

Anuario Colombiano de Fenomenología

VOLUMEN III

Universidad de Antioquia
Instituto de Filosofía

Anuario Colombiano de Fenomenología

VOLUMEN III



Instituto
Filosofía

The logo for the Institute of Philosophy consists of the word "Instituto" in a bold, sans-serif font, with a horizontal line underneath it. Below the line, the word "Filosofía" is written in the same bold, sans-serif font.

Título: ***Anuario Colombiano de Fenomenología Volumen III***
Compilador: ***Luz Gloria Cárdenas Mejía***
Editor: ***Carlos Enrique Restrepo***
ISSN: **2027-0208**

Primera Edición
Medellín, Colombia
Agosto de 2009

Rector de la Universidad de Antioquia: Alberto Uribe Correa
Director del Instituto de Filosofía: Eufrasio Guzmán Mesa
© Luz Gloria Cárdenas
© Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia

Este libro, o parte de él, no puede ser reproducido por ningún medio
sin autorización escrita del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia

Diseño y Diagramación

Yon Leider Restrepo
Alto Vuelo Comunicaciones
Teléfono: 57 (4) 421 17 63
E-mail: la_opera_m@yahoo.es
Medellín, Colombia

Universidad de Antioquia
Instituto de Filosofía
Ciudad Universitaria
Bloque 12, oficina 434
Apartado 1226. Medellín, Colombia
Fax: 57 (4) 219 56 81
Teléfono: 57 (4) 219 56 80
Página Web: <http://institutodefilosofia.udea.edu.co>
E-mail: secvicefilos@quimbaya.udea.edu.co

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	11
--------------------	----

HOMENAJE A DANILO CRUZ VÉLEZ

Danilo Cruz Vélez, notas heterodoxas

JUAN MANUEL CUARTAS R.	17
-----------------------------	----

EDMUND HUSSERL

Husserl sobre los orígenes de la geometría

IAN HACKING	35
-------------------	----

El concepto proteico de afectividad en Husserl

De los textos a los fenómenos mismos

ELIZABETH A. BEHNKE	55
---------------------------	----

La impatía como aprehensión de las vivencias del otro

Análisis fenomenológico de la experiencia impática

PEDRO JUAN ARISTIZÁBAL HOYOS	69
------------------------------------	----

El hogar en el mundo de la vida

FRANCISCO DÍEZ FISCHER	85
------------------------------	----

El camino de la *psicología trascendental*

—en sus vínculos con el modelamiento sistémico—

SONIA CRISTINA GAMBOA SARMIENTO	105
---------------------------------------	-----

El no seguir el camino o las rutas abiertas del hereje

JUAN CARLOS AGUIRRE GARCÍA	133
----------------------------------	-----

El <i>eidós</i> en variación. A propósito de una discusión reciente	
EZRA HEYMANN	147

FENOMENOLOGÍA-HERMENÉUTICA

De la <i>hermenéutica del yo soy</i> a la constitución del sujeto descentrado: Una lectura de la filosofía de la interpretación de Paul Ricoeur	
CAROLINA VILLADA CASTRO	157

Figuras de la alteridad y dinámica de la persona humana	
MARIE FRANCE BEGUE	167

ACERCA DEL CUERPO

Cuerpo, lenguaje, mundo en Merleau-Ponty	
LUCY CARRILLO C.	187

El cuerpo en relación con el tango. Un punto de vista fenomenológico	
MÓNICA ANDREA GÓMEZ LÓPEZ	195

MARTIN HEIDEGGER

Las meditaciones cartesianas de Martin Heidegger	
JEAN-FRANÇOIS COURTINE	207

El giro del tiempo hacia el lugar Una primera aproximación: de Aristóteles a Heidegger	
LUZ GLORIA CÁRDENAS M.	225

JEAN-LUC MARION

Sobre el don	
JACQUES DERRIDA Y JEAN-LUC MARION	243

El llamado "fenómeno" saturado	
HARRY P. REEDER	275

Visibilidad de lo invisible. Incursión a los fenómenos de revelación	
CARLOS ENRIQUE RESTREPO	299

Excedencia y saturación

Fenomenología de la ausencia y la presencia de Dios

GERMÁN VARGAS GUILLÉN311

El origen original de la imagen: Lo virtual en fenomenología

JAVIER BASSAS VILA329

**Estética de la invisibilidad. Notas sobre la creación artística
a partir de *El cruce de lo visible* de Jean-Luc Marion**

MARIO MADROÑERO MORILLO339

MICHEL HENRY

**La libertad como destino según Michel Henry:
su despliegue y sentido**

ROBERTO J. WALTON359

Colaboradores383

PRESENTACIÓN

Un proyecto académico como nuestro *Anuario Colombiano de Fenomenología* supone el encuentro y la construcción de una amistad de quienes tienen una vocación y un deseo común por el estudio de la filosofía, y con éste, por la fenomenología. Cada uno, con sus propias inquietudes, ha experimentado que puede hacerse las preguntas más inusitadas y emprender con ellas un camino con el que se abren nuevos horizontes. Esta es una gran virtud de la fenomenología y su compromiso ineludible con la libertad. Es esta convicción la que ha propiciado el encuentro entre algunos de nosotros, y nos ha impulsado a la construcción de proyectos conjuntos en favor de la filosofía. En uno de los tantos encuentros que se fueron propiciando, muchos de ellos gracias al Círculo Latinoamericano de Fenomenología y a la voluntad inquebrantable de Guillermo Hoyos Vázquez (coordinador del capítulo en Colombia) y de Germán Vargas Guillén, se gestó la iniciativa de hacer una revista que convocara a los estudiosos de la fenomenología.

La fenomenología abre posibilidades invaluable para comprender todo aquello que es susceptible de ser vivido, sentido, experimentado y pensado. No sólo lo hace desde ella misma, sino también desde el diálogo permanente y fructífero que establece con los filósofos de todas las épocas, con los pensadores de otros saberes y disciplinas, con los artistas, literatos, con los constructores e ingenieros, con los que administran, legislan, imparten justicia, guían y orientan nuestros países y sus relaciones. Pero además, y con esto la fenomenología ha mostrado una de sus mayores riquezas, lo hace desde el momento en que su fundador abrió la posibilidad de poder reflexionar metódicamente sobre el mundo de la vida. Esto ha hecho que los filósofos, quienes parecíamos, por una suerte de destino ineludible, condenados al aislamiento y al ostracismo, pudiéramos dedicarnos a descubrir, percibir, comprender, reflexionar e interpretar nuestra vida humana. Proyecto que, sin saberlo, ha sido inscrito desde nuestro nacimiento y que ha sido puesto en evidencia por la fenomenología.

Al momento de convocar a este nuevo número del Anuario, nos sorprendimos por la acogida y la respuesta. Prueba de ello son los artículos que lo componen y que hemos recibido desde distintos países, no sólo de nuestra América Latina, sino también de Estados Unidos y Europa. Cada uno de ellos da cuenta de la diversidad de perspectivas que pueden ser asumidas, de los diálogos fructíferos que pueden ser realizados, de los nuevos recorridos que pueden abrirse. Queremos agradecer a todos los que nos enviaron sus artículos y a quienes decidieron emprender la difícil tarea de traducción de algunos de ellos a nuestra lengua castellana y que amablemente fueron autorizados por sus editores en la lengua de origen.

Este volumen quiere hacer ante todo un reconocimiento a quien podemos considerar el iniciador del estudio de la fenomenología en Colombia, Danilo Cruz Vélez. A él está dedicado el primer artículo de este Anuario, bellamente escrito por Juan Manuel Cuartas. Todos los autores colombianos que participamos en este volumen hemos conocido los estudios de Danilo Cruz Vélez durante nuestros años de formación. Nuestra inquietud por la fenomenología nació, sin duda, acompañada por esas lecturas. Queremos hacer también un reconocimiento especial a quien gestó y emprendió por primera vez la tarea de edición del Anuario Colombiano de Fenomenología, Pedro Juan Aristizabal. El compromiso y la tarea que nos delegó son inmensos y de gran responsabilidad. También a Juan Manuel Cuartas quien asumió la tarea del segundo volumen, y marcó nuevas pautas para la revista. Finalmente a mi compañero de trabajo Carlos Enrique Restrepo, con quien he emprendido éste y otros proyectos en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

Me resta hacer una presentación general de los artículos que componen este volumen, algunos de ellos dedicados a Husserl, otros a filósofos que pueden ser inscritos dentro de esta tradición, unos en diálogo con otros pensadores y otros indagando por la experiencia que se constituye y algunas veces accede a su expresión.

El artículo de Ian Hacking muestra la importancia que le concedió Husserl a la invención de la prueba. Señala que sin ella no es posible la conservación de nuestras intuiciones. Es por esto que puede ser considerada como uno de los más importantes hallazgos de la humanidad. Ezra Heymann muestra la importancia que tiene la distinción entre concepto y *eidos*. Ésta permite establecer la diferencia entre dos órdenes, uno práctico y fisionómico-intuitivo, y el otro discursivo. Juan Carlos Aguirre deja de lado la discusión sobre si Levinas leyó o no correctamente a Husserl. Indica otra perspectiva que se abre para los estudios culturales, en tanto Levinas elabora su pensamiento acompañado por sus lecturas de los textos judíos.

El filósofo francés Jean-François Courtine muestra que hay una influencia no confesada de Agustín sobre Heidegger cuando elabora sus lecturas críticas a las

Meditaciones cartesianas. Luz Gloria Cárdenas establece que existen indicios en la obra de Heidegger que permiten advertir la influencia que ejerció la teoría del lugar elaborada por Aristóteles en la *Física*, sobre la concepción del espacio en *El ser y el tiempo*. Sonia Cristina Gamboa señala la importancia que tienen para Husserl los planteamientos psicológicos desarrollados por Hume, en su psicología y fenomenología trascendental.

La importancia que tiene el tema del cuerpo en la fenomenología se evidencia en el estudio realizado por Elizabeth A. Behnke cuando se detiene en el concepto de afección desarrollado por Husserl. A partir de éste se revelan la red de relaciones intercorporales que se originan y que hacen posible abrir para la reflexión todo el campo afectivo intercinestésico. Roberto Walton, por su parte, se detiene en el análisis detallado y minucioso sobre el "yo puedo" en la obra de Michel Henry, indicado cuatro niveles desde los que se elucida el sentido de la libertad. Lucy Carrillo centra su atención sobre la forma, por lo demás enigmática, en que se entreteje el mundo y el lenguaje, cuando se trata de comunicar a otro la propia experiencia de mundo.

Pedro Juan Aristizabal considera la impatía, fenómeno en el que se expresa, en toda su complejidad, la experiencia del otro. El hogar es el tema que nos propone Francisco Diez, en cuanto lugar de la familia. Es en la tierra donde el hombre asienta su vivienda y se inscribe este tipo de experiencia. El artículo de Mónica Andrea Gómez toca a nuestra Latinoamérica, cuando se detiene en el sentido que se despliega a partir de la experiencia de vida que se expresa en el tango.

Marie-France Begué se pregunta por la constitución de la identidad en el pensamiento de Paul Ricoeur, e indica que se requieren dos enfoques, uno desde la temporalidad, el otro a partir de la alteridad. Carolina Villada plantea que en el intento de elucidar la opacidad de un sujeto descentrado, una hermenéutica fenomenológica se encuentra con una de los textos, al Ricoeur elaborar su hermenéutica del yo soy.

La traducción de la discusión entre Jacques Derrida y Jean-Luc Marion a propósito del don y de la donación, propicia un segmento en el que se recogen los debates contemporáneos de la fenomenología en su vertiente francesa, que algunos críticos como Dominique Janicaud han enmarcado bajo la designación de "giro teológico" de la fenomenología. Jean-Luc Marion es el autor que se sitúa en el corazón de tales debates. A él se dedican varios artículos. El de Harry P. Reeder muestra críticamente la imposibilidad de pensar lo que Marion denomina "fenómeno saturado", si se toma en consideración la concepción de fenómeno establecida por Husserl. Por el contrario, el artículo de Germán Vargas Guillén indica que en la obras de Husserl se había abierto ya la posibilidad de pensar el fenómeno de Dios en cuanto fenómeno de revelación. Existe la experiencia de lo divino, lo que puede ser atestiguado a partir de la existencia efectiva de lo religioso. El artículo

de Carlos Enrique Restrepo, por su parte, se dedica al problema de la "visibilidad de lo invisible" siguiendo la dialéctica del ídolo y el icono. También siguiendo el pensamiento de Jean-Luc Marion, esta vez desde el ámbito de la estética, Mario Madroño nos propone un interesante paralelo entre Marion y Jean-Luc Nancy a propósito de la imagen. Este es también el tema de Javier Bassas Vila, quien apunta a marcar la diferencia que se da entre la imagen televisiva y la virtual. De nuevo se siguen los planteamientos de Marion y se indica que no es posible pensar la imagen virtual desde la perceptiva, tal como fue desarrollada por Husserl.

Finalmente, agradezco una vez más a todos los autores y traductores que contribuyen a este nuevo volumen de nuestro Anuario. Esperamos que este volumen sea recibido como un aporte a la discusión en Colombia sobre la fenomenología y pueda propiciar nuevas preguntas e inquietudes.

Luz Gloria Cárdenas Mejía
Medellín, Agosto de 2009

**HOMENAJE A
DANILO CRUZ VÉLEZ**

Danilo Cruz Vélez, notas heterodoxas*

Danilo Cruz Vélez, heterodoxes notes

JUAN MANUEL CUARTAS R.

Universidad del Valle

Colombia

Recibido: 08/02/2009

Aprobado: 26/05/2009

Resumen:

¿Cómo llegar a una respuesta que determine, en el marco de la experiencia, el mérito que tiene llegar a la proximidad del filósofo para recoger de su mirada aquello que penetra el ser de las cosas? Dada la ocasión de ser el propio Danilo Cruz Vélez aquel filósofo, de lo que buscamos recoger una impresión es del filósofo en persona que no decide absolutamente nada, aunque bien puede construir en una frase una valoración del tiempo, hacer con dos palabras un llamado de atención para que no se pierda el asombro ante la fuerza de las ideas, involucrar en sus observaciones la política, la ética, la estética, mostrar que reconoce la dinámica del saber científico, que no se excusa en la frase para muchos peregrina de Heidegger: "la ciencia no piensa", en fin, observado directamente, el filósofo nos muestra que hay grandes enseñanzas del saber popular, y lo que es más asombroso, que es legítimo involucrar unos saberes con otros.

