el foco de nuestra reflexión aquello que excede la manifestación del ente, el exceso de ente, que es al mismo tiempo algo no ente, nada de ente, que, como telón de fondo, horizonte o mundo, se da necesariamente en toda aparición, aunque estrictamente hablando, no sea percibido. Esa nada de ente, ese telón de fondo, que es en última instancia el mundo, dice Patočka se da en un saber previo atemático, en forma de proyecto, como olvido. Manera curiosa de darse la del mundo. El mundo se da en el olvido. La lógica de esta posesión la exploraron San Agustín y Jorge Luis Borges. Olvidado y con todo, ahí, sabido en cierto modo. Hay un tener el mundo, un tenerlo como olvidado, un tener atemático, sin el cual no habría experiencia posible. A partir de aquí podemos reconocer que dos destinos acompañan al mundo: el olvido puede radicalizarse siguiendo una tendencia que le es propia a ocultarse, hasta el punto de que él mismo sucumba en el olvido. El olvido del olvido,

¹³ BARBARAS, Renaud. *Introducción a una fenomenología de la vida: Intencionalidad y deseo*. Madrid, Ediciones Encuentro-Edición para Kindle, 2013, p. 142.

es la radical negación de lo olvidado, la abolición de toda posibilidad de acceso a ello. Ese olvido del olvido es cumplido en parte por la ciencia. Si el olvido es el saber atemático del mundo, necesario para toda constitución temática, entonces, todo proyecto de conocimiento del ente, en tanto cada vez más pertinazmente, solicita y resueltamente se entregue el conocimiento del ente, tanto más desatenderá la nada de ente que es el mundo, y por ello, tanto más se hundirá el horizonte mismo en su propio auto-olvido. Si como afirma Heidegger en la conferencia de 1930 *¿Qué es metafísica?* la ciencia quiere saber del ente y de nada más, podemos esperar de la ciencia y de la radicalización de su proyecto descubridor del ente, un correlativo y progresivo encubrimiento y olvido de lo que no es ente, esto es, del mundo mismo. El primer destino del mundo es pues, de esta manera, la radicalización de su olvido, a tal punto que se bloquee el acceso mismo a lo olvidado, y que, bloqueado el acceso, forcluido, como diría el psicoanálisis, quede excluido de todo proyecto histórico del hombre. Pero hay otro destino, otro camino para el mundo, y es, justamente, el camino al cual el poeta nos invita. Es el camino de la nostalgia, es decir, el camino de un recuerdo que todavía es posible, de un retorno rememorante al mundo. Si las palabras de Novalis tienen algo que decirle al fenomenólogo me parece que es esto. Ellas mantienen un vínculo, bajo la forma del sentimiento, con el horizonte que de suyo se olvida, pero cuyo acceso no está bloqueado. Un mundo, que al no estar radicalmente excluido de la experiencia humana, es susceptible de rememoración, si bien no tanto como un acto voluntario del hombre, que como un retorno de lo reprimido en todo trato con el ente, retorno que, volviendo al psicoanálisis, determina la historia, no digamos del sujeto en relación con lo inconsciente, sino, si puede decirse así extrapolando esta idea de Lacan, del hombre con el ser.

El modo actual de ese retorno tiene en la filosofía de Barbaras un espacio de historización propio, pues el mundo como horizonte retorna como *physis*, es decir, es retorno de la *physis*, término con el cual se sabe que los griegos de la antigüedad nombraron al mundo como totalidad omni-abarcante, dinámica y prepotente.

Metafísica y sentimiento

En la nostalgia la *physis* retorna para el filósofo como suelo originario o suelo arcaico de la correlación. Pero si la *physis* es ese suelo, tiene que poder, en alguna medida, dar lugar al sujeto y no sólo al mundo para que pueda ser el verdadero a priori del a priori. El tratamiento del mundo como *physis* en el sentido insinuado, sentido que tendrá que ser precisado mucho mejor, conduce a la fenomenología, como cabría esperar, más allá de sí misma, a un territorio que en cierto modo la precede, pero que no puede serle tampoco radicalmente ajeno, pues siendo el territorio del a priori del a priori, debe ser en cierto modo pre-fenomenológico. Este territorio es el de la metafísica, entendida como cosmología.

Evidentemente el paso de la fenomenología a la metafísica constituye un desafío mayor, por lo menos por dos razones. La primera de ella consiste en el peligro de restituir por la vía de la metafísica la posición del realismo dogmático, postulando la existencia de una cosa en sí, un mundo en sí, independiente de un sujeto. La segunda, es que nos resulta muy problemático dilucidar el modo de acceso a ese mundo originario, a esa tierra natal. Barbaras resolverá la primera dificultad mostrando que al mundo originario corresponde una fenomenalización igualmente originaria, sin sujeto, o por lo menos sin sujeto humano, lo cual lo llevará a identificar al propio mundo como el sujeto de su propio aparecer, y a asignarle entonces el carácter de una prepotencia, en tanto se manifiesta desde sí mismo ante sí mismo. La segunda dificultad, será abordada por Barbaras mostrando de qué manera lo que él denominará a partir de Merleau-Ponty, Michel Henri, y Henry Maldiney como sentimiento (*sentiment*) es aquel testimonio que nos vincula a la tierra natal de la cual hemos sido separados, y que el deseo es la forma del movimiento de añoranza que nos conduce incesantemente a ella. Aunque no es posible en el marco de esta exposición presentar detalladamente estos dos aspectos de la metafísica de Barbaras, ofreceré por lo menos un esbozo de sus líneas generales que nos permita vislumbrar su alcance y situar en su centro la función de la nostalgia.

¿En qué consiste esta *physis*, este mundo, esta tierra natal de todo fenómeno, tierra ella misma presentida, añorada en la nostalgia, indisponible en el trato con el ente, necesariamente co-presente y ausente en su manifestación? Esa tierra natal o ese mundo es esencialmente proceso, movimiento originario, archi-movimiento de producción incesante y de no menos permanente destrucción del ente. Producción por individuación, separación y diferenciación del fondo, y también retorno continuo a él. Esto exige que pensemos en una fenomenalización primaria asubjetiva, una fenomenalización que es aparecer del mundo ante sí mismo, siendo el mundo, por decirlo así, el operador subjetivo de sí mismo, de su propia manifestación primera. Esta manifestación es la pura ostensión del mundo, privada de sentido. En esta proto-correlación no hay sujeto humano propiamente dicho, por lo cual, uno de los mayores desafíos de la metafísica será explicar el surgimiento del sujeto, pues nada parece anunciarlo en el mundo, que se fenomenaliza de modo originario, apareciendo ante sí mismo.

Este devenir mundo del mundo, este proceso de mundificación es un devenir por el cual la *physis* misma se hace aparecer ante sí misma. Se hace ser en lo múltiple diferenciado, aunque no radicalmente separado del fondo, por el proceso mismo de la naturaleza. En esta media el mundo es a la vez polo objetivo y subjetivo de su aparecer, y por ello lo denominará «prepotencia» (*surpuissance*). La prepotencia de la naturaleza o del mundo significa su hacerse ser desde sí misma, su emerger en lo múltiple. Pero esto múltiple mantiene, por decirlo, así, un fuerte nexo con el fondo del cual emerge, los entes no están separados en tanto que entes, sino apenas individuados, como multiplicidad pura y ostensión o mostración pura. Barbaras lo expresa del siguiente modo en la introducción a la *Métafysique du sentiment*:

El movimiento del mundo es un movimiento en el que el mundo es en cierto modo el sujeto. Por otra parte, sin embargo, se trata de un movimiento, y en consecuencia en él y por él algo adviene, que es precisamente el mundo. En esto, aunque no sea una creación pura y simple, en virtud de la cual el mundo surgiría de la nada, hay que reconocer que este movimiento va de algo que no es todavía el mundo, de un no-mundo hacia el mundo. Es por lo cual se trata realmente de un proceso de mundificación¹⁴.

¹⁴ BARBARAS, Renaud. *Metafísica del sentimiento*. Bogotá, Aula de humanidades, 2019, p. 23.

De este modo, es presentada en líneas muy generales la idea de la fenomenalización primaria u originaria, como mundificación o aparición del mundo. Pero como propone Barbaras, no se trata de una plena individuación. El ente no ha sido conducido a su plena mostración. Una reserva de ser, por decirlo así, está a recaudo en el ente, y una fenomenalización secundaria puede advenir. La fenomenalización secundaria es la aparición del ente *como tal* ante el sujeto viviente y con ello su determinación, delimitación, y subsecuente individuación. Es el poder demiúrgico de la fenomenalización secundaria en toda actividad descubridora del hombre —arte, ciencia, técnica, filosofía, política...—.

Pero, como lo habíamos anticipado, la cuestión es cómo dar cuenta del surgimiento del viviente y específicamente del hombre a partir de la naturaleza así concebida. Toda forma de devenir de la naturaleza, en la que ella tienda a producir al sujeto humano como fin de su dinamismo disuelve la correlación en la medida en que postula el primado de uno de sus polos, el subjetivo, bajo la forma de una teleología de la manifestación. Según esta idea la *physis* tendría que producir al hombre para que completara la tarea inconclusa, la obra negra de la mundificación y terminara de individualizar a los entes asignándoles un sentido estable, y en el caso extremo, objetivo. Pero si queremos mantener la correlación, si estamos verdaderamente preguntando por el a priori del a priori, sin disolver la correlación en uno de sus polos será necesario encontrar otro origen para el sujeto humano. La única manera de explicar la génesis del sujeto, sin subordinar la naturaleza a su producción, y, por tanto, sin constituir una forma de teleología en la cual sucumbiría la trascendencia misma del mundo, consiste en postular una especie de acontecimiento originario de separación, por el cual una parte quedaría excluida del todo-naturaleza, parte con respecto a la cual el todo se polarizaría como naturaleza trascendente, cuyo polo subjetivo no sería propiamente su producto, sino una alteración acontecimental de su ser. Barbaras denominará archi-acontecimiento a esta separación de la cual surge el viviente. El hombre no es, desde este punto de vista, la cima de la creación, sino más bien un acontecimiento que sobreviene en el seno del archi-movimiento del mundo. Se trata del acontecimiento de la separación,

por la cual se constituyen entes que, como el mundo del que proceden, son necesariamente auto-motores, se mueven y el movimiento determina su ser, pero a diferencia del mundo del que están separados, su movimiento es finito en potencia y está condenado a cesar y ser reabsorbido por el movimiento del mundo.

¿Qué caracteriza a este movimiento viviente? Que tiende incesantemente hacia el mundo dentro del mundo, y que en ese constante tender hacia..., el mundo siempre lo decepciona y escapa. Al aproximarse a él renueva el gesto que lo separa de él, quedando el mundo siempre, por decirlo así, un paso más allá. ¿Qué tipo de dinamismo es este por el cual un ente tiende hacia otro que, sin embargo, cada vez, a cada paso lo decepciona y lo empuja a una nueva tentativa de captura? El deseo. Dentro de este planteamiento metafísico denomina Barbaras deseo a la dinámica característica del viviente humano que busca superar la separación o el exilio que lo mantiene a distancia del mundo. Podemos imaginar múltiples movimientos deseantes de este orden, desde movimientos corrientes en el sentido de la traslación, del cambio de lugar, y podemos pensar en el viajero como un hombre movido por el deseo del mundo, por una nostalgia de mundo en este sentido. Pero hay también, propone Barbaras, un movimiento *in situ*, el movimiento del aparato fonador en la garganta del hombre, y hay con ello el lenguaje y el signo como formas de realización del deseo. Las múltiples experiencias del lenguaje remiten metafísicamente a este movimiento de tensión, tendencia, añoranza y nostalgia por un mundo del cual estamos irremediablemente separados. El sentimiento, y en particular el sentimiento de nostalgia sería la marca de nuestra finitud dinámica y deseante. Por esta razón, cuando hablamos de nostalgia no hablamos de un sentimiento cualquiera, o de una incómoda sensación que habría que suprimir. Sintonizados, templados por el sentimiento de la nostalgia, tendemos de manera deseante al mundo, somos impelidos a mover los músculos de la garganta o de la mano con el fin de articular o escribir pacientemente las palabras. Los oficios pacientes de la palabra, en el sentido de los oficios que se dan en el tiempo, que lo alargan hasta el aburrimiento incluso, son los oficios del deseo y del amor al mundo, son los oficios de los cuales

desesperó Fausto y que lo obligaron a trocar la filosofía por magia y técnica. Pero Goethe también nos entrega una imagen opuesta a la de Fausto, como propone Pierre Hadot: se trata de Wilhelm Meister quien, en los *Años de aprendizaje*, al visitar la «Sala del pasado» lee el lema «*Gedenke zu leben*», traducción del latin *memento vivere*, que Hadot vierte como «no te olvides de vivir», y que literalmente dice «acuérdate de vivir»¹⁵. La nostalgia del mundo es una invitación al recuerdo, y puesto que mundo y vida están en estrecha correlación, el deseo que se orienta hacia el mundo en el oficio paciente del lenguaje nos acuerda de vivir.

Bibliografía

BARBARAS, Renaud. *Le mouvement de l'existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka*. Paris, Éditions de la transparence, 2007.

BARBARAS, Renaud. *L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*. Paris, Éditions de la transparence, 2011.

BARBARAS, Renaud. *Dynamique de la manifestation*. Paris, Vrin, 2013.

BARBARAS, Renaud. *Introducción a una fenomenología de la vida*. Ediciones Encuentro. Edición de Kindle, 2014.

BARBARAS, Renaud. *Métaphysique du sentiment*. Paris, Les éditions du cerf, 2016.

BARBARAS, Renaud. *Metafísica del sentimiento*. Bogotá, Aula de Humanidades, 2019.

GOETHE, J. W. *Fausto*. Madrid, Abada editores, 2010.

HADOT, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid, Siruela, 2006.

HADOT, Pierre. *No te olvides de vivir. Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*. Madrid, Siruela, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile, Editorial universitaria, 1998.

HEIDEGGER, Martin. *Hitos*. Madrid, Alianza, 2001.

¹⁵ HADOT, Pierre. *No te olvides de vivir. Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*. Madrid, Siruela, 2010, p. 10.

HEIDEGGER, Martin. *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid, Alianza, 2007.

HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Madrid, Alianza Editorial, 2001.

ALGUNAS NOTAS SOBRE LA CRÍTICA DE BARBARAS AL «SUBJETIVISMO» HEIDEGGERIANO^{*}

*Some notes on Barbaras' critique of Heideggerian
«subjectivism»*

WILMAR A. MARTÍNEZ MÁRQUEZ^{**}

Resumen: El artículo expone las críticas que hace Barbaras al subjetivismo cartesiano que se mantiene incluso en Husserl. Así mismo, el texto postula una alternativa a este subjetivismo, denominada por Barbaras y Patočka una fenomenología asubjetiva. Para el autor francés, Heidegger no alcanza esta fenomenología pues él sigue preso en el subjetivismo que quiere rechazar, porque somete las cosas vivientes al *Dasein*. Finalmente, el artículo resalta la relevancia del «subjetivismo» heideggeriano como posibili-

lidad para pensar una ética originaria y una política existencial como recursos para hacer frente a un tipo de sociedad regida por la impropiedad e indiferencia a que condujo el subjetivismo cartesiano. Con ello, el «subjetivismo» de Heidegger se muestra como una alternativa a aquél.

Palabras Clave: Fenomenología, subjetivismo, humanismo, *Dasein*, ética originaria, política existencial, valores.

❖ ❖

Abstract: This article exposes *Barbaras's* criticisms of Cartesian subjectivism that even Husserl acknowledges. Likewise, the text postulates an alternative to this subjectivism, which Barbaras and Patočka denominate asubjective phenomenology. However, for the French author, Heidegger does not reach the same phenomenology because he remains imprisoned in the very subjectivism that he wants to reject by submitting living things to *Dasein*. Finally, the article highlights the relevance of Heidegger-

rian subjectivism as a possibility to think of an original ethic and political existentialism as resources to deal with a type of society governed by the impropriety and indifference to which Cartesian subjectivism led. With this, Heidegger's subjectivism is shown as an alternative to that.

Keywords: Phenomenology, subjectivism, humanism, *Dasein*, original ethics, political existentialism, values.

El problema del subjetivismo

El proyecto fenomenológico de Barbaras parte de las críticas que Patočka realiza al subjetivismo cartesiano que ha impedido una comprensión del

* Este artículo fue recibido el 21 de agosto y aceptado el 28 de noviembre de 2019.

** Profesor Instituto de Estudios Políticos Universidad de Antioquia. Candidato a Doctor en Humanidades Universidad EAFIT.

ego por fuera de una perspectiva sustancialista¹. Para el filósofo checo, desde Descartes, el mundo se comprende como constituido por el *ego*, el cual se toma como punto indubitable en la búsqueda de la verdad que se entiende como certeza. Desde el autor del *Discurso del método*, la verdad se mantiene vinculada a la fórmula *adaequatio rei et intellectus*, esto es, verdad de la representación. Así, el *ego* aparece como «el *subjectum*», como lo que subyace al mundo, su fundamento. Con ello, Descartes pierde el gran logro de su filosofía: la posibilidad de pensar el ser del *ego* y así, el ser. En efecto, cuando Descartes se refiere al *ego* como *subjectum*, principio, lo inscribe en la lógica cósica propia de la filosofía griega. Esto es, lo hace una cosa más como las otras, con esencia. La definición del *ego* como *res* no da lugar a dudas. Descartes nivela nuevamente el mundo, con lo que su filosofía queda vinculada a la metafísica tradicional: lo ente y no el ser es su horizonte. Así, lo que aparece se da a modo de objeto —*objectum*— a un *ego* —*subjectum*— que lo constituye.

Para Barbaras, la manera de superar este límite a la fenomenología consiste en lo que Patočka denomina realizar una *epojé* radical que ponga el *ego* entre paréntesis; es decir, no darlo como constituyente del aparecer. Este hecho conlleva a lo que el checo denomina un aparecer del *mundo*. Descentrar la preocupación fenomenológica de lo egológico o naturalmente objetivo lleva, según Patočka, a situarnos en el gran todo, el mundo como totalidad universal que se mueve detrás de o en los aparecientes; mundo que no es un ente sino exceso sobre los entes; mundo que, aclara Barbarás, no se refiere entonces a una totalidad aditiva de entes sino a aquello que excede lo cósmico y que dirige su aparición. Así queda superado el intento de Husserl que, en su búsqueda por volver a las cosas mismas para ir más allá de Descartes, termina reafirmando la subjetividad, dando como lo característico del ser del *ego*, las vivencias, las cuales aparecen como datos inmanentes o intuitivos posibles de conocer. Este carácter de la vivencia como lo dado inmediatamente, «sin distancia ni resto», hace de ellas aquello que es «verdaderamente» o que constituye la subjetividad². Así, para

¹ BARBARAS, Renaud. «El movimiento del mundo y el problema del aparecer».

² HUSSERL, Edmund. *Ideas*. México, F.C.E., 1962.

Barbaras, Husserl se mueve en el marco de la adecuación en tanto que son las vivencias, formas de lo apareciente, lo que corresponde el —objeto— al modo de ser del *ego*. Por esta vía, Husserl cae en la cosificación del *ego* que ya había denunciado en Descartes³.

Tanto para Barabaras⁴ como para Patočka⁵ la *epojé* radical conlleva a una fenomenología asubjetiva en el sentido no de que prescinda del *ego*, sino del hecho de que deja de pensar a éste como esencia o constituyente del mundo: como algo externo que lo crea. Al contrario, y siguiendo a Heidegger, el *ego* se va a pensar desde su existencia, su ser en el mundo. Esto es, se va partir no de *qué es* —su definición— sino de *que es* —su existencia—. El supuesto de ello es que el *ego* no existe a la manera de los otros entes del mundo, sino como *Dasein*. Como escribe Patočka sobre Heidegger, lo específico de la vida humana, lo que la hace humana va ser centro de su reflexión⁶.

I. Heidegger y el humanismo

En su *Carta sobre el humanismo*, Heidegger procura responder por el sentido que pueda tener el humanismo, como aquello que se pregunta por lo humano del hombre. Para el autor alemán, la forma en que esto se ha hecho y las respuestas que se han dado son desafortunadas, pues siguen presas de una visión metafísica posible de rastrear en lógica cartesiana y la filosofía antigua. Los distintos ismos que aparecen como respuesta han puesto al hombre contra un mojón esencialista y egolátrico: la razón, la naturaleza, el trabajo, aparecen como su determinante y motivo de diferenciación o superioridad. Así, Heidegger se pone en contra de lo que denomina humanismo metafísico: metafísico, pues no se pregunta por el ser, sino sólo por el ente, la esencia; además porque oculta el problema del ser y cómo participa en él lo humano. Así, por ejemplo, afirma Heidegger,

³ BARBARAS, Renaud. «El movimiento del mundo y el problema del aparecer».

⁴ *Ibid.*

⁵ PATOČKA, Jan. *Liberté et sacrifice*. Grenoble, Millon, 1990.

⁶ *Ibid.*

la idea de hombre como animal racional termina llevando al hombre al plano de *la animalitas*, a la cual se le adhiere una diferencia específica. Con ello, la dignidad humana queda comprometida: la nivelación metafísica la pone entre paréntesis. La paradoja de ello es que al querer hacer de lo humano algo superior, se termina llevándolo a lo cósmico.

Para Heidegger, por lo contrario, lo propio de lo humano es su existencia, estar afuera, en la apertura o claro del ser para pensarlo, acogerlo⁷. La disposición anímica marcada por la conciencia de la finitud permite al hombre *la aperturidad*, el encontrarse en ese «lugar» despoblado para el recibo del ser. El ser aparece como el elemento del pensar⁸ y la esencia de lo humano consiste en ser su «pastor». Por ello, para Heidegger, el cuidado, la custodia, es característico del hombre. Entre éste y el ser se da una relación que debe estar marcada, no por el dominio del hombre, sino por un *éthos* de la humildad ante el ser que se le ofrenda, ante su inmensidad que aparece como fondo sobre el que se dan los demás entes. El ser se da al hombre, por ello, una vida auténtica que reside en saber estar a la altura de esta donación histórica. El hombre en cuanto *ex-sistente* está implicado, según Heidegger, en el desarrollo de su *ex-sistencia*: es responsable. De ahí que, o bien puede aceptar esta responsabilidad, o terminar en la caída: el olvido del ser a que ha conducido la metafísica moderna que, según Patočka, ha producido que nuestro pensamiento y nuestra posición en el mundo sean las de señores⁹. Lo que ha conllevado a un desenlace funesto, de la mano de la técnica, que aparece realmente como lo que alcanza todo, se adueña de todo y todo lo remueve¹⁰ y gobierna, realmente. Heidegger es consciente de esto, por lo que denuncia los humanismos y la metafísica que los sostiene: el hombre más que morar cerca del ser, custodiarlo y estar en él mismo como ante lo próximo, lo familiar, lo que se respeta¹¹, ha sido desterrado a lo ente y a su lógica del valor y del intercambio material.

⁷ HEIDEGGER, Martín. *Carta sobre el humanismo*. Madrid, Alianza, 2010.

⁸ CATALDO, Gustavo. «Hermenéutica y tropología en Carta sobre el humanismo de Martin Heidegger». En: *Revista de Filosofía*, 62, 2006.

⁹ PATOČKA, Jan. *Liberté et sacrifice*. Grenoble, Millon, 1990.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ SANTIESTEBAN, Luis. «La ética del 'otro comienzo' de Martin Heidegger». En: *Dianoia*, No. 53, 2004.

II. Barbaras y la crítica a Heidegger

Para Barbaras, la filosofía de Heidegger parte de una diferencia básica entre el sentido de ser del *Dasein* —la existencia— y el de los demás entes —la subsistencia—. Sobre esta diferencia se erige el *a priori* de correlación: a los entes que son lo que son hay que oponerles el ente que es su posibilidad¹², su propio cumplimiento. Para Barbaras, el *Dasein* tiene la forma activa en la correlación. Aunque el *Dasein* no está por fuera del mundo, es en el mundo, parece tener una condición de privilegio. En efecto, la intramundaneidad del *Dasein* da cuenta, según el autor francés, de una comunidad ontológica con los demás entes. Dicha comunidad se da, por lo menos con los animales, en la vida: en ella se articulan subsistencia y existencia. Ahora, como para Heidegger, según Barbaras, la existencia hay que definirla como estar fuera de en la verdad, el *Dasein* aparece como la más cumplida de las posibilidades de vida. El hecho de que Heidegger caracterice al animal como pobre de mundo, mientras al hombre como lo abierto al mismo da cuenta de que existe en Heidegger una apuesta por el subjetivismo. Aquí puede mostrarse:

Heidegger, por lo que a él respecta, denuncia la tesis del animal racional porque ello equivale a pensar al hombre orientado hacia su animalidad, y propone darle la vuelta pensando al hombre orientado hacia su humanidad y, en consecuencia, pensar la animalidad a partir del hombre. Pero, tan pronto como especifica este acercamiento en términos privativos, acaba repitiendo el gesto profundo del humanismo clásico: puesto que el hombre no puede ser un animal más otra cosa, es preciso concluir que el animal es un no humano, es decir, un ente que como única medida cuenta con el hombre¹³.

Con ello, Heidegger subordina lo viviente al *Dasein* por lo que termina preso del antropocentrismo:

la interpretación privativa de la vida no significa tanto reconocer su modo de ser propio, en lo que tiene de enigmático, cuanto subordinarlo, de manera jerárquica o teleológica, al modo de ser del *Dasein*. El antropocentrismo (habría

¹² BARBARAS, Renaud. *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris, J. Vrin, 2008.

¹³ BARBARAS, Renaud. *Introducción a una fenomenología de la vida*. Madrid, Encuentro, 2013, p. 104

que decir el «existencialcentrismo») metodológico encubre una forma de antropocentrismo metafísico, cuya patente expresión es la división del ente. Hay dos modos de ser y sólo dos: el del *Dasein*, es decir, el del hombre, al fin y al cabo, y el de los demás entes¹⁴.

Con ello, para Barbaras, Heidegger no supera a Husserl, sino que lleva a la escisión entre conciencia trascendental y mundo al plano de la intramundaneidad bajo las formas de existencia y susbsistencia. Para salir de este humanismo es necesario, según el francés, dar un giro a la inversión de Heidegger y preguntarse por la univocidad que existe entre el *Dasein* y los demás entes: qué debe ser la vida para producir algo como el *Dasein*. Así, se supera el error de los humanismos, en este caso el del alemán: no reconoce lo que tiene de enigmático la existencia o la vida; la da por sentada, haciendo del *Dasein* su *telos*¹⁵. Dar cuenta del sujeto supone para Barbaras explicar lo que le permite el comercio con los demás entes: el cuerpo. La encarnación, como modo de existir que piensa, no se tiene en cuenta por Heidegger. El *sum* parece seguir siendo el interrogante por responder.

III. Del subjetivismo cartesiano al heideggeriano: una respuesta a Barbaras:

Patočka en su libro *Libertad y Sacrificio* escribe que Heidegger termina siendo más subjetivista que el propio Husserl¹⁶. En ello no hay una crítica. Antes bien, busca destacar la idea de lo subjetivo que subyace en el *Dasein*: ser consciente de la finitud, no esquivarla, es lo que funda la conciencia moral y con ella la responsabilidad. Lo propio del hombre moderno es sustraerse de esta responsabilidad, bajo el dictado de lo público, la masa o el *se* impersonal. Esta impropiedad, producto de una metafísica que llevó al hombre a dejar de pensarse —bajo el supuesto indiscutido de ser *res cogitans* que se dirige a los entes para ser su señor—, condujo a que las

¹⁴ *Ibid.*, p. 108.

¹⁵ BARBARAS, Renaud. *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris, J. Vrin, 2008.

¹⁶ PATOČKA, Jan. *Liberté et sacrifice*.

relaciones humanas fueran dominadas por la lógica material o económica: cósica, al fin de cuentas. El hecho de que la titanomaquia del siglo XX se desarrollara entre dos proyectos eminentemente económicos —liberalismo y comunismo— lo atestigua. Así, como también la filosofía de los valores que irrumpió con furor a inicios de este siglo: como muestra Carl Schmitt, siguiendo a Heidegger, en su *Dictadura de los valores*, estos no son sino herencia de la razón económica para lo cual algo vale o no tiene valor: «‘la puesta en valor’ hace commensurable lo incommensurable. Bienes, metas, ideales (...) se vuelven comparables y materia de negociación»¹⁷. Así, el correlato de una vida impropia es una sociedad de individuos movidos por el cálculo utilitarista que transmuta la virtud en valor, haciéndola algo relativo, no que existe, sino que vale en tanto vale para alguien: el todo vale, el relativismo absoluto se abre camino. Esta sociedad, que toma cuerpo en la democracia liberal aleja al hombre del sentido de la comunidad, de la idea de responsabilidad con el otro y contrario a lo que pueda pensarse, más que orientarse al aseguramiento de la paz, abre la puerta a terribles violencias: todo valor, en cuanto relativo, vale porque logra imponerse, si no, no tiene existencia. Así, la lógica del valor llevada a la vida humana implica que unas de estas valen y otras no. Son antivalores. Su consecuencia es bestial: la existencia humana sometida a la lógica de lo intercambiable o descartable. Por ello, hablar de la dignidad o la paz como valor no significa un progreso en absoluto. Más bien, se convierte en un expediente perfecto para justificar violencias contra lo que sea catalogado como no valor o como atentado a lo que vale: en nombre de la libertad, la democracia o la paz como valores se justifican las peores atrocidades. Y como es inmoral dudar de los valores, su lógica se impone, arrastra a los hombres. Su dictado como conciencia pública es avasallante. El se irreflexivo, contrario a la vida impropia, aparece como el sustrato «espiritual» de esta movilización aniquiladora.

Heidegger procura hacer frente con su «humanismo» o «subjetivismo» a esta lógica producida por la metafísica moderna. De ahí que establezca como lo propio del *Dasein* la *ex-sistencia* y con ella, la responsabilidad de la decisión como consecuencia de su tener que existir. Dejar de pensar el

¹⁷ SCHMITT, Carl. *La tiranía de los valores*. Buenos Aires, Hydra, 2010, p. 96.

hombre como centro del mundo y su correlato, la perespectiva cósica, para pensarlo en un rol más humilde, como pastor del ser, permite la constitución de un modo de relacionamiento distinto entre ambos y entre los hombres: un *a priori* de correlación distinto y una ética distinta, originaria, la llama Heidegger¹⁸. Esta ética se basa en las implicaciones de considerarse siendo uno *con* otro, lo cual conduce a que surja la figura de comunidad. Como escribe Rossi, cuando el *Dasein* inicia la recuperación de sí, convoca a otros para que lo hagan, con lo cual aparece el pueblo que supera la impropiedad de la masa: pueblo como lo que sabe entregarse a la defensa de una causa común y, no es como la sociedad un mero agrupamiento mecánico de desconfianza, intereses particulares y reservas¹⁹. En estas condiciones, el *a priori* de correlación está marcado por un *pathos* de seriedad y la ética por una virtud patriótica. Serán estos los elementos que desde Schmitt dotan de sentido a lo político: este es el asunto más serio de las cosas humanas porque se basa en la vida y la muerte de las personas. Lo político no está basado en ningún valor, sino en lo fáctico: la existencia de una comunidad implica la existencia de otras que se ven como sus amenazas. Con ello, la protección de los miembros de la comunidad política aparece como la razón de ser de la misma política. La responsabilidad por la vida de los otros y la del pueblo es impostergable e indelegable. La comunidad de amigos, la patria, y no el solipsismo, se da como destino de la *ex-sistencia* heideggeriana. La conciencia de la finitud deviene en el dato de lo político en Schmitt, así como en el elemento que permite trascender la vida impropia en Heidegger²⁰.

Por ello, la ética heideggerina deviene en una política que tiene que ver en lo fundamental con la vida y la muerte, esto es, con la protección de los otros y no con la persecución de ideas abstractas o como recurso en la búsqueda de intereses económicos. Niega la dictadura de los valores. Así, la postura de Heidegger más que una forma encubierta de la metafísica y la subjetividad modernas, como subraya Barbaras, aparece como un

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Rossi, Alejandro. «El existencialismo político en Martín Heidegger y Carl Schmitt». En: *Revista Aurora*, 29 (47), 2017.

²⁰ *Ibid.*

esfuerzo por limitar las consecuencias nefastas de ambas. Esfuerzo que tiene que acudir lógicamente a un *ego* y a un tipo de correlación, pero cuyas características se mueven en forma antagónica en relación con aquéllas. Así, como afirma Patočka, si para Heidegger la piedad del pensamiento consiste en el preguntar, en el problematizar lo que resulta evidente y aceptado²¹, es justo por ello que termina por sacudir las lógicas propias del hombre moderno y señalar la vuelta al ser como forma de dar respuesta a los desastrosos escenarios que producen. Dicha vuelta puede traducirse en una ética originaria, que se anude con una política existencial.

Bibliografía

BARBARAS, Renaud. *Introduction á une phénoménologie de la vie*. Paris, J. Vrin, 2008.

BARBARAS, Renaud. *Introducción a una fenomenología de la vida*. Madrid, Encuentro, 2013.

BARBARAS, Renaud. «El movimiento del mundo y el problema del aparecer». En: *Investigaciones fenomenológicas*, (13), 2016.

CATALDO SANGUINETTI, Gustavo. «Hermenéutica y tropología en Carta sobre el humanismo de Martin Heidegger». En: *Revista de Filosofía*, 62, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Madrid, Alianza, 2010

HUSSERL, Edmund. *Ideas*. México, F.C.E., 1962

PATOČKA, Jan. *Liberté et sacrifice*. Grenoble, Millon, 1990.

Rossi, Alejandro. «El existencialismo político en Martín Heidegger y Carl Schmitt». En: *Revista Aurora*, 29, (47), 2017.

SANTIESTEBAN, Luis César. «La ética del “otro comienzo” de Martin Heidegger». En: *Dianoia*, (53), 2004.

SCHMITT, Carl. *La tiranía de los valores*. Buenos aires, Hydra, 2010.

²¹ PATOČKA, Jan. *Liberté et sacrifice*. Grenoble: Millon, 1990.

CRÓNICA A DOS VOCES DE UNA ENFERMEDAD SINGULAR^{*}

Two-Voice Chronicle of a Unique Disease

DANIEL CASTRO CANO^{**}

Resumen: Ensayo en el que se propone una lectura comparativa, y ciertamente arbitraria, de algunos capítulos de la obra *Metafísica del sentimiento* (2019), del filósofo francés Renaud Barbaras, en relación con el cuento «Cáncer» (1967), del colombiano René Rebetez. Se busca resaltar aquí la interlocución posible entre el discurso filosófico y el ficcional. Interlocución, en este caso, alrededor de temas como la conciencia, el propósito de la vida humana, la esencia del deseo, y las relaciones entre finitud e infinitud; y vida y muerte. Este texto nace, o es

intuido, desde el uso que Barbaras hace del traumatismo como analogía del proceso de aparición del sujeto finito en el seno de un mundo en infinito movimiento. Se propone, al final, una tensión no resuelta y tal vez imposible de resolver, entre la naturaleza del hombre, caracterizada por la búsqueda de sentido, y la sed de infinito que parece agobiarlo desde siempre.

Palabras clave: Renaud Barbaras, René Rebetez, fenomenología, cuento colombiano, filosofía, fenomenología, relación sujeto/mundo.

❖ ❖ ❖

Abstract: This essay propounds a comparative and arbitrary reading between some chapters of *Metafísica del sentimiento* (2019), by french philosopher Renaud Barbaras, and the tale called «Cáncer» (1967), by colombian writer René Rebetez. The objective is to emphasize a possible dialogue between philosophical speech and fictional speech. In this case, the dialogue is about topics like consciousness, human life's purpose, desire, and the relation between finiteness and infiniteness; and life and death. This text is

based on the metaphorical use that Barbaras makes of the term «traumatismo», which he considers as a description of the finite subject's birth on the core of the world's infinite movement. The final paragraphs suggest a non-resolved tension between human nature and human thirst for infinite.

Keywords: Renaud Barbaras, René Rebetez, colombian narrative, philosophy, phenomenology, colombian narrative, subject/world relationship.

* Ensayo elaborado en el marco del Seminario temático de línea del Doctorado en Humanidades de la Universidad EAFIT, en su versión del primer semestre de 2019. Seminario titulado *Metafísica del sentimiento* y dictado por el profesor Germán Darío Vélez López. Artículo recibido el 26 de agosto y aceptado el 20 de noviembre de 2019.

** Estudiante del Doctorado en Humanidades de la Universidad EAFIT. Correo electrónico: danielcastrocano@gmail.com

El cuerpo del mundo

No podemos, sino referirnos al mundo a través de la analogía. Al dotarlo de corporeidad, se transforma ante nuestro ojo psíquico en el animal eterno de Platón¹, en la Pachamama andina, en esa Gaia que James Lovelock convirtió en hipótesis científica². De otra manera, su existencia se nos hace puro fragmento, imposible de asir, abrumadora yuxtaposición de datos que amenaza con extenderse indefinidamente. Ante este panorama aparece la esperanza, tan propia del hombre, de que el todo sea algo más que la suma de sus partes. Sin esta confianza en la trascendencia, el sentido, fuego único de la vida humanamente vivida, carecería de núcleo.

La ciencia, el arte y la filosofía parecen ser los escenarios privilegiados sobre los que se vive con mayor intensidad tal condición de lo humano. Porque la vocación de quienes allí actúan los lleva, en últimas, a vérselas con la piel, y con los músculos y los huesos y los nervios, de ese ser aparentemente infinito que, además de mundo, puede llamarse también realidad. Cada quien trata con ella según sus maneras. Los hombres y las mujeres de ciencia no se comprometen con una respuesta a la pregunta por el origen, y aunque a veces se empeñan en negarlo, confían en que existe un sentido. O no un sentido, categoría demasiado humana para la aséptica indagación por la naturaleza, más bien confían en una simetría; en aquel gasto energético encaminado a contrarrestar los efectos de la entropía y capaz de producir la estabilidad de lo existente. El artista, por su parte, vive para el sentido. Con este, como si de una materia prima se tratara, crea un traje para recubrir el cuerpo del mundo, lo real en su totalidad. Lo suyo son las culturas, tan diversas como diversos son los trajes que puede vestir un hombre. En ellas se entrelazan numerosos hilos; fibras de lo humano, de lo histórico, y fibras de lo natural, las allí presentes, las geográficas. Al encuentro llega finalmente el filósofo para ponerlo todo en cuestión; al hombre y a sus pretensiones, al universo, a la realidad misma, y, por supuesto, al sentido. El filósofo,

¹ Ver PLATÓN. *Timeo*. Madrid, Medina y Navarro, 1872.

² Ver LOVELOCK James. *GAIA. Una nueva visión de la vida sobre la tierra*. Barcelona, Ediciones Orbis S.A., 1985.

embriagado o iluminado por la duda, observa los afanes de los hombres, observa las revoluciones del mundo, se mira a sí mismo y cuestiona los propios alcances de su reflexión.

René Descartes, conspicuo representante de aquel gremio de ebrios, o sobrios, por efecto de la duda, estableció, como punto de partida de su reflexión, la negación del estatuto de realidad del universo entero. Afirmó:

Supondré, pues, que no un Dios óptimo, fuente de la verdad, sino algún genio maligno de extremado poder e inteligencia pone todos sus empeños en hacerme errar; creeré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todo lo externo no son más que engaños de sueños con los que ha puesto una celada a mi credulidad³.

No nos legó ninguna otra opción legítima para apuntalar la reflexión sobre lo real, diferente de la incontestable evidencia del pensamiento.

El testigo de tal negación del cuerpo del mundo, de tal subjetivismo, lo retomó, cuando el siglo xx apenas daba sus primerísimos pasos, la fenomenología. La *epojé*, ese gesto que, precisamente, Edmund Husserl heredó de Descartes, puede considerarse como una suspensión de la ontología del mundo, del ser, encaminada a iluminar las condiciones de su aparecer a ojos del sujeto —fenomenología—. Este nuevo fantasma recorrió Europa durante buena parte del 1900 y desde sus mismas entrañas resultó un singular esfuerzo por enmendar, para el mundo y para el sujeto, aquel olvido del cuerpo, de lo que es y se mueve, en favor del pensar, lo que aparece. Según lo recuerda Renaud Barbaras, en su artículo «*El movimiento del mundo y el problema del aparecer*»⁴, sería en voz del filósofo checo Jean Patočka, fenomenólogo, que el cuerpo fue recuperado como inscripción primera del sujeto en el mundo. También en voz suya el mundo, como *physis*, como devenir, recobró su preeminencia, se hizo escenario de todo, origen de todo. Esta fenomenología de Patočka, transmutada en cosmología, describe el cuerpo del mundo como realizado por todas las cosas que este, en su poder infinitamente creador, hace aparecer como emanaciones de sí mismo. Así pues, el aparecer de lo

³ DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas*. Quito, Libresa, 1995, p. 75.

⁴ BARBARAS, Renaud. «El movimiento del mundo y el problema del aparecer». En: *Investigaciones fenomenológicas*, (16), 2016.

sensible no sería el resultado de la capacidad sintiente del sujeto (—fenomenología husserliana—), sino el de una cualidad intrínseca del mundo, la de hacerse sensible en su ser procesual. Cuerpo infinito, entonces, el mundano y por lo tanto perfecto, capaz de generarse a sí mismo constantemente y de hacerse a sí mismo profusión de lo sensible. En últimas, súper-potente, ajeno a la muerte.

Ubicado en el dominio de esta cosmología de Patočka, el francés Renaud Barbaras, en su obra *Metafísica del sentimiento*⁵ corrobora la preeminencia del mundo. Sobre la súper-potencia de este dice: «la esencia de la potencia es ser todo lo que puede ser o más bien hacer todo lo que puede hacer»⁶ Retornando al ámbito de la analogía, diríamos que estamos ante un mundo que es bestia creadora de sí, solo existente por y desde su acto de crear aspectos de sí mismo diferenciados; sus sistemas, sus órganos. A este movimiento de diferenciación, Barbaras lo llama *archi-movimiento*⁷ o *mundificación*⁸. Tal *mundificación* hace aparecer, ante los ojos del sujeto, al mundo mismo como conjunto de fenómenos. Al respecto Barbaras dice: «Tal es la singularidad de este proceso de mundificación que estamos tratando de sacar a la luz: su movimiento de producción es un movimiento de aparición, haciéndose ser él se hace aparecer»⁹.

Años antes de que el filósofo francés retomara, en la ya mentada *Metafísica del sentimiento*, la crítica de Patočka al núcleo subjetivista de la fenomenología, y de que desarrollara su propia reflexión sobre la restitución del movimiento creador del mundo y sobre la relación de este *archi-movimiento* con el sujeto; en 1967 un colombiano, René Rebetez, radicado en México, publicó un relato cuya trama se desarrolla en un cuerpo. Más no es en el cuerpo del mundo donde se desarrolla dicha trama, sino en un cuerpo particular, en un cuerpo humano cualquiera, en el cuerpo de un hombre llamado Néstor. La mera corporeidad de Néstor adquiere relevancia, en esta fábula del colombiano llamada «Cáncer», como escenario de

⁵ BARBARAS, Renaud. *Metafísica del sentimiento*. Bogotá, Aula de Humanidades, 2019.

⁶ *Ibid.*, p. 61.

⁷ *Ibid.*, p. 53.

⁸ *Ibid.*, pp. 23-24.

⁹ *Ibid.*, p. 30.

una tragedia, como espacio donde se consuma la distorsión de un objeto, el cuerpo del hombre, constituido desde el orden de la simetría. La de Rebetez es, entonces, la crónica de un severo y fatal debilitamiento, de un cáncer; de una traición a la simetría, a la cadencia perfecta de las condiciones que permiten la vida.

La reflexión de Barbaras, particularmente la consignada en la primera parte de su libro, llamada «*La separación*»¹⁰, es también, en una lectura arbitraria, la crónica de una enfermedad, de una suerte de cáncer en el seno de la potencia creadora del mundo. Cáncer que Barbaras llama *archi-acontecimiento*¹¹ y que remite a la aparición del sujeto, a la emergencia de aquel ser incapaz de vivir por fuera del sentido que describíamos más arriba. Así pues, salvadas las enormes distancias, podríamos construir a dos voces, la de Renaud Barbaras, filósofo francés y la de René Rebetez, narrador colombiano, la crónica de una particular enfermedad; la enfermedad de la conciencia. En un sentido, la conciencia del sujeto, su capacidad de fenomenalización, que asoma como baldón sobre la epidermis de un mundo super-potente e infinito; en otro, la conciencia de una célula que deliberadamente toma el control de sí misma, de los procesos que configuran su existencia, y siembra el caos en las entrañas del cuerpo humano que la contiene.

El traumatismo del mundo

Evidentemente, es el cuerpo espacio privilegiado para la manifestación de la enfermedad. Es así en tanto que su funcionamiento requiere de un complejo ritmo, del movimiento sincronizado de decenas de sistemas complejos y de millones de células que logran crear un orden. Como cualquier ritmo, el del cuerpo acoge en sí la posibilidad de la arritmia, del sobresalto. Entre más intrincada la danza de los sistemas que producen y mantienen la euritmia corporal, más grande es la brecha por la que pueden

¹⁰ *Ibid.*, pp. 35-128.

¹¹ *Ibid.*, p. 62.

resonar la calamidad, el accidente y el trauma. El cáncer es la expresión última, la más temida, de tal asimetría, de tal distorsión potencialmente letal. Es el traumatismo máximo en tanto no proviene del exterior, y son arduas las formas de mitigar el daño que produce porque lo suyo es el ataque a traición, el sabotaje. Se puede describir como la acción nociva de un cuerpo contra sí mismo, cuando utiliza maliciosamente, como si de la mejor dinamita se tratara, uno de los mecanismos básicos de manutención de la vida; la regeneración celular.