Palabras clave: Danilo Cruz Vélez, Filosofía, Ideas, Fenomenología, Nietzsche, Ser de las cosas.

Abstract:

How do we achieve an answer that determines the merit the philosopher has, with his gaze into the being of things? Danilo Cruz Velez embodies this philosopher who does not decide absolutely anything. Although he can construct an evaluation of time in one phrase and call our attention with two words before we are astonished with force of his ideas. He involves in his observations politics, ethics, aesthetics, and the dynamics of scientific knowledge. Without excusing himself on Heidegger's phrase: "science does not think". In the end the philosopher shows us that there is great knowledge in popular teachings and what is most astonishing in the mix of different knowledge.

Key words: Danilo Cruz Vélez, Philosophy, Ideas, Phenomenology, Nietzsche, The being of things.

* La reproducción de las fotografías utilizadas fue autorizada por el *Boletín cultural y bibliográfico* del Banco de la República, de donde fueron tomadas. Cf. SIERRA MEJÍA, Rubén. "Filósofo sin supuestos, entrevista a Danilo Cruz Vélez". En: *Boletín cultural y bibliográfico*. Vol. XXII, No. 4. Bogotá: Banco de la República, 1985, pp. 17-30.

¿Quién no quisiera, como signo que elevaría la tensión del pensar, estar en presencia de un filósofo? A su manera, en uno de sus escritos póstumos titulado *La inocencia del devenir* (*Die Unschuld des Werdens*) (1873), cuando contaba apenas con veintinueve años de edad, Friedrich Nietzsche formuló la pregunta: "¿Cuáles son los efectos de los filósofos sobre los no filósofos...?"¹. El ahora ausente Danilo Cruz Vélez volvió sobre esta pregunta en un ensayo del volumen *¿Para qué ha servido la filosofía?* (1967), donde asegura: "Desde los estoicos se venía repitiendo esta pregunta pragmática, pero sólo en una dirección, pues lo que interesaba era la utilidad de la filosofía para conducir la vida moral del hombre [...]. Hoy, casi un siglo después de haber sido formulada, no poseemos una respuesta suficiente a dicha pregunta. Y ello no se debe a que se la haya olvidado. Por el contrario, la cuestión que encierra se ha investigado incesantemente. La causa hay que buscarla más bien en el modo como se ha llevado a cabo la investigación"². ¿Cómo llegar entonces a una respuesta que determine, en el marco de la experiencia, el mérito que tiene llegar a la proximidad del filósofo para recoger de su mirada aquello que penetra el ser de las cosas? Cruz Vélez dejó testimonio de esto por su experiencia en Friburgo en 1951, cuando Martin Heidegger retomaba sus clases con el curso *Was heisst denken?* (*¿Qué significa pensar?*): "En ese momento lo más importante para mí —aseguró en una entrevista a Rubén Sierra— fue la experiencia de estar en un aula viviendo un momento importante de la filosofía del siglo XX. Fue una experiencia fundamental en mi vida. Yo sentía que después de esa experiencia, ya estaba condenado a seguir el camino de la filosofía, que ya no podía volver a otro tipo de actividad"³. No en la misma proporción, del poeta Guillermo Valencia se ha dicho que visitó a Nietzsche en un sanatorio en Weimar en 1900 (no

¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Die Unschuld des Werdens*. Stuttgart: Kroener Verlag, 1956, No. 190, p. 85. Citado por CRUZ VÉLEZ, Danilo. "La filosofía y la cultura". En: *Aproximaciones a la filosofía*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1977, p. 65.

² El ensayo que lleva el título de aquel pequeño volumen de 1967 fue reeditado con el título "La filosofía y la cultura", segunda parte del libro *Aproximaciones a la filosofía*, *Op. cit.*, pp. 65-104.

³ "Danilo Cruz Vélez: un itinerario filosófico (Entrevista de Rubén Sierra Mejía, 1985)". En: CRUZ VÉLEZ, Danilo. *De Hegel a Marcuse*. Bogotá: Biblioteca Colombiana de Filosofía – Universidad Santo Tomás, 1986, pp. 7-30.

era entonces el filósofo, podríamos decir para abreviar, era un hombre desolado cercano a la muerte)⁴. Medir los movimientos de un pensador como una plenitud que atrapa el mundo, escrutarlo, navegar en su mirada como en un océano arrugado... Los pensadores son seres lejanos que en ocasiones prefieren callar. Tristemente sucede así cuando finalmente todo ha sido posible: concertar el momento, robar la atención del pensador por algo que lo aproxima a uno, llegar hasta él⁵, poderlo contemplar, esperar conteniendo la emoción el instante en que se escuche su voz, su resonancia nombrando las cosas, retrotrayendo el pasado con detalle, en una visión que no le pertenece más que a él. Sin embargo guarda silencio, lo abruma la vejez acaso, no se desprende un 'decir' de sus labios. Observa un punto muerto y calla. De la misma manera podría un maestro de ajedrez acudir a la partida que ya demora varios años, permanecer durante horas en la tensión de sus neuronas y sus manos, para al final levantarse sin haber movido un dedo, sin dejar evidencia de intención alguna, conservando en los alfiles, los peones, las torres y la reina el *conatus* del ataque más feroz que sin embargo no ha sido. Un filósofo no decide absolutamente nada. En esto ha residido quizás el error de Cruz Vélez al considerar que la pregunta de Nietzsche se proponía poner en evidencia el compromiso pragmático de la filosofía. Pero no hay tal; si de lo pragmático se tratara, Nietzsche hubiera preguntado: "¿Qué efecto tiene el que un hombre sea filósofo cuando ofrece algo a quienes no son filósofos?". Cruz Vélez se concentró, no en la pregunta, sino en una frase posterior de Nietzsche, que dice: "El Estado, la sociedad, las religiones, etc., pueden preguntar: ¿Qué nos ha ofrecido la filosofía? ¿Qué nos puede ofrecer hoy? Del mismo modo puede preguntar también la cultura"⁶. Cruz Vélez renunció al sujeto de la primera pregunta, a saber: 'el filósofo', para concentrarse en las alternativas de la 'filosofía' de cara a la 'cultura'; ¿cuánto y cómo opera la una sobre la otra? La primera pregunta de Nietzsche, si bien identificada como una pregunta con rango de discusión, quedó desatendida. Por nuestra parte hemos avanzado apenas hasta el momento del encuentro, cuando el filósofo, aún callando, se torna absolutamente presente; no se trata de considerar lo escrito por él en sus libros, porque la lectura comporta otra clase de encuentro en donde se subsume la presencia y la voz del pensador; leídos a saltos, indagados con fervor o con escepticismo, los libros son palabra en el tiempo, no experiencia directa del diálogo. De lo que buscamos recoger una impresión es del filósofo en persona que, como dijimos, no decide absolutamente nada, aun-

⁴ El biógrafo de Nietzsche, Curt Paul Janz, asegura que a partir de 1897 Nietzsche se había convertido en un cuerpo casi vegetal, y que su hermana Elizabeth ya no le permitía conocer a nadie. Cf. JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche. Biografie*. Vol. III. Munich, 1979, p. 208.

⁵ Por efecto de la exposición misma, se nombra aquí en género masculino, sin ánimo de exclusión del género femenino ni del significado que alcanza la experiencia de estar en frente de una filósofa o una pensadora. Salvedad hecha.

⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Die Unschuld des Werdes*, Op. cit., p. 85. Citado por CRUZ VÉLEZ, Danilo. "La filosofía y la cultura". En: *Aproximaciones a la filosofía*, Op. cit., p. 65.

que bien puede construir en una frase una valoración del tiempo, hacer con dos palabras un llamado de atención para que no se pierda el asombro ante la fuerza de las ideas, involucrar en sus observaciones la política, la ética, la estética, mostrar que reconoce la dinámica del saber científico, que no se excusa en la frase para muchos peregrina de Heidegger: "la ciencia no piensa"⁷, en fin, observado directamente, el filósofo nos muestra que hay grandes enseñanzas del saber popular, y lo que es más asombroso, que es legítimo involucrar unos saberes con otros. Søren Kierkegaard, autor de una obra filosófica que anuncia en su título: *O lo uno o lo otro*, muestra no obstante que el discurso filosófico, de manera acumulativa, puede ofrecer entre otras cosas bella prosa filosófica, narración literaria, argumentos teológicos, estética musical, versiones autobiográficas, lo que da como resultado todo lo contrario: 'lo uno y lo otro'. Así sucedería con el filósofo una vez nos permita escucharlo: conseguirá involucrarnos con esto y con lo otro en tanto que advirtamos que lo que dice no son sólo palabras, sino ideas...Y ese pensador que en el primer momento nos dio la imagen de ser alguien reservado, de pronto descarga su discurso como Zarathustra la profecía del eterno retorno. Dada la ocasión de ser el propio Cruz Vélez aquel filósofo, entre quienes lo tuvieron cerca no faltó la fascinación: "...un curso suyo sobresalía por el rigor de la exposición y por la amplitud y solidez de sus conocimientos sobre el tema —escribió Rubén Sierra—. Sus lecciones eran meticulosamente preparadas, sin dejar el menor margen a la improvisación. Las ideas se sucedían sin atropellarse, surgían siempre en el momento oportuno. La argumentación era impecable: nada quedaba sin demostrar. Y los textos que comentaba, de Platón a Hegel, estaban siempre a mano, en su lengua original, los cuales iba analizando, explicando el sentido exacto de los términos y los conceptos, y señalando claramente los pasos lógicos del argumento. Era un verdadero maestro de la exposición académica, de la que estaban ausentes los excesos retóricos..."⁸. Con Rafael Carrillo, Jaime Jara-

⁷ Es bien conocida la respuesta de Heidegger a Richard Wisser en una entrevista difundida el 24 de setiembre de 1969, por la cadena de televisión alemana ZDF, con ocasión del octogésimo aniversario de Heidegger. "Wisser: ¿Qué entiende usted en primer lugar cuando afirma: "la ciencia no piensa"? Heidegger: Empecemos primero con los quebraderos de cabeza: ¡Pienso que son realmente saludables! Todavía hay demasiado pocos quebraderos de cabeza hoy en día en el mundo y una gran ausencia de ideas, que son precisamente función del olvido del Ser. Y esta frase: la ciencia no piensa, que hizo tanto ruido cuando la pronuncié en el marco de una conferencia en Friburgo, significa: la *ciencia* no se mueve en la *dimensión de la filosofía*. Pero sin saberlo, ella se *liga* con esta dimensión. Por ejemplo: la física se mueve en el espacio y el tiempo y el movimiento. La ciencia en tanto ciencia no puede decidir en cuanto a qué es el movimiento, el espacio, el tiempo. La ciencia por lo tanto no *piensa*, no *puede* siquiera pensar en este sentido con sus métodos. No puedo decir por ejemplo, con los métodos de la física aquello que la física es. Lo que es la física solamente puedo pensarlo a la manera de una interrogación filosófica. La frase: la ciencia no piensa, *no es un reproche*, sino que es una simple *constatación* de la estructura interna de la ciencia: es propio de su esencia el que, por una parte, ella dependa de lo que la filosofía piensa, pero que, por otra parte, ella misma lo olvida y descuida lo que exige ser pensado *ahí*".

⁸ Citado por RUIZ, Carlos Enrique. "Danilo Cruz Vélez. Presentación". En: *Aleph* No. 143, dedicado a la obra del filósofo colombiano Danilo Cruz Vélez. Octubre-diciembre de 2007, pp. 6-14.

millio Uribe, Cayetano Betancur, Luis Eduardo Nieto Arteta, Jaime Vélez Sáenz y Abel Naranjo Villegas, Cruz Vélez estuvo entre quienes dieron el grito de independencia de la filosofía en Colombia, introduciendo la cátedra laica en la educación superior, eludiendo el neotomismo y entrando de lleno en el estudio de la filosofía política, la antropología filosófica y la fenomenología; entre los autores que retrotrajeron y discutieron, estaban: Hans Kelsen, Max Scheler, Edmund Husserl, Nicolai Hartmann, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, José Ortega y Gasset. Pasos decisivos para que en Colombia se afirmara un quehacer con la filosofía, para que pudiéramos ingresar en la pregunta de Nietzsche y considerar lo que a viva voz tiene el filósofo para declarar a los no filósofos. Sin embargo, ¿qué tan próximos pudimos estar de Danilo Cruz Vélez? La fenomenóloga Mónica Marcela Jaramillo se lamenta: "El diálogo con el pensamiento de Danilo Cruz Vélez es para mí casi un encuentro entre amigos, aunque nunca he tenido el privilegio de abrazarlo personalmente —a pesar de nuestro amigo común Daniel Herrera Restrepo, a quien en tantas ocasiones le he solicitado su intermediación para propiciar un encuentro que nunca ha podido realizarse"⁹. Un testimonio similar hace de Jean-Paul Sartre la filósofa belga Juliette Simon, acaso quien al día de hoy conoce con más agudeza el pensamiento de Sartre, siguiendo sus pasos en la revista *Les temps modernes*, recabando sobre los inéditos del filósofo, curando la malcomprensión que ha cundido, pero quien no tuvo nunca la ocasión de estar en frente suyo, ni en un café ni en una plaza, ni siguiéndolo en la radio en una de sus alocuciones; nunca en frente del filósofo. La experiencia que intentamos retratar, si no se ha advertido aún, busca acercarnos al ser del filósofo a través de una descripción fenomenológica; algo que puede parecer simple, pero que reviste en el fondo la significación de aquellos eventos del mundo de la vida en los que nos vemos atrapados por un misterio. Para simplificar, no basta con sancionar que un filósofo es como cualquiera, o lo que es peor, que cualquiera es un filósofo; tampoco es suficiente considerar que el evento es de lo más corriente cada que un profesor de filosofía da comienzo a sus cursos llamando a sus estudiantes a lista o leyendo un fragmento de un libro. De la misma manera que en el médico o en el jurista hay una investidura que puede motivar cierto misticismo para quienes los escuchan exponer sus razones médicas o legales, asimismo hay en el campesino o en la 'tejedora de coronas' un aura de solemnidad cuando se les escucha. ¿Por qué no habría de concurrir lo mismo con el filósofo? Lo que consigamos recoger de esta experiencia señalará ese instante privilegiado en el que la relación entre la conciencia del pensador y el mundo exterior motivan un hacer con la palabra que podemos presenciar, sólo que el mundo en este caso somos nosotros mismos atrapados por los misterios de la filosofía. Estamos llamados a volver entonces sobre los términos de Nietzsche y de Cruz Vélez, que consideraron la pregunta sobre 'los efectos del filósofo sobre los no filósofos', y expresaron su

⁹ JARAMILLO, Mónica Marcela. "El filósofo de espaldas al espejo". En: *Aleph* No. 143, *Op. cit.*, pp. 113-118.

versión. La antigüedad griega tampoco fue ajena a lo que planteamos; Platón retrató repetidamente el momento cuando los jóvenes atenienses apelaban a Sócrates para ponerlo al tanto de sus elucubraciones; en el *Sofista*, sin embargo, el caso es inverso y es Sócrates quien muestra tener expectación por estar en presencia de un filósofo extranjero; veamos:

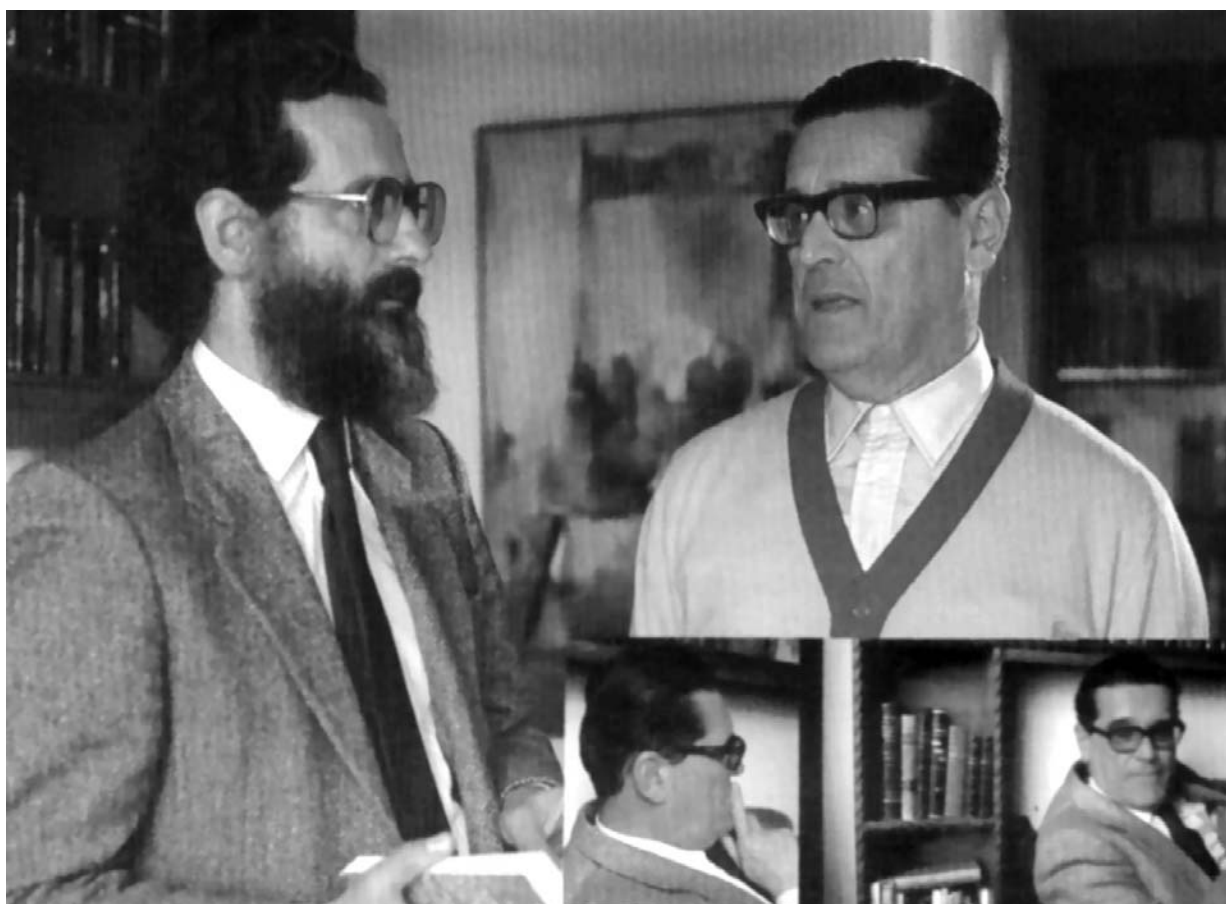
TEODORO. — Aquí estamos tal como corresponde, Sócrates —según habíamos acordado ayer— y traemos además a este extranjero, que es originario de Elea, aunque diferente de los compañeros de Parménides y de Zenón; este hombre, no obstante, es todo un filósofo.

SÓCRATES. — Si es así, Teodoro, en vez de un extranjero, ¿no traerás un dios, según decía Homero? Pues éste sostenía que a los hombres respetuosos de la justicia los acompañan los dioses, pero es primordialmente el dios de los extranjeros quien controla tanto los excesos como la sensatez humanas. Quizás también tú estás acompañado por uno de estos seres superiores, que, como un dios refutador, nos observará y nos contradirá ante la debilidad de nuestros argumentos" (216a-b)¹⁰.

No sin antes pasar por la criba de la ironía, Sócrates dispone los términos: el extranjero que conocerá es un 'filósofo', y lo que cabe considerar es que estar en su presencia será como acercarse a un dios que no mira con ojos humanos, un dios que infiere de antemano la flaca argumentación de los humanos; pero el extranjero no es un dios sino su alegoría humana, es decir, un hombre respetable, alguien en quien la justicia no tiene puestos los ojos. La ironía socrática es aquí de doble factura: de un lado, la extravagancia de nombrar 'filósofo' a alguien y elevarlo en consecuencia a la forma de un dios; de otro lado, la dificultad de estar en frente de quien desestimaré la argumentación por el mero oficio de ser considerado persona respetable. Sócrates nos pone sobre aviso: si se trata de estar ante un filósofo, que lo sea, como ante un dios que nos crisparía los sentidos, pero si se pone en juego un mero simulacro, ¿qué responsabilidad cabe a cada cual? ¿Podrá el que no es filósofo presumir serlo y concitar una experiencia 'como signo que elevaría la tensión del pensar'? ¿Y quien no siendo filósofo y ha venido creando expectativas a los demás, que esperan el momento de estar en frente suyo, sellará con claridad cada gesto, se elevará un sentido de cada palabra pronunciada, de modo que finalmente nada ocurra como en una caricatura? Una vez conocidas estas reservas dispuestas por Sócrates, es justo retornar a Cruz Vélez; con inmensa fortuna aquel evento de estar en frente suyo tuvo para Rubén Sierra, no para nosotros, dos momentos significativos en 1985 y en 1996, cuando realizó grabaciones fonográficas de sus entrevistas que después transcribió y presentó en forma de libro en el volumen *La época de la crisis, conversaciones con Danilo Cruz Vélez* (1996). Aunque en la composición del libro se han economizado los detalles, podemos tener la sana convicción de que uno y otro, entrevistador y entrevistado, departieron amigablemente, dispusieron

¹⁰ PLATÓN. *El Sofista*. Trad. Néstor Luís Cordero. Madrid: Planeta DeAgostini, 1999, pp. 205-208.

sus cuerpos en un ritual de visita al maestro, la palabra los hizo próximos, y en la palabra las formas de la filosofía; no asumieron el rol de los intelectuales que descreen de la realidad y reformulan la política, la economía, las artes y las ciencias; sencillamente hablaron de la vida de Cruz Vélez y de su musa, la filosofía. Rubén Sierra hizo a sus lectores la siguiente salvedad: "No es mi propósito engañar al lector ni apropiarme de lo ajeno. El verdadero autor de un libro como este es el entrevistado, en este caso Danilo Cruz Vélez: de él son las ideas y los argumentos; también ciertas características del lenguaje, como metáforas y giros idiomáticos. Mi trabajo fue sólo el de un amanuense escrupuloso que hizo preguntas para incitar la producción de ideas"¹¹. Estaría bien preguntarle hoy a Rubén Sierra ¿qué hubo de aquella consideración socrática de encontrarse ante un filósofo como ante un dios? Pregunta sin resolver, tanto menos si aún conserva aquella dosis de ironía socrática; sin entrar en detalles, sus conversaciones con Cruz Vélez dieron pie para abordar asuntos como: 'la época de la crisis', 'el predominio de la técnica', 'los filósofos y la política', 'el ocaso de los intelectuales', 'la poesía'.



Dos filósofos: Danilo Cruz y Ruben Sierra Mejía. Uno pregunta y el otro responde.

¹¹ SIERRA MEJÍA, Rubén. *La época de la crisis, conversaciones con Danilo Cruz Vélez*. Cali: Editorial Universidad del Valle, 1996, p. 8.

Volviendo con la pregunta de Nietzsche, es claro que los que éste denomina 'efectos del filósofo sobre los no filósofos' son asuntos que, indagados en cada época, se resuelven de manera diferente. Los términos en los que lo concibe, por ejemplo, el sociólogo alemán Max Weber¹², señalan en el filósofo a una *autoridad carismática* que se reconoce toda vez que éste, como el predicador, parece encarnar una potestad que atrapa. Si acudimos al encuentro del filósofo bajo estos presupuestos, advertiremos en su *auctoritas* la autocomprensión que se transmite, mientras que el 'carisma' atrae vivamente; de aquí a la experiencia de la alienación en quien contempla y escucha, no parece haber más que un paso. Sin embargo, el propósito de Weber pudo haber estado dirigido a la identificación del profeta, del adalid o del mesías ante quienes, para comenzar, se tendría una experiencia similar a la que indagamos en el caso del filósofo, pero que desborda los presupuestos de la sana expectativa de sencillamente escuchar, porque aquel efecto de alienación no parece pertenecer a los fueros de la filosofía, de la que se ha dicho, por el contrario, que libera el entendimiento. Ahora bien, la pregunta de Nietzsche parafraseada por Cruz Vélez como: "¿para qué ha servido la filosofía?", se constituye en el motivo para exponer sus tesis acerca de la cultura. No está de más recabar en estas tesis, toda vez que la respuesta de Cruz Vélez, antes que quedarse en la experiencia viva de escuchar al filósofo, se dirigió allí donde el pensar y el hacer del filósofo prestan un servicio; veamos:

- a) La filosofía también pertenece a la cultura, tiene su origen en la trascendencia; existe un culto por el pensar que se delega al filósofo, de quien se espera, más que un hacer particular, un comprender el mundo en el que nos encontramos.
- b) El hombre mora en la cultura, lo rodean formas culturales de las que participa a través del lenguaje, la moralidad, los hábitos, las tecnologías, las estéticas.
- c) En un movimiento de trascendencia en el que participa sin duda la filosofía, el hombre se proyecta racionalmente y establece normas que lo retiran de su simple estar en el mundo; así conquista su libertad.
- d) El mundo de la vida es la cultura, o lo que podría denominarse, una 'religión de los objetos'; con voluntad y dominio, el filósofo crea ese mundo y legisla en él.

Cruz Vélez no ha oficiado por tanto como fenomenólogo, sino como hermenéuta, porque antes que describir ese singular momento en que el filósofo hace su arribo, como Zarathustra después de diez años de residir en la montaña, ha

¹² Cf. WEBER, Max. *Economía y sociedad*. Bogotá: F.C.E., 1997.

preferido interpretar el papel de la filosofía en la cultura buscando comprender el designio de lo uno en lo otro. Zarathustra, recordemos, no tuvo en el primer momento más compañía que el cadáver de un hombre; a los demás no parecía moverlos ni su figura ni sus palabras; se acusaba así, desde el primer momento, que antes que filósofos, se esperan salvadores y que, para curar esta desmesura de la pasividad del pensar, es preciso construir primero una comunidad filosófica que reconozca y reciba al filósofo. Anunciando la muerte de Dios como la esperanza del renacimiento de una cultura mítica, Zarathustra advirtió el *shock*, la rabia, la impotencia de los hombres; en consecuencia, iqué difícil resultaba para él hacer que un cadáver se iniciara en el ejercicio del pensar! Dirigiéndose al Sol, Zarathustra había expuesto: "Pues bien: ya estoy hastiado de mi sabiduría, como lo están las abejas que han acumulado un exceso de miel. Yo necesito manos que se tiendan hacia mí. Yo desearía otorgar y repartir mercedes, hasta que los sabios entre los hombres volvieran a gozar de su locura, y los pobres a gozar nuevamente de su riqueza. Para ello debo descender a los abismos, al igual que lo haces tú cuando cae el día. ¡Oh astro pletórico de riqueza!"¹³. Lo que contrasta aquí es que la tragedia del filósofo es símbolo de fuerza; quien tiene voluntad consigue conocer algo. Zarathustra es un nacimiento, una fuerza intelectual que bien valdría la pena presenciar. La idea del 'dar' presupone superioridad, estos podrían ser los términos básicos del encuentro con el filósofo, de quien esperamos nos dé; ¿pero nos dé qué?: ¿libertad?, ¿un lenguaje para acercarnos mejor a la forma de las cosas?, ¿el sentido de la vida? En los términos de Nietzsche se nos respondería a gritos: el hombre tiene que ser algo que hay que superar; sí, hay que superar nuestra subjetividad, no ser ya más el centro del universo, el sentido de la tierra tiene que quedarse en la tierra... Y de aquello que esperamos nos dé el filósofo, privilegiamos hoy lo que tenga que decirnos sobre el sentido de la vida. El hermeneuta canadiense Jean Grondin, en un ensayo titulado precisamente *El sentido de la vida*, escribe: "Esta pregunta, la pregunta por el Bien y por el sentido de la vida, es el interrogante por excelencia de la filosofía, y hasta de la condición humana cuando ésta se eleva a su más alta posibilidad, a saber, la de la trascendencia de sí y de la universalidad del pensamiento"¹⁴. Decíamos hace un momento que cada época responde de manera diferente a la pregunta sobre lo que tenga para darnos la filosofía, mientras de otro lado, en otras épocas puede verse con desdén lo que se ha concebido al respecto. Aludiendo a la filosofía como una guía que conduce a la virtud, Cicerón planteaba en tono confidente: "En cambio hoy, herido por el destino, por el más terrible de los golpes, y libre ya de la pesada carga de los negocios públicos, busco en la filosofía remedio a mi dolor, y creo que es éste el modo más noble y placentero de ocupar mi ociosidad"¹⁵. Lo anterior puede sonar

¹³ NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zarathustra*. Trad. J. C. García Borrón. Bogotá: Editorial Oveja Negra, 1982, pp. 33-34.