Toda la vida está pues del lado de la prepotencia, pero se trata de una vida que no es la vida de nadie, de una vida anónima, que solo se realiza bajo la forma de entes inertes, esto es, sólo produce entes diferentes de ella, o más bien, sólo se produce al producir entes diferentes de ella —lo cual es coherente puesto que ella es plenitud de vida, toda vida posible y no podría pues aceptar en su interior otra vida distinta de la suya—¹².

Estas palabras, que Barbaras utiliza para describir el proceso que llama de *mundificación* o *archi-movimiento*, servirían, sin forzar demasiado la imaginación, como una descripción sumaria de aquel proceso de reproducción celular, la mitosis, a través del cual la célula fabrica, incansablemente, copias exactas, y siempre anónimas, de sí misma. La aparición de células nuevas que copian exactamente la naturaleza y las funciones de sus progenitoras les permite a los diversos sistemas del cuerpo humano renovarse y, aun así, mantener la simetría inicial. Este reemplazo de células, este recambio que suple necesariamente el desgaste y la desaparición de las células progenitoras, se constituye en una suerte de cambio que produce lo mismo una y otra vez.

Este mismo ritmo anónimo es el del mundo, el cual solo adquiere su forma, el cual solamente es y se sostiene en el proceso de crear entes. A esta creación, Barbaras la llama *finitización*, y sobre ella apunta que «es constitutiva del mundo mismo: ella se confunde con un proceso de diferenciación y, entonces, delimitación, proceso del cual surgen los entes finitos no vivientes»¹³. Aquí la finitud es emergencia de la forma sobre el fondo,

¹² *Ibid.*, pp. 97-98.

¹³ *Ibid.*, p. 78.

pura potencia constituyente o fundante que no remite a lo que muere sino a lo que, sin llegar a convertirse en una individualidad, adquiere un límite. Es en el seno de este eterno *archi-movimiento* donde ocurre lo que Barbaras llama un *archi-acontecimiento*. También lo llama «traumatismo»¹⁴, y en las primeras líneas del capítulo titulado «*El archi-acontecimiento*» de su *Metafísica del sentimiento* dice sobre él: «Todas las consideraciones convergen hacia esta división dentro del archi-movimiento del mundo, que procede ella misma de una insuficiencia o una limitación de su prepotencia»¹⁵. Poniéndonos narrativos, diríamos que nuevamente vibran en el aire los gritos de «¡traición!», «¡sabotaje!».

El doctor Gotliebb, uno de los personajes de la fábula de Rebetez, comenta lo siguiente: «El cáncer, siempre lo he dicho, es el súbito enloquecer de una célula»¹⁶. Enloquecer es un verbo muy elocuente en este caso, que remite a otros como romper —la psique—, distorsionar —la realidad— o debilitar —la razón—. Una célula, o más bien la Célula protagonista del relato, dice de sus compañeras enloquecidas, de aquellas cancerosas que no alcanzan, como ella, la conciencia de sí: «las llamo ninfomaniacas irresponsables: se aman a sí mismas loca, desesperadamente, procreando a diestro y siniestro sin plan preconcebido. Si destruyen el organismo, se destruyen a sí mismas; son su propia perdición»¹⁷. Cabe señalar que antes de ser testigos de este aserto, los lectores efectivamente asistimos al mentado proceso de toma de conciencia de aquella célula. Inicialmente, parece querer «enloquecer» como sus compañeras, sin embargo, en arduos procesos de recuperación de la memoria, de reconocimiento de una identidad estable en el tiempo lejos de la creación anónima de copias de sí misma, comienza a percibirse de su participación en un proceso que no alcanza a comprender; la manutención de la vida de un cuerpo que no es el suyo propio. Lo que comienza como un esfuerzo por preservar la memoria de sí, prosigue con la decisión de tomar el control del proceso de reproducción celular para encaminarlo, no a la

¹⁴ *Ibid.*, p. 67.

¹⁵ *Ibid.*, p. 61.

¹⁶ REBETEZ, René. *La nueva prehistoria y otros cuentos*. México D.F., Diana Editorial, 1967, p. 93.

¹⁷ *Ibid.*, p. 91.

destrucción del cuerpo, el cáncer como tal, sino hacia la dominación. La crónica de este desbalance finaliza con una célula que se declara a sí misma como un paso adelante en la evolución, y que se demuestra capaz de tomar el control tanto del cuerpo de Néstor, su huésped, como de otros cuerpos y, con el paso del tiempo, del mismísimo cuerpo del mundo.

En el fondo de todo este movimiento de subjetivación narrado por Rebetez se halla la pregunta por el propósito. La Célula cancerígena comienza la narración de su proceso de emancipación declarando que la clave de su transformación está en darse a sí misma uno. «Me niego a continuar ese absurdo trabajo al que hemos estado esclavizadas. Insisto, una acción, para cumplirse, requiere una finalidad. No conozco esta última, luego, paralizo la acción»¹⁸, dice, y más adelante retoma: «Lo he dicho repetidas veces: una acción, para cumplirse, requiere una finalidad, y ahora la tengo: quiero apoderarme del organismo, no matarlo, dejar de ser su esclava y ser su dueña»¹⁹. Tenemos pues a una célula que plantea, enarbolando las banderas de una revolución radical, que una existencia sin propósito es inaceptable, que no puede conducir a acción alguna. Presiente que detrás de su existencia, de sus acciones primitivas de reproducción, fosforilación y oxidación, etc., existe un propósito, pero dicho propósito le es ajeno. En últimas, su rebelión no es contra el cuerpo mismo, sino contra la oscuridad que rodea su frenética acción de regeneración.

A cierto nivel, también en la cuestión del propósito parece jugarse la diferencia entre el pensamiento de Patočka y Renaud Barbaras. El primero propone una cosmogonía en la que el sujeto, aquel único ente que puede preguntarse por su propósito, el *Dasein* heideggeriano que reflexiona sobre el ser, se erige como *telos* del proceso de mundificación. El segundo niega esta posibilidad. Sustrae al mundo de la necesidad de un propósito al constituirlo en una pre-potencia creadora satisfecha en su ser mundificante, y convierte al sujeto en contingencia²⁰. El mundo, para Barbaras, no puede producir algo diferente de sí, por lo tanto, el sujeto finito es un traumatismo

¹⁸ *Ibid.*, p. 90.

¹⁹ *Ibid.*, p. 91.

²⁰ BARBARAS, Renaud. *Metafísica del sentimiento*.

en la piel del mundo, es residuo, surge de una debilidad. El *archi-acontecimiento* como enfermarda del mundo: cáncer.

Aquello que resulta de la contingencia, del accidente, carece de propósito, en tanto que detrás del propósito está la necesidad y lo contingente es lo innecesario, lo que puede o no cumplirse. El hombre no soporta la contingencia. Ella es el reino impenetrable de la casualidad; el reino al que el sujeto humano, el animal simbólico, se niega tantas veces a ingresar. Y si es el animal del sentido, es a su vez el animal del propósito, o por lo menos el único animal que parece cargar sobre sus hombros la preocupación por el propósito de su estancia en la Tierra.

La Célula del cuento de Rebetez, en el momento en el que se torna sujeto, no parece estar completamente segura de dejar atrás su condición de contingente. No puede asegurar cosa alguna sobre el origen primero de su tomar conciencia de sí: «No sé si lo debo a mí misma o si me encuentro en medio de una corriente evolutiva diferente a la de los otros miembros de mi especie»²¹. Tras el *archi-acontecimiento* de Barbaras, por otro lado, no hay nada. Como él mismo lo dice: «el archi-acontecimiento, como conmoción del mundo mismo, sólo puede ser sin causa»²². Así como las del cáncer están codificadas en el cuerpo mismo del hombre, las causas del *archi-acontecimiento* permanecen silenciadas en las entrañas del mundo. Tal parece ser el sino del hombre, un no saber.

Sin propósito alguno, como es el caso del sujeto surgido de las entrañas del movimiento mundificante del mundo, o sin poder reconocer algún propósito en la existencia consciente, como es el caso de la Célula del cuento de Rebetez, nos encontramos en una especie de punto cero del movimiento, suspendidos en la quietud absoluta. En realidad, tal punto cero sería impensable en un mundo, en una realidad que ostenta un carácter procesual. Dicho carácter, al que ya llamábamos *physis*, es propio de un cuerpo embarcado en un movimiento cuyo propósito es la constitución misma del cuerpo. El proceso mundificante, o *archi-movimiento*, es pues, simultáneamente, camino y morada del mundo.

²¹ REBETEZ, René. *La nueva prehistoria y otros cuentos*, 1967, p. 89.

²² BARBARAS, Renaud. *Metafísica del sentimiento*, p. 64.

Ahora bien, el sujeto, anomalía en la piel del mundo, no deja de ser, en todo caso, emanación del propio mundo. Por lo tanto, heredaría de este, necesariamente, el carácter procesual. Una tendencia al movimiento que, a nivel del sujeto, adquiere una configuración cercana a la del propósito. De alguna manera, el sujeto parece haber sido lanzado, que no puesto. Lanzado en tanto sobre él ya se ha aplicado previamente un movimiento, en tanto aparece en escena con un cierto impulso. Tal sería la causa de la necesidad que lo urge de completar la aparente trayectoria con respecto a la cual se siente, sin saber hasta qué punto, comprometido. A dicha necesidad, que se concreta en la aparición de un propósito, Barbaras la llama *deseo*. Mientras que lo que diferencia a la Célula de la fábula de sus compañeras es la pregunta por el propósito, lo que aleja al sujeto de los demás entes es el *deseo*. Y como núcleo de este último, el propósito que se vislumbra es el de la reconciliación. En palabras de Barbaras:

El deseo posee en el fondo una significación ontológica. Siempre es deseo de sí mismo, es decir, búsqueda de sí en el otro [...] Tal es la primera dimensión constitutiva del deseo: la de la comunidad o similitud ontológica entre el ser del deseante y aquél del deseado, y esa es la razón por la que todo deseo es en su base deseo de reconciliación²³.

El sujeto se sabe diferente en cuanto es consciente de su *deseo* de reconciliación con el mundo. El *deseo* potencia su movimiento y altera sus contornos para darle identidad.

Como prolongaciones de cierto movimiento, aparecen entonces el deseo y el propósito. Permiten al sujeto desplegar su acción en otras coordenadas diferentes a las de la necesidad. En este sentido, por ejemplo, el accionar de la Célula del cuento de René Rebetez, que se circunscribe inicialmente a los límites de lo necesario como activación interminable de procesos redundantes, solamente se transforma, se moviliza en un sentido trascendente, con el planteamiento de un propósito. Este impulso novedoso que ahora motiva las acciones de la Célula se podría definir como una sed por el infinito y, por lo tanto, como una sed insaciable. El *deseo* del

²³ *Ibid.*, p. 59.

sujeto en Barbaras, a su vez, es el de una reconciliación o encuentro con el mundo, y se constituye también en una sed imposible de satisfacer. Así lo señala Barbaras en la «*Introducción*» de su *Metafísica del sentimiento*: «Pero hay otro rasgo del deseo, que lo distingue esta vez de la tendencia o de la necesidad: es que la obtención de su objeto no lo calma, sino que lo relanza»²⁴. El filósofo francés insiste en el asunto con otras palabras, a saber:

El deseo no es carencia, falta de algo determinado que sería susceptible de apaciguarlo; el deseo no carece de nada, no porque no le falte nada, sino porque lo que le falta es el orden de la nada, no es nada entitativo²⁵.

Dado todo lo anterior, podríamos afirmar que nuestros personajes, el sujeto y la Célula cancerígena, se nos presentan como embarcados en una carrera por alcanzar el infinito. Mientras la completan, no obstante, su condición de traumatismo permanece. El cáncer que afecta a Néstor, quien lo describe como un dolor vivo, termina por tomar todo su cuerpo hasta desfigurarlo por completo. Los efectos del *archi-acontecimiento*, según Barbaras, afectan, de una vez y para siempre, la totalidad del mundo: «la transformación que adviene por el acontecimiento tiene de propio [...] que afecta a la *totalidad* de la realidad»²⁶. No hay liberación posible sino con la muerte.

La inmortalidad del mundo

El signo distintivo del sujeto es la finitud. Tal finitud se manifiesta, concretamente, en la mortalidad. Para el sujeto que describe Barbaras no existe final distinto a la muerte, y esto porque en el origen de su existencia misma está la finitud como distorsión en el *archi-movimiento* infinito del mundo. Dice el francés:

morimos porque somos mortales, pero somos mortales en la medida exacta

²⁴ *Ibid.*, p. 19.

²⁵ *Ibid.*, p. 19.

²⁶ *Ibid.*, p. 68.

en que somos vivientes. La mortalidad no es un accidente, una determinación extrínseca con respecto al viviente sino el sentido mismo de su existencia en la medida en que esta es sinónimo de separación, separación frente a una potencia que está destinada a retomar sus derechos²⁷.

El mundo no transige ante la debilidad manifestada en su propia entraña y, necesariamente, reclama una reparación, una restitución de su súper-potencia. La afrenta del sujeto será siempre reparada, en tanto este volverá, una vez muera, al seno del proceso mundificante. Así que, en últimas, a pesar de que la muerte del sujeto es absolutamente definitiva y constitutiva, su restitución ocurre en un retorno a la inmortalidad, una inmortalidad sin conciencia. En la muerte entonces se consuma el deseo de reconciliación que se impone como propósito máximo del sujeto.

La Célula, por su parte, se sabe en esencia inmortal, producto del proceso continuo de reproducción de sí misma. Adquiere tal conciencia cuando recupera la memoria de sí, desde la cual es capaz de definir un propósito absolutamente propio. Es la semilla de un mundo consciente, de la paradójica condición de un universo humano o de un humano universal. La semilla de un dios. Aun así, de lo que se trata su odisea es de obtener la infinitud. La Célula, por lo menos durante su primera etapa como insignificante fragmento del cuerpo del hombre, es finita. Su existencia está ligada a la mortalidad del sujeto. Con todo, se sabe capaz de abarcar, aupada en su recién adquirida conciencia, todo el universo. Se hace inmortal, no por morir y reintegrarse al proceso regenerador de los tejidos del cuerpo, sino por crecer hasta abarcar con su conciencia el cuerpo del mundo. Grita, embriagada de poder:

No podré detenerme, el hombre es sólo un paso. Afuera hay células muy grandes que ellos denominan galaxias. Creceré hasta el infinito. Me poseo por enésima vez, me reproduczo en el hipotáamo. No hay nada que pueda oponerse a mi poder, soy el Yin y el Yan, los principios femenino y masculino, la tesis y la antítesis, la dialéctica misma, vital e irreversible. Me poseo a mí misma, no dependo de mecanismo exteriores. Lo único que no puedo hacer es detenerme²⁸.

²⁷ *Ibid.*, p. 78.

²⁸ REBETEZ, René. *La nueva prehistoria y otros cuentos*, p. 92.

Para cada uno de los casos, para el del cuerpo del mundo y para el del cuerpo del hombre, el proceso es diferente, aun cuando la infinitud del mundo se mantiene inalterada. En el primer caso, la infinitud permanece como prerrogativa del mundo y al final este la reivindica, volviendo a integrar en su seno al sujeto emancipado o caído en desgracia. En el segundo, la inmortalidad no es la del cuerpo del hombre, que termina por desaparecer; la inmortalidad y la infinitud pertenecen a un nuevo sujeto, también emancipado, que progresivamente se irá convirtiendo él mismo en el mundo.

A modo de conclusión

Entre ambos textos se establece entonces un juego de espejos, aun cuando uno de los dos, el de la fábula, es un espejo mágico con el poder de deformar lo que en él se refleja. De los dos podemos decir, hecha la salvedad, que reconstruyen el mismo movimiento, pero necesariamente de manera especular; en uno se invierten los sentidos del otro. Como cualquier juego, el propuesto es evidentemente arbitrario. La exclusividad de los ámbitos a los que cada uno de los textos remite no se puede soslayar.

Aun así, no dejaremos pues de proponer una síntesis igual de lúdica que el resto del ejercicio. A saber: el texto de Barbaras describe un traumatismo. Ha sido leído hasta aquí como la crónica de un cáncer subjetivizante en la epidermis del cuerpo del mundo. Tal es la gran metáfora con la que se puede reconfigurar la relación entre sujeto y objeto, hombre y mundo, descrita por Renaud Barbaras. El texto de Rebetez, por su parte, narra la fábula de un cáncer mundificante en el seno del cuerpo del hombre.

Proyectan ambos textos, a su manera, un juego entre la forma y el fondo. Se revela en ellos la forma como condición ineludible para la aparición del sujeto; forma cuyo destino es, en todo caso, romperse para restituir la plenitud del fondo, la plenitud del mundo. En otras palabras, los límites del sujeto, dentro de los cuales se desarrolla su subjetividad sintiente, están destinados a la abrupta aniquilación en que se constituye la muerte. En

el cuento del colombiano se evidencia cómo, sin los límites formales del cuerpo humano, el cáncer protagonista estaría condenado a una profusión vertiginosa e infinita de células, solamente amenazada por una futura carencia de fuentes de energía. De esta manera, termina por diluirse en un fondo sin identidad y arruina el único ambiente propicio para el desarrollo de la conciencia de sí sobre la que reposa su poder y desde la cual puede columbrar un propósito propio. Por su parte, en el tratado de Barbaras se afirma que la muerte es, inevitablemente, el destino del sujeto, y que, sin embargo, es también el único procedimiento posible para restituir la identidad de este con la infinitud del mundo. A tal infinitud es a la que aspira la Célula de Rebetez. No obstante, su propósito no es difuminarse en un fondo sin límites, sino superponer sobre este su propia forma. A diferencia de los del sujeto, los contornos de la Célula no se rompen. Más bien se expanden con una violencia que solo parece posible en el entorno fantástico de la fábula. Un Big Bang consciente o, abusando de la terminología de Barbaras, un *archi-movimiento* muy a propósito.

Lejos de la fábula, en los predios de aquella realidad cuyos límites Barbaras y otros tantos filósofos tratan de reconocer, el fondo del mundo permanece oculto, y asegura su condición desde su intrínseca naturaleza procesual, desde una mundificación que conserva la invisibilidad de su ser. De esta manera, el sujeto se ve arrojado a un movimiento incesante, sin un fin diferente que el de su propia desaparición. El suyo es un trayecto sinuoso hacia la negación de sí, hacia el infinito. Su trauma, reverso del trauma del mundo, es su deseo, nunca satisfecho, de infinitud. Es esto lo que lo hiere y lo que lo desfigura ante los ojos de los demás entes. Pero es a la vez aquello que lo dota de potencial trascendencia.

Sobre el trastorno que aqueja al hombre no solamente podríamos afirmar que abre una brecha entre este y los otros entes, también parece evidente que no afecta a la totalidad de la especie, sino a unos cuantos desgraciados. Esto es así en cuanto el ser del mundo, o por lo menos algún destello de su siempre lejano brillo, no se le da al hombre de manera automática. Oculto tras los fenómenos, aquel nos expulsa, a la mayoría, hacia una existencia sellada por la necesidad y ajena al *deseo*. Dicho de otro modo, no todos los

hombres aparecen aquejados por la misma sed, no en todos se enciende el fuego imperecedero del deseo. Barbaras, en la «*Introducción*» a *Metafísica del sentimiento*, sentencia el asunto con las siguientes palabras: «No hay mundo sino para aquel que se encamina a él, sólo hay profundidad para quien penetra en él»²⁹.

Muy al principio de este texto afirmábamos que el núcleo de una vida humanamente vivida reposa en el sentido, y que el mundo, para el hombre, no puede manifestarse simplemente como una sumatoria de partes. Cabría preguntarnos entonces ¿Son compatibles la búsqueda de sentido y la sed de infinito? Tal vez ingresamos, con este paso, a las umbrías veredas que recorren otro tipo de buscadores diferentes a los científicos, los artistas y los filósofos. Nos referimos a aquellos que ambicionan la experiencia del infinito, la también llamada experiencia mística o de la unidad.

Bien mirado, parece existir una cierta distancia entre las categorías de sentido y experiencia. Más arriba, cuando señalábamos que no podemos referirnos al mundo sino desde la analogía, nos desplazábamos, ciertamente, en el campo del lenguaje. Sentido y lenguaje son nociones imbricadas, y si, tal como lo señala Barbaras, el lenguaje es la primera manifestación, el venero, de la separación entre el sujeto y el mundo, el sentido sería entonces ese amplio río de aguas turbulentas en cuyas orillas opuestas habitan ambos, sin posibilidades evidentes de comunicación. La experiencia, por su parte, parece anteceder al sentido. Define el efecto de lo sensible en el sujeto. Volveríamos pues al ámbito de la forma y el fondo; la experiencia se constituiría en el eco del fondo de lo puramente sensible, eco que resuena en la caja de resonancia que es el hombre. Mientras que el sentido, por su parte, sería una delimitación, el efecto de satisfacer la necesidad tan humana de reconocer la forma diferenciada de lo que aparece como mera experiencia.

Ahora bien, si es cierto que la búsqueda o creación de sentido es connatural al espíritu humano, y si es cierto también que el sujeto no es más que una perturbación en el seno del *archi-movimiento* del mundo; buscar el infinito, desear la experiencia de reconciliación con él, sería una suerte de deseo de anulación de lo humano y, por lo tanto, de anulación del sentido.

²⁹ BARBARAS, Renaud. *Metafísica del sentimiento*, p. 15.

Sería un apostarlo todo, incluso la propia identidad, a favor del fondo y en contra de la forma.

Trágico destino pues el del hombre, cómico o patético según algunos; ostentar como objeto de su deseo un cuerpo que no es el suyo... o que lo fue, pero del que aparece hoy como expulsado. Como si suya fuera la forma de un cáncer apenas conjurado. Su vida, en fin, crónica de una enfermedad singular.

Bibliografía

BARBARAS, Renaud. «El movimiento del mundo y el problema del aparecer». *Investigaciones fenomenológicas*, (16), 2016, pp. 13-30.

BARBARAS, Renaud. *Metafísica del sentimiento*. Traductor Vélez López, G. Bogotá, Aula de Humanidades, 2016.

DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas*. Quito, Libresa, 1995.

REBETEZ, René. «Cáncer». En: R. Rebetez, *La nueva prehistoria y otros cuentos*. México D.F., Editorial Diana, 1967, pp. 85-94.

VARIA

EL PUESTO DE LAS SÍNTESIS PASIVAS EN LA LÓGICA TRASCENDENTAL HUSSERLIANA^{*}

The place of passive synthesis in Husserlian transcendental logic

EMILIANO ROBERTO SESAREGO ACOSTA^{**}

Resumen: En este trabajo se intenta ofrecer una breve introducción a la comprensión husserliana de la lógica formal y su relación con la lógica trascendental. La reconstrucción de esta temática se centrará en las nociones de *mathesis universalis* y de *concepto-operación* los cuales, a partir de la etapa

genética de la fenomenología, intentan rastrearse hasta las operaciones más básicas de la subjetividad, esto es, las *síntesis pasivas*.

Palabras claves: Husserl, lógica formal, síntesis pasivas, lógica trascendental.

* * *

Abstract: In this work we try to offer a brief introduction to Husserlian understanding of formal logic and its relationship with transcendental logic. The reconstruction of this subject will be centered in the notions of *mathesis universalis* and *concept-operation* which, from the genetic stage of phenom-

enology, try to be traced to the most basic operations of subjectivity, that is, the passive syntheses.

Keywords: Husserl, formal logic, passive synthesis, transcendental logic.

Contexto Histórico del Problema

En el Prólogo a las *Investigaciones Lógicas*¹ [LU], Husserl afirma que su libro es el resultado de reflexiones críticas acerca de la matemática y la lógica². Allí narra que alrededor del comienzo de la década de 1890, había llegado a la conclusión de que la lógica de su tiempo, debido a la vaguedad y confusión

* Este estudio fue presentado en el Seminario Internacional sobre Síntesis Pasiva (Universidad Pedagógica Nacional – Bogotá, Universidad Nacional de Córdoba – Argentina, Universidad Tecnológica de Pereira, Universidad EAFIT – Medellín, Universidad del Cauca – Popayán, Universidad de Buenos Aires – Argentina), el 27 de septiembre de 2019. Artículo recibido el 30 de septiembre y aceptado el 25 de noviembre de 2019.

** Correo electrónico: sesarego@gmail.com.

¹ En adelante cito «I LU, II LU, III LU, IV LU, V; LU, VI LU» para referirme a Ia 1.^a, 2.^a, 3.^a, 4.^a, 5.^a, y 6.^a *Investigación lógica*, respectivamente).

² LU, Intro. § 1, p. 41; Hua XVIII, p. 5. La sigla «Hua» corresponde, con indicación de tomo y página o párrafo, a Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, Husserliana.

de los conceptos que utilizaba, no era adecuada para proveer una clarificación de las nociones básicas de la aritmética. Además, la falta de claridad de los conceptos lógicos, no sólo ponían en riesgo tanto a la propia lógica como a las matemáticas, sino también a todas las ciencias que descansan en sistemas formales deductivos, todos los cuales necesitan el mismo tipo de clarificación filosófica, puesto que todos emplean los mismos tipos de operaciones y se fundan en los mismos conceptos. De allí que en las *LU* encontremos clarificaciones de los conceptos empleados en todo tipo de ciencia que emplee el método deductivo, tales como *contenido*, *sentido* y *verdad*, entre muchos otros. Más en particular, este texto ofrece una serie de clarificaciones sobre lo que sería el objeto propio de la lógica: las relaciones necesarias entre los contenidos ideales —*ideal Inhalt*— de las expresiones o lo que es expresado, *i.e.*, sentidos o contenido proposicional.

El trasfondo del trabajo filosófico de Husserl se encuentra en su formación matemática a fines del siglo XIX, y en los descubrimientos revolucionarios que surgen en la geometría, el análisis y el álgebra desde mediados del mismo siglo. Entre ellos —y por su relación con los problemas filosóficos usuales de la filosofía moderna— destaca la *independencia* que adquiere la ciencia geometría respecto de la *intuición del espacio*, luego de haber estado atada a los presupuestos metodológicos y metafísicos de los *Elementos* de Euclides durante más de dos mil años. No sólo surgen las así llamadas «geometrías no-euclídeas», que se ocupan de su tema sin ningún tipo de referencia a la percepción del espacio físico; sino también el cálculo diferencial e integral, que, habiendo aparecido en el siglo XVII con Leibniz y Newton, logra aplicarse con total corrección a estos nuevos tipos de espacios no-intuibles.

Tal independencia respecto de cualquier tipo de hecho fáctico es lo que caracteriza a la geometría como una *ciencia eidética*. Dichas ciencias poseen una metodología y unas formas de evidencia rotundamente diferentes de las *ciencias de hechos*. Como afirma Gurwitsch, las ciencias eidéticas versan sobre posibilidades, no sobre actualidades. En efecto, las características propias del espacio-real o del espacio-físico, son incapaces tanto de confirmar como de invalidar los resultados de la geometría euclíadiana, la

hiperbólica o la elíptica o, en otras palabras, que la descripción adecuada del espacio-físico este dada por una geometría no-euclíadiana no invalida a la geometría euclídea como *ciencia eidética*. Así pues, las *ciencias eidéticas* tienen la particularidad de ser completamente independientes de *cuestiones de hecho –factual matters*—³.

La geometría alcanza así dos logros fundamentales: a) su transformación en una *ciencia eidética* que insiste en llevar a cabo sus investigaciones sin referencia a la intuición (empírica) y b) la posibilidad de investigar su objeto con las nuevas herramientas matemáticas del cálculo diferencial e integral. Husserl asocia la separación de la geometría de la intuición espacial con la obra de Riemann, y los avances del cálculo con los trabajos sobre *aritmetización del análisis* de Dedekind, Heine, Kronecker, Cantor y particularmente de Weierstrass, cuyas lecturas Husserl presenció entre 1878 y 1881; y cuyo tema era clarificar la obscuridad concerniente a los conceptos de cantidad «infinitamente pequeña» e «infinitamente grande»⁴.

Si bien un estudio de las diferencias entre los métodos intuitivo y eidético aplicados a la geometría nos llevaría demasiado lejos del problema de este escrito, el lector puede intentar apresarla mentando la diferencia entre medir un ángulo de un triángulo mediante un compás o un transportador —geometría material y método empírico-intuitivo—, y calcular la medida de un ángulo en una geometría hiperbólica mediante procedimientos enteramente simbólicos y formales —geometría formal y método simbólico-abstracto—. Un tema tal puede parecer ajeno al objeto de la fenomenología, pero no olvidemos que Husserl refiere constantemente a los problemas concernientes a la *matemática formal y material*, como por ejemplo en §72 de *Ideen I: Ciencias concretas, abstractas, «matemáticas» de esencias*. Por «matemática material» Husserl entiende el abordaje de los problemas o temas matemáticos bajo un método todavía atado a la

³ Cf. CW III, Cap VII, §1. La sigla «CW» corresponde, con indicación de tomo y página o parágrafo, a Aron Gurwitsch, *Collected Works*.

⁴ Para una exposición pormenorizada de los problemas filosóficos relativos a la aritmetización del análisis ver: cf. BELL, John. «Continuity and Infinitesimals», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/continuity/>

intuición, mientras que por «*matemática formal*» entiende el nuevo método formal, eidético o «*aritmético*» de análisis.

Ahora bien, la posibilidad de la *aritmétización del análisis*, para los matemáticos de esta época, dependía de la clarificación previa de un problema filosófico: la naturaleza de los números irracionales⁵. En su *Filosofía de la Aritmética* Husserl se enfrenta a ellos bajo el título de «*números imaginarios*» y pretende derivarlos de los números cardinales (*Anzahlen*). Para ello, primero tiene que clarificar la naturaleza de los números cardinales —lo que hace mediante los conceptos de *unidad*, *combinación colectiva*, *pluralidad* y *contar*— y luego «derivar» los irracionales de ellos. En el transcurso de su investigación, sin embargo, llega a reconocer que este proyecto es imposible —*i.e.*, llega a la creencia de que no hay manera de derivar los números imaginarios de los números cardinales— y pasa a considerar que el problema de la *aritmétización del análisis* tiene como condición no un análisis material de la naturaleza de los números «*imaginarios*», sino una aclaración del cálculo como *mathesis universalis*, en estrecha relación con la lógica.

Así, si bien Husserl abandona su proyecto de resolver el problema filosófico de los números imaginarios, los resultados a los que llega en el contexto de esta investigación —como el tratamiento filosófico de la *individualidad objetiva* a partir de la clarificación de conceptos como *unidad*, *combinación colectiva*, *pluralidad* etc.— permearán en adelante todas sus investigaciones, y en particular, su comprensión de los aspectos formales de la filosofía, que son, de hecho, uno de los temas principales de sus escritos sobre *lógica*, ya sea sobre *lógica formal* o sobre *lógica trascendental*.

El trabajo se divide en dos partes. En la primera se estudian algunas temáticas de la *lógica formal y trascendental* husserliana. En la segunda, se intentan ampliar tales estudios, poniéndolos en un contexto más general.

⁵ Es decir, aquellos números, como π , que *no son* el resultado de una división entre números enteros.

PARTE 1: Lógica Formal y Trascendental

En 1906, Husserl escribe en su diario:

Mencionaré en primer lugar la tarea general que tengo que resolver para mí mismo, si pretendo llamarme filósofo. Me refiero a una crítica de la razón. Una crítica de la *razón lógica*, y de la razón práctica, y de la razón estimativa. Sin dilucidar, en rasgos generales, el sentido, la esencia, los métodos, los puntos de vista capitales de una crítica de la razón; sin haber pensado, esbozado, averiguado y demostrado un bosquejo general de ella, yo en verdad no puedo vivir sinceramente⁶.

Entre otras cosas, esta cita es interesante porque *Lógica Formal y Trascendental*⁷ [FTL] lleva por subtítulo *Ensayo de una crítica de la razón lógica*. Así, 23 años después de esta reflexión, Husserl publica finalmente la que sería la parte más fundamental de su crítica de la razón: la crítica de la razón lógica. Pero ¿en qué consiste? ¿Y por qué tendría un lugar tan destacado al interior del proyecto husserliano?

En FTL, Husserl pretenderá elucidar de forma definitiva dos conceptos centrales para su proyecto, a saber: *experiencia categorial* y *juicio*. Su centralidad está dada por el hecho de que la *ciencia* —el *conocimiento científico*— refiere a los mismos o, en otras palabras, de que no es posible una genuina comprensión de la empresa científica y sus resultados —las teorías científicas— sin una referencia a la idea de *razón lógica*. Así pues, la elucidación o clarificación de la idea de *razón lógica* y de los conceptos de *experiencia categorial* y de *juicio* implicará ahondar en las *estructuras* y las *evidencias* de la *lógica formal objetiva*. La meta de Husserl no es, sin embargo, simplemente presentar los conceptos de la lógica formal, como podemos encontrarlos en cualquier manual, sino intentar alcanzar las evidencias que sostienen o fundamentan a la lógica, ya no tan sólo como *disciplina práctica* y *normativa* (*Kunstlehre*), sino sobre todo como *disciplina teórica*⁸.

⁶ Citado por BIEMEL, W., en su Introducción a *Idee der Phänomenologie*, VII-VIII (trad., p. 14).

⁷ Hua XVII. *Lógica formal y trascendental*. Trad. de L. Villoro. México, UNAM, 1962.

⁸ Cf. Hua XVIII, §1-3.

Es decir, para Husserl ya no bastará con explicitar las reglas de manipulación entre símbolos, propias de una concepción de la lógica como disciplina práctico-normativa; sino que hará falta estudiar a fondo los problemas relativos a los universales, las categorías, los significados, las multiplicidades, los todos y las partes, los números, etc., bajo una doble perspectiva —tanto subjetiva como objetiva—; esto es, teniendo en cuenta tanto los actos mediante los cuales alcanzamos conocimiento de estas objetividades, como las características o propiedades ontológicas de las mismos. O, en otras palabras, solo mediante una clarificación teórica de los conceptos involucrados en las ciencias formales, se podrá avanzar hacia la comprensión filosófica de toda ciencia y del conocimiento como tal. Este énfasis en la prioridad de las ciencias formales, *vis-a-vis* las ciencias materiales o positivas, depende de la concepción husseriana según la cual toda ciencia material *está fundada* en las ciencias formales⁹. Pero no solo eso, sino que la propia *fenomenología* y su método de *descripciones fenomenológicas* harán asiduo uso de la lógica y la ontología formal. Dado el objetivo de la fenomenología de ser un comienzo radical, fundado de manera absoluta, los problemas filosóficos de la teoría formal son, sin lugar a dudas, una de las problemáticas centrales de la nueva disciplina fenomenológica.

Se tratará, así, de intentar superar la «ingenuidad de nivel superior»¹⁰ de la cual la lógica aún no ha logrado desprenderse, y que pone en *crisis* su pretensión de transformarse en la ciencia de las ciencias (*Wissenschaftslehre*), en la norma para todo saber.

El método para superar dicha ingenuidad no será, aquí, —y como estamos acostumbrados en fenomenología— la mera *descripción* (*Beschreibung*, *Deskription*) de estructuras objetivas o subjetivas, sino una *reflexión radical* (*radikale Besinnung*) que implicará tanto una «*explicitación original* del sentido (*Sinn*)» como una «*nueva configuración* del sentido (*Sinn*)»¹¹.

⁹ Cf. Hua III, §72.

¹⁰ Hua XVII, p. 6.

¹¹ Nótese la interrelación entre *Be-sinn-ung* y *Sinn*.

En diversas partes de su obra Husserl cita el cierre de *Logik* de Lotze: «no solamente *calcular* el curso del mundo, sino *comprenderlo*»¹². De allí que no podamos conformarnos con una comprensión de la *Lógica* como mera *técnica de cálculo* —como *ars combinatoria* en su acepción leibniziana— sino que debemos clarificar sus relaciones con el todo de la *epistemología* o de la *teoría del conocimiento*. En definitiva, el problema que ve Husserl es que, si la lógica se pretende como el *locus* máximo o el mismísimo paradigma de nuestra racionalidad, todo el proyecto de Occidente —la filosofía y la ciencia— se vendría abajo si en ella restan o están implícitos prejuicios o ingenuidades no clarificadas. La necesidad de aclarar los fundamentos de la lógica formal es, por lo tanto, una tarea ineludible para la fenomenología. Más en particular, Husserl cree que, si la crítica de la razón lógica logra su cometido, la propia posibilidad del *conocimiento* y de la *razón* quedarían resguardadas.

Por *lógica trascendental* debemos comprender, por tanto: la *crítica fenomenológica de la razón lógica* o, en otros términos, el intento de aclarar los fundamentos de sentido de la *lógica formal* como *parte* de la teoría del conocimiento, y no sólo como mera *técnica de cálculo*. La *lógica* es, así, una *ciencia*; pero una ciencia radicalmente diferente de las *ciencias positivas* o, mejor, de toda *ciencia particular*. Es, de hecho, la *ciencia de todas las ciencias* y, como tal, el *fundamento de toda* (otra) *ciencia*. El así llamado «proyecto fundacional» de la fenomenología, la idea de que todas las ciencias han de ser «fundamentadas» por la fenomenología ha de entenderse, en este contexto, precisamente como el intento de clarificar fenomenológicamente la *lógica* como *ciencia de todas las ciencias*. A este proyecto, Husserl lo denomina lógica trascendental. Así, como *ciencia de todas las ciencias*, la lógica se ocupa de las leyes universales relativas a la verdad, la deducción, la verificación y la falsación y, en definitiva, de las leyes pertinentes a toda teoría y a la teorización como tales. Además, se ocupará específicamente de la *unidad teórica*, tanto relativamente al dominio o región del que se ocupe una ciencia específica, como las proposiciones que refieren a este. La

¹² LOTZE. *Logik. Erstes Buch: Vom Denken*. Hamburg, Meiner, 1874/1989, p. 608.

radicalidad de la *lógica trascendental* implica una presentación sistemática de todos estos aspectos que harán, así, a la teoría de la razón fenomenológica.

Como dirá luego Merleau-Ponty:

[...] una filosofía se vuelve trascendental, esto es, radical, no instalándose en la conciencia absoluta sin mencionar los procedimientos que conducen a la misma, sino considerándose a sí misma como problema; no postulando la explicitación universal del saber, sino reconociendo como problema filosófico fundamental esa *presunción* de la razón.¹³

O en palabras de Husserl:

Muy tarde llegó a reconocer que toda crítica de las evidencias, particularmente de las evidencias judicativas (con mayor precisión: las de la actividad categorial) no sólo tiene que efectuarse en el marco de la fenomenología, [...] sino que toda ella remite a una *crítica última* en forma de una *crítica de las evidencias que efectúa directamente la fenomenología en su primer nivel, aún ingenuo*. Esto quiere decir: la *crítica del conocimiento primera en sí*, en la que arraigan todas las demás, es la auto-crítica del *conocimiento fenomenológico mismo*¹⁴.

Así pues, esta *crítica de la razón lógica* o *lógica trascendental* se va a desarrollar en tres niveles:

1. Lógica apofántica.
2. Lógica de la consecuencia.
3. Lógica de la verdad.

A su vez, estos tres niveles se enlazan entre sí para formar la disciplina *Lógica* no como *lógica formal*, sino como *teoría de las ciencias*.

Lógica como teoría de las ciencias

En su curso de 1906-1907 sobre *teoría del conocimiento* Husserl afirma que mientras que la *psicología*, entendida cognitivamente, se preocupa por todas las formas del pensamiento, incluyendo las incorrectas, las «formas

¹³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, Editorial Altaya, 1999, p. 84.

¹⁴ Hua XVII, p. 298

del pensar» como fenómenos empírico-naturales o empírico-mentales —incluyendo aquellas propias de los animales y de las personas en su vida cotidiana—, la lógica se ocupa de las *formas de razonamiento correctas*. Esta idea de corrección, que para Husserl equivale a la idea de racionalidad, es lo que introduce el carácter normativo de la lógica, normatividad justificada por el hecho de que la Lógica apunta como meta a la Verdad, mientras que este no es el caso del «pensamiento en general», o de la «esfera intelectiva» en la generalidad de los actos mentales¹⁵.

Además, para Husserl la lógica como *Kunstlehre* o disciplina práctica, presupone la lógica como ciencia teórica, dado que todas las ciencias prácticas presuponen una o más ciencias teóricas. Dice Husserl: «la lógica se vuelve normativa, se vuelve práctica, [...] pero en sí misma no es disciplina normativa, sino precisamente ciencia en sentido fuerte, en el sentido de manifestación de la razón puramente teórica»¹⁶.

Aun así, las verdades de la lógica pueden usarse como principios normativo-prácticos, como *reglas* para las inferencias o las *formas de razonamiento*. Es así que hay una relación evidente entre *ciencia* y *lógica*. Todas las ciencias tienen como meta la *verdad objetiva* y una *conexión coherente y fundada* entre sus *proposiciones verdaderas*. Nótese que estamos tematizando a la ciencia, en este punto, no cómo un «método formal de descubrimiento», ni siquiera como un «método formal de corroboración», sino como el «conjunto de sus resultados objetivos». Esos resultados son, para Husserl, *proposiciones* y, aún más, *proposiciones verdaderas*. Pero no se trata de una mera *suma arbitraria* de proposiciones, sino de un todo coherente de proposiciones verdaderas fundadas unas en otras. Es precisamente tal *conexión entre proposiciones verdaderas* lo que la lógica como *ciencia de todas las ciencias* viene a garantizar, y de allí que la lógica exprese y fije las condiciones formales de todo saber científico.

Toda ciencia es, pues, un conjunto de *proposiciones* o *juicios* y, como también podemos decir, un conjunto de *significaciones* y de *combinaciones*

¹⁵ Cf. Hua 24, §1, pp. 1-4. La sigla «Hua» corresponde, con indicación de tomo y página o párrafo, a Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, Husserliana.

¹⁶ Hua XVII, p. 34.

entre significaciones. Tales proposiciones no pueden ser *contradicторias* entre sí, no podemos tener «a y no-a» como proposiciones verdaderas de nuestra ciencia¹⁷.

Es en este rol que Husserl pretende una clarificación de la lógica y, para lograrlo, va a presentar una estratificación de ella en niveles. En *FTL* §23 se afirma que habría dos tradiciones principales en lógica:

4. Aristóteles: Lógica como Apofántica.
5. Leibniz: Lógica como parte de la *mathesis universalis*.

Ambas tradiciones se unifican, para Husserl, bajo la consideración de la *Lógica Trascendental*, siendo así que cada nivel demanda aclaraciones o clarificaciones fundadas en una reflexión radical (*radikale Besinnung*) de sus presupuestos y sus evidencias. En ocasiones, Husserl llama a estos dos niveles *analítica pura*. El término *analítica* significa, en este contexto, que se deja de lado todo contenido concreto o material de conocimiento¹⁸, y se ocupa de los juicios en formalidad pura. Además, habremos de considerar un tercer nivel: el nivel de la lógica como verdad.

6. *Analítica Pura* = analítica apofántica + lógica de la no contradicción.

O, en otras palabras: necesitamos un primer nivel —*lógica apofántica*— que clasifique los juicios exclusivamente bajo el punto de vista de la forma, en abstracción de las cuestiones concernientes tanto a la *no-contradicción* como a la *verdad* de las proposiciones. Este nivel es equivalente al estudio contemporáneo de las *fórmulas bien formadas*. Un segundo nivel —*lógica de la consecuencia*— considera la *no-contradicción* entre los juicios o, en otras palabras, la *compatibilidad*, las *formas de fundamentación* o las *conexiones analíticas* de los juicios entre sí, sin estudiar, todavía, la verdad o falsedad de las proposiciones. En términos contemporáneos estaríamos estudiando el *cálculo lógico* o la *teoría de la demostración*. Es decir, un nivel que se ocupa de la *consistencia*, *inconsistencia* o *validez* de las conexiones entre proposiciones o juicios. Por último, tendremos un tercer nivel —*lógica*

¹⁷ Hilbert es recordado por haber dicho que si *p* y no-*p* son ambas verdaderas, entonces *p* no existe.

¹⁸ Tengamos en cuenta que bajo esta perspectiva, la *ontología formal* también será *analítica*.

de la verdad— que estudia las relaciones entre los juicios y los estados de cosas mentados o referidos por estos juicios. Se trata, acá, de tematizar los fundamentos teoréticos relativos a la verdad de los juicios o proposiciones. En términos más actuales, diríamos que este es el nivel que corresponde a la perspectiva *interpretada* de las proposiciones formales, o a la *teoría de modelos* en sentido matemático.

Lógica Apofántica o Morfología Pura de los Juicios

Husserl comienza su proyecto de una *reflexión radical* de la lógica, o lógica trascendental, con una crítica de la lógica tradicional, de la lógica dominada por dos conceptos básicos: *forma* y *juicio*. Estos son, de hecho, los conceptos que dominan y limitan la lógica aristotélica. La lógica será *analítica* en tanto y en cuanto deja de lado todo *contenido material*, para atenerse exclusivamente a la *forma de los juicios*. Por otro lado, será *apofántica* en tanto y en cuanto su noción de juicio se funda en la suposición de que la *apóphansis* en el sentido aristotélico, en la proposición declarativa, sería la forma más fundamental del juicio.

Así, si bien la lógica como apofántica no es más que una de las orientaciones posibles de la lógica formal será, para Husserl, su sentido más fundamental. La ingenuidad que tenemos que despejar en este nivel es aquella según la cual habría una supuesta *independencia* de las sintaxis predicativas respecto de toda consideración *ontológico-cognoscitiva*. De allí la necesidad de la *ontología formal* como momento de la consideración general de la lógica apofántica o apofántica formal. O, en otras palabras: la apofántica formal se dedicaría al estudio de la *forma de los juicios*. Recordemos que, en Kant, por ejemplo, los juicios —según la relación— pueden ser:

7. ‘si A entonces B’: juicio hipotético.
8. ‘A es B’: juicio categorial.
9. ‘o A o B’: juicio disyuntivo.

Hoy en día sabemos que basta con un par de conectivas lógicas para tener un sistema completo de lógica proposicional. Dado que, por ejemplo, ‘*A o B*’ tiene exactamente la misma tabla de verdad que ‘*si no-*A* entonces *B**’, etc. Esto es útil porque permite un sistema completo de *demostración lógica* como la *deducción natural* sólo con el *modus ponens* como *eliminación del condicional material*. Pero Husserl no se va a ocupar tanto de las formas posibles de los juicios o proposiciones, como de exponer la imbricación entre las *formas de los juicios* y las *formas de los objetos*, dado que, y como ya mencioné, lo que quiere hacer es superar la ingenuidad de creer que las *formas de los juicios* pueden postularse de manera completamente independiente a las *formas de los objetos*.

Antes de esta «corrección husserliana» a la idea misma de la independencia de la *lógica apofántica*, sin embargo, tenemos que considerar el concepto de *forma*. Este es el tema de la *morfología pura de los juicios*, que acá se presenta como una suerte de versión corregida y ampliada de los contenidos de la IV *LU*. Ampliada o expandida en tanto que las investigaciones sobre las formaciones sintácticas o categoriales no solo se ocupan de los enunciados teóricos, sino que alcanzan, también, las formaciones sintácticas de la esfera axiológica y práctica¹⁹.

Aquí es pertinente aclarar que, de forma paradigmática, las *formas de los objetos* remiten especialmente a las *formas categoriales* de los *estados de cosas*. Así, mientras que los objetos sensibles o perceptivos son dados inmediatamente²⁰ a la percepción, los objetos categoriales son el resultado de un proceso que involucra diversos actos de diferentes niveles. En la VI *LU* Husserl afirma que «Un agregado, e.g, es dado, y solo puede ser dado, en un acto de combinación colectiva (*kollektive Verbindung*), un acto que

¹⁹ Esta es una temática que ya Pfänder había abordado, con su intento de estudiar fenomenológicamente la ‘lógica deontica’ en el contexto de su *Imperativienlehre*.

²⁰ Al menos esta es la postura que Husserl sostiene en 1900, cuando publica sus *LU*. En la primera edición de las *LU* Husserl afirma que los objetos sensibles «no son constituidos en actos relationales o conectivos, o de cualquier otro tipo; no son actos fundados en otros actos. Los objetos sensibles están presentes en la percepción en un mismo nivel de actos», Hua XVII, p. 618. Esta postura, por supuesto, va a transformarse para la década de 1920, cuando Husserl comience sus estudios sobre la *fenomenología genética* y, particularmente, sobre las *síntesis pasivas*.

se expresa en la forma de una conexión conjuntiva *A y B y C y...*²¹. El *acto categorial* es un *acto fundado*, en el sentido de que *depende ontológicamente* de otros actos y sus correlatos para poder realizarse. O, en otras palabras, sin la captación perceptiva de *A, B y C* no seríamos capaces de formar el agregado «*A y B y C*». Pongamos un ejemplo concreto: supongamos que yo quisiera saber de cuantas palabras consta un manuscrito de veinticinco páginas. Dada la imposibilidad, en este caso, de utilizar la útil función *contar palabras* de un procesador de textos, voy a tener que ir contando, a medida que las percibo individualmente, cada una de las palabras manuscritas que forman ese texto. El resultado final será algo así como: «Este manuscrito tiene 4200 palabras» *acto categorial y fundado*, entre otros, en cada uno de los actos perceptivos dirigidos a cada una de las palabras manuscritas.

En el terreno de la *morfología analítica* distinguiremos, en primer lugar, las formas fundamentales (*Grundformen*) de juicios, a las que están subordinadas otras formas derivadas. La más fundamental de las formas fundamentales es el juicio predicativo, o sea, el juicio o la formación categorial de la forma «*S es p*» o «*P(s)*». Esta forma da lugar luego a la forma '*Sp es r*', etc. Se puede considerar, entonces, la *generalidad de la subordinación*, en estrecha conexión con la posibilidad de reiterar las operaciones que nos permiten llegar a enunciados cada vez más subordinados. Como puede verse, la *morfología analítica* y la teoría de las *fórmulas bien formadas* son muy similares. Según la última, la reiteración de las operaciones de formación nos permite tener fórmulas cada vez más complejas: «*s o p*», «(*s o p*) o *q*», «((*s o p*) o *q*) o *r*», etc.; reiterando iterativamente la misma operación de formación. Dice Husserl:

Bajo la guía de reiteraciones gramaticales puras de la configuración de formas, la analítica pura tiene que explorar las posibilidades de la configuración de formas de juicios «propriamente dichos» —posibilidades que se ofrecen en diferentes niveles— y así, tiene que dominar mediante leyes el sistema total de la posibilidad de los juicios de la esfera de la distinción (desde un punto de vista ideal: por medio de la construcción sistemática de formas existentes)²².

²¹ Cf. Hua XVII, p. 613ss.

²² Existente [existent] quiere decir propiamente efectuable en este contexto. Hua XVII, p. 345.

Husserl menciona una segunda generalidad además de la *generalidad de subordinación*, que es la *generalidad de modificación*. Así, a toda forma de juicio le corresponden otras formas posibles a modo de modificaciones. Por ejemplo, «*S es p*» encierra las posibles modificaciones «*si S es p entonces S es p*». De este modo, un juicio categórico puede transformarse en un juicio hipotético.

Además, también hay fórmulas que *no son* fórmulas bien formadas, como «*S, p, es*». Husserl nos recuerda que el lenguaje permite formaciones sin sentido, como «redondo Thom gato es», lo que en las *Investigaciones Lógicas (LU)* se denomina las palabras ensartadas (*zusammengeordneten Worte*). Recordemos el ejemplo de las *LU* del *cuadrado redondo* o la expresión *todos los A son B, entre los cuales algunos no son B* de *FTL*²³. Es preciso distinguir así entre el *sin-sentido (sinnloss)* y el *contra-sentido (widersinn)*, temas del último párrafo de la IV *LU* (§14): *Las leyes del vitando sinsentido y las leyes del vitando contrasentido. La idea de gramática lógica-pura*. Para establecer esta diferencia se distingue entre la incompatibilidad que se produce entre sincategóremas, de la que tiene lugar en expresiones del tipo «un cuadrado redondo». No se puede identificar lo que carece de sentido, el sin-sentido; con lo que es absurdo, es decir el contra-sentido. El contrasentido es un dominio parcial del sentido. O sea:

10. CONTRA-SENTIDO = ABSURDO =ej «cuadrado redondo».

11. SIN-SENTIDO = CARECE DE SENTIDO =ej «gato Thom es y sábado».

Según Husserl, «El enlace ‘cuadrado redondo’ ofrece verdaderamente un significado unitario que tiene su modo de ‘existencia’, de ser en el ‘mundo’ de los significados ideales»²⁴ pero es evidente que a este significado no puede corresponderle ningún objeto *realmente* existente, *i.e.*, ninguna cosa física o espacio-temporal. A diferencia del contra-sentido o absurdo, series de palabras como, por ejemplo, «un redondo o», «un hombre y es», no poseen significado alguno que pueda corresponderles como su sentido.

²³ Hua XVII, .p.72.

²⁴ Hua XVIII, p. 326.

El análisis de este tipo de ejemplos conduce a la conclusión de que no hay ningún tipo de objeto representando en tales enlaces y de que «tales partes de significado, así enlazadas, son incompatibles en un significado unitario». Se trata, pues, de dos incompatibilidades claramente distintas. En el caso del contra-sentido existe el sentido, aun cuando el «objeto» que debería corresponderle ni existe, ni podría existir. Nombres como «hierro de madera» y «cuadrado redondo» son nombres como cualquier otro y proposiciones como «todos los cuadrados tienen cinco lados» son proposiciones como cualquier otra. Es decir, si las formalizaramos obtendremos *fórmulas bien formadas*. Pero en el caso del sin-sentido los significados parciales son incompatibles de forma tal que, lo que queda anulado y no existe como tal es la posibilidad misma del significado unitario. Es decir, en el caso del sin-sentido los enunciados no se pueden formalizar como *fórmulas bien formadas*.

Como se ve, la teoría lógica de Husserl supone una *orientación objetiva* en la teoría de los juicios, dado que las *operaciones lógicas* o categoriales no pueden pensarse con independencia de los *correlatos objetivos* mentados en tales juicios. Sin embargo, la lógica como mera *apofántica formal*, como *morfología pura de los juicios* no puede tematizar el punto de vista de la forma de los objetos. ¿Qué disciplina formal puede hacer esto? La *ontología formal*. Con más generalidad: las matemáticas, pero devuelta, no la matemática como teoría del cálculo, sino las matemáticas entendidas como teoría de los conjuntos, de las combinaciones y las permutaciones, de los números ordinales, de los números cardinales de diferentes niveles y sobre todo de las *multiplicidades*. Esta disciplina no tiene como conceptos temáticos fundamentales a las proposiciones o los juicios, sino a conceptos como 'agregado', 'unidad' y 'número'. Dice Husserl:

reconoceremos, así, que la teoría de los conjuntos y la teoría de los números cardinales se refieren al universo vacío: objeto en general o algo en general, con una generalidad formal que deja fuera de consideración, de una manera principal, toda determinación material (*sachliche*) de objetos²⁵.

²⁵ Hua XVII, p. 80.

Es a partir de este análisis que Husserl va a llegar a la Región Universal Formal del *objeto en general*, a distinguirse de las Regiones Materiales consideradas, por ejemplo, en la primera parte de *Ideen I*.

Lógica de la No-Contradicción

En esta esfera vamos a ocuparnos de las distintas formas de implicación o *Schlussformen*, unas correctas y otras incorrectas o, diríamos contemporáneamente, unas válidas y otras inválidas. Consideraremos así las leyes de implicación analítica —por ejemplo, las *tautologías*—, o lo que Husserl llama las leyes de exclusión (*Ausschluss*), *i.e.* las falacias. Lo mismo con respecto a otros tipos de conexiones judicativas: disyuntivas, conjuntivas, bicondicionales, etcétera. En todas estas conexiones se pueden encontrar formas típicas y leyes esenciales que las regulen desde el punto de vista de la no-contradicción. Esto es válido tanto para las ‘conexiones *entre proposiciones*’ como para las ‘apófansis simples’ o proposiciones atómicas, que, al ser una unidad judicativa compuesta de miembros, también son alcanzadas por las formas posibles de unidad no contradictoria. La *deducción natural* como forma de *cálculo lógico* que se estudia en cualquier curso introductorio de lógica se incluiría, entonces, en la esfera de la *lógica de la no-contradicción*. También, por supuesto, otros tipos de *cálculo lógico* diferentes.

En la IV *LU* Husserl ya había mostrado que —a partir de la distinción entre las nociones de sin-sentido (*sinnloss*) y contra-sentido (*widersinn*)— la necesidad de separar entre:

4. El estudio de las formas fundamentales de los juicios.
5. El estudio de las formas posibles de los juicios verdaderos.

Pero en las *LU* no se plantea la necesidad de una disciplina lógica particular que se ocupe exclusivamente de la no-contradicción sin ocuparse de la verdad o falsedad de los juicios —en sentido material o, diríamos hoy, *interpretado*—. Además, los ejemplos de contra-sentido de la IV *LU* son ejemplos de contra-sentido material —como «cuadrado redondo»— y no

sirven para dar cuenta del carácter estrictamente formal de los conceptos de contra-sentido y consecuencia-lógica, que son los temas de los que se va a ocupar Husserl al referirse a la *lógica de la no contradicción*, i.e., aquella lógica que excluye los contra-sentidos de la esfera de las teorías formales.

Recordemos que, a pesar de la separación entre los dos primeros niveles de la lógica, Husserl afirma que ambos pueden considerarse como dos momentos inter-dependientes, esto es: como *analítica pura*. La analítica atiende justamente a las relaciones fundadas *a priori* en la esfera de los juicios. Más allá de eso, tenemos básicamente tres relaciones posibles entre juicios:

6. La consecuencia (Konsequenz), es decir la implicación.
7. La inconsecuencia, es decir, la contradicción analítica o exclusión.
8. La no-contradicción vacía, que ocurre entre dos juicios que no se contradicen, pero no tienen nada que ver entre sí.

Así, y a modo de ejemplo, entre «*a* y *b*» y «*b*» la relación es de implicación; entre «*a* y *b*» y «*no-a*» la relación es de contradicción analítica, y entre «*a* y *b*» y «*z* y *x*» la relación es de no-contradicción.

Precisamente porque estamos considerando, en el nivel de la *lógica de la no contradicción* tanto la forma de los juicios como las formas de relaciones entre los juicios; es que este nivel es equivalente a la *silogística* de Aristóteles, o a la *mathesis universalis* de Leibniz cuando se la considera como *calculo racionador*.

Lógica de la Verdad

Tomemos un juicio como «Emiliano es el fenomenólogo más guapo». La consideración *apofántica* de este juicio implicaría decir que no es un sin-sentido, que de hecho es un *juicio asertórico*, etc. Bajo la perspectiva de la *lógica de la no contradicción* se podría considerar la compatibilidad con otros juicios, como por ejemplo «Gurwitsch es el fenomenólogo más guapo». Diríamos entonces que uno no se sigue del otro, que de hecho son incompatibles o contradictorios entre sí, etc. Por último, bajo la pers-

pectiva de la *lógica de la verdad* diríamos no solo que uno u otro juicio es verdadero o falso; sino que nos preocuparíamos por averiguar cuál es el tipo de evidencia (*Evidenz*) con que se me da ese juicio, cuáles son las consideraciones para su *cumplimiento*, etc.

Husserl distingue tres modos en que puede darse un juicio²⁶:

9. La confusión (Verwirrenheit).
10. La distinción (Deutlichkeit).
11. La claridad (Klarheit).

Todo juicio es *dóxico* según Husserl, es decir que se da con algún tipo de creencia. En el caso de la *confusión* el juicio es tal (*confuso*) porque se da con una creencia no explícita. Esto no significa que el juicio se de originalmente como *confuso*, sino que de hecho puede haber devenido confuso a partir de un juicio distinto o claro que, retenido, va perdiendo la fuerza dóxica, por así decirlo, hasta llegar al límite de la «sedimentación en el trasfondo de lo no destacado» (*Sedimentierung im Untergrund der Unabgehobenheit*)²⁷. Digamos, por ejemplo, que en algún momento el juicio «El proletariado es la clase universal» se me dio con *claridad* —como verdadero—, pero pasado el tiempo simplemente sigo repitiendo este enunciado que, en rigor, ahora se me da como *confuso* —ya no sabría decir a qué *estado-de-cosas* refiere este juicio—. Sin embargo, dice Husserl, siempre cabe la posibilidad de que un juicio confuso vuelva a alcanzar la misma nitidez que solía tener. Para ello sería necesario tanto: a) que el juicio se entregue a sí mismo, esto es, que se dé con *distinción*; como que b) el *estado-de-cosas* referido por el juicio también se dé, esto es, que el juicio se entregue con *claridad*. O más explícitamente, la *distinción* señala la posesión explícita de la *mención* del juicio, mientras que la *claridad* señala la posesión *intuitiva* de lo referido por el juicio. Si comprendo el *estado-de-cosas* mentado (*gemeint*) o referido en el juicio, pero tal *estado-de-cosas* no se entrega, el juicio posee *distinción*, pero no *claridad*. Además, solo en el último caso, es decir, en la plenitud de

²⁶ Este análisis se despliega temáticamente en FTL §§12-22.

²⁷ Hua XVII, p. 329.

la claridad, hablamos de *conocimiento*. Por otro lado, de la misma manera que un juicio confuso puede devenir distinto y/o claro, un juicio que actualmente se da con *claridad*, puede devenir *confuso*.

12. CONFUSIÓN = no sé cuál es el estado-de-cosas referido por el juicio.
13. DISTINCIÓN = comprendo a qué estado-de-cosas refiere el juicio.
14. CLARIDAD = el estado-de-cosas referido por el juicio se entrega intuitivamente.

Estos temas nos conducen, entonces, a la *evidencia* (*Evidenz*) de los juicios, problemática que ya había sido tratada en la VI LU:

Hablamos de evidencia (*Evidenz*) en un sentido laxo siempre que una intención ponente (principalmente una aserción) encuentra su confirmación por medio de una percepción correspondiente y plenamente adecuada, aunque esta sea una síntesis adecuada de percepciones particulares conectadas. En este caso puede hablarse con buen sentido de «grados y niveles de la evidencia» [...]. Pero el «sentido pregnante» de evidencia, en la «crítica del conocimiento», se refiere exclusivamente a este último término (*Ziel*) infranqueable, al «acto de esta síntesis de cumplimiento más perfecta», que da a la intención —por ejemplo, a la intención judicativa— la absoluta plenitud de contenido, la del objeto mismo. El objeto no es meramente mentado (*gemeint*), sino «dado» —en el sentido más riguroso— tal como es mentado e identificado con la mención. Por lo demás, es indiferente que se trate de un objeto individual o universal, de un objeto en sentido estrecho o de una situación objetiva (el correlato de una síntesis identificadora o distintiva)²⁸.

La evidencia en su sentido más propio es, por lo tanto, la operación intencional mediante la cual algo se da en sí mismo²⁹. Lo importante es que la *creencia* —el concepto *creencia*— no tiene ninguna relación con el estar convencidos; sino que remite a un tipo específico de resultado intencional. A su vez, la creencia, como *doxa*, es pasible de una serie de modificaciones que van desde la creencia evidente, pasando por la efectiva, la probable y la presunta hasta llegar a la nulidad y/o la contradicción. De hecho, si el carácter de creencia del juicio se revela, en el proceso de

²⁸ Cf. Hua XX (VI LU), §38.

²⁹ Cf. Hua XVII, p.166.

explicitación —o sea, en el proceso de intentar llevar un juicio *distinto* a la *claridad*—, incompatible o contradictorio con una creencia actual válida, el proceso mismo de explicitación sufrirá una tachadura (*Durchstreichung*) o supresión (*Aufhebung*) y, consecuentemente, el juicio adquirirá el carácter de nulidad (*Nichtigkeitscharakter*). Con todo, esto no modifica el carácter dóxico que el juicio mantuvo en otro momento:

La tachadura no cambia nada en el juicio presentificado (*vergegenwärtigten*) de manera retencional o en cuanto recuerdo o en el modo de la intrafección; y si yo explícito en qué consiste, entonces coincide lo presentificado de esa manera con lo explicitado, aunque yo, al explicitar, efectúe mi tachadura (*Durchstreichung*)³⁰.

Si volvemos ahora a los tres niveles de la lógica, para Husserl la *analítica pura* en sentido restringido —es decir, como *analítica apofántica*— tiene como tema únicamente el juicio distinto (*deutlich*). Así, la *analítica pura* en sentido amplio —es decir, como la combinación de *analítica aporfántica* y *lógica de la no contradicción*— se pregunta cómo es posible formular diferentes juicios en la unidad de otro juicio formulable con distinción, esto es, sintácticamente o según su mera forma³¹. O, en otras palabras, dado un juicio «*A* es *p* o *r*» o una serie de juicios «*A* es *p* o *r*» y «*A* no es *p*», la pregunta es qué otros juicios se siguen o siguen de este o estos (por ejemplo, «*A* es *r*»). De esta consideración surgirán tanto las relaciones analíticas posibles —consecuencia, inconsecuencia, no-contradicción vacía—, como las leyes analítico-formales —*modus ponens*, *modus tollens*, etc.— y, en fin, todas las formas de complejos —‘múltiplicidades’— de juicios propiamente formulables. Por último, así como en la *analítica pura* el tema son los *juicios distintos*, con su mención explicitada; en la *lógica de la verdad* el tema son los *juicios claros*, esto es, cuya mención ha sido llevada a la intuición. Pasamos así de la «evidencia de la *distinción*» a la «evidencia de la *claridad*». En efecto, la *lógica de la verdad* se pregunta más precisamente por el tipo de evidencia que le corresponde a un juicio claro, acerca de

³⁰ Hua XVII, p. 61.

³¹ Cf. Hua XVII, p. 69.

las condiciones para que se de como juicio claro, acerca de las variaciones posibles de los juicios claros, etc.

Ontología Formal

El tercer nivel de la lógica, la *lógica de la verdad*, designa un cambio de actitud, en cuanto que pasa a estar dirigido a las *objetividades* (*Gegeständlichkeiten*) capaces de otorgarle cumplimiento objetivo a las menciones vacías de los juicios distintos o, mejor incluso, tematiza precisamente la relación *mención vacía-objetividad*. Para poder investigar, entonces, la manera en que un juicio con una forma específica gana evidencia, será necesario considerar la forma misma de los objetos o las objetividades mentadas. Y la preocupación por la *forma de las objetividades* es, precisamente, la preocupación central de la *ontología formal*. Con respecto a la propia expresión «ontología formal» recordemos que, según Husserl:

el término ontología, chocante por razones históricas, no me atreví a emplearlo entonces todavía [en las LU], por lo que califiqué esta investigación de fragmento de una ‘teoría a priori de los objetos en cuanto tales’, que es lo que A. Meinong contrajo en la expresión *teoría del objeto*. Por el contrario, hoy, respondiendo al cambio de los tiempos, tengo por más exacto volver a poner en vigor el viejo término ontología³².

El ‘no atrevimiento’ surge de los ecos metafísicos de la noción de ontología, *vís-a-vís* la ‘pureza metafísica’ de la ontología formal —esto es, ‘su estar libre de’ o ‘ser independiente de’ todo compromiso metafísico—. Si bien, Husserl sí utiliza, en las LU la expresión *ontológico-formal* para referirse a los conceptos y las leyes de la *teoría a priori de los objetos*, ciertamente nunca utiliza la expresión *ontología-formal*.

En FTL, la relación entre *lógica formal* y *ontología formal* intenta tematizarse y explicitarse y, de hecho, una de las tareas de la *lógica trascendental* como *reflexión radical* sobre la lógica, implica elucidar en qué sentido la

³² Hua III, § 10, p. 35 (en nota).

lógica no es independiente —no puede ser independiente— de la *ontología formal*.

De hecho, esta idea —al menos al entender de Husserl— siempre fue parte de la fenomenología. En su «*Esbozo de un prefacio a las Investigaciones lógicas*» de 1913, editado por Fink, afirma que aplicado a investigaciones analíticas, aritméticas y lógicas, y en «una actitud estrictamente descriptiva, sin ceder a ningún prejuicio histórico»³³ fue desarrollando, paralelamente a la crítica del psicologismo, la idea de una ciencia *a priori* de los objetos en general, correlativa a la ciencia de las significaciones —la *morfología pura* de los juicios—.

PARTE 2: Percepción y Lógica

En la V *LU* Husserl menciona que *presentación* es el nombre para el género unitario que incluye tanto los actos *nominales* —percepciones— como los actos *proposicionales* —juicios—. La relación entre ambas, que se estudia acá, se continua en *ASPA —Análisis sobre Síntesis Pasivas y Activas*, parcialmente Hua. XI— como la investigación acerca de las síntesis pasivas —que son un momento de los actos nominales— y las síntesis activas —que son un momento de los actos proposicionales—.

A partir de la década del 20, la fenomenología husserliana aborda este problema a partir del análisis *genético*, sin perder nunca la orientación o actitud —*Einstellung*— teorético-científica a la hora de tematizar estos problemas. De ese modo, de lo que se tratara para Husserl es de reflexionar acerca de cómo conceptos matemáticos y lógico-formales como algebraización, formalización, prueba, verdad, etc., se originan *en la percepción*³⁴. Así, para el Husserl maduro la fuente de la evidencia matemática —y de la certeza matemática— es en última instancia la certeza de la percepción —que deviene del carácter de ser (*Charakter der Gegebenheit*) de la percepción como

³³ HUSSERL, Edmund. «Entwurf einer 'Vorrede' zu den 'Logischen Untersuchungen' (1913)». En 'Tijdschrift voor Philosophie', I, 1939, p. 106-133., p. 125.

³⁴ Cf. CW II, pp. 371-402.

auto-dación (*Selbstgegebenheit*)—, a partir de la cual la *abstracción formalizante* y otros *procesos de idealización* encuentran y vuelven disponibles la evidencia matemática.

Teoría de las Multiplicidades y Lógica Formal

La comprensión husserliana de la lógica formal atraviesa por varias etapas. En sus primeros trabajos, y siguiendo a Weierstrass y Brentano, entiende a la lógica formal como una ‘mera’ *mathesisuniversalis*, como una ‘mera’ técnica de cálculo formal cuyo rasgo característico es el concepto de *algoritmo*. Brentano había presentado, en sus lecturas, la lógica como el «arte del juzgar correcto». Consecuentemente, al comienzo de su carrera Husserl postula una lógica general, ocupada de los razonamientos en su sentido más amplio; y una subdisciplina de la lógica general, la lógica formal, cuyo tema serían las técnicas algorítmicas utilizadas en la correcta manipulación de símbolos.

Así, mientras que la lógica general se ocupa de las leyes generales de la deducción o inferencia, *i.e.*, del estudio en general de los algoritmos; la lógica formal se serviría de métodos simbólicos y estudia las reglas de manipulación de símbolos, reglas que también deberemos considerar algoritmos. Bajo esta perspectiva la lógica *no es una ciencia* teórica, sino una *técnica* teórica (*Kunstlehre*). Siguiendo esta línea de razonamiento, la comprensión de Husserl del *análisis matemático* (como «*arithmeticauiversalis*») es que no se trata de una ciencia teórica, sino más bien de una técnica pura —‘formal’—.

15. *MathesisUniversalis* (sentido primitivo): ‘mera’ técnica de cálculo [*Kunstlehre*], estudio de los algoritmos que permiten la manipulación de símbolos.

Esta opinión o postura cambia rotundamente para la época de los *Prolegómenos* y la afirmación de la lógica pura como una ciencia teórica que, en cuanto tal, fundamenta a la lógica como *mathesisuniversalis* o como

Kunsthgere, i.e., como técnica calculatoria, técnica de manipulación de símbolos o técnica algorítmica. Más precisamente todavía, Husserl clarifica el sentido de la lógica como lógica formal afirmando que su meta es la formación de una *teoría de las multiplicidades*.

Tenemos así, dos sentidos muy diferentes para la misma expresión. En su primera acepción, la *mathesisuniversalis* es la ciencia que se ocupa la comprensión de los algoritmos involucrados en la manipulación de símbolos. En su nueva acepción, *mathesisuniversalis* es una ciencia que coincide con la *teoría de las multiplicidades* y más precisamente, con la *ontología formal*. Esta nueva acepción de la «*mathesisuniversalis*» surge como resultado de las transformaciones fundamentales de la matemática del siglo XIX, que en *FTL* describe como «la irrupción del álgebra» (*der Durchbruch der Algebra*)³⁵, e implica la transformación de la lógica y la matemática en ciencias puras o abstractas.

Así, en el contexto de su *Filosofía de la Aritmética*, Husserl entiende a la *lógica formal* como una serie de técnicas algorítmicas implicadas en todas las ciencias, o al menos en todas las ciencias deductivas. Estas técnicas tendrían el propósito de permitirnos realizar afirmaciones-verdaderas acerca de una determinada esfera de objetos concretos —particularmente, acerca de los objetos matemáticos— a partir de un conjunto de axiomas también verdaderos. Sin embargo, la irrupción del álgebra hace que el sentido de la *lógica formal* cambie rotundamente, dando origen a la idea de la *lógica formal* como *mathesisuniversalis* en el nuevo sentido, i.e., como *ontología formal*. Así, más que de axiomas, ahora se parte de «*formas axiomáticas*» que se usan «para definir formas-de-multiplicidades» «para definir esta o aquella forma de tal o cual multiplicidad bajo las formas de los axiomas»³⁶, i.e., para establecer que tomamos por un grupo, un campo, o una multiplicidad ordenada. En efecto, una fórmula como « $a \oplus b = b \oplus a$ » junto con los *axiomas de grupo* definirán un *grupo commutativo*. Esto es: las esferas de objetos que se conforman con las variables a, b, \dots (etc) más la operación \oplus , y que pueden concretizarse o singularizarse de diversas maneras. Los

³⁵ Hua XVII, p. 54.

³⁶ Hua XVII, p. 100.

objetos considerados pueden ser por ejemplo *rotaciones* —operaciones en el campo de la geometría—, *permutaciones* —operaciones en el campo de la combinatoria—, o incluso *clases de resto* —objetos en el campo de la teoría de números—.

16. *MathesisUniversalis* (nuevo sentido) = teoría de las (formas de) las multiplicidades³⁷.

El rasgo característico de la nueva comprensión de la *mathesisuniversalis* es que ya no remite a tal o cual modelo, esto es, a un modelo determinado o pretendido de antemano. O en otras palabras, mientras que previamente la *región* a la que se le aplican tales o cuales técnicas de cálculo debía estar dada previamente para que los matemáticos pudieran describir las técnicas de cálculo adecuadas para ella —por ej: geometría euclidiana, no-euclidiana, campos de probabilidad, ecuaciones diferenciales de grado 1, 2, etc.—, la nueva comprensión de la *mathesisuniversalis* es que esta puede y debe desarrollarse en independencia de cualquier región específica, dada precisamente la independencia de la *mathesisuniversalis* de cualquier región material. En este contexto, por lo tanto, la *mathesisuniversalis* se ocupa de estudiar los diferentes tipos posibles de *multiplicidad* de forma pura, esto es, despreocupándose de las regiones del mundo que puedan llegar a responder a sus principios. Así, la idea es que todo «modelo» o «región» involucrará algún tipo de forma de multiplicidad. O, en otras palabras: «definir esta o aquella forma de las multiplicidades bajo las formas de sus axiomas» es precisamente la idea de que la forma del todo, modelo, región o multiplicidad de que se trate, es definible por un sub-conjunto de los axiomas de la teoría general de las multiplicidades, *i.e.*, de toda multiplicidad posible *a priori*, *i.e.*, la *mathesis universal* o —bajo esta caracterización— la *ontología formal*.

Para lo que nos compete, es importante entender que la *mathesisuniversalis*, en su suprema universalidad, no sólo es clave para entender la geometría y el análisis moderno, sino para *cualquier* región y correspondientemente, para *cualquier* disciplina que verse sobre *cualquier* región. Es decir, la lógica

³⁷ Cf. Hua XVIII, §§69-70.

como teoría de la razón funda teoréticamente la *mathesisuniversalis*, la cual funda a su vez cualquier región, al explicitar su forma —y la forma de sus sub-regiones, incluyendo, al final, la forma de los *individuos* que hagan a estas regiones—. Estas regiones pueden ser tanto abstractas —geometría, teoría de conjuntos, etc.— como concretas —lenguajes naturales, campo/s perceptivo/s, naturaleza, historia, juicios/proposiciones, objetos de uso, arte, etc.—.

Se puede notar qué lejos está esta nueva comprensión del sentido de la lógica formal como *mathesisuniversalis* en el sentido de *teoría de las multiplicidades*, del concepto de la «matemática» como ciencia del número, que fue, al comienzo de su carrera a fines del siglo XIX, la proto-fundación de la teoría de la razón husseriana. También, qué lejos que queda está nueva comprensión de la «matemática», la «lógica» o la *mathesisuniversalis* de la comprensión de la misma como una técnica para la manipulación de series vacías de símbolos. Bajo esta nueva visión de la *mathesisuniversalis* como *teoría de las multiplicidades* los teoremas del análisis son verdades —juicios/proposiciones— que refieren a una esfera de objetos particular, o a una región particular de objetos. Así, por ejemplo, los números reales y sus inter-relaciones presentan la forma de una multiplicidad determinada a través de los axiomas que definen un campo ordenado³⁸. En resumen, entonces:

17. La lógica y la matemática se fusionan en una disciplina nueva, la *mathesisuniversalis* que tiene como meta propia ser una teoría de las multiplicidades, i.e., de las formas posibles de toda región o modelo o multiplicidad.

Si recordamos ahora lo que estudiamos previamente como el primer nivel de la lógica, esto es, la lógica como *apofántica formal* o como *morfología analítica*, i.e., el nivel de la lógica que estudia las *formas posibles de los juicios*, queda claro que la *apofántica formal* no es más que la especificación de la *teoría de las multiplicidades* cuando su esfera objetiva son los *juicios* —proposiciones—.

³⁸ Hua XVIII §70.

Sin embargo, y como ya mencioné, *juicio* remite tanto al *acto de juzgar* como al correlato objetivo de este acto. Y lo mismo podemos estudiar tanto el *acto 'juicio'* —tematizandolo mediante un *acto reflexivo*— como el *correlato* de este acto —el juicio o la proposición—. Esto nos tentaría a distinguir, entonces, entre el tema de la *lógica formal* —con sus tres niveles— como el estudio de las proposiciones —ya sea de sus formas (apofántica), de sus interrelaciones (lógica consecuencia) o de su *evidencia* (lógica de la verdad)—; y el tema de la *lógica trascendental*, como el estudio de los *actos judicativos* —ya sea de la forma de tales actos, de sus interrelaciones o de su función *evidenciadora*—.

La última tentación del fenomenólogo

Dado el *a priori* de la correlación, la típica tentación del fenomenólogo consistiría, entonces, en distinguir entre los aspectos *subjetivos* y *objetivos* de la lógica, y afirmar que los aspectos *subjetivos* son estudiados por la *lógica trascendental*, mientras que los aspectos *objetivos* son estudiados por la *lógica formal*. La *lógica formal* coincidiría, entonces, con la *mathesis universalis* como ciencia —tanto teórica como práctica— y la *lógica trascendental* estudiaría las *operaciones cognitivas* involucradas en la *lógica formal*, ya sea que dichas operaciones sean una *prueba en deducción natural* —operación práctica— o una *fundamentación teórica de la noción de prueba-formal* —operación teórica—.

El fenomenólogo particularmente interesado en los problemas de la lógica formal y trascendental debería, sin embargo, resistir tal tentación, dado que los análisis de Husserl sobre la relación entre ambas «lógicas» son más complejos y sutiles de lo que «la última tentación del fenomenólogo» da a entender. Por empezar, la lógica trascendental abarca muchas más temáticas —*i.e.*, es mucho más amplia— que la lógica formal, e incluye teorizaciones sobre, por ejemplo, la *evidencia* (*Evidenz*) que exceden por mucho lo que la lógica formal —al menos en su usual sentido contemporáneo, lo que Husserl denomina «*lógica tradicional*»— tiene para decir sobre ella. Sin ir más lejos,

remitimos al lector a las distinciones entre «confusión, distinción y claridad» estudiadas más arriba. Pero en un sentido más técnico, Husserl utiliza la diferencia entre los aspectos subjetivos y objetivos para señalar la diferencia entre las actitudes del lógico y del matemático; y reserva la expresión *lógica trascendental* para remitir a los problemas más fundamentales que estarían implicados tanto en la lógica como la ontología. En lo que sigue intentaré dar visión panorámica o a vuelo de pájaro sobre esta diferencia.

La actitud (*Einstellung*) del lógico y del matemático y la distinción entre *Lógica Formal* y *Lógica Trascendental*

Habiendo clarificado el sentido de la *lógica formal* como *mathesisuniversalis*, debemos ahora introducir una diferencia entre la actitud del ‘matemático’, esto es, aquel que se dedica a la *ontología formal*; y la actitud del ‘lógico’, esto es, aquel que se ocupa de la *lógica formal*. Bajo esta nueva perspectiva, el profesional que se dedica a investigar los problemas de la *mathesisuniversalis* es, para Husserl, el matemático; dado cierta coincidencia que habría, para este autor, entre los temas de la *mathesisuniversalis* como *ontología formal* y la *matemática* en sus sentidos más abstractos y teóricos. En efecto, el intento de distinguir entre la *lógica formal* y la *matemática formal* lleva a Husserl a desarrollar el concepto de «actitud (*Einstellung*) crítica»³⁹.

La *Einstellung crítica* del lógico tiene por condición *actos de reflexión*, que son necesarios para encontrar al acto judicativo como tal, esto es, como acto. Recordemos que para Husserl nunca *encontramos* los actos *directamente* en la *experiencia temática*. Si realizamos el juicio —acto— «La manzana es roja», aquello con lo que nos enfrentamos es el *resultado o rendimiento (Leistung)* de la operación categorial o del acto judicativo, esto es, con el juicio-objeto —el estado-de-cosas— *La manzana es roja*; pero no con el acto-juicio individual que nos llevó a ese *Leistung* o juicio-proposición.

Este problema metodológico permea todo el ámbito de la fenomenología, es decir, estamos ante el mismo fenómeno sin importar qué tipo

³⁹ Cf. Hua XVII, §§45, 46.

de acto ni qué tipo de correlato estemos tematizando en cada caso. Si nuestro objeto de *descripción fenomenológica* es una manzana roja —la manzana roja *experimentada*, esto es, la manzana-roja *qua* noema—, el *acto perceptivo* que la entrega no es *per se* directamente tematizado. Solo podemos tematizar los *actos* a través de un *acto de reflexión* que objetive y vuelva temático un acto determinado.

18. Reflexión como Acto Objetivante: transforma en objeto un acto previamente realizado y lo vuelve temático.

Podemos agregar que el acto tematizado, ahora objeto, pierde en el proceso ciertas determinaciones, como por ejemplo la espontaneidad. Un estudio sistemático de los *actos reflexivos* queda por fuera de las posibilidades de este escrito, pero téngase en cuenta que los *actos reflexivos* son, para Husserl, la condición de posibilidad para la *descripción del lado noético* de toda vivencia intencional. Esto no implica, sin embargo, que *únicamente* tengamos experiencia de los actos cuando los tematizamos a través de un *acto reflexivo*. Los actos pueden experimentarse *per se* sin necesidad de que sean *temáticos*. Es decir: podemos experimentar el flujo de la conciencia como un flujo de actos de manera puramente marginal u horizontica. Para Gurwitsch de hecho la ‘conciencia no-temática’ (*awareness*) que acompaña a todo acto⁴⁰ es condición de posibilidad para los *actos reflexivos*.

Tenemos, por tanto, dos *Einstellungen* (actitudes): la actitud del lógico, que es una actitud reflexiva; y la actitud del matemático, que es una actitud *directamente* objetiva. Tengamos en cuenta que, como siempre, el uso técnico de los términos que hace Husserl es bastante idiosincrático, y que la *Einstellung matemática* no tiene por qué estar directamente relacionada con la *mathesis universalis*, que fue nuestro tema previo. La *Einstellung matemática* es la actitud del matemático profesional, que no necesariamente tiene como su tema (explícitamente) la *teoría de las multiplicidades* o *mathesis universalis*, sino su especificación en tal o cual región concreta, como pueden serlo funciones, geometría proyectiva o riemanniana, métodos de cálculo de variaciones, etc. En cambio, la *Einstellung del lógico*, característicamente

⁴⁰ CW III, p. 451.

reflexiva, lo lleva a tematizar el *hablar sobre* objetos (abstractos), y vuelve posible, entonces, el *aislar* las estructuras de tales discursos. Es así que lo *lógico* —o lógica trascendental—, en forma análoga a la ontología formal, tiene como tema una esfera objetiva, refiere a objetos y sus relaciones, pero con la particularidad que la lógica así entendida —como lógica trascendental— refiere a esta esfera a través de los actos-juicios⁴¹.

O, en otras palabras: la *mathesisuniversalis* puede entenderse como una disciplina concreta, como una ciencia objetivamente existente. Husserl la caracteriza así bajo la rubrica de *lógica objetiva* y, como toda ciencia —en este caso, como *ciencia formal*, forma-madre de todas las *ciencias formales*, incluidas cualquier rama de las matemáticas a las que se dedique el matemático profesional— demanda ser descriptiva-fenomenológicamente analizada. Tal descripción incluirá un *momento subjetivo*, esto es, un estudio descriptivo de las formas o estructuras cognitivas del pensar o el conocer lógico-matemático; descripción que sólo podrá realizarse en la *actitud reflexiva* del lógico. Dos temas son particularmente importantes:

12. La relación entre la lógica formal y las matemáticas (su co-extensión y su distinguibilidad).
13. La estructura interna de la *mathesisuniversalis*.

Sobre el primer tema, Husserl afirma que tradicionalmente la lógica y las matemáticas poseen orientaciones temáticas claras, sobre la base de las cuales eran «indudablemente ciencias separadas»⁴², sin embargo, desde la «irrupción del álgebra», las matemáticas abstractas ya no se dedicarán al número y la cantidad, y la lógica abstracta ya no estará orientada hacia la «gramática pura» ni será la ciencia de las estructuras de los razonamientos correctos, o la teoría de los razonamientos —expresados en lenguajes naturales o simbólicos— correctos. Como ya vimos, ambas teorías quedan unificadas bajo la concepción práctico-teorética de la *mathesisuniversalis*. La pregunta es, entonces, cómo y cuándo se distinguen entre sí la lógica formal y las matemáticas, matemáticas a las cuales Husserl se refiere como

⁴¹ Hua XVII, §54.

⁴² Hua XVII, p. 80.

«ontología formal», i.e., como la ciencia «de las formas categoriales posibles en las cuales los substratos objetivos pueden existir verdaderamente»⁴³.

La respuesta es que tal diferenciación entre lógica formal y matemática u ontología formal está dada por la *actitud* con la que el científico se acerca a su tema de estudio. La *orientación subjetiva* caracteriza, así, a la *actitud lógico-formal*, y la *orientación objetiva* a la *actitud matemática* u *actitud ontológico-formal*.

La *unificación* entre los aspectos subjetivos y objetivos de la lógica la debemos buscar precisamente en los estudios que Husserl desarrolla en *Análisis sobre síntesis pasivas y activas*, dado que las propias *síntesis pasivas* contienen el proto-fundamento de las *síntesis activas* involucradas en el desarrollo de la *teoría de las multiplicidades* como *disciplina científico-formal*. Es este tipo de consideraciones, entonces, el que permite unificar los aspectos subjetivo y objetivo de la lógica, en la *lógica trascendental*.

Bajo *esta perspectiva*, la *refutación del psicologismo* que Husserl lleva a cabo en las *LU* es un tema de *Lógica Trascendental*, porque estudia precisamente el *tipo de acceso cognitivo* que tenemos a las *verdades de la lógica*. Dice Husserl:

La mera posibilidad de repetir el mismo significado en diferentes *actos numéricamente diferentes* es por sí solo un argumento suficiente para refutar el psicologismo como una confusión entre idealidad y realidad. Si lo ideal fuera realmente reducible a o susceptible a la influencia de la naturaleza temporal, real y subjetiva de un *acto psicológico*, sería imposible repetir o compartir un significado, tal y como es imposible repetir un *acto psíquico concreto* en el momento en que ocurre, por no hablar de compartirlo con otros⁴⁴.

Muy brevemente, la *refutación del psicologismo* de los *Prolegómenos* consiste en mostrar que:

14. La psicología es una ciencia empírica, por lo que sus leyes no pueden ser exactas, no pueden evitar estar saturadas de vaguedad. Las leyes lógicas, por su parte, son exactas.

⁴³ Hua XVII, p. 145.

⁴⁴ Hua XIX, p. 194; énfasis propio.

19. LEYES PSICOLÓGICAS: vagas, inexactas.
20. LEYES LÓGICAS: precisas, exactas.
2. Las leyes naturales (entre ellas las leyes psicológicas) no pueden conocerse a priori, las leyes lógicas sí.
3. Las leyes lógicas no presuponen la existencia de personas con experiencias mentales como juicios. Son leyes acerca de las verdades, y las verdades no son hechos [Tatbestände].

Así, la *mathesisuniversalis* tiene dos orientaciones: una subjetiva, del lógico; y una objetiva, la del matemático. Ninguna de ellas basta, sin embargo, para fundar plenamente tal disciplina. La lógica, incluso en su sentido amplio como *mathesisuniversalis*, es una ciencia dogmática. Como tal, requiere de una teoría crítica capaz de fundar sus resultados⁴⁵. Tal teoría crítica es, para Husserl, la fenomenología y, más precisamente, la fenomenología como *lógica trascendental*.

Intuición de Esencias y Platonismo

Debemos que tener en cuenta el carácter *constructivo* de la fenomenología husserliana. La *mathesisuniversalis* es una ciencia, aun cuando sea la ciencia de todas las ciencias; y como tal responde al hecho de ser un logro cognitivo y/o un rendimiento [*Leistung*] constitutivo. Husserl expresa esto ya en los *Prolegómena* cuando afirma que «Las ciencias son creaciones espirituales» (Wissenschaftsind Geistesschöpfungen)⁴⁶. Para Husserl, las estructuras de la actividad subjetiva implicadas en el pensamiento lógico y matemático derivan de las estructuras de la percepción, y es precisamente por esto que, en ASPA intenta trazar la génesis de las operaciones lógicas en las *síntesis pasivas* involucradas en los *actos perceptivos*. No sólo eso, sino que los propios *Leistungen* de los actos perceptivos, esto es, los *objetos perceptivos*

⁴⁵ Cf. Hua III, §62.