¹⁴ GRONDIN, Jean. *El sentido de la vida, un ensayo filosófico*. Barcelona: Herder, 2005, p. 23.

¹⁵ CICERÓN, Marco Tulio. *Cuestiones académicas*. Trad. Agustín Millares Carlo Madrid: Espasa-Calpe, 1972, p. 22.

idílico, una sacralización de la filosofía, razón por la que en su obra póstuma *La voluntad de poder*, Nietzsche vio este encomio de la filosofía tomada como virtud por autores como Cicerón y Séneca, como una "repugnante alabanza catequizante de la filosofía"¹⁶. De la misma manera puede sucedernos que la dirección que dio Cruz Vélez a la pregunta por los 'efectos del filósofo sobre los no filósofos', no nos satisfaga hoy en absoluto; el concepto de 'cultura', de un lado, aunque inteligentemente soportado en la exploración de la etimología del término, pone de manifiesto un gesto erudito que hace lejano al filósofo; de otro lado, ¿podría decirse que se conserva hoy la idea de 'cultura' tal como la presentó Cruz Vélez? Probablemente no, no significando con ello una retirada de la cultura, sino por el contrario, una redefinición integral de la misma (acto fundamental de la filosofía, precisamente, que concita a volver sobre los problemas, las ideas, los conceptos). Hoy hablamos de 'ámbitos culturales', 'cultura digital', 'formas de cultura', 'estéticas e identidades'..., en cada uno de estos casos la idea de Cruz Vélez de la cultura como 'morada del hombre' puede sonar extremadamente sublime; una verdad de antología que nos ha enseñado a considerar filosóficamente, no el ser, sino el hacer de la filosofía, pero que no nos ayuda hoy a comprender. Pero no podemos ser a tal punto injustos con quien hemos creado la expectativa de conocerlo; Cruz Vélez señala los 'enemigos de la filosofía', a saber: "las tendencias naturales del hombre, los prejuicios de toda índole que encierra la lengua en que se piensa, los supuestos con que opera el lenguaje filosófico recibido del pasado, los conceptos operativos del lenguaje científico, las corrientes ideológicas de la época, la ciencia misma y la *Weltanschauung*"¹⁷. Asimismo señala que "no hay ninguna otra empresa del hombre tan difícil como la de mantenerse en el horizonte de la filosofía"¹⁸. Pero tal horizonte no es sin duda estrecho, razón por la cual entendemos la fuerza que nos mueve a atender al filósofo, que puede orientarnos sobre cómo tratar asuntos como la materia, el *logos*, Dios, el *ego cogito*, la subjetividad trascendental, la voluntad de poder, el mundo de la vida, la existencia, el tiempo. Duda uno por tanto si volcar el interés hacia formas nuevas de la comprensión y del decir, o si suscribirse a los derroteros de la filosofía; la opción combinada asumimos que ha de dar buenos resultados, si bien es la segunda opción la que se promueve con más seguridad desde las cátedras universitarias, donde se les llama 'clásicos' a los filósofos, se cultiva el principio de autoridad reproduciendo con celo las frases de los autores, la minucia de sus términos, intentando acercarse a los problemas que reflexionaron; sin embargo en tomar la segunda opción hay un riesgo aún mayor, porque cuando se apela al principio de autoridad, no necesariamente se conoce bien lo que se nombra, o como se dice comúnmente, se invoca en vano; el nombre de un autor es una resonancia que no tendría por

¹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Der Wille zur Macht*. Stuttgart: Kroener Verlag, 1952, No. 420, p. 286. Citado por CRUZ VÉLEZ, Danilo. "La filosofía y la cultura". En: *Aproximaciones a la filosofía*, Op. cit., p. 66.

¹⁷ CRUZ VÉLEZ, Danilo. *Aproximaciones a la filosofía*, Op. cit., "Prólogo", p. 9.

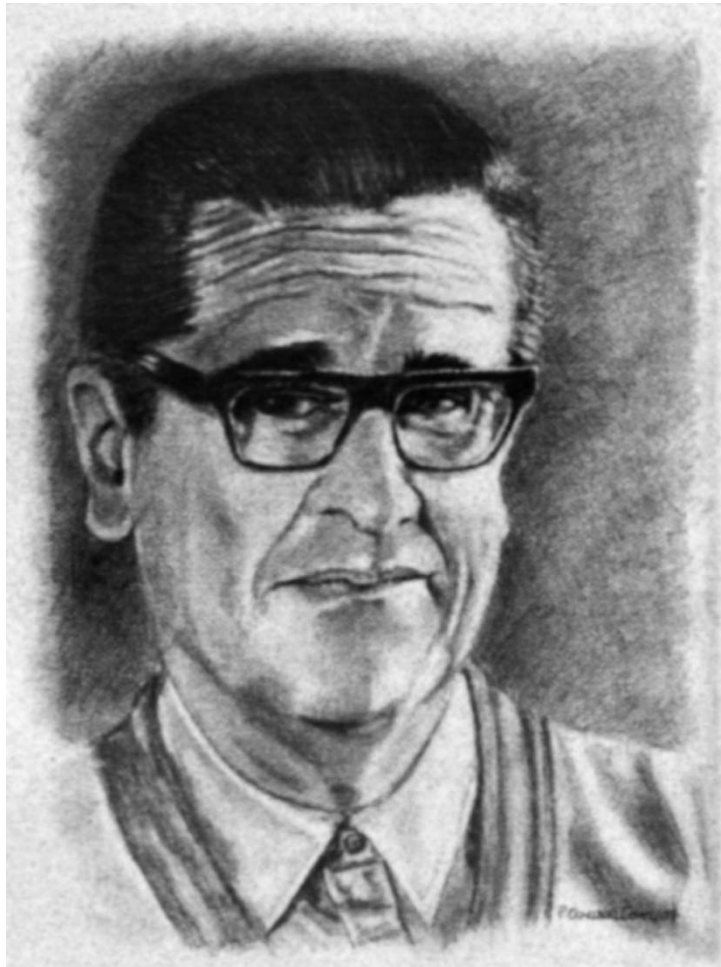
¹⁸ *Ibíd.*

qué ser suficiente. La opción combinada, decíamos, daría buenos resultados; sin embargo, para llegar a ella hay que renunciar de a pocos al principio de autoridad. La Edad Media padeció los rigores de este principio dando a Aristóteles el tratamiento del 'filósofo' por antonomasia, sin controvertir sus afirmaciones en la moral como en la política, en la lógica como en la física y en la poética. En este sentido, en nuestro encuentro con el filósofo, ¿qué tan avisados estamos en relación con las dificultades que comporta el principio de autoridad? Si no nos importa en absoluto, vaya y venga escuchar, admirar, alabar sin comprender. ¿Qué privilegio tendría en el encuentro con el filósofo advertir que, antes que dirigirse a nosotros, parece más bien escucharse a sí mismo? Es un privilegio, efectivamente, siempre y cuando exista el diálogo y se celebre la libertad del ser en el lenguaje, pero lo anterior ha sido a manera de ejemplo, toda vez que ante Cruz Vélez se lleva a cabo la reflexión de asuntos que consideramos importantes como lo que él denomina la 'época de la técnica' y el 'fin de la filosofía'; se trata de un tema que seduce bastante desde que Oswald Spencer publicó su libro *El hundimiento de Occidente*; la modernidad leída críticamente como un tiempo concluido, gozoso, pero concluido. "Es la terminación de la Edad Moderna. Estamos en la postmodernidad, que es una época de crisis. Es una crisis muy parecida a la que se dio en el paso de la Edad Media a la Edad Moderna. Cuando se agotan todas las posibilidades de desarrollo, se llega a una perfección"¹⁹. Con estas palabras respondía Cruz Vélez a Rubén Sierra en 1996 a raíz de una pregunta sobre el porvenir de la filosofía. Lo asombroso no es aquí reconocerlo, acaso tampoco advertir las señales de la crisis, lo admirable es comprender que de la mano de la técnica la modernidad llega a su fin. Los sistemas filosóficos han hecho su carrera: empirismo, metafísica, egología y, como asegura Cruz Vélez, "se han quedado sin problemas", han consumado su evaluación de lo objetivo y lo subjetivo, han cobrado distancia en relación con la tecnología, la psicología y la ciencia; de pronto han vuelto la mirada sobre el saber acumulado y han reconocido la inmensa deuda que se tiene con el saber de los griegos, con los presupuestos medievales, el método cartesiano, el imperativo kantiano, la voluntad como representación. La crisis se emplaza entonces en un tiempo que no se resuelve ya con interrogantes, sino con transformaciones, bien llamadas, 'técnica'. "La crisis implica un cambio fundamental en el proceso histórico de la modernidad, que es la realidad en la que todos estamos instalados"²⁰, prosigue Cruz Vélez. Efectivamente estamos 'instalados' en un espacio, y ese espacio es la modernidad, sólo que ya no identificamos el lugar como el propio espacio, experimentamos la desapropiación y estamos a la espera de un cambio, que todo se deslocalice, que el lenguaje, los valores, las instituciones, las ideologías, las jerarquías y las formas de hacer empiecen a ser otras. Esta es la situación que permite advertir el comienzo de la postmodernidad, cuando lo que se reconoce como recogido por la tradición puede pasar a un segundo plano,

¹⁹ SIERRA MEJÍA, Rubén. *La época de la crisis, conversaciones con Danilo Cruz Vélez*, Op. cit., p. 118.

²⁰ *Ibid.*, pp. 91-92.

cuando otros aprendizajes nos reclaman, y en frente nuestro se encuentra la técnica con otros lenguajes y otras versiones de las cosas, otra manera de moverse, de conectar con el mundo. Que nos volvamos instrumentos antes que agentes, es algo que cada quien debe resolver. Con todo esto parece que efectivamente hubiéramos estado en frente del filósofo Danilo Cruz Vélez y nos hubiera impactado con la fuerza del pensamiento histórico. Bello hubiera sido que alguien nos hubiera descrito sus manos, como bello ha sido el retrato a lápiz de Pilar González Gómez que sirvió para la carátula de la edición monográfica de la revista *Aleph*, No. 143, consagrada a Cruz Vélez²¹. Explorando sus escasas fotografías, en las que un momento de la mirada se contiene conservando una fuerza del ser moral, del ser que piensa, hallamos a un hombre de porte y compostura retraído detrás de unos gruesos anteojos, abotonada la camisa hasta el cuello, silencioso y profundo.



Caratula: Danilo Cruz-Vélez en retrato a lápiz de pilar Gonzáles Gómez

Esta será definitivamente la única elección posible ahora que no hay continuidad en su forma viva, ahora que se ha fugado en el cambio de año la ocasión

²¹ Contamos con la autorización expresa de la Revista *Aleph* para la reproducción del retrato a lápiz de Danilo Cruz Vélez, realizado por la artista Pilar González Gómez.

de su palabra y su acogida. Volvamos entonces a los nombres de los filósofos, volvamos a Nietzsche que habló a través de Cruz Vélez, para insistir en aquella pregunta. En un ensayo titulado: *El puesto de Nietzsche en la historia de la filosofía*, Cruz Vélez recuerda la amonestación de Nietzsche en *Ecce Homo*: "¡Ante todo, no me confundáis!"²². Nietzsche visto de lejos o de cerca, exige no ser confundido, que se curen los afanes de interpretarlo como si se ocultara bajo una máscara. ¿Cómo llegamos entonces a la presencia de los filósofos, si nos cabe esa exigencia? Una acepción metafórica del verbo 'confundir' nos pone sobre aviso; la confusión avergüenza, humilla, abate, en especial cuando se refiere al conocimiento de sí mismo; de esta manera confunde la torpe adulación de los muchos. La filosofía que se ha hecho interponiendo el nombre de los filósofos, alargando su resonancia como siguiendo una corriente de significación, en ocasiones se funda en la confusión que trivializa el pensamiento y hace mezclas intentando atrapar el sentido que en cada época vio la realidad de las cosas y la realidad del hombre. "Yo insisto —había escrito Nietzsche en *Más allá del bien y del mal, preludio de una filosofía del futuro* (1886)— en que se deje por fin de confundir al trabajador científico y, en general, a los hombres de ciencia con los filósofos, y que a cada uno se le dé rigurosamente lo que es suyo, ni más ni menos"²³. Pareciendo simplificarse, cada vez se hace más compleja la pesquisa de aquello que tenga para dar el filósofo, de quien hemos convenido esperar tan sólo que nos oriente sobre el sentido de la vida... Y fue precisamente Nietzsche quien, queriendo significar que la vida se llena de sentido cuando se la exalta y se rebasa con ella el mero existir, aludió al compromiso del filósofo en esos términos: "Explicar a alguien el sentido de la vida terrestre —escribió—, he ahí el primer objetivo"²⁴. Ahora bien, en el quehacer del filósofo del que Cruz Vélez dejó testimonio, el título desconcertante de una de sus obras quedará en el ambiente: *Filosofía sin supuestos* (1970). Así, antes de considerar apresuradamente al filósofo como un ser retirado de la realidad, conviene sopesar la siguiente observación: "Junto a la pretensión de la filosofía de ser un saber fundamental —escribió Cruz Vélez en el prólogo— corre pareja

²² El texto completo de Nietzsche dice: "Como preveo que dentro de poco tendré que dirigirme a la humanidad presentándole la más grave exigencia que jamás se le ha hecho, me parece indispensable decir *quién soy yo*. En el fondo sería lícito saberlo ya: pues no he dejado de 'dar testimonio' de mí. Mas la desproporción entre la grandeza de mi tarea y la *pequeñez* de mis contemporáneos se ha puesto de manifiesto en el hecho de que ni me han oído ni tampoco me han visto siquiera. Yo vivo de mi propio crédito; ¿acaso es un mero prejuicio que yo vivo?... Me basta hablar con cualquier 'persona culta' de las que en verano vienen a la Alta Engadina para convencerme de que yo *no vivo*... en estas circunstancias existe un deber contra el cual se revelan en el fondo mis hábitos y más aún el orgullo de mis instintos, a saber, el deber de decir: ¡Escuchadme!, *pues no soy tal y tal*. ¡Sobre todo, no me confundáis con otros!" NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 15.

²³ NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal, preludio de una filosofía del futuro*, § 211. Buenos Aires: Editorial Tor, 1933, p. 112.