⁴⁶ Hua XVIII, p. 40.

se ponen como supuestos en la teoría madura de Husserl sobre los *eidos* u *objetividades abstractas* del tipo que sean. El (¿pretendido?) platonismo ingenuo de las *LU* no es, en absoluto, la posición de Husserl en sus obras de madurez. De allí que sea difícil entender por qué se lo ha acusado de platonista tan a menudo, como cuando Van Fraassen opina que:

Si bien solo el platónico más extremo apelaría a (la) *Wesenschau*, debe admitirse que Husserl identificó correctamente una tarea que los realistas matemáticos han dejado lamentablemente incompleta: describir cómo estas entidades no concretas entran en nuestra experiencia⁴⁷.

Sin pretensiones de elaborar más sobre está temática, es menester señalar que Van Frassen no distingue —e incluso confunde— la *Wesenschau* [intuición de esencias] y la *Wesenfassung* [captación de esencias]⁴⁸. En ninguno de los dos casos Husserl supone una suerte de comercio íntimo y directo con las esencias. La *Wesenschau* es la captación perceptiva de que una botella es, de hecho, una botella. La *Wesenfassung* es la captación del invariante ‘botella’, que se obtiene por medio de un proceso de variación eidética. Esta terminología no asume la existencia de *eidos* de forma independiente al sujeto cognoscente. En efecto, el Husserl maduro *no es* un *realista platónico*. Si el Husserl de las *LU* lo es o no, es un problema que excede los límites de este trabajo⁴⁹. Sea como sea, Van Frassen sí está en lo correcto al señalar que pocos autores se han ocupado como Husserl de describir cómo los *eidos* —sean lo que sean, *i.e.*, tengan el tipo de existencia o de modo-de-ser que tengan— ‘entran’ en nuestra experiencia.

En estrecha relación con nuestro tema, es importante aclarar que la *mathesis universalis* también está implicada en la teoría de las esencias

⁴⁷ While only the most extreme Platonist would appeal to *Wesenschau*, it must be admitted that Husserl correctly identified a task which the mathematical realists have left woefully incomplete: to describe how these non concrete entities enter our experience. VAN FRAASSEN, Bas «Platonism's Pyrrhic Victory». En A. R. Anderson, R. Barcan Marcus and R. M. Martin (eds.). *The Logical Enterprise*. London/New Haven, Yale UP, 1975, p. 45

⁴⁸ Schutz usa expresiones a mí entender mucho más felices: se refiere a la *Wesenschau* como *tipificación* y a la *Wesenfassung* como *conceptualización*. Cf. A. Schutz. «“Type and Eidos in Husserl's Late Philosophy”, *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*». The Hague, Martinus Nijhoff, 1970. pp. 92-115.

⁴⁹ Si bien está es la posición más típica entre los intérpretes.

de Husserl. Un punto central de la misma es la diferencia entre *generalización* y *especificación*. Dadas dos esencias *x* e *y*, digamos, *color* y *rojo*, *x* (color) es una generalización de *y* (rojo) de la misma manera en que *y* (rojo) es una especificación de *x* (color). De este modo, *generalización* y *especificación* son relaciones tanto contrarias como complementarias. Sin embargo, el género *esencia* no es una generalización de la esencia *rojo* o la esencia *humana*. Tanto *color* como *humano* como cualquier otra esencia, son *instancias* del género *esencia*. La distinción puede entenderse en términos de una caracterización *parte-todo*, como la desarrollada por Husserl en su III *LU*, que, como no podía ser de otra manera, implica un uso muy idiosincrático de la expresión «ser-parte-de-». Si *x* (color) es una generalización de *y* (rojo), entonces *x* (rojo) es parte de *y* (color). Pero si *y* es parte de *x*, entonces *y* no es una formalización de *x*. En efecto, mientras que *color* es una generalización de *rojo* —*color* es el *todo* del cual *rojo* es *parte*—, *rojo* es una especificación de *color* —*rojo* es *parte* del *todo* *color*—; *color* no es parte de ‘esencia’ o, mejor, del género *esencia*. En términos de *Ideen I*, mientras que la *esencia* *roja* está contenida (*Enthaltensein*) en la esencia *color*, el género *esencia* no está contenido en la esencia *rojo* ni en la esencia *color*.

Esto es así porque para alcanzar el género *esencia* la operación no adecuada no es de *generalización*, sino de *formalización*. Una *formalización* implica abstraer todo *contenido material* del individuo a partir del cual se realiza la formalización. Se trata de una suerte de «vaciamiento» [*Entfüllung*] de lo que es *experiencialmente dado*. En efecto, la operación de *generalización* nos permite descubrir relaciones de *contención* (*Enthaltensein*) entre esencias, mientras que la operación de *formalización* nos permite obtener esencias o substratos completamente vacíos, con características puramente formales.

Traigo a colación este breve estudio sobre la distinción entre *generalización* y *especificación* para mostrar que en el caso de la fenomenología husserliana, la preocupación central no consiste en ocuparse del problema de la *existencia*, *inexistencia* o *modo de ser* de los *eide*, *esencias*, *especies* o *universales*; sino más bien en llevar a cabo minuciosas descripciones acerca

de los diferentes tipos de relaciones en que se encuentran tanto entre los *eide* entre sí, como los *eide* con los *individuos* de los que los predicamos. Preocupación que es tanto *ontológica* (en el sentido de Husserl) como *cognoscitiva*, y cuyo estudio depende de una cuidadosa elaboración de estos dos polos: los actos y sus correlatos.

Niveles de la Lógica (ampliación)

Mencioné antes dos temas: 1. La relación entre la lógica formal y las matemáticas —su co-extensión y su distinguibilidad—.

2. La estructura interna de la *mathesisuniversalis*.

Habiendo estudiado 1., nos queda por tratar 2. La estructura interna de la *mathesisuniversalis* no es otra cosa que los tres niveles de la lógica estudiados varias páginas más arriba. La *mathesisuniversalis* tiene como su meta ser una teoría de las multiplicidades, y ya vimos en qué sentido la *apofántica formal* es una especificación de la *mathesisuniversalis*. Así, este primer nivel, también llamado por Husserl el nivel de la *gramática lógica pura*⁵⁰ funda un segundo nivel: el nivel de la *lógica de la consecuencia* o *lógica de la no-contradicción*, que a su vez funda el tercer nivel: la *lógica de la verdad*.

La *apofántica formal* está caracterizada por el ‘concepto-operación’ dice Husserl. Si bien previamente comparamos este nivel con la comprensión de Aristóteles de la *lógica como apofántica*, tengamos en cuenta que acá estamos ante una *apofántica FORMAL*. Esto señala en opinión de Husserl un logro fundamental de la lógica, que es su independización de los lenguajes naturales y las gramáticas de los lenguajes naturales —lo que acuerda gratamente con la idea de que este (y cada) nivel es una especificación de la idea de *mathesisuniversalis*—. Es solo gracias a esta independización que la *apofántica formal* puede cumplir su vocación meta-matemática, esto es, explicar/describir tanto el lenguaje matemático como las pruebas y el razonamiento matemático. Lo importante entonces es destacar la

⁵⁰ Cf. Hua XVII, §12 y ss.

fundamentalidad del *concepto-operación*, esto es, de las *operaciones* que nos permiten construir y/o constituir *fórmulas bien formadas*, sea en el lenguaje que sea —tanto natural como formal—. La *apofántica formal* permite comprender en este primer nivel como llegamos a *multiplicidades sintácticas* a través de *operaciones de formación* aplicadas a *símbolos*.

Sobre dicho nivel se funda la *lógica de la consecuencia*⁵¹ que especifica aún más el *concepto-operación* ahora como *operaciones de transformación*, *i.e.*, como lo que normalmente entendemos como la derivación de ciertas fórmulas lógicas de otras fórmulas lógicas. Por supuesto, una *forma lógica* en este sentido puede estar expresada tanto en un lenguaje formal, como en un lenguaje natural.

Al fin, el último nivel en esta estructura jerárquica de la *mathesisuniversalis* es el nivel de la *lógica de la verdad*, que especifica el *concepto-operación* como *entailment* o «consecuencia lógica», como lo que a veces se denomina «implicación en sentido fuerte» —consecuencia lógica-verdadera—. Se trata, aquí, de diferenciar entre «verdad» y «validez» o, como dice Husserl, de «investigar las leyes formales de las verdades posibles y sus modalidades»⁵². Pero precisamente porque en este nivel alcanzamos el concepto de verdad, Husserl se ocupará aquí de las diferentes formas de la *evidencia* [Evidenz] que remiten, como supuesto de la verdad, al carácter de dación de toda objetividad. Como dice Husserl: «claramente “evidencia” no es otra cosa que un nombre para el carácter de la dación»⁵³.

Cabe aclarar que aun cuando el nivel de la *mathesisuniversalis* como *lógica de la verdad* corresponde a la perspectiva *interpretada* de las proposiciones formales, o a la *teoría de modelos* en el sentido matemático contemporáneo, la noción de *Evidenz* es independiente de esta temática. Véase el apartado «Lógica de la Verdad» arriba para esto.

Por supuesto, las operaciones mencionadas en el apartado anterior: *generalización* y *especificación*; y *formalización* e *individuación*, son también

⁵¹ Husserl la llama la «matemática de los matemáticos», Hua XVII, p. 139.

⁵² Hua XVII, p. 55.

⁵³ Offenbar ist Evidenz nichts anderes als ein Name für den Charakter der Gegebenheit. Hua XVII, p. 155.

operaciones que, como tales, la *lógica trascendental* ha de aclarar en su intento de clarificar los fundamentos más básicos de la *lógica formal*.

Fenomenología de la Percepción y Síntesis Asociativas

Finalmente estamos en condiciones de introducir el gran tema del que se va a ocupar ASPA, esto es: el sentido preciso en que la actividad perceptiva *funda y/o* es el origen de las operaciones que caracterizaran a la razón lógica y, consecuentemente, tanto a la actividad categorial como a la lógica formal. Según Husserl, el análisis fenomenológico revela que el origen de las *formas lógicas* se encuentra en un nivel mucho más elemental que el nivel del lenguaje natural, y que es, incluso, previo a toda forma de percepción *atenta*. En este contexto, voy a definir ‘*cogito*’ como el correlato *noético* del concepto *noemático* ‘tema’.

21. Cogito (lado noético)-Tema (lado noemático).

Además, a todo momento tenemos tanto una experiencia *temática* como una experiencia *horizonte*. La estructura *ego-cogito-cogitatum* es válida sólo para el tema, dado que, según Husserl, el *horizonte* como *campo de temas potenciales* no es incumbencia del *ego*. Dado que Husserl liga la experiencia *temática* con la experiencia *atenta*, cuando afirmamos que el origen de las formas lógicas es previo a la experiencia perceptiva atenta, estamos afirmando, consecuentemente, que el origen de las formas lógicas es previo a cualquier actividad egóica.

Las estructuras materiales de los campos sensibles dados en este nivel pre-atentivo o pre-egoíco (*Ur-Ichliche*) son el resultado de *síntesis asociativas* que serán, además, *síntesis pasivas*. Se trata de *emparejamientos* o *parificaciones* (*Paarungen*) entre datos sensibles o material hylético que se presentan o como a) *contrastes* o como b) *fusiones* o *mezclas* (*Verschmelzungen, Gemische*). En el campo óptico o visual, por ejemplo, una mancha roja aparece en contraste con un fondo negro. A su vez, varias manchas rojas se fusionan entre sí y, precisamente, en contraste con el fondo

negro. Debe notarse que en ASPA Husserl se acerca más que nunca a la comprensión gurwitscheana de la fenomenología, dado que estos dos tipos de *síntesis pasivas* están curiosamente cercanos a ser una explicitación fenomenológica de las dos clases básicas de leyes gestálticas, esto es, a) leyes de figura-fondo, b) leyes de organización (de *Gestalten*).

Es de fundamental importancia comprender que lo que *destaca*, en el nivel de las síntesis asociativas no son «individuos» o «configuraciones» en el sentido en que sí aparecerán en los niveles más altos —y menos originales—. Las síntesis asociativas ofrecen solo *Ur-x*, a saber: *proto-estructuras* como *proto-individuos*, *proto-configuraciones*, *proto-formas-lógicas*, etc, que *sólo son objetivadas* —técticamente hablando— en niveles superiores de la conciencia. Husserl considera que es posible aislar fenomenológicamente el estrato de las *síntesis pasivas* y caracterizarlo a través de las estructurales lega-liformes de las *síntesis asociativas* también llamadas (mejor) *proto-síntesis* o *síntesis-originarias*. Como en este nivel no hay *tema* propiamente hablando, no hay atención, y no hay *actividad egóica*. Así pues, el ‘sujeto’ de las síntesis pasivas, el que las lleva a cabo es un *proto-ego* o *proto-yo* distingible del *ego* o *yo-trascendental* que aparece sólo cuando entra en juego la atención como «volverse-hacia» (*Zuwendung*), nivel donde el sujeto ‘mira’ entre las afec-ciones —ahora discernibles— en el nivel de la *constitución pasiva*.

El punto central es que podemos considerar a las *síntesis pasivas* o *proto-síntesis* como una *proto-lógica* que fundamentan a las *síntesis activas* (categoriales) de la *lógica*. Mejor todavía, el origen de todas las operaciones lógicas se encuentra, para Husserl, en las *síntesis pasivas*. Así, y por ejemplo, la operación de «poner-juntos» que es un tipo básico de *síntesis pasiva* es una *proto-operación* del *proto-yo* que le permitirá, al yo, la ejecución de la operación sintático-categorial *conjunción*.

Metodológicamente hablando, este *proto-nivel* de la percepción sólo se alcanza abstrayendo toda *performance* o logro (*Leistung*) objetivante. En efecto, el nivel de las *síntesis pasivas* debe definirse como *pre-objetivante* o *proto-objetivante* y en el mismo aún no hay, técnicamente hablando, *individuos*, sino *proto-objetos* que son *proto-individuos*. A partir de estas *proto-objetividades* resultado de las síntesis pasivas de los datos sensibles o

el material hylético inmanente; el yo, al volverse-hacia (*Zuwendung*) tales proto-objetividades, constituye la *objetividad* propiamente dicha.

La *abstracción* es para Husserl uno de los métodos fundamentales no sólo de la fenomenología, sino de cualquier ciencia. En fenomenología, *abstracción* puede entenderse de dos maneras:

15. Como una operación o acto.

16. Como una *Einstellung* o Actitud.

En relación a lo que vimos más arriba, como acto u operación, podemos distinguir entre dos tipos de *abstracción*:

17. Abstracción generalizante, que entrega eidos materiales (silla, rojo, humano, etc.).

18. Abstracción formalizante, que entrega eidos formales (si, no, entonces, propiedad, género esencia, etc.).

Como Actitud (*Einstellung*) la *abstracción* se entiende como *reducción*. Por ejemplo, la *reducción* típica de las *ciencias positivas*, que abstraen todos los predicados objetivos de los objetos con los que nos enfrentamos en el *Lebenswelt* para *reducirlos* a meros objetos de la naturaleza. Como dice Husserl:

En la vida ordinaria [*imgewöhnlichenLeben*] no tenemos nada que ver con los objetos naturales [*Naturobjekten*]. Lo que tomamos por objetos son fotografías, estatuas, jardines, casas, mesas, ropas, herramientas, etc. Estos son objetos de valor [*Wertobjekte*] de varios tipos, objetos de uso [*Gebrauchsobjekte*], objetos prácticos. No son objetos que puedan encontrarse en la ciencia natural. [*Es sindkeinnaturwissenschaftlichenObjekte*]⁵⁴.

La Actitud (*Einstellung*) de las ciencias positivas implica abstraer una serie de *rendimientos objetivantes*, a saber: todos los que tienen que ver con el valor (*Wert*), el uso (*Gebrauch*), la dimensión pragmática, ética, estética, política, etc. Husserl cree que es posible no sólo abstraer tales o cuales rendimientos objetivantes, sino que es posible abstraerlos todos, es decir,

⁵⁴ Hua IV, §11, p. 27.

abstraer la esfera completa de la objetividad. Y así, de la misma manera en que en las ciencias positivas lo que queda como resto es la esfera o región natural —los *objetos naturales*—; en la abstracción ‘total’ lo que queda como resto es un el *proto-ser*, o la dimensión o región (de los *proto-objetos*) de las *síntesis pasivas*.

Esta «abstracción total» es, entonces, la ‘condición de posibilidad’ (*metodológica*) para el estudio de las *síntesis pasivas*. O, en otras palabras: el nivel más elemental de la percepción se alcanza mediante la abstracción de todo rendimiento objetivante, y se presenta como la condición de posibilidad para los mismos. Así, Husserl afirma⁵⁵ que todo lo que *destaca* posee una *tendencia afectiva* hacia el ego, y de la misma manera, el ego posee una *tendencia* (instintiva) hacia todo lo que destaca, y que puede presentarse como un impulso, una idea que surge repentinamente del trasfondo y ‘distrae’ a la conciencia de su tema o *proceso temático*, etc. Solo para ejemplificar: imaginemos que, mientras estudiamos concienzudamente el tomo 32 de Hua. aparece en el medio-ambiente [*Umwelt*] un delicioso olor a chocolate... Para Husserl, ese aroma vuelve inmediatamente temático el chocolate —por la tendencia del ego de volverse-hacia [*Zuwendung*] lo agradable—, perdiéndose, consecuentemente, Hua 32. y sus contenidos ideales como tema.

En el nivel de las *síntesis pasivas* y sus *proto-objetos*, tales *proto-objetos* no están *tipificados*, *i.e.* no hay una *Wesenshau* como momento constitutivo y rendimiento de una *transferencia aperceptiva de sentidos*. La tipicidad de la percepción solo aparece en el nivel propiamente objetivante, donde aparece la ‘marca’ tanto de la propia biografía del sujeto como de la historia cultural de su/s comunidad/es, que influencia y determina involuntariamente la percepción del sujeto en la actitud directa, no-reflexiva.

Una consecuencia inmediata de estos análisis es que lo que *destaca* lo hace a partir de un trasfondo u horizonte externo. De ese modo, lo que *destaca* no es un *dato individual* o una *multiplicidad de datos-sensibles*, sino más bien contrastes⁵⁶.

⁵⁵ Cf. Hua XI, §32 y ss.

⁵⁶ Cf. Hua XI, §29.

Una fenomenología completa del nivel de la constitución pasiva también tiene que tomar en consideración las estructuras formales que pertenecen a la totalidad de los campos sensibles. En efecto, debe incluir investigaciones concernientes a la naturaleza temporal y espacial de tales estructuras. Estos diversos análisis se unifican en la *teoría de las kinestecias* (Cf. *EuU*, §19, y *Hua XI*, suplemento XXV). Aquí se considera que *movimientos corporales* acompañan todo curso perceptivo, ya sea a través del movimiento del cuerpo como un todo, o de algunas de sus partes, digamos, movimientos de los ojos, las manos, la nariz, etc. Es en este sentido preciso que *todo nivel superior de performance (Leistung)* intencional está fundado en las kinestecias.

Uno de los resultados más importante de la fenomenología consiste en el descubrimiento de la *contextualidad de todo acto*. En relación a la percepción, el *principio de contextualidad* tiene al menos dos dimensiones:

19. Como una relación-forma múltiple entre el objeto perceptivo temático y otros objetos dados junto con el objeto-perceptivo-tema en los campos sensibles.
20. Como una relación entre la aparición perspectivista del objeto y el curso completo de la percepción, curso que es el contexto en el cual toda aparición unilateral encuentra su sentido.

Se trata de la relación: 1. del tema con su horizonte externo y 2. del tema con su horizonte interno [Cf. *EuU*, §8]. Para 2., Gurwitsch acuño la expresión «*sense-conformity*» [conformidad-de-sentido] como término que expresa la relación entre la aparición unilateral actual y el resto de las apariciones unilaterales posibles y/o pasadas, siendo el principio de la *buena continuidad* de Wertheimer un caso especial de la *sense-conformity* [Cf. *GW*, II, p. 436].

La contextualidad también se presenta como las determinaciones esenciales de la percepción actual por la *retensión* —recuerdo pre-explicito— y la *protensión* —expectativa pre-explicita—⁵⁷. En otras palabras, la percepción del objeto en el campo visual desde una perspectiva determinada

⁵⁷ Cf. *Hua XI*, §§36-41 y *Hua X* *passim*.

está determinada por lo visto inmediatamente antes y lo que se ‘espera’ que siga inmediatamente en el curso perceptivo. Así pues, toda *vivencia perceptiva* contiene más de lo que la actualidad hylética permite *per se*, dado que estas referencias —al pasado y futuro vivientes— *co-determinan* el significado del momento actual del curso perceptivo.

Expresado noéticamente, la percepción es una mezcla [*Gemisch*] de presentaciones reales, las cuales hacen a lo presentado intuible en el modo de una presentación original, e indicaciones vacías que refieren a nuevas percepciones posibles⁵⁸.

Un ejemplo concreto: la certeza de la pre-expectativa [*Vorerwartungsgewißheit*].

Un tema interesante que Husserl toca en Hua XI es la así denominada *Vorerwartungsgewißheit*⁵⁹, o «certeza de la pre-expectativa»⁶⁰, que es un caso interesante para finalizar este escrito, dado que, con el mismo, espero que aparezca con mayor claridad intuitiva en qué sentidos precisos se desarrollan los análisis tendientes a mostrar que la *lógica* se fundamenta en la *percepción* y, aún más en particular, en los niveles más elementales de la misma.

El tema acá es la conexión estructural de la percepción ‘momentánea’ —su momento intuitivamente presente— con la continuación esperada del curso de la percepción y la *plenificación* (*Erfüllung*) de la pre-expectativa (protensional), como estructura del *proto-conditional*. La continuidad interrumpida de la percepción, en el sentido de una plenificación continua de la certeza de la pre-expectativa se da, de hecho, en pocas ocasiones. *La modalización* debe entenderse como la *inhibición* de la continuidad de un proceso perceptivo temático. Se interrumpe el curso de la percepción desarrollándose en la certeza [*Gewißheit*] retrotrayéndose al continuo-re-tensional⁶¹. Aquí vemos que:

⁵⁸ Cf. Hua. XI, pag. 5.

⁵⁹ Cf. Hua XI, 30.

⁶⁰ Cf. el apartado «Lógica de la Verdad» donde nos referimos a la *claridad de la anticipación*.

⁶¹ Cf. Hua XI, §7.

[...] la más simple de las certezas es la creencia en su forma original y que todos los otros fenómenos, como la negación, la conciencia de la posibilidad, la restauración de la certeza por una afirmación o una negación, resultan solo de la modalización de esta forma primaria y no se yuxtaponen, dado que no están en el mismo nivel⁶².

En efecto, las tres formas posibles de *dación* o *Evidenz* de los juicios que estudiamos previamente [FTL §§12-22], esto es:

21. La confusión [Verwirrenheit].
22. La distinción [Deutlichkeit].
23. La claridad [Klarheit].

Son formas o modos de dación que tienen su condición en la *certeza* de la expectativa primaria o de la *Vorerwartungsgewißheit*, al ser modalizaciones de ella. En el caso de la *decepción* —la experiencia vivida de una ruptura limpia en el curso de la percepción— nos encontramos con la *proto-negación*; que será el fundamento perceptivo de la *negación lógica*. El ejemplo que Husserl da para esto es el de una expectativa en el nivel de las síntesis pasivas de una esfera que aparece inicialmente como roja y uniforme pero que prueba ser, del otro lado, verde y aboyada.

Estudiamos, así, la emergencia en las *síntesis pasivas* —como el nivel más elemental de la percepción— de proto-formas-lógicas que se corresponden, luego, tanto con conectivas típicas de la *lógica proposicional* como de operadores típicos de la *lógica modal*.

Bibliografía

GURWITSCH, Aron. *The Collected Works of Aron Gurwitsch*, ed. R. M. Zaner, vol. 3. CW III, Berlin, Springer, 2010.

HUSSERL, Edmund. «Entwurfeiner 'Vorrede' zu den LogischenUntersuchungen». En: *Tijdschrift voor Philosophie*, I, 1939.

⁶² HUSSERL, Edmund. *Erfahrung und Urteil*. Hamburg, Felix Meiner, 1985, p. 100-101.

HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch. Hua IV. MartinusNijhoff, Den Haag 1952 (Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. FCE, México, 2005).

HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Hua X, ed. Rudolf Boehm. The Hague, MartinusNijhoff, 1969.

HUSSERL, Edmund. *Formale und transzendentale Logik. Versuche einer Kritik der logischen Vernunft*. Hua XVII. Hrsg. von P. Janssen. Den Haag, Nijhoff, 1974. (Lógica formal y trascendental. Trad. de L. Villoro. México, UNAM, 1962.)

HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Hua III, ed. Karl Schuhmann. The Hague, MartinusNijhoff, 1977. (Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. FCE, Madrid, 1985)

HUSSERL, Edmund. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*. MartinusNijhoff, Den Haag, 1966.

HUSSERL, Edmund. *Erfahrung und Urteil*. FelixMeiner, Hamburg, 1985. (Experiencia y juicio. México, UNAM, 1980).

LOTZE, R.H. *Logik. Erstes Buch: Vom Denken*. Hamburg, Meiner, 1874/1989.

SCHUTZ, A. «Type and Eidos in Husserl's Late Philosophy». *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*. The Hague, MartinusNijhoff, 1970.

FENOMENOLOGÍA Y ÉTICA AMBIENTAL^{*}

Phenomenology And Environmental Ethics

JAIME VILLANUEVA BARRETO^{**}

Resumen: Este artículo pretende examinar la posibilidad de un abordaje fenomenológico del problema más urgente que afronta la humanidad: la conservación del medio ambiente y su subsistencia como especie. O, más precisamente dicho, entre ésta y una ética ambiental que nos permita re-introducir el tema de la relación naturaleza y cultura, esta vez como el cuidado de la una respecto de la otra, como campo de la reflexión fenomenológica. Nuestra intención será la de mostrar las posibilidades que tiene la fenomenología como campo preparatorio para una ética ambiental, es decir, de una filosofía que también se hace cargo de esa imprescindible dimensión de la vida humana. Incluso, podríamos decir, que el cuidado medioambiental es la condición de posibilidad de la vida humana sobre la tierra, y es precisamente, lo que se ve amenazado hoy en día, producto de nuestra propia acción. Siguiendo a Husserl, no queremos realizar una crítica nihilista del mundo moderno y sus resultados para nosotros, sino recuperar los valores que lo sostienen, a saber, libertad

y razón —irrenunciables ambos— para, a partir de estos mismos llevar adelante una crítica, que hoy se manifiesta en la forma de una filosofía ambiental, como modo de conservación, preservación y cuidado de la naturaleza. Para mostrar esto procederemos también en tres tiempos: primero —siguiendo nuevamente las indicaciones de Husserl— daremos una rápida mirada a la relación entre ética, política y medio ambiente; en segundo lugar, exploraremos la integración de naturaleza y espíritu a partir del mundo de la vida como centro de cuidado por la vida para replantear la relación del hombre con la naturaleza; y finalmente, desde la crítica fenomenológica a la constitución de la civilización tecno-científica propondremos una aproximación a la ética ambiental desde la responsabilidad que los humanos tenemos frente al destino de la naturaleza.

Palabras Clave: Fenomenología, ecología, Edmund Husserl, responsabilidad, mundo de la vida.

❖ ❖ ❖

Abstract: This article aims to examine the possibility of a phenomenological approach to the most urgent problem facing humanity: the conservation of the environment and its subsistence as a species. Or, more precisely said, between it and an environmental ethic that allows us to re-introduce the theme of the relationship between nature and culture, this time as the care for one with respect to the other, as a field of phenomenological reflection. Our intention will be to show the

possibilities that phenomenology has as a preparatory field for an environmental ethic, that is, of a philosophy that also takes care of that essential dimension of human life. We could even say that environmental care is the condition of the possibility of human life on earth, and it is precisely what is threatened today by the product of our own action. Following Husserl, we do not want to make a nihilistic critique of the modern world and its results for us, but to recover the values

* Este artículo fue recibido el 10 de septiembre y aceptado el 4 de diciembre de 2019.

** Universidad Mayor de San Marcos, Lima.

that sustain it, namely freedom and reason (both inalienable), from these same carry out a criticism, that today it manifests itself in the form of an environmental philosophy, as a way of conservation, preservation and care for nature. To show this we will also proceed in three stages: first —following Husserl's instructions again— we will take a quick look at the relationship between ethics, politics and the environment; secondly, we will explore the integration of nature

and spirit from the life world as a center of care for life to rethink the relationship of man with nature; and finally, from the phenomenological critique to the constitution of the techno-scientific civilization, we will propose an approximation to environmental ethics from the responsibility that humans have towards the destiny of nature.

Keywords: Phenomenology, ecology, Edmund Husserl, responsibility, life world

§1. Medio Ambiente, Ética y Política, una relación necesaria

En este trabajo no se quiere abordar los pormenores de una ética ambiental, antes bien, el objetivo central es brindar las herramientas conceptuales y metodológicas que la fenomenología proporciona para poder emprender una crítica a la civilización tecnocientífica y emprender así la construcción de una ética ambiental que incluya también este enfoque. Desde esta perspectiva queremos abordar la relación entre fenomenología y medio ambiente de un modo descriptivo, sacando provecho de los conceptos, críticas y planteamientos proporcionados por Edmund Husserl. Esto derivará en el planteamiento de la necesidad de sentar las bases de un nuevo humanismo que permita replantear nuestra relación con el mundo circundante y nuestra propia supervivencia como especie.

Uno de los temas fundamentales que nos sale al frente cuando nos pensamos como humanidad, es el de la alternativa entre expansión económica y protección del medio ambiente. En muchas sociedades del mundo, en diversos contextos culturales —y con independencia de su grado de riqueza, de su estructura social o de su orientación política—, la idea de que la protección del medio ambiente debe primar sobre la expansión económica goza de un amplio respaldo. La protección del medio ambiente se ha convertido en un valor, de una referencia positiva que es objeto de un amplio consenso. En cambio, el crecimiento económico, en la medida en

que es también objeto de consenso, lo es sólo como una referencia instrumental, como un medio que únicamente se justifica si sirve para realizar otros valores —el bienestar, la reducción de la pobreza, etc.—. Por tanto, cuando se trata de opiniones, de formular preferencias en abstracto, la prioridad otorgada al medioambiente es justamente lo que cabría esperar. El comportamiento, en cambio, tanto individual como colectivo, no depende sólo de los valores de referencia, sino también de intereses y deseos, de comportamientos con otros intereses en conflicto, de contextos institucionales y de relaciones de poder más o menos favorables¹.

Se ha tratado de satisfacer ambas demandas introduciendo la idea del «desarrollo sostenible» que no es sino un eufemismo para decir que seguimos explotando la naturaleza, pero de una manera más lenta, que prolongue su agonía. Esto no puede tener sentido si no va acompañado de un cambio en el modelo industrial burgués que lo sustenta. Lo que debería estar en cuestión es precisamente la idea de desarrollo, que, sin embargo, se mantiene como pilar de la visión social dominante.

Algunas lúcidas voces² vienen manteniendo, desde finales de los años setenta, que la visión del mundo característica de la era industrial, basada en la creencia de la excepcionalidad humana, en la capacidad humana para separarse de la naturaleza y dominarla, está siendo sustituida por una nueva visión fundamental o paradigma, el «nuevo paradigma ecológico».

Según otro punto de vista, también bastante difundido, la preocupación por el medioambiente es una parte del interés por una mejor calidad de vida. Con un bienestar material consolidado y percibido como seguro, la gente comenzaría a interesarse por la conservación de su entorno. Según esta tesis, habría que esperar a tener un alto grado de desarrollo, como el que han alcanzado los países altamente industrializados para poder recién preocuparnos del medioambiente. Esto, sin embargo, resulta absurdo, pues, alcanzar tal grado de desarrollo siguiendo el mismo modelo industrial o

¹ GARCÍA, Ernest. *Medio ambiente y sociedad. La civilización industrial y los límites del planeta*. Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 295.

² Véase, por ejemplo, DULANP, Riley y VAN LIERE K. D., «The “new environmental paradigm”: A Proposed measuring instrument and preliminary results». En: *The journal of environmental education*, 9, pp. 10-19.

post industrial capitalista, sería imposible para todos los pueblos de la tierra. El sistema se mantiene —todos lo sabemos— a razón de la exclusión de más de dos tercios de la humanidad. Pero, además, está el otro problema urgente: no es posible que todos los países de la tierra puedan alcanzar grados de desarrollo como el de los países industrializados, pues eso significaría la total destrucción de la naturaleza, a menos que se puedan desarrollar las tecnologías suficientes para hacerlo sin contaminación, lo cual, por razones mercantiles, resulta muy poco probable.

Veamos que la principal repercusión del llamado proceso de «globalización» ha sido la universalización de las expectativas, la uniformización de los deseos y los anhelos. Pero, esa globalización no ha corrido pareja con la distribución equitativa de los bienes. Todos aspiran, entonces, a ascender al paraíso, pero son muy pocos y cada vez proporcionalmente menos los que realmente pueden entrar en él. La más importante de las revelaciones que ha traído consigo el siglo pasado, ha sido, que la industrialización tal como la conocemos hasta el momento no puede crear ese tan ansiado paraíso universal. El bienestar material de los privilegiados hoy no puede ser extendido a la totalidad de los seres humanos.

Ha sido sintomático, cómo la expresión respecto a este descubrimiento, haya sido la renuncia a toda utopía, promovida principalmente por el discurso neoliberal de finales del siglo pasado, en la expresión de la consabida idea del final de la historia. La historia ha terminado, sentencian los ideólogos neoliberales, no porque se haya vuelto al paraíso, sino justamente porque se piensa que no se puede tener acceso colectivo a él, lo que resta solamente es que cada individuo busque, como mejor le parezca, llegar a él.

Siguiendo al filósofo peruano Juan Abugattás, podríamos decir que:

la alternativa consistiría en no renunciar al anhelo de una vida materialmente cómoda, pero sí a las formas de industrialización, esto es, de tecnología ahora vigentes. La alternativa debería pasar entonces por una suerte de revolución tecnológica, que no puede ser entendida simplemente como reforma de los métodos empresariales, o como desarrollo de las técnicas comunicativas y de almacenamiento de datos. Una verdadera revolución tecnológica no consiste primariamente en el rediseño de aparatos, sino en un rediseño del proyecto de vida colectivo que se plantee realizar la humanidad o un sector de ella. Una

revolución tecnológica debe expresarse, por ende, en un proyecto de nueva civilización industrial³.

Esto implica persistir en lo sustantivo del sueño moderno, pero desplazado de su centro de operaciones tradicional, pues correspondería más a los condenados de la tierra que a los privilegiados tratar de realizar ese sueño.

Por eso, resulta perentoria una reflexión que logre articular medioambiente, ética y política, en una única dimensión que es la necesidad del cuidado de lo humano en la humanidad. Pues todo este esfuerzo exige que se revisen las ideas de hombre, de sociedad y de ciencia desarrolladas por la modernidad; pero requiere también que se postule una nueva tabla de valores. Desde esta perspectiva, como sostiene Luis Warat,

la ecología política quedaría caracterizada como el lugar de interpretación e interrogación del modo por el cual la sociedad se instituye. La ecología política aparece, así, relacionada con los modos por los cuales históricamente una sociedad se interroga sobre sus formas particulares de discriminación de lo verdadero y lo falso, de lo normal y lo patológico, de lo justo e injusto, de lo que para ella será lícito o prohibido. En otras palabras, hablar de ecología política, en este contexto, implica situarnos interrogativamente en un territorio que nos permita pensar los modos en que en una sociedad se articularán significativamente el poder, el saber y la personalidad⁴.

Cuando irrumpen lo problemas ecológicos hacia la década de los sesenta o setenta del siglo pasado, empezamos a preguntarnos: ¿Cómo nos hemos relacionado con la naturaleza? Pregunta que directamente nos lleva a estas otras: ¿Cómo hemos construido nuestra civilización?, ¿Cuál ha sido nuestra forma de morar? Estas preguntas han hecho que quienes tienen que ver directamente con la naturaleza hayan hecho una revisión de sus construcciones tecnocientíficas. Sin embargo, estas preguntas no han tenido la fuerza que han debido tener ni en la política ni en la economía internacional. La relación entre la sociedad y el medio ambiente es, sin duda,

³ ABUGATTÁS, Juan. *La búsqueda de una alternativa civilizatoria*. Lima, Ministerio de Educación, 2005, p. 30.

⁴ WARAT, Luis Alberto. «Malestares ecológicos y ecología política». En: *Estudios filosóficos*, Vol. XLVII, Instituto Superior de Filosofía, Valladolid, 1998, p. 87.

uno de los campos esenciales del dilema fáustico de la ciencia. Bateson lo explicó del siguiente modo:

una civilización que cree que la naturaleza le pertenece para dominarla y que posee además de una tecnología poderosa tiene la misma probabilidad de sobrevivir que una bola de nieve en mitad del infierno⁵.

La visión predominante de una sociedad industrializada, capitalista y depredadora del ecosistema, basada en la idea de progreso, ha sido mucho más fuerte hasta ahora. El mundo de la vida científico y tecnológico, extasiado consigo mismo, no se ha abierto aún a un nuevo *éthos*, a una nueva forma de morar.

Si bien, este modelo civilizatorio se va constituyendo desde la modernidad, es en el siglo XIX que se levantan las más serias críticas a ella, especialmente, dos pensamientos paradigmáticos y críticos del fiscalismo científico: el ecológico y el antropológico. Surgidos en el contexto de una Europa escindida, donde el desarrollo de la ciencia y la tecnología se había puesto al servicio el desarrollo industrial, concebido como el paradigma del progreso de las naciones, fundan la ecología y la antropología como las primeras ciencias, una «natural» y otra «social», que iniciarán el camino de regreso a casa, es decir, el camino de integrar «naturaleza» y «cultura».

Los ecólogos fueron los primeros estudiosos de las ciencias «naturales» que percibieron que no era posible seguir estudiando la naturaleza sin incluir a la especie humana, así fuera solamente para que ella se cuestionara sobre el alto precio que la naturaleza estaba pagando por el desarrollo de la ciencia y de la tecnología en lo referente a la producción. Además, los ecólogos fueron los primeros en mostrar la necesidad de poner «límites» desde la perspectiva ética, no solo de unos límites puestos por el ser humano mismo, sino de unos límites puestos por los ecosistemas y las tramas profundas de la vida, que en la postmodernidad se han llamado alteridades ecológicas⁶.

⁵ BATESON, G. . *Steps to an Ecology of Mind*. London, Jason Aroston, 1987, p. 468.

⁶ Cf. WOOD, David. «What is Eco-Phenomenology?». En: Brown Charles y Toadvine Ted (editors), *Eco-Phenomenology*. New York, *Back to the Earth Itself*, State University of New York Press, 2003, pp. 211-235.

Lo que se encuentra a la base de todo este problema, como sostiene Ana Patricia Noguera es,

la aparición de la cultura occidental ocurre cuando la especie humana da el paso de un *ethos* del habitar respetuoso a un *ethos* del habitar bajo relaciones de dominio. Occidente no aparece antes ni después de ese paso, sino que ese paso es el paso de una especie que habita la tierra a una especie que domina la tierra. Por esta razón, en occidente la cultura se opone a la naturaleza, constituyéndose en la forma como la especie humana transforma, reconstruye y recrea la naturaleza ecosistémica. La cultura se aleja cada vez más de la naturaleza –lugar de donde surgió– convirtiéndose en una creación metafísica, mientras que la naturaleza es mirada desde la cultura como algo inferior y exterior a la especie humana⁷.

La fenomenología, propone una disolución progresiva de todo tipo de polaridades, para pasar a mirar el mundo como horizonte, en grados, como experiencia de la conciencia que es conciencia de algo. Naturaleza y espíritu van a ser temáticas abordadas por el mismo Husserl, con la finalidad de hallar estos vasos comunicantes entre mundo y vida que caracteriza al pensamiento fenomenológico.

La problemática relación entre naturaleza y espíritu recibe un interesante tratamiento desde la fenomenología. No se trata de un antropologismo más, sino de la necesidad de establecer la correlación entre estas dos caras de la humanidad con la finalidad de reconciliarlas y reconducirlas al mundo de la vida. Con este propósito, Husserl quiere explicar cómo la constitución de sentido de lo que podemos llamar naturaleza es también histórica y contextual. Es decir, que la naturaleza entendida en su expresión puramente extensional y matemática obedece a un proyecto objetivista y fisicalista como el moderno. Pero, desde este abordaje se deja abierta también la posibilidad no sólo de una crítica inmanente al mundo moderno, sino también, a nuevas configuraciones de lo que podemos constituir como nuevos sentidos de lo que pueda ser la naturaleza.

⁷ NOGUERA, Ana Patricia. *El reencantamiento del mundo*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2004, p. 31.

§2. Mundo de la Vida, Naturaleza y Espíritu

El abordaje fenomenológico que mejor podría servir para brindar nuevas perspectivas de pensamiento a la ética ambiental, sin duda, lo constituye el entrelazamiento entre Naturaleza y Espíritu que se ve de una manera nítida en el famoso excuso que Husserl escribe sobre *NaturundGeist*⁸ en el que trata de explicitar el ámbito de lo humano espiritual, concibiendo para ello, lo que bien podría ser una invitación contemporánea a repensar y replantearnos nuestra relación con la naturaleza.

Lo que empieza haciendo Husserl es buscar una imagen del hombre total, es decir, de un ser humano que no se encuentre restringido a su realidad factual. Lo primero que tiene que hacer es desligar esta visión de la antropología, entendida como antropología biológica y abogar, más bien, por una suerte de antropología filosófica que se haga cargo de la totalidad de la experiencia humana.

La vida del hombre no puede dividirse, sino para fines analíticos, pues es integral, la experiencia humana es una sola en toda su corriente de vivencias. Lo que nos muestra Husserl, en este texto, es la doble dimensión de lo humano: la de la esfera primera sin yo, el de la esfera afectiva o pasiva, en la que los objetos están afectivamente dados; y aquella de la capa yoíca, en la que el yo de actos toma decisiones de un modo activo, pero en relación a ese trasfondo en el que siempre vive ese yo. Apreciamos entonces la unidad de la vida pese a las diferentes esferas en las que ésta se desenvuelve. Siempre se entrecruzan constituyendo una única realidad⁹. La bifurcación de los caminos de naturaleza y espíritu trazada por la modernidad es lo que busca aclarar Husserl y es lo que nos permitirá también dar el paso necesario para una filosofía integradora que dé cuenta total de la experiencia responsable.

En este sentido, la naturaleza, la entiende Husserl, como una estructura dentro del mundo completo e integral de la experiencia. Es decir, la

⁸ Debemos mencionar que Husserl sienta las bases de este problema desde las Ideas II —cuando trata la diferencia entre actitud naturalista y personalista en el capítulo II—. Las referencias a este texto las haremos siguiendo el interesante estudio que al respecto realiza SAN MARTÍN, Javier. *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*. Madrid, UNED, 1994, pp. 308-324.

⁹ Cf. SAN MARTÍN, Javier. *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, p. 315.

naturaleza con el sentido que guarda para nosotros es parte de nuestra experiencia constituyente, en la que la naturaleza científica es sólo la estructura inferior, respecto de la anterior, que se realiza mediante la separación de las efectuaciones de la valoración y la voluntad. Para salir al paso de la crítica de subjetivismo idealista, Husserl, sostendrá que a los objetos —entre los que se encuentra la naturaleza y la naturaleza científica— pertenecen sentidos que los determinan, pero en lo más bajo llegamos a objetos que ya no son sentidos, sino que son el contenido material o realidad¹⁰. Hay entonces un punto desde el cual comenzamos la constitución y es el de la relación entre yo y naturaleza, pero que, en términos generales, nunca son separables, pues lo que puedo saber respecto de la naturaleza lo sé en tanto sedimentación de sentido.

El problema se plantea entonces en la relación de los conceptos de cosas y conceptos de razón. Donde el propio Husserl, reconoce que incluso la ciencia de hechos que se refiere a la experiencia sólo para lograr resultados funcionales es resultado de una actitud crítica, por lo que está conformada de auténticos actos de razón. Lo que sustenta dicha separación no son los actos humanos de constitución sino la actividad teórica misma que inicia separaciones producto del influjo del dualismo moderno.

Debemos pasar a la subjetividad viviente y su estructura más profunda, que se inicia con la esfera pasiva, conformada básicamente por la afectividad, porque antes de toda determinación ya tiene un contenido cognitivo y afectivo. Luego, sobre esa capa actúa la determinación predicativa y valorativa, que se constituye en habitualidad y de ahí en tradición. Con esto, tenemos ya algunos de los rasgos fundamentales del mundo concreto en que vivimos, en el que se constituyen los objetos culturales, como la ciencia misma, por las donaciones de sentido que se realizan desde las funciones de la voluntad, es decir, desde el funcionamiento que la cultura asigna a esos objetos¹¹.

El mundo concreto, tiene entonces, una multitud de significados culturales y espirituales entre los que encontramos a las ciencias de la naturaleza que se ocupan de la animalidad del hombre y las leyes psico-

¹⁰ *Ibid.*, p. 318.

¹¹ *Ibid.*, p. 321.

físicas que lo gobiernan, y el de las ciencias del espíritu, para las que todo predicado cultural remite a un acto del espíritu, a actos cognoscitivos, valorativos o prácticos. La idea de Husserl es que las ciencias de la naturaleza, al ser un producto de la cultura, son también una efectuación espiritual, son parte del espíritu y las culturas humanas, aunque con una metodología especial que trata de objetos y cosas, lo que no puede ser extrapolado al ámbito humano.

De ahí que estudiar el mundo concreto es estudiarlo como mundo de una humanidad personal, viendo cómo actúan los hombres en él y cómo le otorgan significado, pues todo su sentido sólo existe como resultado de los actos personales de los sujetos. Los objetos del mundo nada son sin la subjetividad que los produjo. Hay una relación inextricable entre los sujetos humanos y sus producciones objetuales que son las que finalmente pueblan su mundo. Pero, estos objetos culturales se remiten bien a un sujeto individual o a un sujeto social, por los cuales las personas se ponen en relación unas con otras, motivándose mediante unos actos, surgiendo intereses mutuos, etc.

Precisamente una característica de estos productos —la ciencia entre ellos— es la tradición, lo que significa la posibilidad de siempre poder ser reproducidos por otros seres humanos posteriores, aunque en esa reproducción siempre se produce un ligero cambio, pudiendo inclusive producir una modificación global. Lo cierto, según Husserl, es que estos objetos se suelen convertir por la tradición en contexto ya establecido, determinando un estilo fijo de vida. Esto ayuda a comprender no sólo la sedimentación paulatina de la cultura, y la ciencia como uno de sus productos más acabados, sino también su historicidad, que no es otra que la vieja historia del espíritu humano.

Este mundo circundante mío puede no gustarme, y en la medida en que somos sujetos libres, puedo intentar cambiarlo, modificarlo, mejorarlo; pues sabemos que ese mundo no es por naturaleza, sino que como dice Husserl, es «mundo espiritual». Como tal es «creado» por la humanidad¹², por eso

¹² HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*. Barcelona, Crítica, 1991, p. 228.

también puede cambiarlo. Así surge un ideal práctico, que ha de estar sometido a la idea de verdad y autenticidad. Se trata, por tanto, de crear un mundo nuevo y una humanidad nueva también, una humanidad auténtica y desde una perspectiva axiológica un mundo cada vez más auténtico y valioso y una verdadera humanidad. Con esto nos abre Husserl la puerta no sólo de la vinculación entre naturaleza y espíritu, sino que también nos muestra cómo esta vinculación sirve para proponerse ideales éticos importantes como el de la posibilidad —y en nuestro caso necesidad— de cambiar el mundo y la humanidad que habita en él¹³.

La fenomenología, sin renunciar a los altos ideales de la modernidad, a saber, razón y libertad, apuesta por el hombre y una vida auténticamente humana como alternativa de la crisis que nos aqueja. Si esto que Husserl lo pensó en otras circunstancias y con otros objetivos, lo trasladamos al ámbito medioambiental, que aquí nos interesa, entonces podemos ver cómo la filosofía confía una vez más en las potencialidades y capacidades de la razón humana para imaginar otro mundo posible. Un mundo en el que no tengamos la espada de Damocles amenazándonos con una catástrofe ecológica.

De ahí que la solución al embrollo en el que nos hemos metido y hoy amenaza nuestras vidas, en primer lugar, sea producto de nuestra exclusiva responsabilidad, o más claramente, de quienes detentan el poder de las decisiones. Y, en segundo lugar, dicha solución pasa, una vez más, no sólo por nuestra fuerza imaginativa, sino por la afirmación de una nueva humanidad que pueda afrontar también nuevos e insospechados problemas.

Esto supone que una nueva humanidad auténtica sería una humanidad ética y el mundo verdadero sería un mundo ético, para lo que tiene que ser también verdadero mundo en una perspectiva lógica y estética. Esta idea husseriana de una humanidad auténtica y un mundo auténtico, formadas en el mundo práctico concreto, es una idea en las que se juntan las tareas científicas de la humanidad, que debe procurar dar a esta idea un contenido científico que sirva para la dirección práctica de toda la vida y de las aspiraciones de la humanidad y en ella de cada uno de los individuos.

¹³ Cf. SAN MARTÍN, Javier. *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, p. 324.

Esta renovación ética de la humanidad, del mundo y de las ciencias que la sustentan, exige que todas las ciencias deban dotarse de esta intención ética, de modo que gracias a la reformulación a la que deben someterse colaboren «en la construcción sistemática de la mencionada idea del mundo mejor posible y de una humanidad la mejor posible»¹⁴. Idea que primero hay que diseñar en una generalidad formal, para luego descender a la materialidad concreta.

Este nuevo humanismo tiene que partir de la premisa que la especie humana como tal tiene una capacidad portadora de sentido particular y que su desaparición significaría una pérdida considerable para el universo. Esto demanda un cambio no sólo en el orden social, sino un cambio completo de nuestra perspectiva civilizatoria.

Desde esta postura, el único orden social posible es aquel que en principio pueda acoger a todos los seres humanos sin excepción y que vea en cada uno de ellos un portador de sentido. Esto es así, porque lo esencial de nuestra situación, es decir, la proximidad a la muerte colectiva es un hecho compartido por todos. Ante un destino común, la respuesta no puede ser sino un hogar común. Por primera vez en nuestra historia como humanidad estamos ante un objetivo común a todos —seamos o no responsables de lo sucedido—: la preservación de nuestras propias vidas y la de las generaciones futuras.

§3. Fenomenología y Humanismo como alternativa a la crisis ambiental

Una alternativa plausible a esta crisis ante la que nos ha colocado la civilización tecnocientífica es, nuevamente, el humanismo. La necesidad de preservar lo humano y la vida humana nos conduce nuevamente a apostar por nosotros mismos como agentes del cambio en nuestro propio beneficio. Queda pues en pie un reto magnífico para la filosofía de este tiempo, un

¹⁴ HUSSERL, Edmund. *Natur und Geist*. Citado por SAN MARTÍN, Javier. *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, p. 323.

reto impuesto por las circunstancias, pero que demanda un vuelo teórico comparable al que dio inicio a la modernidad: hay que imaginar, sin caer en nostalgias, alternativas civilizatorias. Y hay que hacerlo no sólo porque el hombre no pueda seguir viviendo como hasta ahora, sino porque se intuye que hay alternativas mejores.

Como hemos visto hasta ahora, la filosofía que mejor preparada se encuentra para afrontar esta urgencia de la vida y el pensamiento es la fenomenología. No aquella exactamente como la pensará Husserl, ese genial filósofo empecinado en conservar lo mejor de la modernidad, sino aquella que pueda seguir el espíritu de radical responsabilidad asignado por él. Husserl le asigna al filósofo nada menos que el papel de funcionario de la humanidad, es decir, un servidor encargado de atravesar con la razón las sedimentaciones de sentido que nuestra civilización nos provee. Pero, el filósofo también es un arconte de la razón, es decir, el llamado no sólo a preservar la razón sino a defenderla. Por eso, toda crítica a la modernidad o cambio civilizatorio que se requiera no puede hacerse si renunciamos a ella. Hay dos valores modernos que son irrenunciables: la razón y la libertad; y es sobre ellos que tenemos que construir este nuevo humanismo que nos exige la fenomenología.

La humanidad debemos entenderla como el ámbito en donde el juicio de razón práctica tiene cabida. Supone un cierto nivel de integridad tanto fisiológica como psicológica y política. Recordemos que ya el viejo Aristóteles señalaba que ni entre los dioses, ni entre los monstruos semidivinos, ni entre las bestias, cabe hablar de virtud ni de vicio. La propia humanidad es ya una posición, es *to mesón*, en el medio, equidistante de fieras y divinidades, así como vigilada por la misma equidistancia política de sus miembros (isonomía)¹⁵. El ámbito de la humanidad es entonces el propiamente político y su límite es la frontera misma de lo que podemos inteligentemente encomiar o rechazar: transgredir esa inteligencia es caer en el frenesí de lo sagrado o en la torpeza animal, en cualquier caso, en lo inestimable.

La humanidad no sólo es la condición más íntegra de los hombres, sino que también necesita del marco humano para conseguir manifestarse: los hombres se hacen humanos unos a otros y nadie puede darse la humanidad

¹⁵ Cf. ARISTÓTELES. *Política*. Madrid, Alianza Editorial, 1997, 1253a.

a sí mismo en la soledad, o, mejor, en el aislamiento. De ahí que el estado pre-político, que imaginaron los modernos, sea un estado también pre-humano. Se trata del don político por excelencia pues exige la existencia de un espacio público y a la vez revierte sobre él posibilitándolo. Desde la tradición fenomenológica es Hannah Arendt quien más ha insistido sobre este aspecto de la cuestión:

Este espacio es espiritual; en él aparece lo que los romanos llamaban la *humanitas*, comprendiendo con este término algo de supremamente humano en el sentido de que se impone sin ser objetivo. Se trata de lo mismo que Kant y en su traza Jaspers entienden por humanidad: ese elemento personal que se impone y que ya no abandona al hombre. La humanidad nunca se adquiere en la soledad; jamás resulta tampoco de una obra entregada al público. Sólo puede alcanzarla quien expone su vida y su persona a los riesgos de la vida pública. De este modo los riesgos de la vida pública, en los que la *humanitas* es adquirida, se convierten en un don a la humanidad¹⁶.

Hay una circularidad que anuda a la humanidad sobre sí misma, porque en cierto modo la convierte en exigencia previa de lo que nace a partir de ella, a saber, el lenguaje con toda su enorme gama de posibilidades.

La palabra por sí misma no humaniza, lo que humaniza, es la palabra dicha, intercambiada, aceptada. De aquí depende también la esencial diferencia entre ser hombre y tener humanidad. Lo primero es una categoría que proviene de la especie biológica y de una noción funcionalista de cultura naturalizada hasta el punto de no presentarse más que como nicho ecológico, por complejo que sea, de la especie; lo segundo implica la asunción de un valor comunicacional centrado no en un hecho sino en una vocación. Y, como toda vocación, es una llamada, una disposición a entender y un propósito de hacerse entender. Lo humanamente importante del hombre no es que entiende (y por tanto utiliza y domina) el mundo, sino que se entiende con los demás hombres (y, por tanto, en cierta medida renuncia a dominarlos y utilizarlos).

Se distingue una filosofía de la humanidad de una filosofía del hombre en que aquella insiste en el hecho de que no es el hombre hablándose a sí mismo en un

¹⁶ ARENDT, Hannah. *Vies Politiques*. Paris, Gallimard, 1974, p. 189.

diálogo solitario sino los hombres hablando y comunicándose unos con otros quien habita la tierra¹⁷.

Queda establecida la vinculación esencial entre ese espacio público —substrato de toda política— en donde el hombre se expone ante los otros con el sentido más fuerte de lo que llamamos humanidad. También queda establecida la ligadura entre la humanidad y la vocación dialogante soportada por el lenguaje, como institución básica de la objetividad subjetiva. El núcleo de todo ello es: a diferencia de la condición divina o la brutalidad animalesca, que son formas de aislamiento por excepcionalidad, la humanidad en tanto condición íntegra del hombre reúne todo lo que de significativo nos llega por la compañía de los demás y por ningún otro modo. Esto significa que el rasgo más característico con el que se identifica el rasgo normativo de la voz humanidad sea su identificación con la actitud compasiva, de tal modo que el término se convierte en sinónimo de piedad ante el sufrimiento humano¹⁸. Muestra humanidad quien comprende al doliente, quien se apiada ante el sufrimiento o esfuerzo ajenos, procurando remediarlos o al menos no agravarlos. La humanidad es así la disposición a comprender el dolor, de darle toda su importancia en el contexto vital, de identificarse con el dolor ajeno por rememoración del propio. La referencia principal es el dolor humano, pero podría extenderse al de todos los seres vivos.

La humanidad significa entonces no sólo compadecerse con el otro sino hacerse cargo de su sufrimiento, pues se trata de un mundo compartido. La amenaza ecológica de la situación actual nos debe hacer pensar en un proyecto común de humanidad que tenga por fin último al otro. Para esto se requiere además de un universalismo que sobrepase la buena voluntad universal, pide instituciones universales, es decir, la institucionalización efectiva en lo jurídico y en lo político de la humanidad como valor.

La humanidad se instituye en el mundo institucionalmente compartido. Este proyecto no sólo ha de tropezar con dificultades emanadas de las

¹⁷ *Ibid.*, p. 202.

¹⁸ Cf. BLACKHAM, H. J. «Humanism: The Subject of the Objections». En: Blackham, H. J. (Ed.) *Objections to humanism*. London: Penguin Books, 1965.

estructuras estatistas, nacidas para el antagonismo, sino también de la propia constitución moral y psíquica de los individuos, cuyas complacencias holísticas no hallen quizá satisfacción inmediata en este aumento de escala. De ahí la pertinencia de la prevención adelantada por Hannah Arendt:

La solidaridad de la humanidad puede muy bien revelarse una carga insopportable y no es sorprendente que las reacciones comunes frente a ella sean la apatía política, el nacionalismo aislacionista o la rebelión ciega contra todo poder en lugar del entusiasmo o del deseo del renacimiento del humanismo¹⁹.

Urge pues pensar y quizá reeducar al individuo, polo imprescindible de la vocación universalista, de acuerdo con la potenciación de su capacidad de participación frente a su necesidad de pertinencia. En este sentido, el problema que plantea el otro, el extranjero, es el tema básico de toda reflexión ética que se proponga como objetivo el cuidado de lo humano y su preservación como especie. La vía correcta de afrontar el problema del otro no es partir de comprender la peculiaridad particular o incluso étnica de éste, sino de la extrañeza que cada cual siente respecto a sus propias referencias de todo tipo, incluso respecto a sí mismo en cuanto entidad sólo parcialmente consciente. El otro debe ser comprendido siendo quien es, no porque yo también soy quien soy, sino porque debe ser tan extraño a lo que es como yo mismo resulto a lo que soy. Para entender al extranjero lo justo no es decirme que yo también soy extranjero para él, sino que yo soy extranjero incluso para mí, como él ha de serlo para sí mismo. En tal descentramiento respecto a la propia identidad se reconcilan y se hacen compatibles, incluso dentro del mayor conflicto, las identidades.

No repetiremos todas las enseñanzas que la fenomenología —que para esto se nos presenta como una auténtica maestra— nos brinda sobre el problema del otro. Pero, siguiendo las tesis de Karl Schuhmann²⁰, sí apuntaremos algunas ideas interesantes, y acaso imprescindibles, para la reformulación del humanismo como alternativa a la eminentemente catástrofe ecológica.

¹⁹ ARENDT, Hannah. *Vies Politiques*, p. 147.

²⁰ SCHUHMANN, Karl. *Husserl y lo político*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009.

La teleología de la intersubjetividad remite precisamente a esa misma intersubjetividad. Es el proceso de la progresión, cada vez mayor, de la totalidad múltiple a la unidad de su mismidad. El movimiento teleológico apunta a un conocerse recíproco (conciencia) y quererse (unidad). Por ello la forma de vida más elevada, según Husserl es el «amor espiritual y la comunidad del amor»²¹. Hay que aclarar aquí que, para Husserl, el amor no es el sentimiento íntimo y personal por el otro sino la real y efectiva comunidad de los amantes, por lo que constituye un problema universal. Implica un recíproco ser completamente acogido el uno en el otro, significa «perderse en el otro, vivir en el otro, ponerse de acuerdo en el otro»²². La aceptación del otro es una de las formas más elevadas y persistentes de darse a él, es el amor como unidad dialéctica de sí mismo con el otro. Husserl, lo califica también como «coincidencia», es decir, fusión de las personas, de las cuales, sin embargo, cada una mantiene su propia identidad a partir de su lugar, lo que es y la constituye como sujeto individual. El amor implica entonces la resolución del viejo problema de la unidad en la multiplicidad, esta vez llevado al campo de lo humano.

En este sentido, la comunidad del amor de las que nos habla Husserl es la del uno en el otro. Los amantes no viven el uno junto al otro, ni el uno con el otro, sino en el otro²³. Ahora bien, una de las características más importantes del amor es la libertad. En el amor, los amantes libremente se vinculan los unos con los otros ingresando también libremente en una comunidad del amor. Pero esta libertad, implica también el dirigirse del uno hacia el otro, como un auténtico otro. En el instinto amoroso ya es tema el Otro como él mismo, uno no se ama a sí mismo en el otro, sino que se complementa en aquel Otro que es individual, irremplazable y peculiar. Esto es lo que justamente permite la socialización con los iguales. La comunidad de amor pone a cada miembro en pie de igualdad, en este sentido, constituye el punto final teleológico en el que las relaciones sociales de coordinación y subordinación, en última instancia, coinciden,

²¹ *Ibid.*, p. 73.

²² HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*. *Ibid.*, p. 14.

²³ *Ibid.*

es decir, ambas son exaltadas. La comunidad del amor apunta entonces al «verdadero sí mismo» y al «verdadero ser del Otro».

Esta aspiración del verdadero sí mismo presupone el conocimiento de su verdad, es decir, el conocimiento de su modo, de su estructura, etc. Este conocimiento se logra sólo mediante la autorreflexión de la subjetividad trascendental dirigida a la verdad última, que no es otra cosa a ojos de Husserl, que la fenomenología trascendental. Ella es, según su perspectiva, la única filosofía capaz de seguir el llamado del oráculo delfico al conocimiento de sí mismo en toda su amplitud. Esta cultura del sí mismo implica el esfuerzo consciente hacia la autenticidad y autonomía; como sostiene el mismo Husserl, «responsabilidad por sí mismo es para los seres humanos, el ser humano es en el ser comunitario y en la vida comunitaria, de acuerdo con la responsabilidad por Otros y con el hacerse responsable de los Otros»²⁴. A esta vida comunitaria de sujetos responsables unos con otros y unos de otros, es a lo que Husserl también llama, una vida en la forma auténtica de la humanidad. «Pues qué otra cosa quiere decir sino una humanidad verdaderamente adulta (...) que en todo tiempo está dispuesta a seguir la razón, y a regirse a sí misma, sólo según normas pensadas y comprendidas por ella misma»²⁵.

El nuevo humanismo debe surgir entonces de la autenticidad, autonomía, racionalidad y responsabilidad de los hombres, no sólo por ellos mismos, sino de la humanidad en su conjunto. Es necesario, no sólo preservar la continuidad de los hombres en la tierra, sino, además, continuar promoviendo la pluralidad cultural que nos ha caracterizado como especie. Nos colocamos ante un nuevo reto: conservar la humanidad como totalidad y a la vez respetar la pluralidad de lo humano. Este problema es importante, pues es innegable que la situación calamitosa en la que ahora nos hallamos, es el resultado de un modo de vida específico, el de la sociedad industrial y su correlato en la sociedad tecno-científica, que se universalizó ya sea por la imposición y el dominio sobre los demás, es decir, por formas no muy racionales de convencimiento. Sin embargo, también es cierto que, ante un

²⁴ HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, p. 114.

²⁵ *Ibid.*

mismo problema, seamos o no responsables de ello, sólo nos queda una respuesta racional que debe ser producto de un acuerdo intersubjetivo de la humanidad o, mejor dicho, de las humanidades en su conjunto.

De ahí nuestras referencias a la Comunidad del Amor propuestas por Husserl. Pues ésta supone, no sólo la diferencia de cada individuo, sino que tampoco anula la posibilidad de conflicto intrínseco al ser humano. Pero mantiene intacta la confianza en la razón del hombre como lo más característico de su humanidad. Lo cierto es que si queremos mantener la existencia de nuestra especie en el planeta debemos actuar racionalmente. Con una razón que no sea, por supuesto, la instrumental típica de nuestros tiempos, sino una más abarcadora que involucre también los diferentes ámbitos de la vida como el valorativo y práctico.

Lo que hemos intentado mostrar hasta ahora, a partir de las múltiples referencias que la tradición fenomenológica y especialmente Husserl realiza, es la de esta humanidad en la que él está pensando y que pasa también por replantear nuestra situación ante la naturaleza y ante los demás. Esta exploración sólo puede ser cabalmente abarcada si volvemos la mirada al mundo concreto de la vida de todas las configuraciones posibles de la humanidad y las reconocemos como portadoras de una racionalidad que no sólo nos lleve a un posible diálogo entre iguales pero diferentes, sino sobre todo a buscar en esos modos diferentes al tecnocientífico de existencia, algunos modelos alternativos de sociedad, que también implicaría nuevos modelos de humanidad.

Bibliografía

ABUGATTÁS, Juan. *La búsqueda de una alternativa civilizatoria*. Lima: Ministerio de Educación, 2005.

ARENKT, Hannah. *Vies politiques*. Paris, Gallimard, 1974.

ARISTOTELES. *Política*. Traducción de Carlos García Gual. Madrid, Alianza Editorial, 1997.

BATESON, G. *Steps to an Ecology of Mind*. London, Jason Aroston, 1987.

CRUZ, Manuel. «Cuando son muchas las voces». En: *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, (29), Madrid, diciembre de 2003.

DODD, James. *Crisis and Reflection. An Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2004.

DULANB, Riley. «The 'new enviromental paradigm': A Proposed measuring instrument and preliminary results». En: *The Journal of Environmental Education*, 9.

FAES, Hubert. «Ecología y sentido de la creación». En: *Logos*, (74), 1997.

GARCÍA, Ernest. *Medio ambiente y sociedad. La civilización industrial y los límites del planeta*. Madrid, Alianza Editorial, 2005.

GROSBY, Alfred. *La medida de la realidad*. Barcelona, Crítica, 1998.

HUSSERL, Edmund. «Phenomenology and Anthropology». En: Mc Cormick, Peter and Elliston, Frederick (Eds.), *Husserl Shorter Works*. Indiana, University of Notre Dame Press, 1981.

HUSSERL, Edmund. «Universal Teleology». En: Mc Cormick, Peter and Elliston, Frederick (Eds.), *Husserl Shorter Works*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1981.

HUSSERL, Edmund. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducción de Salvador Mass y Jacobo Muñoz. Barcelona, Crítica, 1991.

HUSSERL, Edmund. «El origen de la geometría». En: *Estudios de filosofía*, Lima, PUCP-IRA, (4), 2000.

HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Traducción de Antonio Zirión Quijano. México DF, UNAM, 1997.

HUSSERL, Edmund. *Renovación del hombre y de la cultura*. Traducción de Agustín Serrano de Haro. Barcelona, Anthropos, 2002.

NOGUERA, Ana Patricia. *El reencantamiento del mundo*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2004.

REICHMAN, José. «Ética y Ecología». En: Volumen colectivo *Propuestas desde la Izquierda*, Fundación de Investigaciones Marxistas, 1999.

SAN MARTÍN, Javier. *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*. Madrid, UNED, 1994.

SCHUHMANN, Karl. *Husserl y lo político*. Traducción de Julia Iribarne. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009.

WARAT, Luis Alberto. «Malestares ecológicos y ecología política». En: *Estudios filosóficos*, Vol. XLVII. Instituto Superior de Filosofía, Valladolid, 1998.

Wood, David. «What is Eco-Phenomenology?». En: Brown Charles y Toadvine Ted (Eds.): *Eco-Phenomenology*. New York, Back to the Earth Itself, State University of New York Press, 2003.

LA RECEPTIVIDAD FENOMENOLÓGICA, ACTOS FUNDANTES Y ACTOS FUNDADOS: DIÁLOGO ENTRE HUSSERL Y KANT*

Phenomenological Receptivity, Founding Acts and Founded Acts: Dialogue Between Husserl And Kant.

OSCAR EDUARDO OCAMPO ORTIZ*

Resumen: En este artículo se presenta la receptividad fenomenológica y la relación íntima entre actos fundantes y actos fundados. Se parte del postulado que la receptividad y pasividad fenomenológica no se oponen a la actividad yoica, por el contrario, hay una correlación de estratos de experiencia y significación entre ellos. De esta manera, se observa, cómo para Husserl, la actividad reflexiva propia del yo tiene su elemento más originario en la intuición dadora de objetos y la misma receptividad, sin que dicha actividad yoica se agote en ésta. Dicho tratamiento es similar al de Kant cuando nos habla de la pasividad —sensibilidad— y actividad —entendimiento—, más allá que aquí la experiencia está limitada al conocimiento científico. En Husserl se pue-

de ver un sistema de encadenamientos de actos que permiten ir accediendo a la vivencia de la experiencia fenomenología desde la intuición dadora o también a partir de la receptividad fenomenológica. Es así como *Experiencia y Juicio* cumple y complementa los objetivos de la fenomenología que se empiezan a vislumbrar en las *Investigaciones Lógicas*, especialmente en la *Sexta Investigación*, por el hecho que muestra ya las fuentes de las cuales emergen los fundamentos de las proposiciones lógico-categoriales a partir de experiencias perceptivas anti-predicativas y pasivas.

Palabras Clave: receptividad fenomenológica, actividad yoica, actos fundantes, actos fundados, Husserl, Kant.

❖ ❖ ❖

Abstract: This paper presents the phenomenological receptivity and the intimate relationship between founding acts and acts founded. It claims that the postulate of phenomenological receptivity and passivity is not opposed to yoic activity, instead, there is a correlation between strata of experience and meaning. In this way, this paper observes, how for Husserl, the reflective activity of the self has its most original element in the object-giving intuition and the same receptivity, without saying that activity of the self is depleted in it. This treatment is like

Kant's when he talks about passivity —sensitivity— and activity —understanding—, but in Kant, the experience is limited to scientific knowledge. In Husserl, you can see a system of linkages of acts that allow access from empirical experience to the phenomenology experience from the giver intuition or also from the phenomenological receptivity. It is how *Experience and Judgment* satisfies and complements the objectives of the phenomenology that begins to glimpse in the *Logical Investigations*, especially in the *Sixth investigation*, by the fact that shows already the

* Este artículo fue recibido el 28 de agosto y aceptado el 27 de noviembre de 2019.

• Universidad Tecnológica de Pereira

sources of which emerges the fundamental of those logical-categorical propositions from ante-predicative and passive perceptual experiences.

Key words: phenomenological receptivity, yoic activity, founding acts, founded acts, Husserl, Kant.

1. Receptividad fenomenológica y actividad judicativa

En *Experiencia y Juicio* § 17, el concepto de la receptividad no es opuesto a la actividad yoica: «[...] la receptividad se debe ver como el nivel más bajo de la actividad. El yo admite lo que se le acerca y lo acoge»¹. Dentro del análisis genético se puede entender el nivel más bajo no como inferior, sino como el primer nivel que fundamenta a los demás niveles, entre los que se puede mencionar la actividad yoica. Entender la receptividad como *acto fundante* y la actividad del yo, esencialmente la actividad judicativa, como *acto fundado*, resaltando la afección como tendencia del yo hacia el objeto intencional, se presenta como objetivo en dicho trabajo. La relación de encadenamiento entre dos niveles: la *receptividad sensible*, constituida fundamentalmente por la experiencia inmediata ante-predicativa de los objetos en sus diversos modos de donación, por un lado, mientras por el otro, la *espontaneidad intelectiva*, propia del yo se exhibe como cuestión fundamental.

En *Investigaciones Lógicas* hay un análogo de dicha problemática, especialmente, en la *Sexta Investigación, Sección Segunda*, llamada sensibilidad [*Sinnlichkeit*] y entendimiento [*Verstand*], que tiene como objeto la elucidación del conocimiento [*Erkenntnis*] de objetos materiales-espaciales. Hay entonces una interesante familiaridad con *Experiencia y Juicio*. Lo anterior, presenta su punto de inicio en Kant quien caracteriza la sensibilidad como receptividad y el entendimiento como espontaneidad, según se expresa en *La doctrina trascendental de los elementos*, segunda parte, *Lógica trascendental*². Husserl sigue la misma línea de Kant para quien el conocimiento

¹ HUSSERL Edmund. *Experiencia y Juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de lógica*. Redacción y edición de Ludwing Langrebe y traducción de Jas Reute. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980, p. 86.

² «Sí llamamos *sensibilidad* a la *receptividad* que nuestra mente posee, siempre que sea afectada de

presenta una correlación entre estos dos elementos a partir de un juzgar predicativo unido a formas intuitivas-receptivas. En la investigación antes mencionada, Husserl haciendo un análisis de dicha problemática encuentra la intuición categorial [*kategoriale Anschauung*]³ que le permite rebosar el tratamiento kantiano.

Husserl modela, en las *Investigaciones*, la relación entre el pensamiento y su objeto sobre la base entre la percepción y su adecuado cumplimiento judicativo. En el § 40 de la *Sexta investigación* muestra que la percepción simple hace aparecer el objeto que mienta la intención significativa. Desde este punto de vista, hay en la expresión significativa un mentar perfectamente adecuado. Husserl lo referencia de la siguiente manera: «La intención significativa encuentra, por tanto, en la mera percepción el acto en que se cumple de un modo perfectamente adecuado»⁴.

Lo anterior, claramente está relacionado con la intuición dadora, *principio de todos los principios*, expresada en *Ideas I*, § 24. Este darse es un punto de partida seguro para toda reflexión, autorreflexión, como análisis de la conciencia a partir del cual se abre su proyecto de horizontes. Por ello dirá Husserl, a renglón seguido, que no hay que dejarse llevar por dicha evidencia y obviedad, en el sentido «[...] que el INVESTIGADOR DE LA NATURALEZA para seguir el “principio” que dice que hay que preguntarle a toda aserción referente al hecho de la naturaleza por los hechos que la

alguna manera, en orden, a recibir representaciones, llamaremos *entendimiento* a la capacidad de producir por sí mismo, es decir, a la *espontaneidad* del conocimiento» (B75/A51), p. 92-93. KANT, Immanuel. *Critica de la razón pura*. Madrid, Taurus.

³ No podemos olvidar la importancia de la intuición categorial para el pensamiento de Heidegger. Husserl con la intuición categorial ha liberado al ser de lo que se presenta, del carácter lógico que lo determina en cuanto mera representación. Esto es lo que Heidegger encontró de definitivo en las *Investigaciones Lógicas* que lo motivó para sus investigaciones sobre el problema del ser de los entes. Pero aún su influencia va más allá: «La sexta investigación y la visión de Husserl de la intuición categorial desempeñó subsiguientemente un rol importante en la filosofía de la lógica de Kurt Gödel. Pero en general, ha sido eclipsada por la interpretación de la verdad realizada por Heidegger en *Ser y Tiempo*». MORAN, Dermot. *Introducción a la fenomenología*. Introducción de Gustavo Leyva y traducción de Francisco Castro Merrifield y Pablo Lazo Briones. Barcelona, Editorial Anthropos, 2011, p. 117

⁴ HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas II*. Versión de Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 326.

fundamentan»⁵. No significa esto que la percepción dadora, sea errónea, y nos lleve al equivoco, sino que simplemente no hay exactitud total en su presentación del objeto. Entre la expresión-significativa y el objeto material expresado, hay un *excedente*. Si la imagen mental de la percepción es adecuada y la puede expresar, hay algo que queda en el vacío en dicho proceso cognoscitivo. Husserl, a partir de lo anterior, está en condiciones de realizar un análisis crítico sobre la verdad por adecuación que viene desde Aristóteles. Hay, si se quiere, entonces, una coincidencia parcial entre la significación con el mentar que se hace del objeto dado a la percepción en el marco de la dilucidación del conocimiento. Esta no coincidencia total entre lo dado y lo que pensamos y sentimos nos obliga a mencionar parcialmente la idea de verdad por adecuación.

La verdad por correspondencia que viene desde los pensadores antiguos como Platón y Aristóteles ha sido cuestionada en el siglo XX. Dicho planteamiento consiste en una armonía entre pensamiento y objeto, idea que ha marcado de manera relevante la historia del mundo occidental. Platón, por ejemplo, nos da una definición en el *Crátilo*. En una discusión con Hermógenes, Sócrates pregunta qué es hablar con verdad o con falsedad. Lo que se marca en dicha discusión es que hay discursos verdaderos y falsos sobre las cosas, idea frente a la que los dos interlocutores asienten. Frente a dicha investigación dialógica Sócrates dice: «¿Acaso, pues, será verdadero el que designa a los seres como son, falso el que los designa como no son?»⁶. A lo que Hermógenes contesta de manera afirmativa. Esta idea de verdad por correspondencia es la más difundida en la antigüedad,

⁵ HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una fenomenología fenomenológica*. Libro primero, introducción general a la fenomenología pura, nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Zirión Quijano. México, Fondo de cultura económica, 2013, p. 130. De ahora en adelante, *Ideas I*. La pregunta por los hechos que lo fundamentan se refiere precisamente a lo dado en el sentido que toda actividad del entendimiento o intelectiva debe remitirse a un fundamento más originario y no a ella misma. Por ello dice Husserl: «Vemos con intelección, en efecto, que ninguna teoría podría a su vez sacar de ella misma su propia verdad sino de las daciones originarias» (*Ibid.*).

⁶ PLATÓN. *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón y Crátilo*. Traducción, introducción y notas por J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo. Madrid, Editorial Gredos, 385b. Afirmaciones relacionadas con la verdad por correspondencia se encuentran en otros diálogos, Cf. *Sof* 262e, *Fil.* 37c.

y tiene en Aristóteles uno de sus representantes más elocuentes, según se expresa en la *Metafísica*: «Y esto es evidente, en primer lugar, para quienes han definido qué lo verdadero y lo falso. Decir, en efecto, que el Ente no es o que el No-ente es, es falso, y decir, que el Ente es y que el No-ente no es, es verdadero [...]»⁷. Dicho postulado que muestra la verdad como una consonancia entre el pensamiento y la cosa o ser, siguió siendo aceptada hasta mediados y finales del siglo XX, e incluso hoy se debate, aunque no con tanto ahínco. Todavía Kant presenta un postulado sobre dicho concepto al postular el problema de la verdad: «Si la verdad consiste en la conformidad de un conocimiento con su objeto, éste tiene que ser distinguido de otros en virtud de tal conformidad»⁸. La verdad por adecuación guarda en Kant todavía cierto prestigio; si bien su concepción se diferencia de la de Aristóteles en el hecho que las categorías que están en el entendimiento son parte esencial de la construcción de la adecuación con el mundo pasivo de la sensibilidad. Lo cierto, es que, el cuestionamiento fuerte de este criterio de verdad solo se da a partir de Hegel.

La pregunta que surge es ¿por qué para los antiguos dicho postulado presenta una confianza incontrovertible? El problema de la verdad en este tipo de teorías corresponde a la dificultad de ejemplificar la relación de los términos de correspondencia, según lo plantea Dallas Willard. Lo que aquí se plantea es la relación sobre la naturaleza de la conciencia y la realidad objetiva. Muchas veces lo que queremos o pensamos no concuerda con la cosa o realidad que percibimos, no por ello el pensamiento queda invalidado. Si, por ejemplo, alguien me dice que tiene un objeto muy valioso en su casa, yo podría constatar su afirmación o negarla según sea el caso. Si las palabras del que expreso tal afirmación no concuerdan con la realidad dada

⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid, Editorial Gredos, 1990, IV, 7, 1011 b ss. De igual manera, Aristóteles se pronuncia con teoremas fundamentales sobre este concepto. El primero, consiste en el hecho que la *verdad* está en el *pensamiento* o en el *lenguaje*, no es el ser o la cosa. Cf. *Met.*, IV, 4, 1027 b 25. El segundo postulado es el inverso del anterior, consiste básicamente en que el criterio de la *verdad* se encuentra en el ser o la cosa, no en el *pensamiento* y la *verdad*.

⁸ KANT. *Crítica de la razón pura*, B 83. Para ver un análisis extenso de la verdad por correspondencia y su relación con la fenomenología ver el trabajo de DALLAS, Willard: «Toward a Phenomenology for the Correspondence Theory of Truth». <http://www.dwillard.org/articles/individual/toward-a-phenomenology-for-the-correspondence-theory-of-truth> (Bolonia I, 1991, 125-147).

en la percepción no implica que el pensamiento sea invalido, más bien es una prueba que la persona se ha equivocado, pero solo soy consciente de ello en la percepción y comparación con el objeto mencionado. Cualquiera puede reconocer que una afirmación de un objeto coincide con el objeto si se me da a la percepción, es una cuestión de sentido común y posiblemente sea esta la razón de la aceptación por los antiguos pensadores.

Se ve, entonces, que el pensamiento es un punto de arranque en el proceso continuo de la verificación, aquí lo percibido debe gobernar el proceso cognoscitivo e incluso marca la posibilidad de vislumbrar grados de conocimiento y reflexividad. Esto se puede ver cuando Husserl nos dice en la *Sexta investigación, Sección primera, capítulo 5, § 37* «Los actos significativos forman el grado inferior; carecen de toda plenitud. Los actos intuitivos tienen plenitud, pero con diferencias graduales de más y de menos dentro de la esfera de la imaginación»⁹. La conciencia parece estar organizada gradualmente en diferentes actos¹⁰ y no se confunden unos con otros, por el contrario, abren las posibilidades de interpretación y vivencias. Husserl ve la unión experiencial relacionada con la *adecuación* entre pensamiento y objeto. *La adaequatio et intellectus*, está vinculado íntimamente con lo dado y la intuición. «Y la *adaequatio* está realizada cuando la objetividad significada es dada en la intuición en sentido estricto y dada exactamente tal como es pensada y nombrada»¹¹.

Ahora bien, lo anterior no debe llevarnos a confundir la perfección de la adecuación y la intuición, ya que para Husserl la intuición es la perfección de la primera presentación, en cuanto es vivido. A partir de esto se empieza a concatenar diversos actos. No se está diciendo con esto que Husserl hable de un cumplimiento perfecto uno a uno de los elementos del pensamiento con lo dado en la intuición, en la «plenitud del objeto mismo», ya que este es dado y mentado. «Pues observamos que la evidencia de un juicio (juicio = enunciado predicativo) *el ser en el sentido de la verdad del juicio es vivido*,

⁹ HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas II*. Versión de Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid, Alianza, 2006, p. 682.

¹⁰ DALLAS, Willard. «*Toward a Phenomenology for the Correspondence Theory of Truth*», pp. 125-147.

¹¹ HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas II*, p. 683.

pero no expresado, o sea, no coincide nunca con el ser vivido y mentado en el *es* del enunciado»¹². Lo que interesa aquí no es desarrollar a plenitud el problema de la verdad por adecuación que viene de Aristóteles, sino más marcar la importancia de la *presentación del ser de lo dado* como elemento sobre el que se levanta no solo la verdad cognoscitiva, sino también vivida. La conciencia progresiva de la identidad de lo percibido con lo concebido es un proceso en el que se dan para Husserl varias concordancias sintéticas¹³.

Todo lo anterior, se puede sintetizar en la relación entre la *intención significativa expresiva* y la *intuición sensible expresada*. El ejemplo de Husserl es el siguiente: *yo veo que este papel es blanco*, esto puede ser expresado con el juicio *este papel es blanco*. Pero hay algo que no se puede observar en la percepción, términos de enlace como: *el*, *uno*, *unos*, *alguno*, *algunos*, *muchos*, *pocos*, *es*, *que*, *y*, *o*, son necesarios para la construcción del juicio. Si nos limitamos a la mera representación adecuada, ¿dónde quedan estas palabras relacionantes que, desde luego, no son dadas en la percepción? Esta es la razón, por la cual, Husserl afirma: «La intención de la palabra blanco, sólo parcialmente coincide con el momento de color del objeto aparente; queda un resto en la significación, una forma que no encuentra en el fenómeno mismo nada en que confirmarse»¹⁴.

De ser de esta manera, la expresión significativa sería una mera imagen mental de la percepción. La presentación de todos los elementos a la percepción —si se diera— se reducirían a una réplica o representación pictórica. Esto se presenta como inviable, en el sencillo análisis del enunciado que expresa un juicio perceptivo, pues se puede notar que no hay una coincidencia uno a uno entre los elementos judicativos y el contenido dado en la percepción¹⁵. De lo contrario, es decir, de existir dicha coinci-

¹² *Ibid.*, p. 687.

¹³ Husserl muestra varias síntesis de coincidencia. La una parcial, predicativa que tiene que ver con las objetivaciones categoriales de asertórico. La segunda tiene que ver con el acto de la evidencia, que no es otra cosa que la coincidencia total entre la intención significativa del enunciado y la situación objetiva de la percepción. Pero dicha esta coincidencia solo es posible dice Husserl de modo paulatino. Cf § 39 de la *sexta investigación*, pp. 686-687.

¹⁴ *Ibid.*, p. 695.

¹⁵ Ver, Vigo, Alejandro. *Juicio, Experiencia Verdad de la Lógica de la Validez a la Fenomenología*. España, Ediciones universidad de Navarra, 2013, p. 151.

dencia, los juicios se reducirían a la expresión S-P, donde dicho juicio sólo muestra una relación sustantivo-predicado. La *cópula* que Husserl presenta como esencial en los juicios copulativos en los § 3 y 4 de *Experiencia y Juicio*, pero también presentada en la *Sexta Investigación* es esencial para los juicios predicativos, categoriales de la forma S es P. Esta es la razón, por la cual, la cópula no se da a la percepción sensible, se presenta un excedente [*Überschub*] en la intención significativa correspondiente a la intuición categorial que no se adecua de ninguna manera a la presentación sensible de objetos. En ultimas, la cópula y demás términos de relación dentro de un predicado lógico corresponden a lo que pone el intelecto.

Se pone en evidencia, el hecho que, para el cumplimiento de intenciones dirigidas hacia estados de cosas, la sensibilidad es insuficiente. Se puede percibir el color o el tamaño de un objeto dado, pero no la esencia del color o del tamaño. El ser predicativo, —representado en este caso por la partícula *es*— no es algo perceptivo. Hay una falta de cumplimiento en la sensibilidad; esto obliga a preguntar por el ser predicativo y por las diferentes formas categoriales, es decir, formas que dan consistencia lógica a un enunciado o juicio como: *uno, del y todos, si, entonces, o, ninguno, no*. Las intenciones que se cumplen en la percepción sensible obedecen sólo a objetos reales, no a sus formas de enlace. Surge así la necesidad de aquellos objetos ideales que cumplen la función relacional. Según Dieter Lohmar, siguiendo a Husserl dice: «[...] un objeto de simple percepción se aprende directamente, es dado de modo inmediato y es intuible de un solo golpe»¹⁶. En pocas palabras, los objetos sensibles ya «[...] están allí para nosotros en un solo nivel de acto, es decir, son intencionados y dados al mismo tiempo»¹⁷. No sucede así con la intuición categorial, esta exige una

¹⁶ LOHMAR, Dieter. *El concepto de la intuición categorial en Husserl*. Traducción española: Prof. Kurt Späng. Anuario Filosófico, XXXVII/1, 2004, p. 34. En el § 47 de la VI *Investigación*, se puede ver cómo Husserl distingue dos tipos distintos de identificación frente a lo dado. Uno simple de carácter a-temático, y algo que le sigue a este de carácter temático categorial. Frente a la percepción sensible es aprendida inmediatamente, está presente in persona. Es el «objeto que se cumple de modo simple en el acto de percepción. Con esto queremos decir, que el objeto es un objeto dado inmediatamente» (IL VI, 46 p. 705). Este modo de darse no necesita funciones relacionantes, unificantes, pese a ello, objetividades dadas con relación con los juicios tienen en dicha percepción su fundamento.

¹⁷ *Ibid.*

secuencia de actos, que parten de actos articulados y fundantes para luego ser unificados y buscar objetividad a través de un acto abarcante.

De esta manera, los objetos trascendentales, la construcción de sentido y la espiritualización de objetos, como objetos culturalizados y significativos para las culturas, quedan por fuera de la mera intuición dadora de objetos. ¿Cuál es la razón de ello? Es claro que en los objetos trascendentales y espirituales hay una actividad creadora propia de la actividad subjetiva y constituyente. Esto se puede ver de manera clara cuando Dieter Lohmar nos habla de la intuición de esencia. Si bien es cierto, que partimos de una intuición dadora, este no significa que todo se presente en ese darse inmediato. Hay que realizar un proceso ideatorio para llegar a lo que Husserl llama la esencia de los fenómenos. La esencia es, según Dieter Lohmar, aquello que hay de común a la percepción inmediata, y lo denomina como un permanecer idéntico en los distintos y diversos casos singulares con relación al objeto que se quiere describir¹⁸. Lo importante, en esto proceso es que sobre la intención dadora se construyen otros niveles de descripción de los fenómenos que no se reduce a lo dado, pero que tiene en él, su punto de inicio. Sobre lo perceptivo-descriptivo se entabla una actividad subjetiva de reflexión y actividad reflexiva y constituyente importante, que va más allá del conocimiento reflejo o verdad por adecuación, lo cual se puede percibir claramente, en los juicios de la lógica apofántica.

Siguiendo, con el análisis lógico antes mencionado, se puede decir: lo único que podría adecuarse uno a uno entre el contenido perceptivo y la intención significativa-judicativa, serían expresiones como «carro-rojo», «papel-blanco», «lápiz-madera» correspondiente a la estructura S-P. Por el contrario, la estructura S es P, es un juicio copulativo mucho más coherente y significativo, pues expresa enunciados del tipo: «el carro es rojo», «este papel es blanco», etc., que no se limitan a ser una mera representación. Esto por el hecho que la *cópula* y otros términos similares, obedecen a objetos

¹⁸ *El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética*, es una traducción de Francisco Conde Soto, Universidad de Barcelona. Dicho texto fue traducido de los archivos Husserl, en la universidad de Colonia, «Die phänomenologische Methodeder Wesenschauundihre Präzisierungalseidetische Variation». En *Phänomenologische Forschungen*, 2005, S. 65-91.

ideales referidos a los caracteres subjetivos de intelectualidad [*Einsichtingkeit*], frente a los cuales se puede ir más allá de la mera representación o verdad cognoscitiva válida solo formalmente por adecuación. Resulta así necesario, según Husserl:

[...] una crítica de los juicios para probar su verdad, a la lógica se le señala de antemano una *bilateralidad de su problemática*, que ciertamente la tradición nunca llegó captar en su sentido más profundo: de un lado, la pregunta, por la creación de las formas y sus leyes; el otro, la pregunta por las condiciones subjetivas para alcanzar la evidencia¹⁹.