²⁴ (*Jemanden übre den Sinn de Erdenlebens aufzuklären*); citado por GRONDIN, Jean. *Del sentido de la vida, un ensayo filosófico*, Op. cit., p. 27.

su aspiración a ser un saber sin supuestos”²⁵. Se podría objetar de inmediato: ¿Cómo es esto posible? ¿Qué saber aspira a renunciar a sus supuestos? Cruz Vélez muestra reservas contra aquellas formas del hacer reflexivo que asumen como claros los conceptos oscuros. Para comenzar, del filósofo esperamos justamente la clarificación de los conceptos, lo que no consiste en absoluto en la simple reformulación de un enunciado; ‘entender’ es algo que acontece a título del traspaso efectivo de un sentido de un interlocutor a otro, mientras que un concepto permanece oscuro aun cuando se rearmen sus enunciados. “Entender —afirmó el hermeneuta alemán Hans Georg Gadamer a sus 99 años en un evento social en agosto de 1999— es no poder interpretar”, lo que significa que son ‘conceptos oscuros’ todos aquellos supuestos no reconsiderados por el filósofo, a quien corresponde orientarnos hacia un ‘entender’, o lo que es mejor, quien debe deshacer los nudos que suspenden nuestra interpretación. Cruz Vélez alude a continuación al peligro de las “ideas en el aire”. ¿Qué duda cabe que la expresión es imaginativa? El espacio de las ideas no es fácilmente determinable; sin embargo, en el aire es como en el vacío, sin soporte, sin bases, lo que da como resultado que antes que descalificar supuestos, se invoca lo esencial, una sedimentación de las ideas que pertenece de suyo a los saberes definidos, ya éticos, estéticos, objetivos, metafísicos. El fenomenólogo Daniel Herrera Restrepo sienta claridad al respecto: “Danilo —dice—, al presenciar la destrucción que su maestro Heidegger hacía de los supuestos de la subjetividad, no podía menos que analizar la destrucción husserliana de los supuestos del objetivismo, para interrogarse por la validez del proyecto de Husserl de una filosofía sin supuestos y por las razones por las cuales éste no pudo y no podía formularse la pregunta por los supuestos del subjetivismo”²⁶. Hemos escuchado a los filósofos que se han expresado con claridad. Consideramos sin embargo que aunque sólo sea como punto de partida, se ha de establecer cierto número de supuestos que vendrán en beneficio de la reflexión filosófica; a la misma conclusión llegó Descartes cuando aplicó el método de la duda e identificó un límite: “pienso, luego existo”. Hay que empezar por suponer también que la filosofía se moviliza a través del lenguaje, si bien es en las lenguas donde se plasman los términos; emprender la labor filosófica compromete una valoración del lenguaje haciéndole exigencias para que dé testimonio de un saber que se expone, un saber que se contrapone, un saber que se encarna e incorpora. No por azar desembocamos en uno de los asuntos de la filosofía más caro a Cruz Vélez, el ‘lenguaje’, al que consagró su último libro *El misterio del lenguaje* (1995), donde dejó dicho: “El lenguaje es lo que constituye al hombre. Por ello, el hombre no es un *zoon lógon échon*, ‘un viviente que posee el lenguaje’, según la

²⁵ CRUZ VÉLEZ, Danilo. *Filosofía sin supuestos, de Husserl a Heidegger*. Manizales: Editorial Universidad de Caldas, 2001, p. 7.

²⁶ HERRERA RESTREPO, Daniel. “Nosotros y la fenomenología”. En: *Tendencias actuales de la filosofía en Colombia*. Bogotá: Biblioteca Colombiana de Filosofía – Universidad Santo Tomás, 1988, pp. 154-174.

definición de los griegos. El hombre es más bien el oyente, el oyente que escucha lo que dice el lenguaje mismo. El lenguaje humano no es más que la traducción de lo que dice el lenguaje al hombre"²⁷. Así, de nuestro encuentro con el filósofo, que no obstante no ha tenido lugar, aprenderíamos que somos un diálogo interior, un lenguaje que se habla a sí mismo cargado de vivencias y versiones del mundo, un lenguaje que nos hace 'oyentes' y nos permite suponer el valer de los demás para aproximarnos y comprender.

Bibliografía

- CICERÓN, Marco Tulio. *Cuestiones académicas*. Trad. Agustín Millares Carlo. Madrid: Espasa-Calpe, 1972.
- CRUZ VÉLEZ, Danilo. *El misterio del lenguaje*. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial, 1995.
- CRUZ VÉLEZ, Danilo. *Aproximaciones a la filosofía*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1977.
- CRUZ VÉLEZ, Danilo. *De Hegel a Marcuse*. Bogotá: Biblioteca Colombiana de Filosofía – Universidad Santo Tomás, 1986.
- CRUZ VÉLEZ, Danilo. *Filosofía sin supuestos, de Husserl a Heidegger*. Manizales: Editorial Universidad de Caldas, 2000.
- GRONDIN, Jean. *El sentido de la vida, un ensayo filosófico*. Barcelona: Herder, 2005.
- HERRERA RESTREPO, Daniel. "Nosotros y la fenomenología". En: *Tendencias actuales de la filosofía en Colombia*. Bogotá: Biblioteca Colombiana de Filosofía – Universidad Santo Tomás, 1988.
- JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche. Biografie*. Munich. 1979.
- JARAMILLO, Mónica Marcela. "El filósofo de espaldas al espejo". En: *Aleph* No. 143, octubre-diciembre de 2007, pp. 113-118.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Der Wille zur Macht*. Stuttgart: Kroener Verlag. 1952, No. 420.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Die Unschuld des Werdes*, Stuttgart: Kroener Verlag, 1956, No. 190.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Trad. J. C. García Borrón. Bogotá: Editorial Oveja Negra, 1982.
- NIETZSCHE, Friedrich *Ecce Homo*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1994.

²⁷ CRUZ VÉLEZ, Danilo. *El misterio del lenguaje*. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial, 1995, p. 48.

- NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. Buenos Aires: Editorial Tor, 1933.
- PLATÓN. *El Sofista*. Trad. Néstor Luís Cordero. Madrid: Planeta DeAgostini, 1999.
- RUIZ, Carlos Enrique: "Danilo Cruz Vélez. Presentación". En: *Aleph* No. 143, octubre-diciembre de 2007, pp. 6-14.
- SIERRA MEJÍA, Rubén. "Filósofo sin supuestos, entrevista a Danilo Cruz Vélez". En: *Boletín cultural y bibliográfico*. Vol. XXII, No. 4. Bogotá: Banco de la República, 1985, pp. 17-30.
- SIERRA MEJÍA, Rubén. *La época de la crisis, conversaciones con Danilo Cruz Vélez*. Cali: Editorial Universidad del Valle, 1996.
- WEBER, Max. *Economía y sociedad*. Bogotá: F.C.E., 1997.

EDMUND HUSSERL

Husserl sobre los orígenes de la geometría*

Husserl on the Origins of Geometry

IAN HACKING
Collège de France
Francia

Traducción
JUAN CARLOS AGUIRRE GARCÍA
Universidad del Cauca
Colombia

Recibido: 22/01/2009
Aprobado: 04/03/2009

Resumen:

Husserl (como Kant) piensa adecuadamente que el descubrimiento de la *posibilidad* de las pruebas geométricas marcó un cambio radical en las potencialidades del conocimiento humano. Este escrito sostiene que él nos recomendó equivocadamente reflexionar sobre el cambio en la conciencia y la percepción del pensador individual. Esta epistemología prehistórica es errónea. Husserl piensa que debemos recuperar en nuestra propia experiencia el devenir de la prueba. Es absolutamente innecesario (y, además, imposible) tratar de regresar a algún momento originario, o situarnos a nosotros mismos en la posición de re-experienciarlo. Por tanto, este ejercicio fenomenológico es irrelevante al momento de afrontar la 'crisis' de la 'modernidad' que tanto preocupaba a los pensadores alemanes de su época.

Palabras clave: Prueba, Geometría, Matematización, Estilo galileano, A priori histórico, Sedimentación.

Abstract:

Husserl (like Kant) rightly thought that the discovery of the *possibility* of geometrical proofs marked a radical change in the potentialities for human knowledge. This paper argues that he wrongly urged us to reflect on the change in consciousness and perception of the individual thinker. This prehistorical epistemology is misguided. Husserl thought that we ought to recover in our own experience the coming into being of proving. It is absolutely not necessary (and it is also impossible) to try to return to some originating moment, or to put ourselves in the position of re-experiencing it. Hence this phenomenological exercise is irrelevant to grappling with the 'crisis' of 'modernity' that so concerned German thinkers of his era.

Key words: Proof, Geometry, Mathe-matization, Galilean style, Historical a priori, Sedimentation.

* Este texto hará parte del libro: HYDER, David & RHEINBERGER, Hans-Jörg (Eds). *Husserl's 'Crisis' and the meaning of science*. Copyright by the Board of Trustees of the Leland Stanford Jr. University, forthcoming. La autorización para su publicación en el *Anuario colombiano de fenomenología* fue generosamente otorgada por Stanford University Press, gracias a la diligente intervención del profesor Ian Hacking, a quien el traductor agradece el haber compartido su inédito y el interés para que este texto apareciera publicado en castellano

1. Husserl en pantuflas

Ursprung es una pieza escrita admirablemente *interesante*. Me agrada imaginarla como la que más le gustó escribir a Husserl en toda su vida, como algo que él desesperadamente quería decir. Tiene más la emoción de la adolescencia que la precisión del intelectual maduro. O, más bien, la nostalgia de un anciano que tirado en su alfombra recuerda las delicias de la juventud, un poco como el segundo movimiento de la segunda sinfonía de Mahler, la llamada *Sinfonía de la Resurrección*. Después de que el primer movimiento derrumba al joven héroe, el segundo recoge todo un canto de amor y lirismo, antes de trasladarnos a los asuntos serios de la resurrección en los restantes tres movimientos. Mahler algunas veces, pero sólo algunas veces, llama irrelevante al segundo movimiento. Uno podría algunas veces, pero sólo algunas veces, llamar también irrelevante a *Ursprung*. Esto requiere cuidadosa reflexión pero no una crítica culpable. Espero que mis siguientes observaciones, aunque en un estilo y una tradición completamente diferentes a los de Husserl, esté acorde con el sentido husserliano de gozoso rigor y asombro. El ingenuo asombro establecería el tono para toda discusión seria.

2. Sobre la estupefacción de Husserl frente a la geometría

'Lo que las matemáticas han hecho a algunos y sólo a algunos filósofos': bajo este título afirmé que algunos filósofos han sido deslumbrados por el fenómeno de la demostración matemática¹. Platón, Leibniz, Kant, Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein e Imre Lakatos figuran de forma prominente en mi discusión. Cada uno, a su manera, permitió que la prueba matemática invadiera toda su filosofía. Otros filósofos son destacables por su falta de interés y quizás estén en lo cierto al ignorar el fenómeno del conocimiento matemático, incluso en menospreciarlo. Pero siempre he sospechado que algunas y sólo algunas personas se asustan ante

¹ "What mathematics has done to some and only some philosophers". En: *Mathematics and Necessity*. SMILEY, T. J. (Ed) Londres: British Academy, 2000, pp. 83-138.

una prueba, mientras que otras simplemente fracasan al comprender su poder. Las pruebas causan con esto la idea de un conocimiento *a priori* y una verdad necesaria.

El sentimiento de asombro, incluso de estupefacción, que viene con la comprensión de una demostración notablemente profunda y perspicaz, es una de las cosas que han motivado a los filósofos. En mi opinión, es una marca de profunda sensibilidad filosófica ser motivado de esa manera; tal marca distingue a los pensadores importantes de aquellas mentes menos significativas. Mi lista de filósofos afectados por pruebas matemáticas no incluyó a Husserl, pero él estaba entre los estupefactos.

Deberé discutir lo que las matemáticas hicieron a Husserl. No sostendré que ellas invadieron toda su filosofía, pero ciertamente lo motivaron profundamente desde el tiempo de su temprano interés en los fundamentos de la aritmética hasta su lección de 1935, publicada en 1939 como: *Der Ursprung der Geometrie als intencional-historisches Problem*, que en adelante llamaré *Ursprung*². En efecto, infectaron su pensamiento acerca de las ciencias exactas en la *Crisis de la filosofía Europea*. Él se centró, no en las pruebas, sino en la geometría como la ciencia de los objetos ideales. Pero como explicaré, no puedes tener objetos ideales a menos que también tengas la práctica de hacer y enunciar pruebas; esto es, pruebas que aseguren —¿o creen?— la objetividad de las matemáticas, tema recurrente en la *Crisis*. Por pruebas, de hecho, no quiero significar pruebas leibnizianas, combinatorias, línea por línea, sino lo que ya he denominado pruebas perspicaces, pruebas que uno puede, al modo cartesiano, tomar en la totalidad de la prueba de una vez, mediante algo que Husserl podría haber llamado una intuición directa de su validez.

3. El juego mayor

Comparto la estupefacción de Husserl con respecto a la geometría. Quizás como Platón, él estaba impresionado por las formas idealizadas, mientras que yo lo estoy más por las pruebas perspicaces. Pero Husserl estaba interesado en algo más allá de los orígenes de la geometría. Incluso la segunda mitad del título que fue dado retrospectivamente a su lección —'como problema intencional-histórico'— no se compadece con lo consignado en el texto. La investigación se diseñó para ser 'ejemplar'; su objetivo se adelanta "en la forma de meditaciones históricas, autorreflexiones sobre nuestra propia situación filosófica actual, con

²Edmund Husserl. "Der Ursprung der Geometrie als intencional-historisches Problem". Traducido al inglés como "The Origin of Geometry", un apéndice de *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Traducido del alemán al inglés en 1954 por David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970.

la esperanza de que a través de ellas podamos al fin apropiarnos del sentido, método y principio de la filosofía, de *una* filosofía que nuestra vida quiera y deba hacer valer” (p. 354/365)³. No comparto este proyecto, lo que no quiere decir que lo rechace, sólo que no puedo participar en él.

Además, *Ursprung* fue escrito al mismo tiempo que *Crisis*, y probablemente se intentaba que fuera parte de él. *Crisis* es un libro escrito por un nacionalista alemán, orgulloso de reclamar la descendencia intelectual de la gran línea de filósofos alemanes. En efecto, para los filósofos ‘Europeos’, la tradición que comienza en Grecia sólo está plenamente transmitida a Alemania. Husserl estaba desalentado por el irracionalismo en el que se había sumido su nación. Él era totalmente alemán, con un hijo que había muerto por su patria en Verdun. Pero también era un antiguo judío (retirado de su puesto en 1928). Su mejor discípulo lo había aventajado convirtiéndose en el filósofo alemán más prominente —con una filosofía que, a juicio de Husserl, era otro síntoma del irracionalismo dominante de su tiempo. El tema recurrente de *Crisis* era el retorno a (lo que Husserl pensaba que era) la mayor contribución europea a la historia mundial, es decir, al descubrimiento de la racionalidad y la objetividad.