Lo que Husserl muestra es la importancia del juzgar como actividad subjetiva, lo que abre la posibilidad más amplia de percibir al centrar la atención en el acto de juzgar como operación de la conciencia en la cual surgen diversas estructuras de vivencias. A partir de aquí se hace activa la subjetividad propiamente. Ya en el acto de juzgar hay, para Husserl, una actividad de la subjetividad humana, propia y reflexiva, una actividad espiritualizada que parte de una pasividad meramente dadora de objetos. Para ver el origen y problemática de manera más clara es importante entender la relación entre sensibilidad y entendimiento.

2. Receptividad sensible y espontaneidad intelectiva

Tanto Kant como Husserl comprenden a su manera la relación esencial entre sensibilidad y entendimiento en el proceso de unión sintética del conocimiento. Pero en la relación entre los actos fundantes y actos fundados se encuentran unos niveles de profundidad que Kant no pudo lograr. Husserl logra un nivel de profundidad mayor que Kant, si bien los dos asientan sus análisis sobre el mismo terreno. Según Kant, la experiencia está conformada por dos elementos: uno receptivo correspondiente a la *intuición sensible*, y un elemento activo que implica una conceptualidad de esa receptividad, denominada por Kant, *espontaneidad*. La intuición al ser meramente receptiva no tiene cómo dar cuenta de objetos ideales, y esto

¹⁹ HUSSERL, Edmund. *Experiencia y Juicio*, p. 17.

marca un límite del tratamiento del conocimiento en Kant: los límites de la sensibilidad y el entendimiento.

En Husserl se presenta un análogo sobre la idea de conocimiento por cumplimiento, es decir, con referencia a la percepción sensible y el mero pensar, como una intención significativa no ligada a un referente intuitivo-perceptivo. No obstante, Husserl a partir del *acto intencional* empieza a desbordar estos análisis²⁰. Husserl, sin duda, explota la función categorial desprendida de toda referencia a la experiencia a partir del concepto de actos, extendiendo así el ámbito u horizonte de reflexiones en diferentes ámbitos. Hay, entonces, sentido y significación mucho más allá de la referencia sensible dadora de objetos, pero partiendo de ésta, no negando la referencia inmediata a la receptividad sensible originaria. Esto se ve enriquecido por Husserl en *Experiencia y Juicio* cuando muestra que toda actividad lógico-predicativa, discursiva se asienta sobre estructuras receptivas anteriores a dichos juicios. Husserl rompe con la idea de la intuición como elemento meramente sensible, mostrando que hay posibilidad de una *intuición intelectual*²¹ que puede ir más allá de la percepción, pues no nos muestra sólo objetos individuales aislados, sino estructuras, plexos de relaciones.

Kant marca de entrada la idea que la experiencia humana está dada por elementos receptivos de la intuición sensible y elementos conceptuales que denomina espontáneos. En Kant, la intuición es meramente receptiva y no intelectual y la denomina sensibilidad. La sensibilidad es la capacidad humana de ser afectado por un objeto dado. En la parte primera de la *Estética Trascendental* § 1 lo resume así: «Los objetos nos vienen, pues, *dados* mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra *intuiciones*. Por medio del entendimiento, los objetos son, en cambio, *pensados* y de él

²⁰ Cf. HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas* II, VI, § 8.

²¹ Kant a diferencia de Husserl, no admite que el ser humano posea intuición intelectual, esto está marcado por el afán de desligarse de la metafísica tradicional. Para Kant esto es un atributo esencialmente divino, pues sólo Dios puede percibir las cosas y la realidad en su totalidad de una sola mirada. Hay entonces un intelecto *archetypi*, por cuyo poder se crean las cosas, y un intelecto *ectypi* que se limita a tomar las cosas para conocerlas mediante funciones lógicas a partir de la intuición sensible dadora de los mismos objetos. Es si se quiere, un cambio, del modelo teocéntrico del conocimiento al modelo antropocéntrico del mismo.

proceden los conceptos»²². Pero, en definitiva, nada puede hacer el entendimiento si los objetos no nos son dados por la sensibilidad, única forma de percibir objetos inmediata o mediatamente. La forma de relacionar de manera mediata las cosas dadas en la intuición con el entendimiento es por medio del juicio «[...] El juicio es, pues, el conocimiento mediato de un objeto y, consiguientemente, representación de una representación del objeto»²³. De esta manera, lo único que puede hacer el entendimiento con los conceptos puros del entendimiento es juzgar con ellos sobre objetos; no es un uso intuitivo, sino discursivo del entendimiento y del propio lenguaje. No obstante, la espontaneidad del entendimiento es el principio configurador de la materia recibida a partir de la sensibilidad. El conocimiento científico queda entonces reducido a un conocimiento discursivo de objetos, es decir, hay una relación entre objetos dados y representación de estos por medio de conceptos lógicos. Conceptos que, si no están referidos a objetos dados, son vacíos y con ellos no se puede hacer más que juego de representaciones²⁴ sin ninguna validez científica.

Husserl, a diferencia de Kant, le da un mayor valor a la memoria y a la imaginación para acceder a la unidad de los objetos y esto está relacionado con el acto de dárseños un objeto, con la constatación perceptiva del mismo. Esta es, sin duda, la razón por la cual Husserl reconoce en la imaginación trascendental de Kant, específicamente en la diferenciación entre *imaginación productiva* y *reproductiva* que aparece en la primera *Deducción Trascendental*, que en ella se marca lo que es la constitución pasiva más allá que Kant no pueda reconocer, la esencia intencional de la producción pasiva²⁵. La importancia de este concepto en Kant es que la imaginación *reproductiva* está sometida a leyes empíricas, la imagi-

²² *Ibid.* A19/B3, p. 65.

²³ *Ibid.* A 68/ B 93, p. 105.

²⁴ «Si un conocimiento ha de poseer realidad objetiva, es decir, referirse a un objeto y recibir de él significación (Bedeutung) y sentido (Sinn), tiene que ser posible que se dé el objeto de alguna forma. De lo contrario, los conceptos son vacíos y, aunque hayamos pensado por medio de ellos, nada hemos conocido a través de tal pensamiento: no hemos hecho, en realidad, más que jugar con representaciones» (B 194/ A 155) p. 195

²⁵ Cf., HUSSERL, Edmund. *AnalysenZur Passiven Synthesis. Husserliana XI*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1965, pp. 275-276.

nación *productiva*, por el contrario, se caracteriza por su espontaneidad y libertad frente a éstas. Dicha espontaneidad le sirve como facultad mediadora entre la sensibilidad y el entendimiento para realizar síntesis que den acceso al conocimiento, pero también permite idear, crear, recrear, recordar, completar imágenes., etc. Esta es la razón por la cual, Husserl considera la importancia del concepto de *imaginación trascendental* para su idea de síntesis pasiva, más allá de que el propio Kant no reconociera esta producción pasiva, posiblemente por el temor de darle al cuerpo alguna participación en la elaboración del conocimiento, ello, porque, sin duda, vivimos la pasividad corporalmente.

No obstante, lo que muestra la relación entre los dos autores es que el concepto fuerte de conocimiento está marcado en la relación recíproca entre la síntesis de elementos sensibles y dadores de objetos, y lo discursivo conceptual. Debe de haber un momento de reconocimiento en la identificación del objeto dado por medio de una intuición sensible con el elemento mediado por conceptos. «En un sentido fuerte del término, la sensación [*Empfindung*] o incluso la percepción [*Wahrnehmung*], en la medida que no involucra tal tipo de mediación conceptual, no constituye genuino conocimiento»²⁶; pero dicha, posición por parte de Husserl debe ser reducida al conocimiento en sentido fuerte del término, no la experiencia en general, la cual posee una extensión más amplia. Pues esta presenta un sentido más extenso y está íntimamente relacionada con la bidimensionalidad de la intencionalidad y su correlación y constitución.

Si la intencionalidad se comprende y analiza solamente como el hecho que la conciencia siempre es conciencia de, no se llega a mucho. Lo más interesante del tratamiento de Husserl es el hecho que partiendo de la intencionalidad como conciencia de, realiza una minuciosa descripción de los procesos de la conciencia, sin quedarse únicamente en la mera relación de la percepción dadora y la actividad discursiva-intelectiva del sujeto, sino que observa las relaciones entre éstos de manera íntima y profunda a partir del concepto *acto intencional*²⁷.

²⁶ VIGO, Alejandro. *Juicio, Experiencia Verdad de la Lógica de la Validez a la Fenomenología*, p. 139.

²⁷ El concepto de *acto* juega un importante papel en la fenomenología de Husserl. El acto no debe en-

Las primeras formas de aprehensión cognoscitiva de fenómenos, aquí se pueden ver como acciones subjetivas de conocimiento llamadas actos, *cogito*; pero también la fenomenología en su forma descriptiva debe abordar el fenómeno aprendido, lo que muestra, el objeto *cogitatum*. De esta manera, «En tanto fenómenos, vivencias, los actos y sus objetos intencional reciben, en Husserl, los nombres de *nóesis* y *noema*. Al objeto de los actos, al *cogitatum* —o al conjunto de los objetos correlatos de los actos— se le llama *noema* [...]»²⁸. La fenomenología de Husserl permite, entonces, abrir un campo de experiencia y sustratos de experiencia mucho más amplio y detallado que el propio Kant. La constitución marca una relación profunda entre estos dos elementos, lo real y lo ideal entran en el juego de la construcción de sentido y significación de las vivencias. En *Experiencia y Juicio* se tiene la tesis básica de lo que «Husserl había sostenido en *Investigaciones Lógicas*: el juzgar, el pensar sobre los objetos dados en la experiencia, no es un “mero pensar”, sino un constituir nuevos objetos que no pueden identificarse con aquellos objetos de experiencia»²⁹. Lo anterior muestra que el pensar se da sobre algo dado con anterioridad, donde la percepción es un momento definitivo y fundante del pensar y el juzgar. Pero la *percepción* no es simple, sino que también maneja niveles de complejidad.

En este orden de ideas, la percepción presenta dos acepciones, según el § 46 de la *Sexta Investigación*: lo sensible cuando se refiere a un objeto

tenderse sólo como una actividad, es la relación intencional misma. La intencionalidad que va más allá de la relación interior-exterior, idealismo-realismo, se articula más bien a la totalidad de los procesos de la conciencia. Para Wilhem Szilasi, la intencionalidad hay que verla incluso de manera más profunda que la relación y objeto percepción del objeto. En la experiencia fenomenológica no percibimos y describimos sólo objetos reales, sino también el sentido que de este vivimos y experimentamos, es decir, la construcción de sentido. «Por tanto percibimos: 1) objetos (*Objekte*) reales, en la plenitud con la que ellos desempeñan un papel en la realización en mi vivir; aquí coincide lo objetual (*Gegenständliches*) y lo objetivo (*Objektives*); 2) lo objetual que no es objeto (*Objekt*), como, por ejemplo, la compresión de ustedes. 3) Objetos que ni siquiera existen, y 4) los objetos (*Objekte*) que en su objetualidad me confunden, me engañan» SZILASI, Wilhem. *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Buenos Aires-Madrid, Amorrortu Editores: 2003. p. 33-34. Estas relaciones están vinculadas por maneras de comportamiento, de vivir y no solo por relaciones o plexos entre objetos. Acto es, entonces, la misma relación intencional, son acontecimientos que vive la conciencia de la persona de carne y hueso, y que no los vive de manera accidental, sino intencional. Ver, *Ibid.*, p. 3.

²⁸ CHRISTOFF, Daniel. *Husserl o retorno a las cosas*. Madrid, Edaf Ediciones, 1979, p. 68.

²⁹ ZIRIÓN, Antonio. *Reseñas Bibliográficas*. En: *Diánoia 30*, Departamento editorial del I.I.F Universidad Nacional autónoma de México, 1984, p. 303.

real-espacial, y categorial cuando nos referimos a un objeto ideal. En el caso de que el objeto sea dado inmediatamente, presenta la cosa *de golpe* [*in einem Schlag*] a la percepción sensible, y por ello, se afirma que el objeto está en persona [*in persona*]. Éste se constituye de modo simple en la percepción. Este no se constituye por actos relacionantes, ni unificantes, ni articulados, son percibidos en un solo grado de actos y no necesitan actos de grado superior para constituirse. Dicho acto de percepción puede funcionar por sí solo o con otros actos como la base para nuevos actos que constituyan nuevas objetividades referidas a la más primigenia. Expresa Husserl que los actos de conjunción, disyunción, aprehensión individual, enlace, propias de la intuición categorial, no surgen vivencias cualesquiera, ni actos enlazados con los primitivos, sino fundamentalmente nuevas formas de objetividades, dadas ellas en sí mismas como reales y no dadas solo en los actos fundamentantes. Pese a ello, dice Husserl:

Mas por otra parte la nueva objetividad se funda en la antigua; tiene referencia objetiva a la que aparece en los actos fundamentantes. Su modo de aparecer está determinado esencialmente por esta referencia. Trátese aquí de una esfera de objetividades que solo pueden aparecer «ellas mismas» en actos de tal suerte fundados³⁰.

La importancia de la percepción sensible es la donación que es por esencia una donación efectiva y afectiva en el mundo de la vida como suelo universal.

En este sentido, la intuición donadora, en el último periodo de la fenomenología de Husserl es completada con las investigaciones que lleva Husserl sobre la génesis pasiva. En este paso de una fenomenología estática de las significaciones en *Investigaciones Lógicas*, a una fenomenología de la génesis de las significaciones lógicas (por ejemplo, en *Erfahrung und Urteil*), pasivas que surge el tema del mundo de la vida o *Lebenswelt*³¹.

Ahora bien, se puede entender cómo hacer juicios partiendo de actos fundantes y primigenios y elevándonos por ellos a niveles cada vez mayores

³⁰ HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas II*, p. 705.

³¹ MENA, Patricio. «El mundo de la vida y lo cotidiano». *Actual Marx/Intervenciones* 8, 2016.

de abstracción. El percibir fenomenológico no es un percibir aislado de los seres humanos, no se perciben únicamente cosas solo para estudiarlas y conocerlas, sino para dirigirse hacia ellas, encontrar su lugar en la propia existencia en síntesis de relaciones. Es una forma de abrirse hacia las cosas, un dirigirse hacia..., que tiene una forma primigenia de afectarnos de llamar la atención del yo y construir sentido a partir de lo dado.

3. Actos fundantes y actos fundados.

La relación y paralelismo que se expresa entre las intenciones significativas de la expresión y las percepciones correspondientes a ellas, pueden alcanzar mejor tratamiento, (o similar tratamiento) a partir de actos fundantes [*fundierendeAkte*] y actos fundados [*fundierteAkte*]. Dichos actos no son únicamente diversos, sino que también son niveles diferentes dentro de la estructura de la intencionalidad, que se presentan en una relación vinculante entre la «receptividad sensible» y la «espontaneidad intelectiva», o expresado de forma más sencilla: *sensibilidad* y *entendimiento*, como se dijo antes. Esta perspectiva relacional entre actos fundantes y actos fundados es más amplia que el simple mentar representativo de percepciones, pues muestra no solo un mentar representativo, sino esencialmente un plexo de relaciones estructurales más allá de la simple presentación individual de objetos dados.

Los actos fundantes son más básicos y frente a ellos se nos presentan no solo objetos individuales y particulares, sino también las diferentes formas de éste darse, ideales y estructurales, imaginativos, ideativos. Toda percepción, en cuanto percepción de algo, no se refiere a cosas [*Ding*] que vemos, sino y de manera esencial a estado de cosas [*Sachverhalte*³²], estados de cosas relacionadas en ciertas estructuras de unidad. Se muestra entonces que, la percepción sensible es sobre la que se «fundan» diferentes juicios, que se van concatenado en relación con ella, es una relación de

³² Ver SZILASI, Wilhen. *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Madrid/Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2003, p. 27.

dependencia y estratificación que son esenciales para la *intencionalidad* y la *correlación*. La experiencia fenomenológica no se reduce solo a la experiencia científica, ni a la experiencia externa del mundo de objetos reales (espacio-temporales), sino que anterior a ella hay un presentar estructurado de las cosas, del mundo que se nos da y nos afecta en sus diferentes formas de presentación, que afectan al yo y lo dirigen a objetos para realizar una experiencia de ellos.

En *Experiencia y juicio* se puede ver cómo los juicios predicativos y su estructura, tienen una realidad originaria y fundante anterior. En el intento de reconstruir las formas lógico-categoriales a partir de referencias anti-predicativas que obedecen a niveles más bajos como la *afección*, se permite una *orientación* y *atención* como tendencia del yo. Es a partir de dicha orientación y atención, que se puede ver cómo se concatenen juicios y estructuras más amplias de significación que la mera representación por adecuación. Se observa de esta manera, una correspondiente relación entre el nivel de actos intencionales correspondientes a la receptividad sensible y la adecuada actividad intelectiva. En el capítulo I, § 15 de *Experiencia y Juicio* dice Husserl:

A partir de los actos de la percepción externa en cuanto conciencia de la presencia corpórea de objetos físico-espaciales individuales estudiaremos a continuación ejemplarmente en qué consiste la conciencia de la operación cognoscitiva pre-predicativa y cómo se construyen sobre ellas las síntesis predicativas³³.

Se enriquece y amplía, entonces, la forma de concebir la adecuación cognoscitiva expresada en *Investigaciones Lógicas e ideas I*, —especialmente lo que se refiere a la intuición dadora—, invirtiendo el enfoque y dirigiéndose a estructuras más originarias y anteriores a los juicios predicativos. Se puede afirmar que *Experiencia y Juicio* cumple con los objetivos de la fenomenología que se empiezan a vislumbrar en las *Investigaciones Lógicas*, especialmente en la *Sexta Investigación*, por el hecho que muestra ya las fuentes de las cuales emergen los fundamentos de las proposiciones lógico-categoriales a partir de experiencias perceptivas.

³³ HUSSERL, Edmund. *Experiencia y Juicio*, p. 76-77.

En *Experiencia Juicio*, Husserl basa su tratamiento a través de tres actos de estratificación. De esta manera, en el primer nivel, es el que les da fundamento a los otros dos, corresponde a los actos correspondientes a la síntesis pasiva de la receptividad sensible. Estos actos correspondientes a la síntesis pasiva se refieren a aquello auténticamente originario, pre-reflexivo, en los cuales valoramos formas de actuar en el mundo, gestos, sonidos que vienen a nosotros. Lo más importante es que los vivimos de manera encarnada, que nos ubican en una praxis propia del *habitus*. Es así que se puede decir, que la pasividad apunta a aquellas operaciones donde el yo no está atento, pero son fundantes en la forma del vivir humano. Por ejemplo, al subir a un bus, saludar, abrir la puerta de la casa, en estos casos se actúa en el presente viviente, incluyendo nuestros instintos más básicos y actividades más cotidianas, esos actos los vivimos pasivamente.

En el segundo nivel se puede encontrar la síntesis activa o actividad del yo, es decir, la espontaneidad intelectiva. Esta, sin duda, actúa sobre la base de los contenidos de la receptividad, como la afección, el estímulo, atención como aquello frente a lo que se despierta y se dirige el yo. Por último, se tiene el tercer nivel que presenta una relación entre los dos anteriores niveles a partir de la reflexión y que constituye en el proceso donde

[...] la espontaneidad intelectiva vuelve sobre sobre sí misma y sobre-determina sus propios contenidos, tal como estos aparecen constituidos en el nivel precedente de síntesis activa prestándoles así una nueva forma de objetividad situada, por decir así, en el nivel superior del anterior³⁴.

De esta manera, es importante ver la percepción no únicamente de manera estática, sino también de manera dinámica y fluyente. Sólo así se puede concebir la unidad de dicha percepción, por un lado, y una síntesis de coincidencia, por otro. Si hay un «acto simple» y «otro categorial», que se pueda tratar de manera mucho más rica en *Experiencia y Juicio*, es porque ya en la VI *Investigación Lógica*, capítulo 6, Husserl había mencionado la diferencia entre un *acto simple* y *uno categorial*. La intuición simple, es decir, la percepción sensible, tan importante en *Ideas I*, dona los objetos de

³⁴ VIGO, Alejandro. *Op. cit.*, p. 108 y p. 109.

manera inmediata y su tematización continua, temporal, es comprendida en referencia a dicha intuición simple. Esta es la razón por la cual, hay una compleción de actos dirigidos al mismo objeto y no a objetos diferentes. La intuición categorial está en relación con esta intuición simple, está fundada unilateralmente en actos que la preceden y están funcionados con ella. Así lo expresa Dieter Lohmar, cuando habla de la intuición categorial:

La intuición categorial no se refiere a su objeto de un modo monovectorial simple, sino de un modo articulado y fundado. En los actos fundantes se intencionan los objetos que luego quedan relacionados en el acto categorial, por ejemplo, en una predicación. En el acto categorial se intenciona nuevas objetividades, de índole categorial, que solo pueden ser en tales actos fundados. Su función de cumplimiento sólo puede ser llevada a cabo en una compleción de varios actos superpuestos, de diferentes niveles³⁵.

Se observa, entonces, cómo los actos categoriales están fundados sobre actos más simples que lo preceden. Su cumplimiento, por así decirlo, está vinculado con la intuición sensible. Las experiencias que tiene un sujeto de un mismo objeto es una unidad, por más que tematice los perfiles de este mismo objeto, es decir, sus formas de darse. No por ello, la intuición categorial se agota en el acto fundante, por más que parta y necesite de ésta, de manera indubitable incluso en los casos más simples de percepción. «Pero la intuición categorial no se agota en la suma de las percepciones fundantes. Se dirige sintéticamente, en un único acto abarcante, a los objetos mentados en las percepciones y afirma una conexión»³⁶.

4. Afección y orientación del yo: descripción fenomenológica

La intencionalidad como *intentio*, como un «dirigirse a» cosas afuera de la misma conciencia, permite no sólo reconocer un mundo afuera dado en el espacio y el tiempo, sino también indagar, cómo se nos aparece ese exterior,

³⁵ LOHMAR, Dieter. *El concepto de la intuición categorial en Husserl*, p. 39.

³⁶ *Ibid.*, p. 40.

qué matices presenta cuando se nos pone ante nuestra mirada³⁷. De esta manera, nos abrimos a las cosas para verlas y describirlas, la característica de la descripción es el fenómeno de la *indicación* [Anzeige], que Husserl muestra en *Investigaciones Lógicas*. Pero para abrirnos a las cosas, se debe considerar, en primera instancia, un poder más originario a la visión del objeto percibido, un poder que se puede decir radica en la conciencia y su propio fluir. Si en el análisis intencional estático intentamos dar cuenta de una objetividad desde un campo que corresponde a actos concretos, por decirlo así, objetos materiales-espaciales del mundo, dichos objetos, no se nos presentan de forma aislada. A esta primera manera de constitución «[...] debe considerarse ya ello mismo como un producto de una u otra especie de síntesis de coincidencia, de una síntesis que designamos con la expresión tradicional de *asociación*»³⁸. De esta manera, la conciencia no sólo percibe objetos, sino que realiza un proceso de asociación, un nexo puramente inmanente, una cosa señala a otra, afirma Husserl³⁹, mostrando un campo más originario, pero presentando una totalidad unitaria de significaciones y sentido construidos sobre la pasividad y la afección.

De esta forma, el origen de la *asociación* tiene una fuente en el principio todos los principios, en el sentido:

[...] que toda intuición originariamente dadora es una fuente legítima de conocimiento; que todo lo que se nos ofrece en la «intuición» originariamente (por decirlo así, en su realidad en persona) hay que aceptarlo simplemente como lo que se da, pero también sólo en los límites en que en ella se da⁴⁰.

Si este punto de partida es fundamental para Husserl no implica ello, que lo de todo en su presentación, en su dación. Lo determinante aquí sería la idea de pensar que todo acto de conciencia inicia con una dación, con un acto fundante que se nos presenta para que nuestro yo, nuestro pensa-

³⁷ ISAZA, Edwin. «Intencionalidad e imaginación. El problema de la referencia a las cosas». En: *La región de lo espiritual en el centenario de la publicación de Ideas I de Husserl*. Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Colombia 2003, p. 217.

³⁸ HUSSERL, Edmund. *Experiencia y Juicio*, p. 81.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ HUSSERL, Edmund. *Ideas I*, p. 130.

miento y nuestra propia conciencia experimente el mundo y las cosas que en él se dan. Aquí es donde adquiera importancia el esfuerzo de pensar la relación entre *actos fundantes* y *actos fundados, pasividad* y *actividad*, que intenta mostrar de manera tenue dicho trabajo. El destacarse de un objeto que viene ahora a nuestra conciencia desde un fondo pasivo, y que nosotros receptivamente estamos en la capacidad de ser afectados y tematizar, es un proceso complementario entre pasividad previa y actividad yoica posterior.

El destacarse algo desde un campo a partir de la homogeneidad y heterogeneidad, es producto de una asociación que contrasta percepciones. Lo diferente y diverso se destacan desde el fondo de aquello que se nos da como común, con mayor o menos intensidad desde la esfera de lo sensible. Irrumpen así no solo procesos pasivos, sino también una fuerza afectiva que llama la atención, y desarrolla como —dice Husserl—, una tendencia afectiva hacia el yo. Dicha tendencia se impone al yo, lo obliga a dirigir la mirada, encontrando matices, gradaciones. Cuando el yo responde a estos estímulos, la orientación es un proceso intermedio que relaciona, une el yo con el objeto por contacto. De esta manera se afirma: «El estímulo del objeto intencional en su tendencia hacia el yo atrae a éste con mayor o menos fuerza y el yo cede»⁴¹. La atracción, la tendencia a la entrega, al sometimiento como vivencia mueven al yo hacia el objeto intencional. Dicha orientación lo convierte en un yo actual, un yo que por medio de sus actos está en plena vigilia. Por lo anterior dirá Husserl: «El estar despierto significa dirigir a algo la mirada. ser despertado significa sufrir una afección eficaz; un trasfondo adquiere “vida”, objetos intencionales se le acercan desde allí más o menos al yo [...]»⁴². Dicha orientación del yo le permite captar lo pre-dado a partir de estímulos que se imponen con más o menos intensidad y por ello se denomina receptividad del yo. Frente a la cual, hay que considerarla según lo expresa Husserl § 17 no como opuesta a la actividad yoica, sino como el nivel más bajo de dicha actividad según se mostró al inicio de la investigación.

⁴¹ *Ibid.*, p. 84.

⁴² *Ibid.*, p. 85.

De esta manera, aquí no se trata de dar cuenta de una objetividad donde los conceptos del entendimiento son referidos a una mera sensibilidad pasiva dadora de objetos como en Kant, a partir de la cual la experiencia queda reducida a los juicios científicos, sino de un campo de percepción más amplia que permite que el yo se dirija a objetos en plena actitud vivencial, constituyendo una experiencia más amplia: científica, cotidiana, etc. Esto no solo es válido para el darse de objetos materiales-espaciales, sino también ideales, recuerdos, imaginaciones, alucinaciones, en cuanto son vivencias de conciencia válidas a todos y para todos desde diferencias contextuales de vivencias concretas. En otras palabras, de lo que se trata es de la vivencia de nuestra propia vida, y todo lo que ella implica.

En este orden, por ejemplo, desde el campo de habitualidades se me destaca un libro. El libro no se me presenta como un objeto aislado, se destaca desde el fondo de un plexo de estructuración y relaciones. Hay más libros, pero por una u otra razón, se me destaca ese libro frente a otros: sus colores resaltan, su forma y textura se me destaca y me afecta como atrayéndome hacia él desde la sola presentación y la mirada y sensaciones cenestésicas que mueven a percibirlo por mi cuerpo animado. El libro aquí es un objeto dado a la sensibilidad, pero a la vez, es más que eso, ya que a partir de él se destacan otros sentidos más allá de su mera objetualidad.

El libro se presenta desde mi escritorio, por medio de contrastes entre homogeneidad y heterogeneidad, sobresale como diferente desde un fondo común y circundante desconocido para mí, se da en primera instancia como algo pre-dado; mi cuarto de estudio, mi casa, mi barrio, etc. Pero este libro que ahora ha afectado a mi yo y lo ha obligado a dirigir la mirada como tendencia, lo puedo vivenciar como un libro fáctico, con color de carátula, un olor que me recuerda su antigüedad, un número de hojas; puedo incluso reconocer su olor, disfrutar de él; sentirme atraído por él y recordarlo, imaginarlo cuando no está presente. Lo recreo sin que él esté presente y enlazo en él, recuerdos, memorias de situaciones, vivencias, olores, toda mi actividad corporal se relaciona con él, dicha experiencia la vivo de manera encarnada. Dicha experiencia me conecta con el tiempo, pues partiendo de él me dirijo a otro, el pasado. Puedo preguntar e indagar

sobre su dureza, textura, sobre el color y la esencia de ese mismo color, de su olor, etc. En otras palabras, al experimentarlo de diversos modos, vivenciarlo también se me da a la tematización como un acto de conocimiento.

Por ciertas asociaciones surgen ciertas imágenes que recuerdo, imagino y enlazo con el libro. Recuerdo cuando mi abuelo me lo obsequió, recuerdo incluso las palabras de sabiduría práctica y vivencial que me dijo cuando me lo donó como un dar-se gratuito, imagino incluso su mirada de cariño hacia mí, sus manos arrugadas, frágiles y dóciles que ahora vienen a mi recuerdo, *in presente*. El libro, además, corresponde a la primera relación con uno de mis pensadores favoritos, con el cual tuve mi primer vínculo a partir de esta dádiva, y que incluso hay un continúo en contacto con su lectura a partir de ese contacto originario. El libro me enlaza con el amor de mi abuelo hacia mí y mi retribución hacia él; pero también me recuerdan mi filiación al saber, al autor del libro, al filósofo y su pensamiento. Pero este doble recuerdo, no es algo muerto, sino que es un recuerdo vivo, incluso experimento de forma directa, afectiva y actual; traigo al presente viviente la relación con la persona que me lo obsequió, mi abuelo, y todas las sensaciones que ahora tengo al leerlo. Esto se da por medio de un plexo de sensaciones que se asocian unas a otras de manera particular, moviendo mi recuerdo, emociones, sensaciones, imaginaciones, ideales a partir de una actualidad presente y viviente. En otras palabras, se ve como a partir de la presentación de un libro, de su intuición dadora, desde su destacarse desde un fondo de percepción, se empieza a emergir y a concatenarse otros actos, otros sentidos que enlazan experiencias y vivencias.

5. Conclusiones

En este texto nos propusimos mostrar que la receptividad fenomenológica no es opuesta a la actividad del yo, más bien se pueden considerar como complementarias en el sentido que la primera se da como un *acto fundante* y la segunda es un *acto fundado*⁴³. Así visto, la actividad o vigilia del yo

⁴³ *Ibid.*, p. 86.

según Husserl, se abre frente a la *receptividad*: la reflexión, la construcción de sentido parte precisamente de un darse algo, de una tendencia afectiva que se le impone, y frente a la cual el yo cede. Dichos actos no son sólo diferentes, sino que también son niveles diferentes dentro de la estructura de la intencionalidad, que se presentan en una relación vinculante entre la receptividad sensible y la espontaneidad intelectiva, o expresado de forma más sencilla: sensibilidad y entendimiento.

También encontramos una relación familiar e importante entre el tratamiento dado en *Experiencia y juicio* frente a la receptividad fenomenológica y su relación con la actividad posterior del yo en *Investigaciones lógicas*, *sexta investigación* donde la intención significativa expresiva tiene su fundamento en la presentación previa de un objeto dado en la percepción, pero no se agota ahí por más que sirva como fundamento originario. Así, los actos fundantes son más básicos y frente a ellos se nos presentan no sólo objetos individuales y particulares, sino también las diferentes formas de éste darse, ideales, afectivos y sobre las que el yo viene a actividad y constituye sentido. En otras palabras, dicha descripción no se reduce a un constatar meramente descriptivo y pictórico. Esta relación entre actos fundantes y actos fundados no se limita a una mera experiencia de orden científico como en Kant, sino que, por el contrario, desbordan a éste y se ubican en una experiencia, tendencias y afecciones dóxicas más primordiales.

Por ello, en definitiva, aquí no se me ha presentado sólo el objeto particular, libro aislado y material, —objeto tomado como ejemplo de descripción—, sino un plexo estructurado de relaciones de vivencias, de imágenes y recuerdos que ahora desde el pasado han vuelto al presente por cierto vínculo de *asociaciones*. Estas cosas parecen ser las que han hecho que dicho objeto se destaque de un fondo homogéneo y llamen la atención de mi yo. Igualmente, el yo puede ser embargado por la pesadez si este se me pierde, si no lo encuentro donde lo dejó, y si pienso que debería estar allí, y no lo encuentro, entro en crisis. Experimento un choque, una angustia, una ruptura con el objeto de familiaridad y los recuerdos en imágenes que éste me trae y se me impone, y por ello, me embargan, la nostalgia y la tristeza.

Se puede decir, finalmente, que, aquí no solo hay un proceso psicológico, además me remonto imaginativa y efectivamente más allá de la forma de la imagen mental del objeto, vuelvo a reflexionar en la forma en que éste llegó a mismas manos y lo que él implica como experiencia vivida y sentida para mí. Un análisis como este no se puede reducir a la simple constatación del objeto en cuanto percibido fácticamente y frente al que tengo que dar cuenta como simple objeto adecuado en la reciprocidad de sensibilidad y entendimiento limitado solo al conocimiento científico sin más.

Bibliografía

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid, Editorial Gredos, 1990.

CHRISTOFF, Daniel. *Husserl o retorno a las cosas*. Madrid, Edaf, ediciones, 1979.

HUSSERL, Edmund. *AnalysenZurPassiven Synthesis. Husserliana XI*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1965.

HUSSERL, Edmund. *Experiencia y Juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de lógica*. Redacción y edición de Ludwing Langrebe y traducción de Jas Reute. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.

HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas II*. Versión de Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid, Alianza Editorial, 1999.

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

ISAZA, Edwin. «Intencionalidad e imaginación. El problema de la referencia a las cosas». En: *La región de lo espiritual en el centenario de la publicación de Ideas I de Husserl*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2003.

KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Nueva edición revisada por Pedro Rivas. Madrid, Taurus, 2005.

LOHMAR, Dieter. *El concepto de la intuición categorial en Husserl*. Traducción española: Prof. Kurt Späng; revisión técnica: Alejandro G Vigo. Anuario Filosófico, XXXVII/1, 2004.

LOHMAR, Dieter. *El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética*. Trad., de Francisco Conde Soto, Universidad de Barcelona, trad., de la versión alemana en: «Die phänomenologische Methodeder Wesensschau und ihre Präzisierung als eidetische Variation.», en *Phänomenologische Forschungen*, S. 65-91, 2005, pp. 9-47.

MENA, Patricio. «El mundo de la vida y lo cotidiano». *Actual Marx/Intervenciones* 8, 2009.

MORÁN, Dermot. *Introducción a la fenomenología*. Introducción de Gustavo Leyva y traducción de francisco Castro Merrifield y Pablo Lazo Briones. Barcelona, Editorial Anthropos, 2011.

PLATÓN. *Diálogos, Tomo II, Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón y Crátilo*. Traducción, introducción y notas por J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo. Madrid, Editorial Gredos, 1992.

PLATÓN. *Tomo V, Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Traducción, introducción y notas por M. Isabel Santa cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero. Madrid, Editorial Gredos, 1992.

PLATÓN. *Tomo VI, Filebo, Timeo, Critias*. Traducción, introducción y notas por M. Ángeles Duran y Francisco Lisi. Madrid, Editorial Gredos, 1992.

VIGO G, Alejandro. *Juicio, Experiencia Verdad de la Lógica de la Validez a la Fenomenología*. España, Ediciones universidad de Navarra, 2013.

SZILASI, Wilhen. *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Buenos Aires, Madrid, Amorrortu, 2003.

ZIRIÓN, Antonio. «Reseñas Bibliográficas». En: *Diánoia* 30 (30), Mexico, Departamento editorial del I.I.F Universidad Nacional autónoma de México, 1984.

AFECTIVIDAD Y EDUCACIÓN: UN ENFOQUE FENOMENOLÓGICO*

Affectivity and Education: a Phenomenological Approach

RUBÉN SÁNCHEZ MUÑOZ**

Resumen: En este trabajo se realiza un estudio sobre la afectividad desde una perspectiva fenomenológica con el objetivo de responder la pregunta: ¿es posible educar a las personas en el ámbito de la afectividad? Para ello, se realiza una reconstrucción del concepto de afectividad con el fin de descubrir la dimensión afectiva que constituye

nuestro mundo de vida circundante. Así, se llega a la conclusión que sí es posible educar desde la afectividad, entendiendo ésta como las relaciones, vínculos que tiene el sujeto con su mundo de vida.

Palabras claves: Afectividad, educación, mundo de vida, subjetividad.

* * *

Abstract: In this work a study on affectivity is carried out from a phenomenological perspective with the aim of answering the question: is it possible to educate people in the field of affectivity? For this purpose, a reconstruction of the concept of affectivity is carried out in order to discover the affective dimension that constitutes our surrounding

world of life. Thus, one arrives at the conclusion that it is possible to educate from the affectivity, understanding as this the relations, links that the subject has with his world of life.

Keywords: Affectivity, education, world of life, subjectivity

Introducción

Los problemas relacionados con la afectividad, sentimientos y emociones ocupan un lugar especial dentro de la fenomenología. Desde hace varias décadas, los fenomenólogos se han dedicado a explorar y describir la afec-

* Artículo recibido el 18 de septiembre y aceptado el 5 de diciembre de 2019.

** Profesor Investigador de la Facultad de Filosofía de la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP), México, y miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT, del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y The International Association for the Study of the Philosophy of Edith Stein. Autor de la Introducción al personalismo de Edith Stein (Universidad Pontificia de México, 2016), coordinador de Meditaciones sobre la filosofía de Ortega (Torres Asociados-Universidad Veracruzana, 2016) Pensar la fenomenología desde dentro. Ensayos críticos (Universidad Veracruzana, 2017), Perspectivas fenomenológicas sobre la cultura (Ediciones del Lirio-UPAEP, 2018) y Perspectivas éticas (Tirant Lo Blanch-UV, 2018). Correo electrónico: ruben.sanchez.munoz@upaep.mx.

tividad, por distintas razones resaltando diversos escorzos. En este trabajo vamos a centrarnos en primer lugar en describir la relevancia que el tema tiene para la fenomenología; en un segundo momento hablaremos de la importancia de la esfera afectiva para una comprensión de la persona y nuestras bases o presupuestos para ello son antropológicos. Después realizaremos una breve descripción de las experiencias afectivas desde la perspectiva de la fenomenología trascendental. Finalmente, vamos a abordar la siguiente pregunta: ¿es posible educar a las personas en el ámbito de la afectividad? Con esta pregunta pretendemos abrir o más bien continuar con esta línea de investigación acerca de las relaciones entre educación y afectividad desde un enfoque fenomenológico. La tesis a favor o en contra las vamos a valorar en este trabajo de aproximación. El enfoque de nuestra descripción laaremos siguiendo las indicaciones de Husserl, pero ampliando las ideas desde la propuesta educativa de Edith Stein cuando sea preciso hacerlo.

I. La afectividad desde un enfoque fenomenológico

El tema de la afectividad ocupa un lugar importante dentro de la tradición fenomenológica. En *Ser y tiempo*, Heidegger dedica análisis importantes al tema de los templos de ánimo, en especial en los párrafos 29, 30 y 40, y a partir de allí describe las relaciones que mantiene el *Dasein* con el mundo, la cual es una relación afectiva. En esta obra el filósofo de la Selva Negra reconoce que es «un mérito de la escuela fenomenológica haber fijado de nuevo unos ojos limpios en estos fenómenos»¹. Husserl había explorado temas parecidos en el segundo tomo de *Ideas*, pero no se supo de ello hasta 1952 cuando se publicó el tomo IV de *Husserliana*. Sin embargo, Edith Stein primero y Merleau-Ponty después, conocieron el manuscrito e incorporaron parte de los resultados a sus propias investigaciones. En efecto, en *Zum Problem der Einfühlung* que fue publicada en 1917 como libro, Stein ya hace referencia a *Ideas* II —sobre el cual estaba trabajando por encargo de Husserl—; Merleau-Ponty refiere a la misma obra en su *Phenomenologie*

¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. México, FCE, 1971, p. 156.

de la perception en 1945. ¿Tuvo acceso Heidegger a *Ideas* II también y ello influyó en los análisis de *Sein und Zeit* de 1927? Eso no lo sabemos, pero lo que podemos ver es un profundo interés por parte de los fenomenólogos por estos temas.

En efecto, en las *Investigaciones lógicas* en el §15 de la quinta investigación, esto es entre 1900 y 1901, Husserl se dedica a explorar el tema de los sentimientos, como veremos más adelante con detenimiento. Moritz Geiger, por su parte, se había dedicado mucho antes, al estudio de la experiencia estética, en particular al goce estético. En 1911 Geiger publicó su ensayo sobre «La conciencia de los sentimientos» y Alexander Pfänder, a través de sus análisis sobre la voluntad, había accedido al estudio de las experiencias emotivas y sus conexiones con las valoraciones. En esta línea, el propio Max Scheler abonó de manera sustancial al tema de la afectividad en relación con la persona, los sentimientos y, en particular, el mundo de los valores y Dietrich von Hildebrand habría explorado estos tópicos al relacionarlo directamente con el tema del corazón y al describir las interconexiones entre la vida moral y los valores.

Así pues, en una etapa que puede ser considerada temprana dentro del movimiento fenomenológico, los problemas de la afectividad ya ocupaban un lugar importante y ese lugar se ha incrementado en las últimas décadas. La razón de ello se debe, en gran parte, a la publicación de los tomos de *Husserliana* donde el filósofo moravo dedica importantes análisis sobre el tema y, derivado de ello, los autores que han sido influenciados por estas obras y que se han dedicado a expandir sus investigaciones hacia otros derroteros. Un lugar especial, entre este grupo, lo ocupa Michel Henry. Ortega y Gasset desarrolla temas relacionados con la afectividad a la altura de 1916 y 1923 y en los últimos años el tema llamó la atención de Marc Richir; recientemente A. J. Steinbock ha desarrollado profundas reflexiones sobre el asunto. No sería posible, en este texto, ahondar en el tema, solo mostrar algunas líneas directrices.

La tarea de la fenomenología consiste en describir los fenómenos. A diferencia de lo que Platón entendida por *φαινόμενον*, esto es «apariencia», la fenomenología comprende el fenómeno como aparecer (*Erscheinung*).

Entre apariencia y aparecer hay un abismo de sentido, de diferencias, presupuestos, etc. La nota más importante es quizás que el *φαινόμενον* supone que aquello que se presenta oculta algo que no se presenta y que, incluso es incognoscible, ya que no se da de ningún modo —el ejemplo aquí sería Kant—. El *Erscheinung* de la fenomenología no supone esto, sino que, partiendo de lo que se da y dentro de los límites en que se da —lo que constituye el principio de todos los principios—, se impone la tarea de describirlo. La *epojé* fenomenológica es este recurso que nos invita a suspender la validez de los juicios previos y las teorías desde las cuales parte nuestra comprensión del mundo, de la ciencia, el arte, la cultura, en fin, de cualquier cosa que pueda ser dada de un modo u otro. La fenomenología no intenta explicar sino comprender, y lo intenta a través de la explicitación del sentido de lo que se da. En este proceso intervienen tres elementos importantes: 1. Lo que se da. 2. El sujeto o conciencia en el que se da. Y 3. El modo en que se da, es decir, el tipo de acto o vivencia. Los análisis fenomenológicos de las vivencias muestran que, para cada objeto, se presentan de manera correlativa los actos de conciencia en los cuales se dona su sentido. En función de ello, puede hablarse de una tipología de objetos, regiones de objetos y actos de conciencia y las descripciones pueden estar orientadas hacia uno de los dos polos de la conciencia: o bien hacia el polo objetivo o noemático, o bien hacia el polo subjetivo o noético. Las descripciones, por tanto, pueden ser dobles y son, correlativamente, complementarias.

II. Persona y afectividad

Una declaración que es muy relevante dentro de la fenomenología husseriana es aquella en la cual Husserl mismo dice que el *yo puro* del que toma su punto de partida la reducción fenomenológica es una abstracción y que, en este sentido, sería la persona humana quien vendría a ocupar el lugar central. Edith Stein había apuntado que el *yo puro* de la fenomenología no tiene una profundidad, profundidad desde la cual brotan los sentimientos y en general la vida afectiva y que, cuando se rastrea el origen o el fundamento de ellos, nos encontramos con una esfera distinta

de la de la conciencia. Ella le llamó, con el paso de los años, mundo interior. Ortega, para dinamitar el carácter reflexivo de la fenomenología y el carácter reflexivo de la conciencia, se refirió al yo ejecutivo que es el yo vivo, presente y actual que es a quien le ocurren las cosas y quien tiene y vive las vivencias. En ambos casos, el yo puro no posee este interior o interioridad, pero la persona sí. En *Ideas II*, a diferencia de *Ideas I*, Husserl recurre al concepto de persona para explicitar esta «interioridad» o intimidad que sale a relucir cuando describimos la constitución de la persona humana. La filosofía para Husserl, al igual que para Ortega, no forma parte de nuestro modo natural (personal) de vivir la vida cotidiana, sino que se trata de una actitud fingida o sobreposta, como lo es inclusive la actitud científica y muchas otras actitudes que asumimos en el mundo. Así, la fenomenología genética que va a desarrollar Husserl a partir de 1917,² pone especial atención en el modo natural de vivir de las personas para describir cómo se dan los lazos afectivos, las valoraciones y la génesis del sentido en un momento determinado de la vida e, inclusive, cómo esta experiencia originaria se sedimenta y se prolonga con el paso del tiempo de generación en generación. Esto es, trata de esclarecer las sedimentaciones de sentido que se despliegan en un horizonte temporal e histórico. Esto vale para los objetos culturales, pero: ¿es válido también para nuestras relaciones afectivas?

Que el yo puro es una abstracción tiene el sentido de que él mismo no se puede considerar una persona; es más bien un recurso metodológico o una invención que nos permitiría acceder a las distintas regiones del ser para desentrañar su sentido. No es una persona, porque es un yo sin cualidades; la persona, por el contrario, tiene o posee cualidades, que son las cualidades personales: rasgos de carácter, instintos, deseos, impulsos, sentimientos y modos de relacionarse con su entorno, habitualidades y una historia sedimentada, etc. Entre ellas se encuentra la afectividad, la esfera de los sentimientos, las emociones y, concomitantemente, el mundo de valores con el que se relaciona con su mundo familiar. Las diferencias entre el yo

² Véase WALTON, Roberto. *Intencionalidad y horizonticidad*. Bogotá, Aula de Humanidades/Universidad San Buenaventura Cali, 2015, p. 45 y ss.

puro y la persona no son solo cualitativas, sino que ello depende también de la diferenciación entre dos dimensiones de análisis fenomenológico, uno estático y otro genético.

Lo que resulta relevante para nuestro trabajo y es lo que nos interesa subrayar, es la dimensión afectiva a partir de la cual la persona constituye su mundo circundante. Estas descripciones se encuentran en el horizonte de una fenomenología genética, la cual «se ocupa de las remisiones que corresponden a la situación temporal en que se encuentra el sujeto»³. Si la fenomenología estática se encarga del análisis de la vida trascendental «como algo acabado», la fenomenología genética «añade el análisis de la autoconstitución o autodesarrollo de la vida trascendental», esto es, considera la génesis —temporal e histórica— de la constitución y muestra cómo en la conciencia se da la constitución de la conciencia misma a partir de «formaciones precedentes o formaciones subsiguientes en la vida de la conciencia»⁴. A partir de preguntas retrospectivas, vemos cómo los actos y sus objetos tiene una historia y, por ende, una dimensión temporal. Las operaciones de la conciencia se muestran constituidos por una *historia sedimentada*, además, el sujeto con el que nos encontramos es un sujeto de habitualidades y los objetos remiten a «un sistema de referencias» que muestra las relaciones que tiene «con el mundo circundante»⁵.

La vida humana efectiva, dice Husserl, es vida en la cultura. En esta, nos encontramos rodeados de objetos de distintos tipos que se constituyen como objetos de valor, además de otras personas, instituciones, cosas. Los lazos afectivos están vinculados a cualquier tipo de objetos, tanto materiales como espirituales y a cada uno de ellos le asignamos o encontramos en ello algo valioso. Valoramos las instituciones, como el Estado, la Iglesia, la escuela; las ruinas arqueológicas que nos conectan con nuestro pasado y nos imponemos la tarea de resguardarlo y conservarlo; valoramos, más acá, el mundo en torno donde vivimos, donde hemos crecido y con el cual mantenemos un estrecho vínculo afectivo, al grado que, cuando estamos

³ WALTON, Roberto. *Horizonticidad e historicidad*, p. 45.

⁴ *Ibid.*, p. 46.

⁵ *Ibid.*

lejos, lo añoramos; vinculado a ello están las personas, sus costumbres, la comida, el clima mismo, en fin. No es exagerado decir que el mundo en torno es un mundo rodeado de cosas y personas que mantienen un vínculo afectivo con nosotros, o nosotros con ellas. Dentro de estos lazos afectivos, nos descubrimos en el mundo ocupados con las cosas. «Me ocupo de "cosas"... me ocupo de ellas en el agrado y el desagrado, entregado a ellas en el placer, rechazado en el desplacer... Me ocupo de los seres humanos... estoy ocupado con ellos sintiendo, gozando de su ser-así, en el placer y el desplacer»⁶.

En efecto, nuestra relación con el entorno cósmico no es solo intersubjetivo sino, como decía Merleau-Ponty, intercorpóreo. Habitamos corporalmente el mundo y dentro de esta constitución del cuerpo se encuentran los sentimientos sensibles. El cuerpo propio es el campo de localización de ellos y estos actos afectivos implican, en efecto tomas de posición. «El sentimiento como conciencia valorativa intenciona efectivamente y constituye la objetividad axiológica como algo agradable, útil, hermoso, etc., es decir, como algo nuevo frente al mundo de las meras cosas»⁷. Lo que aparece como meta en el sentimiento es la realización de algo valioso, de un valor. Este valor constituye el noema y el sentimiento como tal, la noesis. El noema conforma «el núcleo de sentido» de la experiencias afectivas. La posición de Husserl es que «no es posible aprehender cosas sin un entramado de cualidades dóxicas, axiológicas y volitivas»⁸. Así pues, para la persona, «No puede darse nada que no toca la afectividad»⁹. Esto es, este vínculo afectivo se da en las relaciones generales que mantenemos con el mundo que nos rodea, de familiaridad, seguridad y confianza posiblemente con el mundo más próximo y de desconfianza, inseguridad y extrañeza con los mundos más alejados, ajenos y extraños.

⁶ Hua XV, 508.

⁷ WALTON, Roberto. *Horizonticidad e historicidad*, p. 226.

⁸ *Ibid.*, p. 227.

⁹ Ms A VI 26, 42a,

III. Breve descripción de las experiencias afectivas

Los fenómenos que pertenecen a la vida afectiva —o a la conciencia afectiva— si poseen ellos mismos un carácter intencional, entonces encontramos en ellos dos elementos: el contenido noético, referente a los actos que inundan el flujo de conciencia y el contenido noemático, referente al sentido objetivo hacia el cual tienden y están dirigidos los actos. No nos vamos a detener en la historia de este problema, por ejemplo, en las discusiones entre Ehrenfels y Meinong¹⁰, más bien vamos a presentar la propuesta de Husserl.

Él considera que muchas vivencias que designamos con el nombre de sentimientos poseen una referencia intencional a un objeto. El placer es placer de algo, el desagrado es desagrado por algo, y así sucesivamente. La postura de Husserl es que «el agrado o desagrado *se dirigen* hacia el objeto representado»; que «un agrado sin algo agradable es inconcebible» y por ello: «*la esencia específica del agrado exige la referencia a algo agradable*»¹¹. Así, todos los actos intencionales tienen como base ciertas representaciones. Pero estas representaciones, hay que enfatizar, no están necesariamente vinculadas a la existencia real —física, p.ej.— de las cosas que mientan. El objeto intencional «sólo entra en cuenta aquí como intencional, no como existiendo realmente fuera de mí y determinando real, psicofísicamente, mi vida psíquica»¹². Yo puedo gozar, sentir placer, alegrarme o tristecerme, sin que sea necesario que el objeto intencional de mis actos de conciencia exista. Mi temor por los fantasmas sigue siendo temor, aunque en el mundo real no encuentre evidencia de la existencia real de ellos. Usando un ejemplo de Merleau-Ponty de la *Fenomenología de la percepción*: el miedo y la angustia que siente y experimenta quien alucina con arañas, no deja de ser un sentimiento, aunque de hecho esas arañas no existan. Su falta de existencia no suprime el sentir y las vivencias del sujeto; ello no anula los actos de la conciencia ni cancela el objeto intencional.

¹⁰ Sobre este tema véase el análisis de FRONDIZI, R. *¿Qué son los valores?*, cap. III. México, FCE, 1972.

¹¹ HUSSERL, Edmund. «Quinta Investigación». *Investigaciones lógicas*. vol. 2. Madrid, Alianza Editorial, 2006. , §15, pp. 506 y ss.

¹² *Ibid.*, p. 507.

Pues bien, los sentimientos y las emociones, en general las vivencias afectivas, pertenecen a lo que podemos llamar «conciencia afectiva» —en este sentido J. Xirau hablaba de una «conciencia amorosa» a la cual dedicó un interesante estudio—; pertenecen a «la conciencia actual... en cuanto aparece así o de este otro modo, eventualmente en cuanto es juzgado así o de otro modo, en cuanto recuerda esto o aquello, etc.; como tal “exige”, “despierta” semejantes sentimientos»¹³. Si esto es así, podemos encontrar como elemento fundamental de las experiencias afectivas su carácter temporal, pero de manera específica su actualidad o, podríamos decir también, su originariedad. En consecuencia, podemos afirmar que «el núcleo de nuestra relación afectiva con el mundo, los otros y nosotros mismos no es otro que el presente viviente»¹⁴.

Ahora bien, si es el presente viviente el que constituye el núcleo de nuestras relaciones afectivas, ¿qué podemos decir del pasado o del futuro? Es más: ¿cómo podemos hablar de unidad en un flujo temporal donde las experiencias afectivas aparecen y se desvanecen en el flujo mismo del tiempo? ¿Qué ocurre en este caso con la identidad de la persona, la identidad entendida como un todo? Veremos más tarde estas cuestiones. Husserl refiere a la «unidad del temple de ánimo» al decir que: «Todo el ir y venir de sentimientos se equilibra en la unidad del temple de ánimo»¹⁵. En este sentido puede pensarse en un temple que se extiende y se prolonga a lo largo de la vida.

La unidad de un *temple de ánimo de duradero contento*, que copertenece a cada fase de esta vida [...], y, aun cuando momento presente de la vida, tiene, sin embargo, una *intencionalidad, inherente al sentimiento, de la segura esperanza* que anticipa el futuro¹⁶.

No obstante, cualquier descripción que realizamos de las experiencias afectivas «carecen así de intencionalidad» y ello es así debido a que una de las notas esenciales de ellas es la actualidad, intensidad y viveza en la

¹³ *Ibid.*, p. 508.

¹⁴ GARBINO, E. . «El fenómeno de la afectividad en Husserl». En: *pinas de filosofía*, 9, (11), p. 44.

¹⁵ Hua XXXVII, 327.

¹⁶ Hua XXXVII, 427.

que el yo se deja inundar e impregnar del sentimiento o la emoción. Aquí Husserl anota una característica esencial de la vida afectiva —que luego Antinio Zirión va a desarrollar—. Al hablar Husserl de la «alegría como un suceso feliz», del enlace que hay entre una representación y una sensación de placer «que es apercibida y localizada como excitación afectiva del sujeto psico-físico sensible y como propiedad objetiva» encuentra que «el suceso aparece como rodeado por un velo rosado»¹⁷. Allí mismo sostiene que «El suceso matizado de placer por este modo es como tal el fundamento de volverse alegremente hacia el objeto del agrado, complacerse o como quiera que se llame»¹⁸. Al contrario: «un suceso triste no es meramente representado en su contenido y conexión objetivos, en lo que implica en sí y por sí como suceso, sino que aparece como revestido del color de la tristeza»¹⁹. Zirión se ha referido a ello como «El resplandor de la afectividad» y «el colorido de la vida»²⁰.

Con ello nos damos cuenta que nuestra vida afectiva le imprime al mundo un colorido. El rosado para las vivencias afectivas de felicidad y el gris para los momentos tristes. De esto tenemos la experiencia en nosotros mismos; en efecto, el sentido del mundo y su percepción están mediados por los aspectos afectivos de nuestra subjetividad; el mundo no lo percibimos del mismo modo si estamos felices o tristes, inclusive si vivimos en una preocupación. Y es que el momento más importante de todo ello es que en nuestras experiencias afectivas nos sentimos a nosotros mismos. Yo me siento: triste, feliz, cansado, preocupado, aburrido, inquieto, estresado, etc. esto ya acontece en el nivel más básico de las ubiestesias, con nuestras sensaciones localizadas, pero la diferencia con las cenestesias o experiencias afectivas es que ellas mismas nos invaden; en ellas nos dejamos vivir, nos sentimos a nosotros mismos desde dentro. En las experiencias afectivas estamos en contacto directo

¹⁷ HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas*, vol. 2, p. 510.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ ZIRIÓN A. «Resplandor de la afectividad». *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III, Círculo Latinoamericano de Fenomenología Lima*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2009, pp. 139-153.

con el interior de nuestra persona, nos sentimos a nosotros mismos, descubrimos nuestra intimidad.

A este respecto podemos recordar aquel pasaje del libro IV de las *Confesiones* de San Agustín donde describe su desesperación y su sentir tras la muerte de un amigo y dice:

Con este dolor se cegó de tinieblas mi corazón y todo cuanto veía era muerte. Y mi ciudad natal me parecía un suplicio, y la casa paterna una extraña infelicidad, y todo cuanto con él había compartido, sin él se había tornado una cruel tortura... Yo mismo me había convertido en un gran interrogatorio y preguntaba a *mi alma* por qué estaba triste y por qué se ensañaba tanto conmigo y no sabía responderme nada²¹.

La tristeza e infelicidad de este pasaje nos muestra un corazón en tinieblas que, si leemos bien, hace que el mundo mismo esté en tinieblas. No es solo la tristeza interior sino el mundo general en torno, el mundo que se percibe desde la tristeza tiñe el mundo de «el color de la tristeza» como diría Husserl.

Husserl define la afectividad como el «Despertar como elevación de la vivacidad [...] irradiando de un lugar»²² y habla del «rayo efectivo» que se da en un primer plano en el que alcanza al yo y lo excita, lo despierta llamándolo, pero, luego, éste tiene que responder con un sí²³. La afección, en la que se funda la afectividad, es definida por Husserl como un «*modus excitandi* des Ich»²⁴. La afección es, por tanto, «El modo en el que el yo es excitado»²⁵. Aquello que excita al yo llama su atención, hace que el yo despierte y dirija hacia ello la mirada, ello lo atrae, y por ser así motiva sus acciones, entra en el campo de su interés. En efecto, la afección presenta al yo un objeto que lo excita, sobre el cual se inclina y al cual puede volver la mirada, y todo ello puede acontecer en un plano pre-reflexivo, de modo pasivo. El yo responde a los datos sensibles que lo excitan, hay en ello una

²¹ SAN AGUSTÍN. *Confesiones*, Libro IV. Madrid, Gredos, 2010, p. 226 s.

²² Hua XI, p. 413.

²³ *Ibid.*, p. 411.

²⁴ *Ibid.*, p. 416.

²⁵ GARBINO, E. «El fenómeno de la afectividad en Husserl», p. 52.

tendencia y una atracción, aunque en sentido estricto el objeto hacia el cual tiende no esté explicitado. Todo dato sensible produce «rayos de fuerza afectiva hacia/sobre el polo yo».

III. ¿Es posible educar la afectividad de las personas?

El fenómeno de la educación ha estado presente a lo largo de la historia del pensamiento occidental. Y, aunque el tema nos rebasa en múltiples sentidos, no es exagerado decir que toda sociedad se ha preocupado a su modo de la educación, en un sentido muy amplio quizás, de los individuos que la constituyen. En el campo de la fenomenología el fenómeno de la educación está presente de una manera muy importante. Por ejemplo, en la obra de 1984 *Leiblichkeit und Socialität. Phänomenologische Beiträge einer pädagogischen Theorie der Inter-subjektivität*, K. Mayer-Drawe se centra en el estudio de la vida social para articular a partir de allí una praxis pedagógica que se desenvuelve en el horizonte de la intersubjetividad²⁶. Recientemente Vinzenzo Costa publicó su obra *Fenomenología de la educación y la formación*, de la cual podemos resaltar el capítulo 5 donde aborda el tema de «Las emociones como condición del cuidado de sí y del aprendizaje». De acuerdo con el autor las atmósferas emotivas donde se desarrollan e interactúan las personas resultan fundamentales para el aprendizaje; a su juicio, la tonalidad emotiva contribuye en la formación de la existencia²⁷. En otro momento discutiremos las tesis principales de Costa, por lo pronto es suficiente enfatizar lo importante de su obra para el tema que nos ocupa.

Así pues, no cabe duda de que la educación puede orientarse a partir de la afectividad. Y esto es así debido a que, como hemos visto, la persona mantiene lazos afectivos con el mundo en el que se desenvuelve. Y ese mundo, valga decirlo, es un mundo constituido intersubjetivamente. El mundo de la vida entendido como mundo de la cultura, por tanto, como

²⁶ Véase WALDENFELS B. *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. Barcelona, Paidós Studio, 1997, p. 116.

²⁷ COSTA, V. *Fenomenología de la educación y la formación*. Salamanca: Sigueme, 2018, p. 152 y ss.

horizonte de posibilidad del cultivo de la persona humana, es un mundo en el que, entre otras cosas, sobresalen los objetos valiosos y es un mundo teñido del color de la afectividad. En otras palabras, tenemos una relación afectiva con el mundo. Por ello podemos decir que la mirada de la persona hacia las cosas que lo rodean no es una mirada libre del gusto y preferencias, de lo que le causa agrado o desagrado, placer o dolor, como hemos visto antes. En consecuencia, el lazo afectivo de las personas que se constituye en las aulas está desde un primer momento vinculado al querer de quienes participan en la labor educativa, tanto de los profesores como de los estudiantes. Como señala Teresa Arbeláez en la base de la antropología pedagógica —de la que hablamos aquí centrándonos en la afectividad— está «el reconocimiento de cada quien como sujeto capaz» y, además, la idea de que formar ciudadanos en un sentido amplio es «formar para hacer valer los intereses y las motivaciones propias del mundo de la vida»²⁸. La autora, partiendo del diálogo, resalta que «el yo se cultiva a sí mismo en la relación con los otros»²⁹ y en este sentido no es difícil darse cuenta de que la educación es un acto social y, por ende, intersubjetivo.

En un mundo idealizado, el encuentro entre docentes y estudiantes en el espacio del aula debería mantenerse en el horizonte del interés común, la disposición de atender los diversos llamados de los actores y en el seguimiento y acompañamiento de los procesos de enseñanza-aprendizaje. Pero cuando lo pensamos detenidamente, nos damos cuenta que existen diversas razones por las cuales esta finalidad no encuentra cumplimiento. Una de las razones, aunque no la única, tiene que ver con las formas en como valoramos nuestro entorno y a nosotros mismos y cómo a partir de allí actuamos en el mundo. Los lazos afectivos son importantes, porque son el vehículo a través del cual nos movemos a actuar, a hacer y a dejar de hacer. Si pensamos en la relación entre nuestro sentir, nuestro valorar y nuestro actuar, vemos cómo nuestro actuar está motivado por el afecto y, concomitantemente, por el valor que encontramos en las cosas que hacemos y los fines que perseguimos. Todo ello se da de un modo pasivo, lo cual indica

²⁸ ARBELÁEZ T. *El diálogo. Condición de formación*. Bogotá, Aula de Humanidades, 2018, pp. 200 y 203.

²⁹ *Ibid.*, p. 205.

que nuestra afectividad está operando en nuestra vida mucho antes de que caigamos en la cuenta de ello.

La motivación en las aulas va más allá de las clases dinámicas, de los juegos y del pasarla bien. Tiene que ver más con unas capas profundas de la subjetividad en las que el contenido de las materias toca directamente el ser de la persona que quiere aprender, que se está formando. Se trata más bien de un encuentro intersubjetivo que nos conecta, a su vez, con la cultura y que nos abre a un mundo de valores para el cual podríamos haber estado ciegos pero el cual, poco a poco, se vuelve próximo, se hace, por tanto, familiar.

Nuestra relación con el entorno está mediada por el interés y este, a su vez, se conecta directamente con nuestra persona, con nuestras cualidades. Motivar a una persona es solo posible, desde este contexto, si la conocemos, si podemos entrar en su intimidad y descubrir esos rasgos del carácter que la definen y podemos identificar los modos, medios o herramientas que nos permitan impulsar el crecimiento de sí mismo. La educación personalista, desde esta perspectiva, es aquella que, apuesta por la formación de la persona, del impulso y desarrollo de sus cualidades personales en lugar de saberes enciclopédicos. La búsqueda de aprendizajes significativos es ella misma significativa cuando responde no a intereses económicos, políticos o técnicos, al currículo, sino cuando responde de manera integral a las necesidades de la persona individual sin desatender su entorno social. El reto de la educación personalista es no desatender que la persona es, por definición, un individuo y que, por serlo, posiblemente exija una serie de acciones o actividades diseñadas para él de manera exclusiva y, además, comprender que la profesión es una de las formas que tiene la persona de desarrollarse socialmente y contribuir e inclusive retribuir a la sociedad. Por ello es justo comprender que las mismas técnicas y estrategias funcionarán para algunos individuos, pero no para todos; incluso para aquellos que funcionen no se obtendrán los mismos resultados en cada caso.

Edith Stein dedicó varias conferencias al concepto de formación y enfatizó en que no hay formación que no sea en última instancia auto-

formación³⁰. El trabajo del maestro o docente estará realizado si logra despertar el interés del estudiante por un determinado mundo de valores que le es accesible a él, al alumno. De unos valores que se conectan de manera directa con su ser más íntimo y propio, y si a partir de ello el estudiante es capaz de autoformarse y autoeducarse, la labor docente habrá cumplido uno de sus objetivos primarios³¹. La filósofa de Breslau dice al final de su libro *La estructura de la persona humana*: «Educar quiere decir llevar a otras personas a que lleguen a ser lo que deben ser»³². Pero ¿qué implicaciones o supuestos antropológicos tiene esta definición? Pues que la persona posee un núcleo inmutable que se mantiene constante a través del tiempo, que en el núcleo están contenidas las cualidades personales y las potencias que la persona puede descubrir y desarrollar logrando con ello su propio crecimiento y la realización de sí mismo. Eventualmente también ocurre que la persona queda atrofiada ya sea por falta de fuerza o bien porque no se presenta la ocasión para descubrir sus cualidades y desplegarlas. Lo importante para el caso es que este núcleo más íntimo está fundado en el ánimo (*Gemüt*) a partir del cual la persona siente cómo está constituida afectivamente y las fuerzas de las cuales dispone para ponerse en marcha en determinadas acciones. Por esta razón Stein dijo que el núcleo de la persona, esto es el corazón, es la sede de la vida afectiva³³.

El interés, en efecto, «despierta la atención y provoca el volverse (*Zuwendung*)»³⁴. No obstante, para que algo llame nuestra atención, es necesario que haya una cierta coincidencia: la coincidencia entre lo que entra o se destaca y lo que de alguna manera ya está contenido en la conciencia —lo cual puede ser a manera de recuerdo. Esta es la razón por la cual el yo se vuelve hacia ello. Se trata de la asociación, como una de las leyes de la vida

³⁰ STEIN, Edith. «Sobre el concepto de formación». *Obras Completas IV. Escritos antropológicos y pedagógicos*. Burgos: Espiritualidad/Monte Carmelo/El Carmen, 2003, pp. 177-194.

³¹ Sobre este tema véase SÁNCHEZ Rubén. «*Persona y formación. El aporte antropológico de Edith Stein a la educación*». En: *Open Insight*, 9, (17), 2018, pp. 25-48. <http://openinsight.mx/index.php/open/article/view/318/pdfSM>.

³² STEIN, Edith. *La estructura de la persona humana*, *Obras Completas IV. Escritos antropológicos y pedagógicos*. Burgos, Espiritualidad/Monte Carmelo/El Carmen, 2003, p. 743.

³³ STEIN, Edith. *Ser finito y ser eterno*. México, FCE, 1994, p. 468.

³⁴ GARBINO E. *El fenómeno de la afectividad en Husserl*, p. 46.

de conciencia, que se ejecuta desde la pasividad del sujeto. A partir de ella la conciencia mantiene la unidad que la constituye. El así llamado enfoque por competencias y la persecución de aprendizajes significativos es de un alto valor si ello no se supedita a ideologías económicas o políticas o de cualquier tipo y buscan no otra cosa más que el desarrollo de las cualidades de la persona y su crecimiento. La educación es importante en todos sus sentidos, y lo es porque la persona es dinámica, no estática sino genética, y en esta generatividad entra en contacto con la cultura y gana grados cada vez más altos.

Pues bien, ¿cuál es el rol que juega la afectividad en la vida del sujeto? Según Husserl, «el rol de la afectividad en la asociación estaría ligado a la posibilidad del despertarse de una vivencia» y esto es así debido a que la asociación es una «forma de unidad de las relaciones de conciencia»³⁵. La conciencia de la persona se comprende, ciertamente en el flujo temporal, pero ella mantiene la unidad que la distingue. «Nada puede acumularse en mi vida, nada puede pasar de largo, ocurrírseme, nada que no se resigne a la unidad de la relación»³⁶. Si este es el fin que persigue la educación, puede tener bases sólidas, porque muestra que la persona asimila los contenidos y los convierte en aprendizajes significativos cuando le sirven para vivir y enfrentar los problemas que el entorno le exige y aunado a ello los contenidos se empalman y amoldan a lo que ella es como persona. Conocer, por tanto, es valioso porque sirve para vivir y para potencializar el ser de la persona. Pero si este servir se supedita al desarrollo tecnológico, científico, económico, ideológico y político y se olvida de la vida interior, de la individualidad de las personas y las convierte en autómatas, en seres dependientes del entorno, sujetos olvidados de sus más profundas aspiraciones personales, alejados de su vocación y sus motivaciones, entonces se pierde el sentido de la educación, porque estarán confundiendo los medios con los fines.

En el caso de Edith Stein la formación, entendida como autoformación, vendría a mostrar que la afectividad de la persona juega un papel importante de cara a lo que ella misma es como ser individual. ¿Esto qué significa?

³⁵ *Ibid.*, p. 49.

³⁶ Hua XI, p. 408.

Que en el sentir se abre la persona a un mundo de valores que mueve su voluntad, que la ponen en acción. El descubrimiento de un determinado mundo de valores, y los sentimientos que le son correlativos, mostraría a la persona aquella sensibilidad y gozo para el que está de alguna manera habilitada desde el interior de su ser, desde su núcleo más personal. Claro está que la persona podría tener un acceso indirecto al mundo de los valores —y de los sentimientos— a través de las vivencias de los otros, por ejemplo, a través de la empatía. Pero la tesis de Stein es que estos valores tienen sentido pleno y auténtico sólo si la persona puede vivirlos desde sí misma. Los valores que descubro en otro, pero no en mí, me darían acceso a mundos axiológicos ajenos, que conozco a través de otros, y me mostraría a su vez que mi propio ser no está habilitado para acceder de manera originaria a esos mundos axiológicos. Por ello, si la persona no encuentra la ocasión de despertar estos sentimientos y descubrir los valores que le son accesibles, esa sensibilidad puede quedar atrofiada. En un caso tendríamos una censura constitutiva de la persona: por ejemplo, me esfuerzo por mostrar un mundo de valores a una persona que no puede acceder a ellos desde sí porque le faltan los estratos personales para ello. En otro caso tendríamos a una persona que hubiese despertado la sensibilidad, por ejemplo, el gusto por la música y las matemáticas, si hubiese encontrado la ocasión, esto es, si las circunstancias le hubiesen favorecido.

¿Se puede educar afectivamente a la persona? Nuestra propuesta es que sí, aunque hay que precisar algunas cosas esenciales, donde educar como formar, debe entenderse en el sentido de encauzar, poner en el camino. Este es el sentido originario de la voz *educere*. El docente o instructor es una guía, un compañero, esto es, alguien que camina junto a. Su tarea sería la de intermediario, ser el medio entre el estudiante y la cultura y despertar, a partir de este encuentro, las diversas emociones, sentimientos y afectos que están pasivamente o latentes en el estudiante. ¿Qué puede aprender la persona de la afectividad? No se puede aprender, evidentemente, a sentir, si por aprender aquí se entiende apropiarse de algo que es ajeno y extraño o algo que no se posee ya de alguna manera, porque este sentir y estos lazos afectivos y valorativos los tiene la persona de manera pasiva

sea de ello consciente o no; se trata más bien de ayudarlo a descubrir esos rasgos de afectividad, sentimientos y emociones que le dan sentido a su mundo de valores para que los desarrolle y potencialice lo más posible. El trabajo es, entonces, conducir y acompañar al estudiante para que aprenda a conocerse y, en función de ello, a valorarse como persona. Esta es la meta más alta y, a nuestro juicio, también la más noble que se puede perseguir en la educación. Por eso Waldenfels, al hablar del sentido reflexivo de la educación en la obra de Horst Rumpf, dice que «la educación se desdobra reflexivamente en autoeducación»³⁷.

A través de la empatía podemos intuir que el estudiante se desenvuelve en un horizonte donde las cosas le parecen unas más valiosas que otras y por esta razón quizás, pueda él mismo orientar su voluntad y atención hacia las cosas que él mismo juzga más provechosas o de más alto valor. Cuando así lo hace el estudiante: ¿con qué criterio podemos juzgar o tomar postura respecto de sus valoraciones?, ¿cómo decidir cuándo unas acciones son mejores que otras? Es verdad que podemos equivocarnos en nuestras valoraciones, y de hecho nos equivocamos. La fenomenología y algunos autores clásicos han hablado de la «ceguera del valor», aunque ciertamente este tema se nos escapa por ahora. Pero anunciamos solo un tema que rebasa y reta de un modo claro toda tarea educativa, aunque sea en sus inicios, y es lo que apuntaba el propio Horst Rumpf: el estatus de ser extraño del niño³⁸ y de allí para adelante las distinciones sobre la normalidad y anormalidad de la vida del adulto y del niño y, en consecuencia, del docente y el estudiante, de pertenecer unos a una generación y otros a otra, son muy amplias.

Colofón

La persona está relacionada afectivamente con el mundo. Los diversos objetos, personas y escenarios que se le presentan fungen como estímulos o motivos para despertar en ella sentimientos de agrado y desagrado, gusto

³⁷ B. Waldenfels. *De Husserl a Derrida*. p. 117.

³⁸ *Ibid.*, p. 116.

o disgusto, comodidad o incomodidad y ello da pie a posibles valoraciones o juicios valorativos, tales como «x es mejor que y», «z no me gusta», «en x escenario me siento incómodo» o bien «la clase a es mejor que la clase w», etc. Si bien no se le puede enseñar a la persona cómo debe sentir y ello debido a que nadie puede ocupar su lugar y su sentir, en todo caso es algo que cada uno debe experimentar en su propia persona, sí se puede orientar y conducir a la persona a que ella misma se sienta sintiendo, que tenga la vivencia de sí mismo como sujeto en el que se despierta este mundo de sentimientos, emociones y afectos y pueda volver la mirada hacia el mundo de valores que se le abre en el sentir.

Se puede orientar a la persona a que gane grados cada vez más altos y más profundo de su persona, lo que es lo mismo, que se autoconozca, se autovalore y, finalmente, se autoeduque, que sea capaz de orientarse a sí mismo. Esta persona puede luego contribuir a la generación o creación de nuevos objetos culturales, por supuesto. Si como dice Rousseau: «La educación no es más que un hábito»³⁹, entonces el reto de los educadores es fomentar, cultivar y seleccionar estos hábitos con sumo cuidado.

Bibliografía

ARBELÁEZ, T. *El diálogo. Condición de formación*. Bogotá, Aula de Humanidades, 2018.

COSTA, Vinzenzo. *Fenomenología de la educación y la formación*. Salamanca, Sígueme 2018.

FRONDIZI, Risieri. *¿Qué son los valores?* México, FCE, 1972.

HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. México, FCE, 1971.

HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35*. Netherlands, The Hague, Martinus Nijhoff, 1973. Hua XV.

HUSSERL, Edmund. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesung- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*. The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1966. Hua XI, 413.

³⁹ ROUSSEAU, J. J. *Emilio o de la educación*. Madrid, Gredos, 2011, p. 11.

HUSSERL, Edmund. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. Dordrecht, Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 2004. Hua XXXVII

HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Madrid, Alianza Editorial, 2006.

GARBINO, Emilio. «El fenómeno de la afectividad en Husserl». En: *Páginas de filosofía* 9 (11), p. 44.

SAN AGUSTÍN. *Confesiones*. Madrid, Gredos, 2010.

STEIN, E. *Ser finito y ser eterno*. México, FCE, 1994, p. 468.

STEIN, E. *La estructura de la persona humana, Obras Completas IV. Escritos antropológicos y pedagógicos*. Burgos, Espiritualidad/Monte Carmelo/El Carmen, 2003, p. 743.

STEIN, E. «Sobre el concepto de formación». En: *Obras Completas IV. Escritos antropológicos y pedagógicos*. Burgos, Espiritualidad/Monte Carmelo/El Carmen, 2003, pp. 177-194.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Emilio o de la educación*. Madrid, Gredos, 2011.

SÁNCHEZ, Rubén. «Persona y formación. El aporte antropológico de Edith Stein a la educación». En: *Open Insight* 9, (17), 2018, pp. 25-48. <http://openinsight.mx/index.php/open/article/view/318/pdfSM>

WALDENFELS, Benhard. *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. Barcelona, Paidos Studio, 1997.

WALTON, Roberto. *Intencionalidad y horizonticidad*. Bogotá, Aula de Humanidades, 2015.

ZIRIÓN, Antonio. «El resplandor de la afectividad». En: *Acta fenomenológica latinoamericana*. Volumen III, Círculo Latinoamericano de Fenomenología Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2009, pp. 139-153.

RESEÑAS

FENOMENOLOGÍA Y PERFORMANCE

GERMÁN VARGAS GUILLÉN

Editorial Aula de Humanidades, Bogotá, 2019.

En el libro *Fenomenología y Performance* el profesor Germán Vargas Guillén presenta ocho estudios en los cuales se va argumentando la tesis central, a saber, «la experiencia de o con la *performance* —en lo fundamental— remite a los estratos de la *pasividad*¹. De ahí que, por un lado, la *performance* sea entendida como el lugar natal del sentido que alude a lo *todavía-no*, que está en juego, pero no se sabe cómo se pone en juego. Y, por otro lado, la *pasividad* se comprenda como un saber que se tiene, pero no se es consciente que se tiene. El autor expresa que las relaciones que se pueden establecer entre estos dos términos se llevan a cabo por el anclaje que tienen estos con la estructura del tiempo. En el presente viviente se efectúa la *performance*, esta es actualidad; mientras que la *pasividad* «es la temporalidad absoluta que sólo se ofrece, *prima facie*, prerreflexivamente, como experiencia corporal»².

Ahora ¿cuál es la contribución de este libro a las discusiones fenomenológicas? O mejor aún ¿qué se aporta a la fenomenología con el estudio de la *performance*? Según el autor, se gana la comprensión del concepto de *nulificación*. Y con ello se logra clarificar cómo es el paso de la *percepción* a la *fantasía*, o mejor aún del *percepto* al *fantasma*. Según lo anterior, los estudios que se presentan en este libro se orientan a la explicación de la nulificación «como proceso de saturación en orden a la experiencia intersubjetiva en el intrincado haz de relaciones que ésta comporta con la *pasividad* y la *performance*»³. Con claridad, el profesor Vargas logra explicar las enmarañadas conexiones entre los conceptos anteriormente expuestos, pero ya será el lector del libro quien juzgue la veracidad de tales afirmaciones.

¹ VARGAS GUILLÉN, Germán. *Fenomenología y performance*. Bogotá, Editorial Aula de Humanidades. 2019, p. 9.

² *Ibid.*, p.10.

³ *Ibid.*, p.13.

Es importante resaltar que estos estudios no solo aportan al entendimiento teórico del corpus de la fenomenología, sino que también contribuyen a la comprensión de las relaciones sociales y culturales de la sociedad colombiana. ¿Por qué? Pues bien, al tematizar la pasividad se pone en evidencia la constitución de los prejuicios (*Vorurteil*) o concepciones ocultas (*Misconceptions*) que se tienen sobre la guerra. Y alcanzando lo anterior se abre un campo de acción en donde se atiende «a la transformación que puede ser operada activamente sobre el ámbito que funda anónimamente la pasividad, en el campo de la actuación o acción (*performance*) ciudadana»⁴.

En el Estudio I titulado «Pasividad: constitución e individuación» se expresa que «la pasividad es la esfera de la donación absoluta»⁵. Con ello, el autor quiere dar a entender que antes de reflexionar sobre el mundo, las vivencias o las experiencias hay algo que se dona o se da. Y una vez se lleva a cabo lo anterior se empiezan a desplegar las funciones *transcendentales del yo*. Cuando se despliegan estas funciones se constituye el sujeto de la experiencia, entendido este como el «enlace de la materialidad del cuerpo —dado espacialmente— y de la espiritualidad —mera fluencia invisible—». Aparece entonces la necesidad de aclarar las diferencias entre lo que se considera el yo empírico —formas primarias de reflexividad (la pasividad)— y el yo trascendental —funciones reflexivas (la actividad)—. Una vez el autor aclara conceptualmente lo anterior, propone que el sujeto es el anclaje que permite la interdependencia de la pasividad y la actividad. Sin embargo, en la esfera de la realidad, el sujeto se encuentra con otros sujetos, por tanto, ¿qué posibilita tal relación? Para el autor es la empatía. Esta debe ser entendida como una estructura intencional de la conciencia en donde capto al otro desde el propio *yo*, pero se comprende que es diferente, dado que se ejecuta tanto la individuación originaria como la individuación secundaria.

El Estudio II «La radicalidad del lenguaje: pasividad y actividad» resalta la relación ontológica (vía la *inmanencia*) entre las filosofías de Witt-

⁴ *Ibid.*, p.17.

⁵ *Ibid.*, p.25.

genstein y Husserl a partir de lo expuesto en la *VI Meditación cartesiana* de Eugen Fink. Para ello, el autor habla de la existencia de un índice común en ambos autores, a saber, la *descripción*. Por un lado, Husserl describe la correlación intencional entre *noema* y *noesis*. Por otro lado, Wittgenstein describe *juegos de lenguaje* basándose en la gramática. El punto central de tal relación tiene dos niveles. El primer nivel es que en ambas descripciones «la inmanencia opera tanto en el lenguaje natural ([...] juegos del lenguaje) como en el lenguaje científico (en este caso el lenguaje trascendental del pre-ser que intenta conquistar el espectador fenomenológico)»⁶. El segundo nivel está anclado a la propuesta de Fink, este propone que en ambos lenguajes —expuestos anteriormente— se enlazan por la *acción analogizante* que realiza un sujeto en el plano de la inmanencia. En la descripción que hace este autor sobre estos niveles se logra 1) explicar en qué radica la *fenomenologización como predicación*; 2) ver cómo lo anterior es el soporte para alcanzar la actividad de un *yo fenomenologizante* que constituye un lenguaje trascendental y un mundo⁷.

En el Estudio III intitulado «Los títulos cuerpo, yo, *cogito*. Una reflexión en torno a la empatía» el autor realiza una caracterización de diferentes niveles de esta última. Ahora, los términos mencionados en el título son entendidos como «funciones de la estructura del sujeto, de la experiencia subjetiva de mundo»⁸. Para llevar a cabo lo anterior, el profesor Vargas realiza lo siguiente: 1) sigue la exposición que presenta Husserl en la Hua. XIII para caracterizar los diferentes niveles de empatía. 2) Recurre a la tesis de Sherry Turkle con el objetivo de suscribir que solo mediante la conversación se logra poner en funcionamiento la empatía, para ello se trata de responder ¿es posible enseñar la empatía? 3) Define la empatía como un «contenedor, que, en síntesis, alberga formas: la simpatía, la apatía y la antipatía»⁹. Entonces la empatía «comporta gradientes según las funciones de la experiencia personal del mundo, en y como proceso(s) de

⁶ *Ibid.*, p. 45.

⁷ *Ibid.*, pp. 45-46.

⁸ *Ibid.*, p. 67.

⁹ *Ibid.*, p.74.

individuación»¹⁰. Por eso, 4) recurre, el autor, al trípode *cuerpo-yo-cogito* que son la base para que se efectué la individuación, según lo expresa Husserl en la Hua. XXXIII. Por último, 5) confronta las descripciones de este trípode con el orden la fantasía, teniendo presente el texto No. 18 de la Hua. XXIII.

El Estudio IV «Juego, constitución y pasividad: la generización» inicia con la presentación de una noticia publicada en el periódico *El Espectador* en la cual se señala que la violencia homofóbica y transfóbica es un *modus operandi* normalizado en Colombia. Según la noticia, el hecho de asesinar a alguien por lo que es va en aumento. Lo anterior para el autor es «la cosa misma de la metafísica detrascendentalizada»¹¹. De manera que, se recurre a la fenomenología que describe el fenómeno tematizado. En este caso el autor investiga la *generización* como una constitución en la cual se opera tanto la síntesis activa como pasiva. Lo que se pretende defender es que al resguardar que el género y la «esencia» de lo humano son sustancias se cae en un dogmatismo que conlleva a abandonar las diferencias. Entonces ¿qué papel tiene la fenomenología? Según el autor en «la fenomenología se lleva [...] a cabo una renovación si se plantea como uno de sus horizontes tanto la pregunta por el género como por la teoría feminista»¹². Por tanto, aceptando la tesis de Judith Butler el feminismo y la fenomenología «se entrelazan en el intento de «afianzar la teoría de la experiencia vivida [...] para revelar la manera en que el mundo es producido por los actos constitutivos de la experiencia subjetiva»¹³. En estos intrincados análisis recurre a autores como Maurice Merleau-Ponty para la descripción del cuerpo como punto cero de orientación, a Simone De Beauvoir para tematizar el cuerpo en su ser sexual y a Judith Butler con el objetivo de explicar cómo los procesos de constitución de la *generización* se encuentran en los actos performativos. Los análisis anteriores son complementados con la propuesta de Eugen Fink que propone el *juego* como un fenómeno existencial.

¹⁰ *Ibid.*, p. 77.

¹¹ *Ibid.*, p. 85.

¹² *Ibid.*, p. 90.

¹³ *Ibid.*, p. 93.

El en Estudio V «La pasividad vista desde la *performance*: una fenomenología de la inmanencia explicada a partir de tres experiencias performativas» el autor describe lo extraño, el extrañamiento; lo propio, la apropiación; lo arquetípico y la pasividad. En cada una de estas se descubre que la *performance* deviene fenomenología en tres momentos, a saber, 1) en la fenomenologización anticipante; 2) cuando el yo y el sujeto se funden en la acción; y 3) cuando se está en el surgimiento del sentido. Según el profesor Vargas, «es el fenomenologizar desde el cuerpo hasta la posibilidad de reflexión que reconstruye y destruye en su vuelta a la experiencia originaria»¹⁴. La *performance* tiene una dimensión ética y estética que se fundan en la pasividad entendida como el trasfondo que sostiene al sujeto, pero solo se puede poner en juego a condición de posibilidad del encuentro con los otros, es decir, en intersubjetividad.

El Estudio VI «Cuerpo, fenomenología y *performance*» continúa, según el autor, la investigación anterior. Aquí se tematizan los títulos «*yo fenomenologizante, observador fenomenológico, fenomenología regresiva, fenomenología constructiva, yo trascendental, fenomenología trascendental*»¹⁵. Lo anterior es exhibido teniendo presente la *VI Meditación cartesiana* de EugenFink. Para el autor el *yo personal* es igual al mismo *yo-hombre* aquel que tiene un mundo de la vida en la cual se individua con y por los otros —transindividuación—, dado que se despliegan unos potenciales (*Vermögens*). Estos últimos se estudian con la pasividad, con el cuerpo, con la *performance*, con las funciones del yo y con el misterio. Los autores que el profesor pone en diálogo en este apartado son: Husserl, Merleau-Ponty y Simondon.

En el Estudio VII «Dación y saturación» el autor se pregunta ¿cómo avanzar en la investigación metafísica sin abandonar la fenomenología? Siguiendo a Husserl se expresa en esta investigación que en la metafísica hay un principio de excedencia propio de la investigación metafísica. Y, por el contrario, en la fenomenología se estudia lo dado, lo que aparece a la conciencia, es decir, el fenómeno. Lo anterior le permite al autor expresar

¹⁴ *Ibid.*, p. 105.

¹⁵ *Ibid.*, p.119.

la relación entre la excedencia y la saturación como dos operaciones que se complementan. «La primera ocurre en *síntesis pasiva*, la segunda es efecto de desplegar en *síntesis activa* la *abstracción*»¹⁶. El autor centra su atención en lo *excedente* y lo *saturado* entrelazando sus análisis con la distinción entre la filosofía primera y segunda. Logrando establecer a partir del texto *Humanismo de otro hombre* de Emmanuel Levinas que la ética es la filosofía primera. Así 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 la visibilidad en y sobre lo que se ha invisibilizado»¹⁷. La metafísica para el autor —dentro del espectro de la fenomenología— tiene como objetivo extender la experiencia del mundo para poder acceder al Otro, a la alteridad sin una pretensión positivista.

En el Estudio VIII «Fantasía y Saturación» el autor expresa que ambos términos mencionados en el título son «formas de experiencia humana que parten del *factum* y se encaminan al *fictum*»¹⁸. Para el profesor Vargas la experiencia inicia con lo dado que se configura tanto en síntesis pasiva como en activa, luego emerge una excedencia que permite establecer nuevos sentidos sin tener que volver a lo dado. La fantasía según el autor «es *nulificación* del dato»¹⁹ y a partir de lo anterior emergen los fenómenos saturados como la utopía, el arte, el amor y Dios. Este último se vuelve el centro de análisis del estudio y se explica como un fenómeno excedente y saturado de la fantasía. El autor tomando los análisis de Husserl en torno a la fundación de la fenomenología reconstruye las variaciones que ha tenido este tema. De ahí que se explique a Dios como un fantasma, lo que posibilita entender que el polo correlativo de la experiencia más que dación es donación²⁰.

En el anexo «Temporalidad y formación en Borges» el autor matiza varios temas entre ellos el saber, el poder, las capacidades (*Vermögens*), el juego, la temporalidad y la formación. En pocas palabras, esta investigación

¹⁶ *Ibid.*, p. 143.

¹⁷ *Ibid.*, p. 152.

¹⁸ *Ibid.*, p. 160.

¹⁹ *Ibid.*, p.160.