Visto en retrospectiva, como lo hacemos ahora, el libro es un trabajo de tragedia; y esto en sentido estricto. Estaba destinado a fracasar en su intento por restaurar el estado de razón. Primero, porque cualquier empresa puramente intelectual, no importa cuán apasionada sea, sería impotente contra la agresiva política de violencia y odio. Peor aún, esa política tenía una visión distinta de lo grande que era Europa. En segundo lugar, el libro fracasaría porque se equivocaba en el análisis que hacía del fundamento sobre el que se basaba el desastre que se veía venir. Cualesquiera que sean los méritos de la fenomenología, no es el caso que Europa haya caído en el abismo de la autodestrucción debido a que la ciencia europea hubiera perdido contacto con algo profundo y original del espíritu humano, profundidad que sostenía a las ciencias y las hacía posibles. No discutiré estos asuntos, pero es importante destacar que *Ursprung* es más que un mero análisis de los orígenes de la geometría.

4. Los comienzos originales

En repetidas ocasiones leemos en el ensayo palabras que son traducidas como ‘fuentes de sentido’, ‘los comienzos originarios’ (ambos ejemplos tomados de la página 367/376). Estas son las palabras *Ur*. Cuando se habla de un comienzo en el tiempo, Husserl tiende a usar la palabra *Urstiftung*. La palabra *Ursprung* del título

³ Para los pasajes de *Ursprung* no utilizaremos la traducción al inglés que tuvo a la mano Hacking, sino la versión castellana hecha por Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón, aparecida en: *Estudios de filosofía*, No. 4. Lima: 2000, pp. 33-54. Al lado del número de página puesto por Hacking, usaremos la paginación original del Apéndice III, para el párrafo 9a [N. del T.].

significa, no un simple origen, sino fuente. En el caso del conocimiento, no es sólo la fuente del conocimiento, sino también el fundamento, la evidencia para ese conocimiento. He titulado el presente escrito 'Husserl y los orígenes [plural] de la geometría'. Debiera corregir y titularlo 'Husserl sobre el origen [singular] de la geometría'. Sí, este es un escrito acerca del *Ursprung* de Husserl, la lección, pero yo no me quiero comprometer afirmando que la noción de geometría tenga un origen singular, o con la idea de una evidencia originaria.

Desconfío del deseo por las cosas originales. Hay, por supuesto, una ineluctable motivación en la conciencia occidental por encontrar el primer momento. Encontrar el esqueleto del primer ser humano. Escanear los primeros tres segundos del universo. Revelar la escena original, o revivir el grito original. Cada uno de estos programas tiene sentido, aunque de algunos pueda probarse que son irracionales o ilusorios.

Creo que la geometría tiene comienzos. Indudablemente hay muchos comienzos. En estos días de historia postcolonial, uno advierte que Husserl vivió en un mundo convencido de que la civilización más importante era la europea y sus predecesoras mediterráneas. La historia de las matemáticas antiguas ha sido codificada a mediados del siglo diecinueve por varios alemanes y unos pocos estudiosos franceses y británicos. Era una historia acumulada que iba desde Babilonia hacia Atenas y de Alejandría a Gotinga. Hoy los textos de esa historia original están siendo releídos con nuevos ojos. Otras civilizaciones están siendo estudiadas. Karine Chemla y Shuchun Guo han publicado el más clásico de los textos chinos, *Los nueve capítulos*⁴. En el prefacio escrito por Geoffrey Lloyd se lee:

Uno puede decir así que las matemáticas clásicas de la antigua China, y los *Elementos* de Euclides, representan dos estilos radicalmente diferentes de razonamiento matemático. Esta comparación enseña una lección crucial: que no hay un único patrón de desarrollo que las matemáticas tengan que seguir.

Lloyd va a decir que la existencia de diferentes estilos de razonamiento matemático muestra que no había una cosa hacia la que se orientaban los matemáticos, y que es importante para los occidentales asumir la existencia de estilos alternativos.

Quizás Lloyd toma el así llamado método axiomático de Euclides como el definitivo del estilo griego. Husserl sostiene que los axiomas no son lo fundamental en el razonamiento matemático griego. Yo estoy de acuerdo, aunque tal vez por una razón distinta de la de Husserl. En mi opinión, el hacer las pruebas era lo fundamental.

⁴ CHELMA, Karine & GUO, Shuchun. *Les neuf chapitres: le classique mathématique de la Chine*. Edición anotada en Chino y Francés, París: Dunod, 2004.

La capacidad de realizar y asumir pruebas debe ser un universal humano, aunque unas pocas personas en alguna cultura son mucho mejores en esto que otras. Es completamente irrelevante si el descubrimiento de esta facultad humana ocurrió una sola vez entre algunos pueblos que habitaban territorios orientales del Mediterráneo, o muchas veces en muchos lugares. Mi problema es que no hay nada metafísicamente profundo en aprender acerca de este descubrimiento, nada 'original', nada que conduzca a un problema esencial o a una solución esencial, nada relevante a esa filosofía a la que nuestra vida debería dedicarse.

Tal vez todas las preguntas por el origen resulten estar equivocadas. La idea de la escena original ha sido descartada más efectivamente, no por los críticos de Freud, sino por el mismo Hombre de los Lobos. El grito original tiene ecos, ahora, solamente en los murmullos de alguna imprecisa jerga psicológica. Pueden pensar que esta referencia es poco seria, pero no. La idea de Husserl de lo original, del *Ur*, está curiosamente cercana a la escena original de Freud. Ambas, de hecho, tienen sus raíces en Hegel. El pensamiento de Freud era que sólo si el Hombre de los Lobos pudiera recuperar la escena de la copulación de sus padres en ciertas posiciones —y sus variantes después de la latencia—, entonces podría entender y superar la neurosis en la que estaba sumido. Ahora, cualquiera que haya sido el mecanismo imaginado por el que la escena trabajó en el inconsciente del Hombre de los Lobos, no hay duda en suponer que era *profundo*, es decir, de significado profundo. Encuentro esto interesante mas no profundo, y tengo exactamente el mismo escepticismo respetuoso acerca de la fuente original de Husserl.

5. La estupefacción de Kant

El enunciado clásico de anonadamiento ingenuo con respecto a la geometría se funda en uno de los pasajes apasionados de Kant. Supongo que todos lo conocen, pero por favor permítanme citar la traducción del párrafo entero. Deberé repetir ciertas palabras entre corchetes con el fin de recalcar los puntos que luego se traerán a colación.

La matemática ha tomado el camino seguro de la ciencia desde los primeros tiempos a los que alcanza la historia de la razón humana, en el admirable pueblo griego [Los griegos]. Pero no se piense que le ha sido tan fácil como a la lógica —en la que la razón únicamente se ocupa de sí misma— el hallar, o más bien, el abrir por sí misma ese camino real [fácil para la lógica, duro para las matemáticas]. Creo, por el contrario, que ha permanecido mucho tiempo andando a tientas (especialmente entre los egipcios) y que hay que atribuir tal cambio a una revolución llevada a cabo en un ensayo, por la idea feliz de un solo hombre. A partir de este ensayo, no se podía ya confundir la ruta a tomar, y el camino seguro de la ciencia quedaba trazado e iniciado para siempre y con alcance ilimitado. [Revolución, un hombre]. Ni la historia de la revolución del pensamiento, mucho más importante que el descubrimiento del conocido Cabo de Buena Esperanza, ni la del afortunado que la realizó, se nos ha conservado [Una revolución cuya importancia apenas pudo ser sobreestimada]. Sin

embargo, la leyenda que nos transmite Diógenes Laercio —quien nombra al supuesto descubridor de los más pequeños elementos de las demostraciones geométricas y, según el juicio de la mayoría, no necesitados siquiera de prueba alguna— demuestra que el recuerdo del cambio sobrevenido al vislumbrarse este nuevo camino debió ser considerado por los matemáticos como muy importante y que, por ello mismo, se hizo inolvidable. Una nueva luz se abrió al primero (llámese Tales o como se quiera) que demostró el triángulo equilátero ¡[Una nueva luz brilló en una mente singular!]. En efecto, advirtió que no debía indagar lo que veía en la figura o en el mero concepto de ella y, por así decirlo, leer, a partir de ahí, sus propiedades, sino extraer éstas a priori por medio de lo que él mismo pensaba y exponía (por construcción) en conceptos [una prueba que construye sus propiedades a partir de conceptos]. Advirtió también que, para saber a priori algo con certeza, no debía añadir a la cosa sino lo que necesariamente se seguía de lo que él mismo, con arreglo a su concepto, había puesto en ella [esto no ocurre sólo observando las propiedades del triángulo, sino demostrándolas mediante una construcción —una que es a priori y no necesita medida]⁵.

Husserl está de acuerdo con el contenido de la prehistoria de la geometría de Kant y comparte su espíritu, aunque no lo está diciendo y esto por muchas razones. Primero, aunque Kant retorna a la leyenda de Tales, Husserl evidentemente está pensando en una actividad comunitaria: “en la primera colaboración oral de los geómetras principiantes” (p. 368/377; el énfasis en la comunidad es un agregado esencial a Kant); pero hay un comienzo correcto: “a todas luces, la geometría tuvo que haber llegado a ser a partir de una *primera* adquisición, de actividades creativas primeras” (p. 355/367). Las disciplinas recientes conocidas como estudios de la ciencia o Estudios Sociales del Conocimiento insisten en que toda ciencia es social. Husserl lo había comprendido hacía mucho, mientras que Kant parece que no.

Hay una segunda consideración: Husserl está alineado con Kant sólo imperfectamente. Kant enfatiza en la prueba, una construcción por fuera del concepto pero que no va más allá del concepto. Husserl acentúa los objetos ideales de la geometría, los objetos ideales que caen bajo el concepto idealizado. Pero al aplicar el ‘principio de caridad’ a ambos filósofos, vemos que la diferencia es superficial, pues con sólo demostrar las propiedades del objeto (por ejemplo, el triángulo isósceles de Kant) tenemos de alguna manera al objeto ideal, un objeto que necesariamente tiene estas propiedades. Algunos lectores de Husserl insistirán en que Husserl quiere mostrarnos un conocimiento directo del objeto ideal, pero eso es omitir lo que Husserl dijo: es una prueba perspicaz que nos permite intuir directamente los objetos.

Por el contrario, si hay certeza con respecto a las propiedades, certeza apodíctica (para usar la palabra ‘apodíctico’ de Kant que Husserl hace suya), entonces no estamos hablando del isósceles empírico, sino de un objeto ideal.

⁵ La cita que corresponde al prólogo a la segunda edición de *KV* (B X - XI) fue tomada de la traducción al español hecha por Pedro Ribas (Madrid: Alfaguara, 1998. p. 17) [N. del T.].

6. La matematización de la naturaleza de Galileo

Después del largo pasaje arriba citado, Kant se dirige hacia la física del siglo diecisiete. Esto importa poco a lo que sigue, pero deberíamos recordar una diferencia fundamental entre la actitud de Kant y la de Husserl. Kant dice que él se está limitando 'al lado *empírico* de la ciencia natural', es claro que él cree que 'la sabiduría de Bacon dio una nueva dirección a los estudios físicos'. Galileo figura porque él 'experimentó con bolas de un peso definido sobre un plano inclinado'. Después de los logros de Galileo, Torricelli y Stahl, 'una luz brilló sobre todos los filósofos naturales'. El héroe de Kant era Newton. El Galileo de Kant introduce el 'método experimental'. Él agregó en una nota al pie que 'los primeros pasos' de ese método 'estaban envueltos en alguna oscuridad'. En efecto, las contribuciones de Galileo y Stahl están separadas por aproximadamente un siglo!

Husserl, habiendo terminado su libro en 1935, nunca mencionó a Bacon. El nombre de Newton aparece tres veces en la *Crisis*, pero sólo como un nombre. Galileo es el héroe de Husserl. Es un Galileo de los años 30, quizás mejor representado un poco después en el trabajo del gran historiador francés de la ciencia, Alexandre Koyré. Es decir, un Galileo platónico que, para exagerar, nunca hizo un experimento en su vida, pero trabajó la forma matemática de la naturaleza. No es coincidencia que Husserl y Koyré compartieran una actitud común con respecto a Galileo; Koyré, como muchos otros humanistas franceses, fue educado como filósofo y, siendo joven, fue a estudiar con el mejor, es decir, con Husserl en Gotinga. Él era también un activo miembro del círculo fenomenológico de Husserl en Munich.

Galileo, el experimentador, hizo su retorno en los setenta. Un infatigable novato, Stillman Drake, basado en las memorias autobiográficas de Galileo sobre las observaciones experimentales, confirmó que se podrían observar aquellos resultados con los modestos aparatos de Galileo. Con ello no se dice que la visión de Koyré y su inmediato predecesor, estuviera equivocada, sólo que era incompleta, aunque no tan incompleta como la de Kant. El Galileo de Husserl era superior a todos los autores intelectuales de la matematización de la naturaleza. Lo que Husserl llamó el 'estilo galileano' de razonamiento era el modo de razonar por el cual, en palabras de Kant, 'la *física* entró por la autopista de la ciencia'. La noción implícita de un número relativamente pequeño de estilos de pensamiento fundamentalmente diferentes ha atraído a un gran número de escritores del siglo veinte, desde, al menos, el tiempo de Oswald Spengler. El cosmólogo Steven Weinberg adoptó la frase 'estilo galileano' de Husserl, y Noam Chomsky la tomó de Weinberg⁶. Para esos lectores, el estilo galileano era el método de hacer mo-

⁶ Para referencias a este y otros usos de la palabra 'estilo' en esta tradición, ver las páginas de mi "'Style' for Historians and Philosophers", *Studies in History and Philosophy of Science* 23 (1992), pp.

delos matemáticos abstractos de los fenómenos, y sólo después, cuando fuera posible, testarlos en la experiencia. Ciertamente, eso significaba lo mismo para Husserl, aunque para él significaba algo más específico. Él pensaba que Galileo no sólo hacía modelos matemáticos de la naturaleza: él también transformaba la naturaleza haciéndola geométrica.