²⁰ *Ibid.*, p. 160.

contiene el entrelazamiento de los ocho estudios precedentes. Por tanto, el lector que se sumerja en este libro encontrará la panoplia conceptual fenomenológica sustentada desde los mismos textos de Husserl y a la vez la aplicación de estos términos en el mundo de la vida.

MIGUEL ÁNGEL ESPITIA RABA
Universidad Pedagógica Nacional
lfl_maespitiar162@pedagogica.edu.co

MEDITACIONES FENOMENOLÓGICAS Y (NEO) KANTIANAS. FILOSOFÍA TRASCENDENTAL, CULTURA Y TEORÍA DE LA CIENCIA

SEBASTIAN LUFT

Editorial Aula de Humanidades, Bogotá, 2019

El libro del profesor Sebastian Luft inicia con una pregunta muy sugerente «¿Hay algo así como la *idea de la filosofía*, una cierta “Gestalt” un cierto *punto de vista* de la filosofía?»¹. Para dar una respuesta, el autor utiliza la metáfora propuesta por Wittgenstein sobre los parecidos de familia. Expresa que las filosofías pueden no coincidir en postulados, argumentos, temas y conclusiones y, sin embargo, se podría evidenciar en ellas un parecido de familia. Ahora, la filosofía a lo largo del libro será entendida como un modo de vida. Esto último requiere asumir una posición y a la vez tener un punto de vista. Según el autor, el filósofo no es aquel que defiende su posición con uñas y dientes a pesar de haberse demostrado que este punto de vista es dogmático y religioso, sino aquel que «es capaz de cambiar un punto de vista, de desistir de él, de modificarlo o negarlo; entendiendo que dejar atrás un punto de vista es apenas alcanzar [...] un nuevo punto de vista»². Pero este último no implica que sea mejor al anterior, por el contrario, el profesor Luft rechaza una visión teleológica de los puntos de vista y propone un sentido pragmático.

En este libro el autor se propone describir las condiciones de posibilidad de un punto de vista coherente de una filosofía, a saber, una filosofía trascendental. Esta última «como cualquier otra verdadera filosofía, no es un credo [...] sino, [...] un punto de vista desde el cual ver el mundo, a nosotros mismos y a nuestra relación con aquél»³. Sus análisis parten de dos definiciones de filosofía trascendental que expone Kant en su libro

¹ LUFT, Sebastián. *Meditaciones fenomenológicas y (neo) kantianas. Filosofía trascendental, cultura y teoría de la ciencia*. Bogotá: Editorial Aula de Humanidades, 2019, p. 15.

² *Ibid.*, p.15.

³ *Ibid.*, p.19.

Crítica de la Razón pura. Aquí, según el profesor Luft, se muestra de forma experimental un punto de vista *crítico* cuyos resultados se pueden validar para juzgar su éxito o su fracaso. El autor realiza una reconstrucción de los postulados iniciales de la Analítica de Kant, a saber, de la *Estética Trascendental* en donde se exhibe que nosotros tenemos acceso a las cosas en cuanto estén bajo las formas de la sensibilidad y no a las cosas en sí mismas. Lo anterior es un rechazo inmediato al realismo ingenuo que postulaba la existencia de un mundo independiente de la mente y del sujeto que conoce. Al mismo tiempo, el profesor Luft resalta el giro copernicano que conlleva al idealismo trascendental el cual estudia la «manera en que el mundo es dado al sujeto de experiencia; más precisamente en la forma en que es dado a los sentidos y en la cual es pensado por la mente»⁴. Sin embargo, no se debe entender que en este libro se hace una defensa del idealismo trascendental de Kant. Por el contrario, el autor toma distancia de esta interpretación y realiza unas críticas sobre la cognición, la ciencia, la experiencia, el análisis regresivo y reconstructivo. Ahora, la filosofía trascendental es «toda investigación que intenta arrojar luz acerca de las variadas relaciones entre la subjetividad/mente/conciencia y el mundo/mundo de la vida/cultura»⁵.

La obra del profesor Luft se divide en dos partes y cada una de estas se compone de cinco capítulos. La primera parte se titula «Neokantismo y filosofía trascendental». Esta sección inicia con el capítulo «*El problema del historicismo: La crítica de Dilthey a la teoría de la ciencia neokantiana y las consecuencias para su teoría de las ciencias del espíritu*». El autor se propone, por un lado, ostentar la distinción propuesta por Windelband entre las ciencias ideológicas y nomotéticas junto a la refutación de Dilthey a esta distinción y la «determinación hermenéutica de la ciencia del espíritu como filosofía de la vida (*Lebensphilosophie*)»⁶. Por otro lado, presenta cómo el pensamiento de Dilthey aún es valioso para nuestro tiempo, dado que ayuda a elaborar una defensa contra el naturalismo. Según Luft, la

⁴ *Ibid.*, pp. 26-27

⁵ *Ibid.*, p. 32.

⁶ *Ibid.*, p. 38.

teoría de la ciencia de Dilthey, aunque no se liberó de los problemas con el historicismo alcanza una consideración trascendental.

En el capítulo dos «*La filosofía de la Escuela de Marburgo: De la crítica del conocimiento a la filosofía de la cultura*» tiene como meta el esbozo de una visión global de esta Escuela⁷. Este lugar fue liderado por filósofos como Hermann Cohen y Paul Natorp que tuvieron como discípulo a Ernst Cassirer. El autor discute en primera instancia «el contexto general de la pregunta de Kant acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento sintético *a priori* y como éste toma parte de la tarea concreta de un trabajo respecto del *factum* existente de las ciencias⁸». Consiguiendo con lo anterior, el mayor logro de los marburgueses es, a saber, expandir a una crítica de la cultura las propuestas de Kant. Esto último lo tematiza el profesor Luft con la exposición de algunos puntos clave de la filosofía de Cohen. Luego de lo anterior, presenta algunas consideraciones en la transformación del idealismo crítico de Cohen al idealismo simbólico de Cassirer que culmina con el desarrollo de la filosofía de la cultura. Este tiene como tarea la expresión de la lógica de lo simbólico. Por último, el autor expone la función emancipadora de la cultura como un legado de la Escuela de Marburgo.

El capítulo tres «*Historiografía filosófica en el neokantismo de Marburgo: El ejemplo del problema del conocimiento de Cassirer*» está dedicado a presentar de forma sistemática el paradigma de Windelband en donde se presenta la historiografía filosofía como historia-problema. Según la interpretación que hace el profesor Luft la historia-problema se puede caracterizar «como un proceso en el cual ciertos problemas intemporales son revestidos con nuevos ropajes a lo largo del curso de la historia de la filosofía»⁹. Luego de esta caracterización el autor toma la propuesta del *a priori* historizado correlacional de Cassirer, enmarcado en la historia-problema como una aplicación del método trascendental.

⁷ *Ibid.*, p. 63

⁸ *Ibid.*, p. 70.

⁹ *Ibid.*, p. 72.

En el capítulo cuatro «La idea de la filosofía de Cohen y la pregunta por el sujeto humano» el profesor Luft expresa que «Cohen luchó en contra de un individualismo irresponsable, tanto en términos morales como en una epistemología filosófica»¹⁰. Con ello logra realizar un análisis de las etapas del pensamiento de Cohen para rastrear cómo es compatible la realización de una filosofía de cultura de corte neokantiana y al mismo tiempo una filosofía del individuo. Luft logra poner en evidencia al finalizar el capítulo que «La visión humanista de Cohen y ser humano en la cultura se garantiza en última instancia por medio de la reconciliación con el Otro absoluto, una figura del pensamiento que él ve prefigurada en el judaísmo».

El capítulo quinto «La concepción de Windelband de la filosofía trascendental y su relación con la filosofía de la cultura» el autor se propone en primer lugar, exponer el programa filosófico de este pensador diferenciarlo de la Escuela de Marburgo. En segundo lugar, a partir de algunas obras del autor estudiado se presenta la filosofía trascendental como una filosofía de la cultura. En tercer lugar, se exhibe la perspectiva del profesor Luft en torno al enlace de la filosofía de Windelband con la filosofía actual. Según el autor de la obra, las propuestas de Windelband en torno a la filosofía trascendental son superiores a la filosofía que se ostenta por los «neo-hegelianos», por ejemplo, Brandom, dado que los análisis de este autor desembocan en un reduccionismo lingüístico. Mientras que con Windelband «El lenguaje como herramienta del filósofo es, naturalmente, apto, autorizado y necesario para entender este espacio y justificarlo en su totalidad, pero esto no debe suponer reducir la cultura al acto lingüístico¹¹». De ahí, la frase con la cual se cierra el capítulo, a saber, «La razón en la cultura *légenthaipollajós*¹²» .

La segunda parte se titula «Fenomenología y filosofía de la cultura». Los análisis realizados por el autor inician en el capítulo sexto titulado «La crítica de Husserl a la teoría de la ciencia de los neokantianos de Baden y sus consecuencias para el programa de investigación fenomenológica». En este texto se muestra que «el programa de investigación fenomenológica

¹⁰ *Ibid.*, p. 120.

¹¹ *Ibid.*, p. 152.

¹² *Ibid.*, p. 136.

de Husserl fue desarrollado en confrontación con las teorías rivales de su tiempo¹³. Por eso, la necesidad del autor de preguntarse por su objetivo y su método. Esclarecer lo anterior le permite 1) demostrar las diferencias de la filosofía de Husserl con respecto a los neokantianos (suboccidentales). 2) Argumentador a favor de que la fenomenología está en el territorio de lo trascendental. 3) Ostentar el carácter científico de la fenomenología. Así, termina diciendo el profesor Luft que «el ámbito de la filosofía trascendental y sus posibilidades ha sido, con Husserl, nuevamente reabierto»¹⁴.

El capítulo séptimo titulado «Fenomenología y filosofía de la cultura: Descripción y normatividad» el profesor Luft exhibe estos dos proyectos juntos dado que, por un lado, no considera que estos sean radicalmente diferentes y, por otro lado, son dos campos de investigación que le son muy estimados. El *modus operandi* de esta investigación es el siguiente. En primera instancia, exterioriza con brevedad los objetivos de cada uno de estos. En segunda instancia, ostenta que estos proyectos son incompletos por sí mismos. Lo que le posibilita, en tercera instancia, presentar argumentos a favor de la necesidad de complementariedad entre estos dos proyectos filosóficos. En términos del autor «La fenomenología y la filosofía de la cultura, [son] (...) ejecutoras de la filosofía trascendental en el sentido kantiano modificado»¹⁵. Estas son «las encargadas de hacer real esta visión del mundo, como una infinita y por tanto inalcanzable tarea, pero con un objetivo constante que hemos de alcanzar, es decir, una idea en sentido kantiano»¹⁶.

En el capítulo octavo intitulado «El *a priori* de la cultura: La filosofía de la cultura entre racionalismo y relativismo. El ejemplo de *antropología estructural* de Lévi-Strauss» el autor hace una reconstrucción histórica y filosófica del proyecto de la *filosofía de la cultura* de Cassirer que pasa del idealismo trascendental a un idealismo simbólico. Para lograr lo anterior expone: 1) el problema general de una filosofía de la cultura; 2) la «inva-

¹³ *Ibid.*, p. 163.

¹⁴ *Ibid.*, p. 160.

¹⁵ *Ibid.*, p. 206.

¹⁶ *Ibid.*, p. 207.

riancia en la antropología según Lévi-Strauss; y 3) el «universal lateral» de Merleau-Ponty. Lo anterior le permite establecer los lineamientos generales para el establecimiento del «espíritu del filosofar empírico o empirismo filosófico de Cassirer en la búsqueda de un *a priori* de la cultura» que no cae ni un racionalismo ni en un relativismo.

El capítulo noveno «La dimensión trascendental de la filosofía de la cultura» tiene como objetivo argumentar que «la filosofía de la cultura solamente puede desempeñar su tarea propia y genuinamente filosófica si ella actúa como filosofía trascendental o suscribe esta pretensión (y, desde luego, aspira a cumplirla)». Para demostrar tal tesis hace lo siguiente: a) establece el paso de la crítica de la razón a la crítica de la cultura a partir de la diferencia entre naturaleza y cultura; b) exterioriza la cuestión del *a priori* con base a los *facta* de la cultura y su filosofía; y culmina con la crítica de Rorty al progresismo cultural y la réplica filosófico-cultural. En este último punto dice el profesor Luft que «el pragmatismo supuestamente anti-trascendental de Rorty tiene más cosas en común con una filosofía trascendental de la cultura que lo que él mismo habría querido admitir».

El capítulo décimo «“Real-idealismo”: una respuesta husseriana heterodoxa a la cuestión del idealismo trascendental» merece una atención especial, dado que realiza algo muy complejo de ejecutar, a saber, responde a varios autores que afirman que Husserl es idealista, realista o antirrealista. Esta respuesta la estructura del siguiente modo. Primero, presenta una contextualización de lo que comúnmente se conoce como «idealismo», aquí establece que hay varias maneras de entenderlo. Segundo, lo precedente le permite establecer una diferencia entre el idealismo débil y fuerte. Como paradigma de tal distinción presenta a Thomas Nagel como idealista débil, dado que para este autor Nagel «tiene mucho en común con Husserl; además sus herramientas conceptuales nos permitirán discernir un tipo similar de idealismo en Husserl». Tercero, este último le permite establecer que el idealismo trascendental de Husserl debe ser entendido como un «real-idealismo» puesto que es una filosofía «que consigue conectar una doctrina filosófica aparentemente abstracta como el idealismo trascendental con el mundo de la vida».

El libro cierra con un epílogo titulado «¿Por qué estudiar la historia de la filosofía después del fin de la filosofía?» El autor hace un diagnóstico específicamente de tres autores que han argumentado el fin de la filosofía, a saber, Hegel, Heidegger y Rorty. Al mismo tiempo estudia los supuestos méritos intrínsecos que tienen aquellos filósofos que se dedican a estudiar la historia de la filosofía. Lo anterior le permite expresar cuál es, por un lado, el futuro de la filosofía y de aquellos que se han de llamar filósofos y, por otro lado, establecer a modo de consejo hacia dónde se dirige el estudio de la filosofía. El profesor Luft expresa:

Esto [el estudio de la filosofía] tiene que ser renovado en cada generación. A pesar de su estatus especial, la filosofía como práctica es sólo un ejercicio comunitario entre otros que constituyen la cultura. La filosofía y la cultura cambian, los humanos perduran. No permitan que sus maestros les dicten lo que debe ser importante para ustedes, permítanles guiarlos y ayudarlos. Pero tomen lo que es mejor e inventen algo propio con la confianza que se puede obtener del saber que están sobre hombros de gigantes. Al estar sobre sus hombros, pueden ver más allá hacia un futuro acerca del cual ellos sólo pudieron especular¹⁷.

Para finalizar el lector encuentra en este libro erudición, creatividad y rigurosidad, no solo en la exposición de las ideas principales de las corrientes filosóficas que se ponen cita en este libro, sino también en su gran capacidad de establecer relaciones con la filosofía de nuestro tiempo. Por tanto, quien se acerque a este libro debe estar preparado para ser instruido en filosofía, antropología, sociología e historia.

MIGUEL ÁNGEL ESPITIA RABA
Universidad Pedagógica Nacional
lfl_maespitiar162@pedagogica.edu.co

¹⁷ *Ibid.*, p. 248.

EDITH STEIN, FILÓSOFA DEL SIGLO XX PARA EL SIGLO XXI, MIRADAS LATINOAMERICANAS

EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO

Editorial Biblos. Buenos Aires, 2019

Este libro, compuesto de diez contribuciones, tiene un doble mérito que ya viene anunciado en su mismo título. Por un lado, quiere reivindicar la figura de Edith Stein, no sólo como religiosa, santa o discípula de Husserl, sino que la intenta presentar cómo una filósofa cuyo pensar se encuentra vigente y en pleno debate con los problemas contemporáneos. Por el otro, revela un enorme esfuerzo del coordinador de la edición por reunir las contribuciones de especialistas dedicados a los estudios steinianos en Latinoamérica. Brindar una mirada latinoamericana de la filosofía de Stein tal vez sea el mérito mayor y el principal aporte de este libro.

El texto se divide claramente en dos aspectos distintos pero concurrentes. Un interés por los autores en presentar los temas y problemas propios de la exégesis de la filosofía de Stein, planteando lecturas muy interesantes al respecto; y el colocar a Edith Stein en diálogo y debate con problemas más contemporáneos y de urgente tratamiento como el de la educación, género y política. Mención aparte es la muy valiosa contribución del coordinador del libro, profesor Eduardo González Di Pierro acerca de la recepción de la filosofía de Edith Stein en México y Latinoamérica. Para una mejor presentación del libro que comentamos dividiremos nuestra reseña siguiendo el orden temático propuesto líneas arriba, que no necesariamente es el que aparece formulado en el índice.

El primer tema más exegético, de aclaración y discusión de temas de la filosofía de Stein es también el más abordado en el libro. Seis de los diez textos que lo componen se ocupan de él, lo cual ya nos dice algo del sentido que están tomando los estudios de esta filósofa entre nosotros.

El primero es el de Rubén Sánchez Muñoz (Méjico) titulado «La imagen dinámica de la persona en Edith Stein», en el que aborda el muy discutido tema del dinamismo de la persona y la personalidad en la fenomenología

de Stein, el artículo, acertadamente, coloca el énfasis de su abordaje en una fenomenología genética sacando del marco meramente estático donde generalmente se ha querido enmarcar a la filósofa. Recordemos que, para toda la escuela de Gotinga, como es el caso de Max Scheler, por ejemplo, la persona deviene en sus actos y por tanto es sujeto de libertad. Stein, según Sánchez, tampoco se encuentra ajena a esto, por lo que «la persona posee una estructura autofinalista que se despliega, a través de la historia personal —de la biografía diría Ortega—, a través de los actos libres»¹. En todo caso lo específico en el pensar de la filósofa sería el aspecto teleológico de su antropología, en tanto que, para ella, el ser humano tiene una estructura «autofinalista» que encuentra su realización a través de la libertad y de su relación con los otros.

La argentina María Laura Ballabeni nos entrega un trabajo titulado «Edith Stein: análisis de algunas concepciones del ser humano». En este trabajo, a diferencia del anterior, más bien, se nota la impronta de los análisis estáticos en los que la autora presenta la concepción antropológica de varios filósofos que ejercieron alguna influencia en Stein, como Edmund Husserl, Max Scheler y Martín Heidegger. El recorrido que se hace en este trabajo va desde la idea steiniana de un fundamento corporal u orgánico del hombre hasta su aspecto anímico y espiritual, por lo que cabría entender al hombre como una persona libre y espiritual con una vida intencional. Por lo que surgiría el problema de si el yo se encuentra fuera de la naturaleza corporal y anímica o se encuentra formando parte de ella. La respuesta de la fenomenóloga, según el texto, es que ambos conformarían una unidad real:

De tal modo se presenta la unión de cuerpo y alma que la filósofa llega a afirmar que el trato correcto que el ser humano tenga de su cuerpo con una buena alimentación, ejercicio, etc., repercutirá notablemente en el alma humana, llevando así al cuerpo a nivel de fundamento, expresión e instrumento del alma².

¹ GONZÁLEZ DI PIERRO, Eduardo. *Edith Stein, filósofa del siglo xx para el siglo xxi, miradas latinoamericanas*. Buenos Aires, Editorial Biblos, 2019, p. 119.

² *Ibid.*, p. 119.

Si bien, el yo no ocupa un lugar físico determinado concreto, como una neurona, por ejemplo, tampoco es una mera alma sin cuerpo. El ser humano tiene cuerpo y alma. Esta conclusión, aunque acertada, deja echar de menos un mejor rastreo en los análisis propiamente fenomenológicos de corte trascendental que van más allá de una conexión real incluso a nivel del ser humano psicofísico. En todo caso, debemos señalar que el artículo hace bien en arribar a una conclusión que coloca la libertad del hombre como el centro de la antropología de Stein.

De otro lado, el mexicano Fernando González Vega, nos ofrece su escrito «Individuo Psicofísico: causalidad y empatía en Edmund Husserl y Edith Stein». Este sugerente texto nos muestra, con mucho detalle, el origen del problema planteado tanto en Husserl como en Stein, dejando claro que fue uno de los temas que más preocupó a la escuela fenomenológica de ese momento. Si bien el trabajo de González señala el modo como Husserl aborda la problemática, se demora mucho más en dar cuenta de los desarrollos steinianos detallando los puntos de encuentro y desencuentro con su genial maestro, a la vez que señalar los originales aportes de la filósofa. De ahí que se señale claramente como es que Stein tiene un mayor interés por develar y descubrir la estructura de la persona humana, por lo que su indagación apunta más en el camino de la cooperación entre la causalidad y la motivación desde el análisis de la energía sensible y espiritual, la voluntad y la empatía. Por eso, es que «la energía espiritual está directamente relacionada con la motivación y también con la empatía. Se requiere para ello un tipo de “receptividad” para poder ser afectado, tomar postura y un tipo de “actividad” para entregarse»³. Se trata entonces de una corriente vivencial también comunitaria que por su contenido configura una totalidad llena de sentido, cuyas vivencias se encuentran unidas por la motivación.

El artículo del peruano Carlos Viaña Rubio, «Edith Stein y el sentido de la philosophiaperennis», aborda dos frentes sumamente interesantes e importantes. Por un lado, rescata la posibilidad de concebir una filosofía cristiana como posibilidad de pensar los problemas filosóficos también a la luz de la fe

³ *Ibid.*, p. 91.

y la revelación. Por el otro, reconstruye el intento de síntesis emprendido por Edith Stein de amalgamar la escolástica con la fenomenología, dando por resultado una muy original perspectiva que desemboca en el proyecto, tan caro a la fenomenología, de edificar a la filosofía como una ciencia rigurosa. En otras palabras, el autor se esfuerza por compatibilizar las exigencias de la fe y la razón en una *philosophiaperennis* como una suerte de unidad orgánica entre la razón y la fe. Para Viaña, la filosofía de Edith Stein representa la posibilidad de hallar esta *philosophiaperennis*, en la medida en que representa una sugerente síntesis entre la filosofía de Tomás de Aquino y la fenomenología de Edmund Husserl. Incluso llega a decir el autor que:

la solución al problema se encuentra en un diálogo compuesto por Stein en 1928 en el que Husserl y Tomás de Aquino discuten el concepto de filosofía ¿Qué es la filosofía? Es el primer intento de confrontación que Stein emprende entre sus dos maestros con la finalidad de lograr una síntesis que evolucione en la afirmación de la *philosophiaperennis* como la aceptación más propia de la filosofía como ciencia rigurosa⁴.

Este diálogo imaginario es continuado por Viaña cuando reconstruye el camino emprendido por la filósofa que media entre ambas posturas filosóficas hilvanando los puntos en común entre ambas hasta lograr una amalgama muy sólida en la que una no se puede comprender la una sin la otra.

La intuición de esencias como posibilidad gnoseológica para el conocimiento de la persona como un todo de sentido de la mexicana Paulina Monjarraz, nos presenta la conjunción del tema esencial del problema de la persona con el núcleo metodológico de la fenomenología. Este punto de contacto, para la autora, no es otro que el de la intuición de esencias. Su estudio se centra especialmente en un detallado y claro análisis de la presentación que Husserl hace de su descubrimiento metodológico en Las Investigaciones Lógicas e interpreta de manera creativa la expresión del «conocimiento de esencias» para dejar despejado el camino que servirá a Stein como línea de continuidad para su propuesta antropológica. En otras

⁴ *Ibid.*

palabras, el estudio de Monjarraz sirve para poder examinar con mayor detalle la fundamental importancia del plano gnoseológico-epistemológico en el aporte original de la antropología steiniana.

Carmen González, desde Argentina, nos entrega su contribución «Caminar hacia la verdad: la fenomenología de la conversión en Edith Stein». En este texto, la autora, enfrenta sin ambages el muy difundido prejuicio de que la filosofía si quiere ser tal debe antes de desprenderse de cualquier consideración del ámbito religioso. Siguiendo la misma problemática también planteada por Viaña, aunque sin diálogo con él, González logra dar cuenta de la importancia del método fenomenológico en la conversión de Edith Stein, «siendo fiel al método, parte de una experiencia, aún ajena, que empáticamente puede comprender; en esta Dios se manifiesta como una realidad que se da, pero no sólo a la conciencia humana»⁵. Para la autora entonces, la fenomenología juega un papel determinante en la conversión de Stein al catolicismo, pues ésta en tanto búsqueda de la verdad exenta de prejuicios, no puede estar en desacuerdo con la búsqueda de la verdad que propone el cristianismo. En términos de Stein, entonces, la búsqueda de la verdad se torna en una búsqueda de Dios, se sea consciente de ello o no.

Habíamos señalado líneas arriba que el otro gran ámbito de textos, que hace de este libro una selección muy inteligente y pertinente, está compuesto por una serie de artículos que colocan en diálogo a la filósofa estudiada con los problemas más urgentes y acuciantes que nos confrontan. A continuación, pasamos a reseñarlos.

El primer texto de este tipo es el que presenta el profesor mexicano, también coordinador del volumen, Eduardo González Di Pierro, «La idea de Bildung como ética material en Edith Stein». Plenamente consciente, tal como lo reconoce, de que Stein, al igual que su maestro Husserl, nunca llegó a publicar un libro sistemático sobre ética, esto nunca fue óbice para que la temática no estuviera presente a lo largo de sus textos. Según el autor, esto es claro, especialmente a partir de su tesis doctoral sobre la empatía. Esto es ineludible por la impronta ética que es consustancial a la fenomenología. Tenemos entonces que en el caso específico de Stein esta ética se

⁵ *Ibid.*

puede llegar a encarnar en su aplicación por medio de la pedagogía y que por tanto el concepto central en éstas es el de Bildung o formación. «Edith Stein (...) encuentra inmediatamente en la noción de Bildung la clave para esta tarea; en efecto, la Bildung se convierte en el fenómeno privilegiado de lo que en filosofía expresamos con el término griego *ethos*». Comprender estas palabras en toda su dimensión es importante porque, según González, desde la perspectiva de la filosofía de Stein se lleva a la Bildung más allá de la posesión de algo exterior, como la buena formación o educación y se la traslada, más bien, al ámbito de la libertad de acción del sujeto que está formado dándole a la educación una impronta ética que no debería eludir. Esto, desde luego, nos invita a pensar los procesos educativos y formativos desde una perspectiva diferente para lo cual la fenomenología, una vez más, se puede presentar como maestra.

Uno de los trabajos más interesantes y actuales es el de la mexicana Georgina Aimé Tapia González, «La filosofía femenina de Edith Stein». Es, sin duda, uno de los pocos trabajos en nuestra lengua que explora el tema sobre la concepción steiniana sobre lo femenino. Lo creativo de este texto es que no se limita únicamente a exponer la idea, características y atributos que Stein tuvo sobre la mujer, sino que avanza hacia una perspectiva diferente del feminismo, que no se detiene en elementos ideológicos ni religiosos, sino que encuentra una sólida base en la antropología fenomenológica de Edith Stein, en la que varones y mujeres tenemos peculiaridades y capacidades distintas, aunque una misma base tanto jurídica como ontológica. Para

el feminismo de Stein (...) la realidad humana está compuesta por varones y mujeres, y que esto debe tenerse en cuenta al abordar cualquier ámbito de la cultura. Su propuesta rechaza las falsas generalizaciones que no contemplan a las mujeres como personas. Así como los feminismos que suprimen la diferencia de los sexos. Ante estas dos tendencias, plantea un feminismo filosófico, interdisciplinario, propositivo y abierto a nuevos problemas e interpretaciones⁶.

Como toda buena fenomenología se mantiene abierta y atenta a lo que la experiencia nos pueda ofrecer. En este sentido, un feminismo filosófico o

⁶ *Ibid.*

fenomenológico no sólo es posible desde esta perspectiva, sino que es una tarea pendiente por realizar desde nuestro entorno.

El argentino Francisco Bodean contribuye con un interesante artículo titulado «Comunidad, libertad y estado. El sentido del poder». En él aborda una temática que en los últimos años está siendo cada vez más trabajada en los estudios steinianos. También, partiendo de la antropología fenomenológica de Edith Stein, Bodean se ocupa de la constitución de las formas asociativas humanas vinculándolas también al ámbito educativo. De este modo, el Estado es una forma de la asociación humana como una personalidad de orden superior, para Stein, «los pueblos son personas». «Esto significa que la antropología fenomenológica de Stein se encuentra a la base de su comprensión de las formas de asociaciones humanas». Desde esta perspectiva se puede emprender una fenomenología del poder en cada ámbito específico, es decir, sería interesante, siguiendo los análisis steinianos, poder desarrollar desde nuestra perspectiva contextual un abordaje fenomenológico del Estado, el poder y la comunidad.

Por último, mención aparte es el estudio de González Di Pierro acerca de la recepción de la fenomenología de Edith Stein en América Latina. Este texto, seguramente pionero en su objetivo, no sólo quiere dar cuenta del trabajo realizado por los filósofos de nuestro continente acerca de la filósofa en mención, sino que también constituye una suerte de balance que nos permite tener una mayor noticia de los avances y retrocesos que en estos estudios se vienen dando entre nosotros. Esta suerte de diagnóstico emprendido por González Di Pierro debe servirnos no sólo para crear una comunidad latinoamericana de estudios steinianos sino para hacer un balance de cómo se están conduciendo éstos y si están respondiendo a las necesidades propias de una fenomenología latinoamericana.

JAIME VILLANUEVA BARRETO
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

THE END OF PHENOMENOLOGY: METAPHYSICS AND THE NEW REALISM

TOM SPARROW

Edinburgh University Press, Edinburgh, 2014

Tom Sparrow pretende en esta obra argumentar, por un lado, que «la fenomenología realmente comenzó y terminó con Husserl» y, por otro lado, que lo que se presencia en los seguidores de Husserl «es una especie de muerte viviente de la fenomenología: muchos fenomenólogos caminan por la tierra creyendo que son la encarnación viva del programa de su maestro, sin embargo, practican una filosofía que murió o nunca existió»¹. Para ello se sustenta en los argumentos que presentan varios autores que se catalogan como «realistas especulativos». Tales argumentos se desarrollan a partir de dos ideas —realmente supuestos— que son la base de todo el libro. La primera responde al hecho de que no existe una definición concreta de la «fenomenología» y, la segunda —como consecuencia de la anterior— tiene que ver con la dificultad para los fenomenólogos en establecer el llamado «método fenomenológico». El autor para sustentar *El fin de la fenomenología* tiene presente estas dos ideas y las pone a girar en torno al problema del realismo y expresa que «es necesario cerrar la puerta a la fenomenología como un enfoque realista»², dado que esta es un correlacionismo fuerte o idealismo.

La fenomenología para Sparrow pretendió desde su origen «volver a las cosas mismas», esto es, «volver a estar en contacto con el mundo de la experiencia vivida tal como se vive»³. Pero, a los ojos de este autor esto nunca se logró, puesto que lo único que se consiguió fue una versión pobre del proyecto kantiano en donde el ser humano queda anclado al fenómeno, dejando por fuera el mundo de las cosas reales o materiales tal como son

¹ SPARROW, Tom. *The end of Phenomenology: Metaphysics and the New Realism*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2014, pp. 11-12.

² *Ibid.*, p. 11

³ *Ibid.*, p. 1.

en sí mismas, es decir, se olvidó del *noúmeno*. Tal olvido se hace evidente porque la fenomenología «se compromete exclusivamente a investigar solo las dimensiones de la experiencia humana que toman forma dentro de la correlación entre el pensamiento y el ser»⁴. Lo que queda por fuera de tal correlación no es un problema para el fenomenólogo, por tanto, solo se puede describir lo que se da a la conciencia. Si se cumple estrictamente lo anterior la fenomenología debe ser «metafísicamente neutral en la existencia de las cosas del mundo».

Pero ¿cómo llevar a cabo tal proyecto? Según Sparrow a través de lo que se llama el método fenomenológico. A pesar de ello, al tratar de hacer una caracterización positiva de tal método se pone en evidencia que en ningún momento de la extensa obra de Husserl es aclarado puntualmente. Esta incertidumbre en el método es lo que les permite a los seguidores del filósofo moravo llevar a cabo «investigaciones» que llaman fenomenológicas. No obstante, tales estudios están lejos de ser confiables y rigurosamente científicos porque no hay un método que los respalde. Incluso es tanta la ambigüedad —según este autor— que existen autores como Moran que redefinen la fenomenología y empiezan a catalogar a varios autores como fenomenólogos y ven allí el método fenomenológico, por ejemplo, Hannah Arendt es llamada fenomenóloga, Simondon y Foucault fenomenólogos, entre otros. Entonces «la fenomenología se ha vuelto tan difusa que su metodología ya no parece ser relevante para su práctica».

En el capítulo uno titulado «El realismo en la fenomenología» este autor expresa que «para que la fenomenología sea fenomenología, debe promulgar, como mínimo, una suspensión de la actitud natural y su metafísica concomitante. Esta suspensión requiere que el fenomenólogo limite sus investigaciones a la correlación entre el sujeto y el objeto». Para Sparrow, este es el modo de proceder de la fenomenología, de ahí que los fenomenólogos crean que su filosofía es metafísicamente neutral, empero, este modo de proceder los alinea con el antirrealismo, dado que limitan lo real a la inmanencia de la conciencia. En palabras del autor, los estudiosos de la fenomenología algunas veces están «dispuestos a presentarse

⁴ *Ibid.*, p. 2.

como pensadores comprometidos con la realidad, si no con la materialidad (Henry), del mundo que describen» pero, estas afirmaciones sobre la realidad no son fenomenológicas, puesto que por su propia naturaleza la fenomenología no permite expresar lo real en sí mismo, sino siempre en correlación entre el *noema* y la *noesis*.

Para sustentar esta postura examina la evolución del método fenomenológico en autores como Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty. Del primero —sustentándose en Dan Zahavi— expresa que «el objeto propio del estudio fenomenológico es el “fenómeno puro”, aquello que no se toma como algo real, sino como algo que es inmanente a la conciencia»⁵. Según Sparrow, la afirmación anterior pone en evidencia la primacía de la conciencia que lleva a la fenomenología a un idealismo trascendental. La conciencia a través de la «abstracción eidética» extrae o intuye lo universal —la esencia— de los objetos particulares que experimenta. De ahí que, la investigación fenomenológica «trata solo con el significado de lo dado, [...] como realmente existente o metafísicamente real»⁶. Para Husserl al llevarse a cabo la *epojé* la realidad no se ve afectada, esta sigue estando ahí solo que se le asigna el índice cero, dado que el fenomenólogo no puede hablar de ella porque está limitado por su propio método. Del segundo expone que la fenomenología no tiene un objeto de estudio definido, sino que esta se ocupa de preguntarse por el cómo el ser-ahí (*Dasein*) tiene acceso al objeto que pretende estudiar. En este caso «la fenomenología nunca es meramente una cuestión de descripción; siempre es un problema de interpretación, o hermenéutica»⁷. La ontología que se construye a partir de lo anterior, por más que se hable de una fenomenología existencial, siempre está mediada por la manera en la cual el fenómeno se manifiesta al fenomenólogo. Del último, es decir, de Merleau-Ponty dice que por más que se esfuerza por darle primacía al cuerpo y a la carne cae en un *realismo tibio*, dado que «se ve obligado a tranquilizar a sus lectores de que, a pesar de las apariencias, hay un mundo que existe más allá del mundo

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

de la percepción. Este está ahí antes de cualquier análisis»⁸. No obstante, este mundo no puede ser descrito en términos fenomenológicos porque se escapa a la conciencia. En último término «ya sea que estemos hablando de Husserl, Heidegger o Merleau-Ponty, la fenomenología simplemente no puede llevarnos a lo real a menos que estemos dispuestos a conceder que lo real no es otra cosa que lo que parece ser real para la conciencia humana»⁹. Este capítulo finaliza con el análisis de las posturas de Dominique Janicaud y de Lee Braver sobre la relación entre fenomenología y realismo, la primera se denomina conservadora y la segunda transgresora.

El segundo capítulo se titula «La retórica del realismo en la fenomenología». Este análisis parte del hecho de que varios autores «vieron el paralelismo entre fenomenología e idealismo y, en un intento por anticiparse a la carga del idealismo, idearon estrategias para señalar claramente el realismo en la raíz de su práctica fenomenológica»¹⁰. Este afán por librarse del idealismo hizo que autores como Sartre, Marion y Levinas cayeran en lo que Sparrow denomina «la retórica de lo concreto». Para este autor:

la retórica de lo concreto trabaja para contrarrestar el antirrealismo que atormenta a los fenomenólogos de todas las bandas. Es el antídoto a la fórmula correlacionista que estructura muchos de sus textos y los alinea con el kantismo o el hegelianismo¹¹.

Un ejemplo de lo anterior está en el mismo Husserl, este

se siente obligado a afirmar que «el mundo real sí existe», aunque es rápido para agregar que su esencia «es relativa a la subjetividad trascendental» y puede tener su significado como realidad existente (*seiente*) solo como el significado intencional producto de la subjetividad trascendental¹².

Así, para Sparrow, Husserl tira la piedra y oculta la mano, ya que no tiene evidencia fenomenológica para demostrar que «el mundo real sí

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

existe», entonces el «*Lebenswelt*, lo pre-predicativo de Husserl, ocupa la misma posición que el *noúmeno* en Kant». Incluso, «la fenomenología invoca y evoca un campo intersubjetivo, un mundo no constituido por el pensamiento, una naturaleza y un universo material que no puede reducirse a un *ego cogito*. Empero, no establece su existencia material»¹³, por el «miedo» de caer en un realismo ingenuo, pero de lo que no se dan cuenta es que se cae en un antirrealismo que conlleva a sacrificar su parte teológica, esto es, para la fenomenología es inviable el proyecto del giro teológico. ¡Adiós fenómeno saturado!

En el capítulo tercero: «la fenomenología como correlacionismo fuerte», Sparrow expresa —siguiendo a Meillassoux— que «el correlacionismo afirma que la subjetividad y la objetividad no pueden analizarse entre sí porque ambos términos siempre están ya integrados o relacionados internamente». El correlacionismo se divide en «débil» y «fuerte». En el primero se afirma que «si bien el en sí mismo es incognoscible, sin embargo, es *pensable*». En el segundo «sostiene que no solo lo absoluto (en sí mismo) es incognoscible, sino que también es *impensable*». En este último grupo entra la fenomenología, porque está limitada «a lo que se da dentro de la correlación que incluye el principio de intencionalidad que une al sujeto y al objeto». Lo que está por fuera es *impensable*, de acá el postulado de que la fenomenología describe la facticidad y no la factualidad. La facticidad «es una forma negativa de conocimiento. Es un desconocimiento de por qué el mundo se da de tal o cual manera o con este o aquel conjunto de leyes fijas». Mientras que la factualidad es la afirmación de que «no hay razón para que nada sea o permanezca como es; todo debe, sin razón, ser capaz de ser y/o ser diferente de lo que es». Si se acepta esto último se abre la posibilidad de salir del círculo correlacionista y romper con la afirmación de que lo real está limitado por la inmanencia de la conciencia. En este mismo capítulo se habla, por un lado, del desafío ancestral. Este «plantea la cuestión de cómo una correlación comprometida dará sentido a lo que dice la ciencia sobre el *arche-fósil*, ya que el primero no puede tomar el último literalmente». Entiéndase que *arche-fósil* refiere a una realidad que precede

¹³ *Ibid.*

a la conciencia humana y, por lo tanto, «a las condiciones de entrega establecidas por la filosofía crítica: el espacio, el tiempo, las categorías de la comprensión, etc.»¹⁴. En pocas palabras, ¿cómo describir fenomenológicamente lo que nunca se dio a la conciencia?

El capítulo cuarto intitulado «Fenomenología: una filosofía de acceso», Sparrow empieza a desarrollar los planteamientos del realismo especulativo, específicamente la filosofía orientada a los Objetos de Graham Harman. Este último expresa que la fenomenología es «metafísicamente limitada porque efectivamente sostiene que la totalidad de lo que existe es idéntico a la totalidad de lo que aparece a la conciencia humana. El realismo de la fenomenología solo puede ser un realismo tentativo del fenómeno». Pero, el autor expresa que se debe hacer una relectura de la fenomenología dado que allí se puede encontrar la vida oculta de los objetos, no obstante, la postura de Harman es especulativa «en la medida en que propone deducir las cualidades primarias de los objetos a partir de lo fenomenal». Este realista especulativo destaca: 1) el concepto de intencionalidad y 2) la descripción fenomenológica de Husserl sobre los «objetos intencionales». Para Sparrow lo que Harman nota es que la intencionalidad en sí misma puede convertirse en un objeto intencional. Con esta idea, intenta revivir la fenomenología expandiendo el concepto de intencionalidad hasta el punto en que cubra la totalidad de las cosas mismas, liberándonos así de la creciente obsolescencia de la filosofía de acceso.

De esta manera, la fenomenología debe tomar muy en serio el concepto de intencionalidad y no limitarlo al esquema sujeto-objeto, sino ampliarlo al esquema objeto-objeto. Si se llega a permitir lo anterior una lectura poco ortodoxa de Heidegger le permite a Harman establecer que «el punto crítico se encuentra en el momento en que *Vorhandenheit* pasa a *Zuhandenheit* y viceversa. Aquí es donde el objeto brilla y vela su realidad». Esta posible lectura se sostiene al afirmar que cada objeto tiene dos lados, pero solo experimentamos uno de ellos, el sensual. El otro debe ser deducido. Este último paso no lo hacen los fenomenólogos por temor a ser catalogados como metafísicos. En opinión de Harman:

¹⁴ *Ibid.*, p. 103.

[...] incluso los fenomenólogos carnales, que todavía creen que han sacado la fenomenología de la prisión del idealismo husserliano, solo nos llevan a la mitad del realismo y la filosofía orientada a objetos. Incluso Merleau-Ponty, considerado por muchos como el correctivo realista de Husserl, vacila entre el realismo y el idealismo antes de decidirse finalmente por una ontología relacional cuyos objetos «reales» son, en su paradójica frase, «en sí mismos para nosotros»¹⁵.

En el capítulo quinto «Proliferar lo real» el autor expresa que, para el realismo especulativo, «lo real es, por así decirlo, dicho de muchas maneras». Su propósito es «dar al lector una idea de los diversos enfoques metodológicos actualmente operativos en el realismo especulativo para que sus direcciones futuras sean evidentes». Dentro de sus análisis se encuentran los realistas especulativos de la primera generación, a saber, Ian Hamilton Grant, Ray Brassier, Graham Harman y Quentin Meillassoux. Luego habla de la segunda generación, estos son Levi Bryant, Timothy Morton, Ian Bogost y Jane Bennett. Cada uno de estos autores tienen posturas diferentes en torno al realismo especulativo, pero tienen en común el rechazo al correlacionismo y al antirrealismo. El libro culmina con la presentación de las seis tesis principales que se desarrollaron para argumentar el fin de la fenomenología: 1) la fenomenología nunca logró una formulación precisa, 2) Husserl terminó aceptando que la fenomenología es un idealismo trascendental, 3) cada uno de los descendientes de Husserl realizó lo que consideraba era la fenomenología de ahí que «cualquiera podría convertirse fácilmente en un fenomenólogo, y que muchos modos de investigación podrían calificarse de fenomenológicos», 4) nunca se definió qué es o no fenomenológico, 5) «el problema con la fenomenología es que no tiene un principio claro o un conjunto de principios que lo *animen*» y 6) «la fenomenología siempre ha sido más fuerte cuando está encerrada en una relación dialéctica con el naturalismo científico, y es más convincente cuando recordamos que fue generada por Husserl en reacción a un reduccionismo», a pesar de ello queda limitada ahí dejando por fuera el análisis de lo real.

¹⁵ *Ibid.*

Ahora bien, desde un punto de vista crítico este libro tal como lo dice el profesor Thomas Nenon «se limita a la descripción más que al análisis crítico, de modo que el libro proporciona al lector algunas instrucciones generales para seguir, pero no pretende ser un análisis filosófico en profundidad de las obras de estos filósofos»¹⁶. A pesar de lo anterior, opino que esta obra anima el debate contemporáneo de los retos que el Nuevo Realismo —otro nombre que se usa para hacer referencia al realismo especulativo— le plantea a la fenomenología. Uno de estos retos es el problema del correlacionismo al cual un fenomenólogo trascendental como Thomas Nenon respondió para defender su fenomenología ortodoxa. Para Nenon decir que la fenomenología es correlacionista es una afirmación desconcertante, personalmente opino lo contrario, el análisis que se presenta de Husserl, por ejemplo, es claro y la afirmación de que la fenomenología es un correlacionismo no tiene que ver con que Husserl solo asevere que los dos polos en la correlación sean reales —como afirma el profesor Nenon—, por el contrario, en el libro queda claro que Husserl no puede afirmar esto. El problema con el correlacionismo es que tales afirmaciones no se pueden realizar. Ser un filósofo correlacionista es hacer lo que describe el profesor Thomas Nenon en su reseña, a saber, «lo que Husserl y los fenomenólogos trascendentales [él se incluye] no pueden decir como filósofos es qué cosas individuales son reales [...]. Para Sparrow lo anterior es caer en un anti-realismo dado que los fenomenólogos trascendentales solo reflexionan sobre lo que se da a la inmanencia de la conciencia. Su «defensa» en primera medida no parece decir nada, dado que un proyecto de fondo que está en el libro reseñado es que para que la fenomenología no llegue a su fin tiene que llevarse a cabo la naturalización de esta, para algunos —o todos— los fenomenólogos trascendentales lo anterior es inconcebible.

MIGUEL ÁNGEL ESPITIA RABA
Universidad Pedagógica Nacional
lfl_maespitiar162@pedagogica.edu.co

¹⁶ NENON, Thomas. «The End Phenomenology». En: *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, 17 (1), 2017.