Nadie lee ahora a Husserl en busca de una historia de la ciencia. La suya es una reconstrucción racional y Galileo es menos el Galileo histórico que un emblema de lo que sucedió a las ciencias en el tardío renacimiento. El mundo llegó a ser matemático, o mejor, en su opinión, geométrico. En tiempos de Galileo, y por algún tiempo más, 'geométrico' significaba algo así como lo que nosotros llamamos matemático. Pero Husserl tenía una referencia más fuerte, pues pensaba a Galileo como quien puso una estructura geométrica sobre el mundo; lo que comprometía una visión de la naturaleza compuesta de los objetos ideales, las estructuras ideales, de la geometría. Esto desemboca directamente en el proyecto de la *Crisis*. Los científicos físicos han perdido contacto con la forma en la que los objetos ideales de la geometría han llegado a ser. Entonces, ellos tienen lo que en efecto es una imagen falsa de lo que están haciendo. Espero que no sea una lectura inapropiada o un abuso de las frases repetidas, decir que ellos operan inconscientes de su mala fe; la suya es una conciencia infeliz. Solamente un retorno a las fuentes originales, al *Ursprung*, los liberará. En particular, deberíamos recuperar un sentido pleno de la objetividad de las ciencias comprendiendo la fuente, la evidencia originaria, de su objetividad.

Ya he expresado escepticismo con respecto a este deseo por descubrir los orígenes como la fuente profunda de objetividad. Pero hay una preocupación más específica. Galileo (el emblema que nosotros llamamos 'Galileo') matematiza el mundo —pienso que Husserl entendía por esto que la nueva ciencia hizo que los científicos de esa y toda época posterior concibieran, e incluso percibieran, el mundo como teniendo una estructura descrita por y conforme a las matemáticas. Pero el mundo no estaba geometrizado en el sentido en el que pensamos la geometría. Galileo matematizó el *movimiento*, una matemática que culmina en el cálculo diferencial de Leibniz y Newton. No estoy seguro de que tenga sentido decir que el cálculo tenga objetos ideales. Quizás la versión newtoniana —los infinitesimales de los que el buen Berkeley hizo tanta mofa. ¿La versión leibniziana tenía objetos ideales? Pienso que no.

Esta observación no es un ejemplo del descontento que se evita. Husserl no quería dar un sentido de objetividad del razonamiento matemático en toda su

1-20. Mi uso personal del concepto 'estilo de razonamiento científico' está adaptado de A. C. Crombie sobre los 'estilos de pensamiento científico', muy citado en mi artículo. Geoffrey Lloyd, citado en el párrafo 4, presumiblemente escribió sobre los 'estilos de razonamiento matemático' bien consciente de esa discusión.

riqueza. En mi opinión, le habría bastado considerar las nuevas *pruebas* que surgieron en la era galileana y en la época de la mecánica racional. Los lectores más cercanos al espíritu de Husserl replicarán que estoy pensando de un modo muy limitado los objetos de la geometría como círculos o triángulos isósceles. No, lo que Husserl quería decir con 'objetos ideales' eran *estructuras* formales ideales. Excelente. Comprometámonos diciendo que las pruebas relevantes que pueden ser asumidas están del lado de la matemática-en-acción del estilo galileano, y que las estructuras son lo que esto produce.

7. La prueba y sus objetos (bis)

Kant vio la física como entrando en el camino real de la ciencia, gracias a los métodos empíricos de Bacon, Galileo y Stahl. Husserl la vio como la matematización de la naturaleza. La visión de Husserl de la nueva física fue un profundo avance sobre la de Kant; sin embargo, en otro nivel, sus imágenes de la matemática antigua son muy cercanas. Por mucho tiempo hemos estado bajo el dominio de los historiadores alemanes y unos pocos franceses e ingleses, para quienes los griegos eran ciertamente 'esa maravillosa nación' que creó la geometría. En nuestros días, como ya se ha dicho, se está adelantando una relectura crítica y un replanteamiento de los textos antiguos. Había más en la antigua Babilonia de lo que los viejos historiadores enseñaron y hay una gran tradición en la matemática China. Infortunadamente, todavía no ha sido reconstruida. Pienso que la posibilidad de elaborar pruebas, el descubrimiento de la demostración matemática, realmente tiene lugar en las tierras de Asia occidental, por personas entre las que se cuenta a Tales, no importa lo que era ese nombre. Yo no tengo problema en usar 'Tales', sin la calificación usual del nombre de un hombre singular. De este modo, estoy más cercano a Kant y Husserl que muchos intelectuales contemporáneos.

No soy tan anticuado como para imaginar que 'una nueva luz brilló sobre la mente' de un solo hombre, de ese hombre que llamamos Tales. Quizás él lo hizo, pero tuvo que crear una escuela que asimiló lo que él hizo. Es más probable que había una creciente conciencia de la posibilidad de la prueba, de conseguir conocimiento mediante el pensamiento y la argumentación, de una independencia de ciertos hechos con respecto a las confirmaciones de las mediciones. De hecho, allí habría habido una figura asombrosa que percibió la primera prueba, y quien a través de la palabra y el esfuerzo creó una comunidad en la que la prueba matemática tuvo lugar. Lo que conocemos es que las ideas-prueba (*proof ideas*) tuvieron un desarrollo muy demorado y que durante ese proceso la prueba se experimentó como algo extraordinario. Incluso muy tardíamente Platón usó la posibilidad de la prueba, ilustrado por el joven esclavo en el *Menón*, en un sorprendente argumento acerca de la inmortalidad del alma. Él insistió en que dedicar décadas al estudio de la matemática era un requisito absoluto para hacer parte de la élite administrativa y de una república sabia. Llamemos a Pitágoras

o a Platón fanáticos obsesionados con la matemática; sin embargo, ninguna otra civilización dejó huellas de fanáticos como aquellos, quienes también eran iconos culturales. Estoy de acuerdo en principio, entonces, con la visión de Kant y de Husserl. Sí, *hubo* una revolución tan profunda como ninguna otra en la historia de la raza humana, y ella tiene un impacto profundo sobre el futuro del filosofar occidental.

Uno espera que la historia postcolonial de la matemática nos enseñará más acerca de otro emblema como Tales, acerca de Al-Khawarizmi (c. 785-850). Ese nombre nos dio la palabra 'algoritmo'. Su libro *Hisab al-jabr w'al-muqabala* nos dio la palabra 'álgebra'. Entre mis antiguas creencias está el que en la Casa de la Sabiduría, dicen que alrededor de 580, ellos entendieron lo que es un algoritmo. Es un procedimiento que por aplicación rutinaria de reglas, resuelve definitivamente cualquier miembro de una clase dada de problemas. Los *Nueve capítulos* de la matemática China mencionados arriba, no tienen un concepto similar, seis siglos antes de los árabes. Pero los comentaristas chinos introducen inmediatamente 'correcciones' —es decir, estrictamente hablando no hay algoritmos en el sentido árabe de la palabra, sino sistemas de aproximación. Las reglas chinas son brillantes, aunque tampoco es exacto decir que sean algoritmos.

Un lector simplista de Husserl podría advertir que las reglas chinas, sin embargo, carecen de la objetividad de la matemática que descende de las fuentes griegas y árabes; pero no es así: ellas son aproximaciones objetivas sistemáticas. Están más cercanas a la práctica actual de la física tal y como la conocemos, que nuestra metodología oficial que erróneamente enseña que la aproximación es siempre una mera aproximación hacia la verdad *real*. Si las matemáticas histórico-universales se han desarrollado a partir del modelo chino más que debido a una fusión de los modelos árabe y griego, podríamos tener filosofías más saludables que las que hasta ahora hemos asumido. No estoy queriendo decir que tendríamos una filosofía de la matemática o de las ciencias más rica, estoy diciendo que una filosofía. Pero ésta no habría sido una filosofía tan curiosamente habitada por quienes se asombran con las matemáticas. Platón, Leibniz, Russell y el resto que mencioné. Pero hay que anotar que, *pace* Husserl, nuestras matemáticas y nuestras ciencias habrían sido tan objetivas como las actuales, aquellas que han tomado el camino real de los objetos ideales.

8. El *a priori* histórico

Consideremos ahora la frase de Husserl '*a priori* histórico'. Es fácil equivocarse aquí, pues esta misma frase fue extrapolada de Husserl por un par de generaciones de filósofos franceses. *Ursprung* fue primero publicado en la *Revue internationale de philosophie* en 1939. Las ideas relacionadas con este y otros aspectos de la fenomenología de las ciencias de Husserl fueron analizadas y criticadas por el

joven y brillante filósofo de las matemáticas Jean Cavaillès, canonizado por su ejecución como miembro de la resistencia. Su trabajo estimuló la revuelta francesa contra la fenomenología. En muchos aspectos, la crítica de Cavaillès estaba en el corazón del abandono francés de la fenomenología en personajes como Jean Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty. Jacques Derrida tradujo *Ursprung*, pero lo que tomó de él fue el énfasis sensible: que un aspecto de la transmisión e incluso de la sedimentación de las matemáticas es la transcripción de los argumentos en enunciados. Después de todo, conocemos acerca de Euclides por lo que está escrito. Derrida cambió el hecho elemental en la asombrosa doctrina según la cual el enunciado es primero y más importante que la palabra hablada. La promoción del enunciado puro, alejado del discurso y del hablante y el autor, acompañan —e incluso pueden haber conducido a— la 'muerte del sujeto', rumores de los que ha habido bastante exageración; pese a que algunos de ellos adulteran las frases de Husserl.

Notable entre ellos fue el 'a priori histórico' usado, con una mezcla de altísima seriedad y mordaz ironía, por Georges Canguilhem y Michel Foucault. El paso de Husserl hacia Cavaillès y de Canguilhem a Foucault ha sido bien expuesto y analizado por David Hyder⁷. Yo mismo he transitado por los bordes de este atrayente campo de fuerza. Por lo tanto, en mi discusión, pueden encontrar algo de lo que Howard Bloom ha llamado la ansiedad de la influencia.

¿Qué quiere decir él con 'a priori histórico'? He escuchado que bajo esta frase él quiere significar sólo verdades acerca de la historia que podemos conocer a priori —por ejemplo, que la geometría se debió haber originado de tal y tal forma. Dado el tenor de la historia de las matemáticas, esto es más una comprensión injustificada de Husserl. También hemos escuchado explicaciones más complejas, las cuales lo vinculan con la totalidad del proyecto de la fenomenología trascendental. Me gustaría proponer algo más simple.

La frase se encuentra sólo en el *Ursprung*. Por tanto, es plausible suponer que ella tiene una conexión específica con la geometría y sus orígenes. Sugiero primero que Husserl está hablando de un conocimiento a priori exactamente en el mismo sentido de Kant. *Excepto* que Kant piensa que las estructuras cognoscibles a priori eran precondiciones para la experiencia posible, en todos los tiempos y lugares. Aquellas estructuras son externas, para hablar crudamente, y al hombre que hemos llamado Tales le dio por mover el interruptor que siempre había estado en la pared, siempre disponible para iluminar alguna mente. En Husserl, la luz que brilló sobre las mentes de los primeros matemáticos fue un hecho histórico; antes de él no había *ningún* a priori matemático o geométrico. Propongo entonces que

⁷ HYDER, David. "Foucault, Cavaillès, and Husserl on the Historical Epistemology of the Sciences". En: *Perspectives on Science*. 10, No. 4, 2003, pp. 107-129.

el 'a priori histórico' denota *una estructura a priori que llega a ser en un tiempo histórico*. Quizás el mérito principal de esta lectura es la simplicidad. No es un pensamiento tan relativista como podría parecer: deberíamos recalcar que 'a priori' es un adjetivo cuyo primer fin es caracterizar un tipo de conocimiento. Incluso si hay verdades eternas, su *conocimiento* se da en la historia.

Clasificar el conocimiento geométrico como a priori histórico no implica que todo conocimiento a priori sea histórico de la misma manera. Uno imagina que un conocimiento a priori acerca de los objetos geométricos debe estar precedido por otros tipos de conocimiento a priori dependientes de conexiones analíticas; quizás también hay un conocimiento a priori dependiente de aspectos de la experiencia que la fenomenología no puede revelar.

Mi interpretación es francesa. Cuando Canguilhem y Foucault hablaron del a priori histórico, estoy seguro que con un toque de ironía, estaban hablando de las estructuras del sistema de pensamiento que determinan el espacio de posibilidades de lo que puede ser dicho. No exactamente precondiciones, sino condiciones de posibilidad y exclusión de lo que puede llegar a ser, y puede dejar de existir, en momentos canónicos. En el caso de Foucault, aquellos momentos tienden a coincidir extensionalmente con 1619, es decir, el año de la noche de Descartes ante la fogata, o 1789, la revolución. Sí, tales a priori históricos pueden mutar o cesar de existir, pero de un modo distinto al de Husserl, en tanto ellos: a) son históricos, llegan a ser en un tiempo histórico o cercano a lo histórico, y b) son determinantes a priori de todo posible conocimiento externo en un dominio.

9. Sedimentación

Husserl da una explicación muy brillante de cómo los modos en los que las intuiciones y los logros originales de las primeras comunidades matemáticas podrían (¿o deberían?) haberse desarrollado a partir textos escritos. Ellos evolucionaron hasta llegar a los *Elementos* de Euclides y crecieron y crecieron hasta Galileo y más allá, un horizonte siempre abierto para los nuevos matemáticos. Cada evolución deja tras de sí capas de pruebas y textos, así tenemos más y más sedimentación. Cada vez se necesitaría más tiempo a la hora de cavar en busca de la evidencia original que nos conduciría hasta la generación de lo que llamamos Tales. Descartes tenía un pensamiento similar. Él sostuvo que deberíamos alguna vez en la vida llegar a estar convencidos de cada fundamento (advuértase que Descartes fue 'fundacional' en un modo en el que Husserl nunca lo fue), pero no podemos hacerlo todos los días de nuestra vida. Debemos contentarnos con recordar que alguna vez tuvimos una prueba clara y distinta delante de nosotros. La era de Descartes —es decir, la de Galileo— era sólo el comienzo de la matematización husserliana de la naturaleza. Interminables capas de pruebas y postulados se han recopilado desde entonces. La metáfora de la sedimentación es la más natural del

mundo; y mientras que en el tiempo de Descartes y Galileo uno realmente podría alcanzar el fondo, al menos una vez en la vida, esto no es para nada practicable en el trabajo de los matemáticos.

Hay una clase de sedimentación emparentada y, quizás, más primitiva. Husserl insistió en que mucho antes del hombre que llamamos Tales debió haber la experiencia de aproximación a los objetos ideales. Las tablas tuvieron que alisarse, aplanarse, de modo que fueran madera útil para la construcción. ¿Madera? Tal vez es mejor decir que se necesitaron bloques de piedra, y secar los ladrillos como rectángulos sólidos, así que pudieran juntarse y apilarse. Así empezó a existir el ininterrumpido camino de lo empírico. Deberíamos estar moralmente ciertos de que la intuición de los primeros círculos vino de la rueda del alfarero.

Había también medida y agrimensura. Había también líneas de visión. Podrías pensar que la línea de visión es una abstracción, un presupuesto de lo que nunca podría ser experimentado, intuido o nombrado. Esa es una especulación de sillón: cualquiera que haya ejercido la agrimensura en un país cálido y desértico conoce un terrible problema: el calor hace que las cosas brillen, así que no puedes tener una decente línea de visión. Y así, tienes la idea de una línea de visión ideal durante la serenidad de un amanecer despejado, y finalmente idealizarlo en la línea recta.

Husserl parece haber creído que la sedimentación de los conceptos y las pruebas, tan necesaria para cualquier propósito práctico, entorpeció a alguien que en el mundo moderno hubiera querido indagar por el *Ursprung* de la geometría, es decir, comprender el origen de toda la ciencia; bien sea el origen en el sentido de comienzo, o el origen en el sentido primitivo de evidencia. Para quienes toman esto como un problema serio —para quienes, no me incluyo, desean saber lo que pasó después del primer grito—, les propongo una comprobación real, primero en matemáticas puras y luego en física matemática.

10. Sedimentación en matemáticas puras

La creatividad real de las matemáticas puras está mucho menos sedimentada de lo que Husserl parece haber pensado. Es verdad que los libros de texto parecen depósitos de antigüedades. Pero vamos a una investigación expuesta por un matemático. Sin notas. Sin las tediosas frases presentadas en PowerPoint, en un formato autorizado por Microsoft. Frecuentes esquemas, quizás con un marcador sobre una transparencia para ahorrar tiempo —solamente el material difiere de los esquemas que Sócrates hizo en la arena para el beneficio del joven esclavo Menón. Dado que Husserl habla de geometría, daré dos ejemplos geométricos, uno personal, otro público.

Quiero saber la construcción mediante regla y compás de un polígono regular de diecisiete lados. Gauss descubrió cómo hacerlo cuando tenía alrededor de

dieciocho años. Él también mostró que el heptágono regular, o 7-gono, no podía construirse con una regla y un compás. Un auténtico problema Euclidiano resuelto. Obtuve una idea aproximada al consultar frases sedimentadas, incluyendo algunas virtuales en la Web. Pero no comprendí completamente la idea-prueba (*proof idea*). Consulté a un colega matemático para que me ayudara —esto fue justo antes del comienzo de un muy aburrido aunque muy largo encuentro de negocios. Lo vi del otro lado de la mesa, exponiendo por casi dos horas. En el receso del almuerzo él tenía un par de páginas de garabatos escritos de diversas maneras, a los que ocasionalmente se refería cuando explicaba la idea. Literalmente había regresado a los 'primeros principios'. No a través de una vuelta a un texto clásico (*Teoría de los números* de Hardy y Wright, de 1938, sería una elección natural, si bien sedimentada). Había ciertas cosas que él daba por sentadas —la idea del círculo y el hecho que es definido por una ecuación cuadrática. Entonces, algo que haces con una regla y un compás puede ser descrito por cuadráticas... ahora comienza a pensar en todas las posibilidades... un cierto grupo de transformaciones aparece ante ti.

Mi amigo dijo con cierto sentimiento de admiración: "Ves, Gauss atinó en los rudimentos de la teoría de grupos antes de que cumpliera los 18". Sugiero esta historia personal como una parábola para las matemáticas puras en acción. Si examinas los libros de texto como un desprevenido filósofo, la noción de sedimentación pesada inmediatamente aparece ante ti como obligándote a aceptarla. Pero si, incluso como tal desprevenido, llegas a ser un observador participante en la actividad matemática, encontrarás muy poca sedimentación; allí está la experiencia vital de la propia evidencia, la evidencia original, lo que Husserl buscaba.

Mi segundo ejemplo viene de la prensa científica popular, accesible a cualquiera⁸. También es geométrico. Es la historia del fallecido David Huffman (1925-1999), un distinguido científico computacional que llegó a estar interesado en una versión más sofisticada del problema construir-con-regla-y-compás. ¿Qué formas son construibles mediante el pliegue de papel? En otras palabras: ¿Cuál es la clase de todo posible *origami*? Las personas que conocen de cálculo de variaciones sabrán que aquí hay mucha historia. Un período se remonta al matemático y físico ciego de origen belga Joseph-Antoine Plateau (1801-1883). Él determinó las superficies de una pequeña área subtendida por una curva cerrada dada en un espacio, a través de asistentes que sumergían figuras de alambre en una solución jabonosa y le decían la superficie jabonosa resultante. Posteriormente, él pudo demostrar las soluciones para casos especiales⁹. Aspectos de los problemas de Plateau continúan excitando el interés y aún permiten encontrar cosas. Ahí fue donde Huffman comenzó su carrera, pero él se dirigió hacia el pliegue de papel,

⁸ *The New York Times*, Suplemento científico del Martes, 22 de junio de 2004.

⁹ La descripción clásica se encuentra en COURANT, Richard & ROBBINS, Herbert. *What is Mathematics?* New York: Oxford University Press, 1941, y en muchas ediciones posteriores.

teniendo en cuenta también el papel curvo, no usado en el *origami* clásico. Y así fue desarrollando notables teoremas abstractos, *desde cero*, como decimos (Por ejemplo, el teorema pi: si tienes un punto rodeado por líneas, y buscas la forma mediante el pliegue de un plano, todos los ángulos alternos deben sumar radianes pi, o 180°). Cuestiones de ciencia popular, tales como la citada, incluyen fotografías de figuras asombrosas que David Huffman muestra cómo construirlas con una simple hoja de papel. Incluso para lo que Husserl llamaría formas ideales, los objetos ideales que creó Huffman, serían nuevos. Las posibilidades eternas, podrías decir, pero realidades históricas a priori que llegaron a ser hacia el final del siglo pasado y existen en un horizonte de posibilidades que están siendo investigadas en este momento. ¿Cantidad de sedimentación? Prácticamente cero. Otra parábola.

11. Sedimentación en física matemática

Durante la semana del 28 de junio al 3 de julio de 2004, todos los teóricos de cuerdas¹⁰ del mundo se reunieron en el anfiteatro dos pisos debajo de mi oficina en París. Conocía mucho menos la teoría de cuerdas de lo que conocía a Husserl, pero tuve la oportunidad de sentarme en unas pocas conferencias a comienzos de semana. Esto era una experiencia fascinante en antropología de la ciencia, pero sólo me referiré a una observación: estaba sorprendido de ver que la mayoría de la matemática que estaba siendo usada era la física matemática clásica, del tipo de física dominante en el siglo diecinueve: Lagrangianos, transformaciones de Fourier, tensores y la un tanto más reciente teoría de matrices. Esto era muy parecido a lo que había aprendido en mis tres o cuatro años como estudiante de un departamento mediocre de física matemática, hace casi cincuenta años. Por cierto, las aplicaciones eran radicalmente nuevas especulaciones y estructuras. Estoy refiriéndome a la caja de herramientas empleada por estos (sobre todo jóvenes) teóricos de cuerdas¹¹. Es muy natural utilizar la metáfora de la sedimentación para aplicarla a lo que, usando otra metáfora, es la caja de herramientas de la física matemática de punta.

En *Crisis* Husserl se había dirigido a las ciencias más abstractas de su época, sobre todo a la física matemática. Si no te detienes en tu filosofar para echar un vistazo, podrías suponer que ha habido más sedimentación desde 1935. Pero

¹⁰ Por teoría de cuerdas (*string theory*) se entiende un enfoque en desarrollo de la física teórica [N. del T.].

¹¹ Tomé la idea de una caja de herramientas del físico Martin H. KRIEGER: *Doing Physics: How Physicists take hold of the World*, Bloomington: Indiana University Press, 1992. Cuando fui a Google para revisar la referencia, escribí las palabras: 'physicist tool kit'. Lo primero que me apareció fue la Web Oficial de la Teoría *String*, que comenzaba respondiendo a la pregunta: '¿Qué es física teórica?' con una descripción del cálculo de variaciones, Euler y Lagrange.

tenemos aquí una ciencia natural cuya sedimentación aparece al etnógrafo aficionado no muy distinta a la del tiempo de Husserl. ¿La teoría de cuerdas una ciencia natural? Bien, una ciencia especulativa que se dirige a una comprensión profunda del mundo físico que estaba desde antes.

Muy bien, puede replicarse, pero todavía Husserl estaba en lo cierto. Incluso si el sedimento usado en la caja de herramientas de los teóricos de cuerdas fuera conocido por Max Planck, ¡aún sería un sedimento! Sí —pero sedimento no sólo fácilmente excavado, sino excavado ante tus propios ojos cuando eres un joven aprendiz del oficio. Una de las razones por las que las herramientas usadas en este tipo de reportes me fue de inmediato reconocible era que hubo un tiempo en el que había mostrado de dónde venían, había enseñado la versión ideal de la evidencia fundamental sobre la cual estaban basadas. No, no estaba dando literalmente un curso de historia de las matemáticas, el cual sólo me diría cómo Stoke y Green alcanzaron sus teoremas. No una experiencia *Ur* de ese tipo, gracias a Dios. Pero cuando fui a mi casa y revisé en el libro de texto que durante mucho tiempo guardaba (de nuevo sedimentación) lo que había mostrado, más o menos desde cero: la evidencia de los teoremas de Stoke y Green, pude revivir (de un modo que me recuerda más a Descartes que a Husserl) esa experiencia justo ahora. Eso a pesar de la pérdida de los impulsos cerebrales que han ido reduciendo su capacidad con el paso de los años. Feliz coincidencia: el texto fue escrito por Richard Courant, quien había sido asistente de Hilbert en Gotinga en 1907. Codo a codo con Husserl que trabajó allí desde 1901 hasta 1916. Y Courant también escribió esa clásica exposición de Plateau sobre las pompas de jabón.

En resumen, sugiero en esta sección y en la anterior que hay mucho menos sedimentación que la que un análisis de los libros de texto de matemáticas y física, realizado en un confortable sillón, podrían sugerir. Es extraño, pienso que Jacques Derrida era fiel a un aspecto de Husserl cuando propuso que la proposición es un discurso primario, contundente. El problema es que Husserl mismo, cuando envejeció, parece que no anheló *echar un vistazo* a la razón en acción. Él pensaba que nosotros estábamos separados de la evidencia original por unas capas de sedimento casi impenetrables. Dije en el § 5 que lo primitivo no parece ser tan importante como Husserl pensaba. Pero, incluso si lo fuera, he argüido en estas últimas dos secciones que nosotros estamos más cerca de los innumerables *Ursprünge* primitivos de la evidencia geométrica que lo notado por Husserl.

12. Cognición, historia y el *a priori*

Pareciera que me he distanciado de Husserl; que, contrario a lo que había expresado en el § 1, he venido a sepultar la indagación de Husserl sobre la geometría. No es así. Hice eco de su (¿cómo deberíamos llamarlo?) intento por unificar la especulación histórica y la filosofía especulativa. Mi constante empeño

personal, del que un escueto bosquejo fue publicado hace ya una década¹², consiste en afirmar que el razonamiento matemático y la prueba demostrativa son un descubrimiento de la civilización humana al comienzo de la historia. Los orígenes emblemáticos, míticos de lo que ahora llamamos matemáticas incluyen al hombre que llamamos Tales, realmente perdido en la neblina del horizonte antepasado que llamamos prehistoria, e incluyen también a quien llamamos Al-Khwarizmi, cuyo pasado histórico, probablemente será reconstruido con más detalle en los años venideros, cuando los estudiosos giren sus ojos de la tradición matemática griega a la islámica. Ambos, los estilos de razonamiento geométrico y algorítmico (álgebraico, combinatorio, lo que desees) —los cuales están unidos pero no se juntan en el renacimiento europeo— procedentes de la historia de sociedades humanas particulares, quizás de las costas Jónicas (Ioanian) y de Bagdad, están referidos a las capacidades humanas universales. Es decir, ellos son un fenómeno que brota en la cultura, pero que solamente son posibles debido a los universales cognitivos. En el mito de Kant, en el mito de Husserl, en mi mito, Tales experimentó el potencial humano para producir ese motor de descubrimiento, la prueba matemática y las estructuras ('ideales') asociadas.

Asumo la tesis subsidiaria que cada estilo de razonamiento (en el sentido específico que he desarrollado en otra parte) introduce su propio dominio de nuevos objetos. Esto es por lo que hay debates ontológicos —sobre la realidad de las entidades teóricas inobservables, sobre la realidad de la taxonomía de la biología sistemática, etc. Así, mi visión de la relación entre objetos ideales y su producción mediante la demostración es kantiana, no husserliana. Aunque considero que las tesis ontológicas son de importancia fundamental para diagnosticar la fuente de los debates realismo/antirrealismo que aún continúan creciendo entre filósofos, esto no es de gran importancia para los propósitos del presente escrito. Lo que interesa es que la leyenda de Tales encuentra una precondition diferente de la que preocupa a Husserl. La precondition no es un a priori histórico sino más bien cognitivo. Es parte de nuestro paquete (*envelope*) genético humano (una frase que tomo de mi colega Jean-Pierre Changeux). Es el tipo de cosas acerca de las cuales a algunos científicos cognitivos les gusta especular, cuando imaginan que tenemos uno o más módulos cognitivos humanos que nos capacitan para razonar matemáticamente. Gran parte de tales teorizaciones consiste en aguas revueltas —conocemos tan poco acerca de los módulos cognitivos de razonamiento de lo que sabemos acerca del día que la 'nueva luz... brilló en la mente del primer hombre (Tales, o cualquiera que haya sido su nombre)'. Pero quiero fomentar más aguas revueltas, no menos. Por ejemplo: ¿podría ser que los diagramas fueran no meras herramientas accidentales que ayudaran al explicar argumentos geométricos? ¿Podría ser que solamente a través de los diagramas los humanos fueran capaces de 'acceder' a aquellas regiones del cerebro que son esenciales para construir

¹² Cf. Nota 6.

pruebas?¹³ Se abre un horizonte de investigación en parte histórico y cultural, en parte neurológico y cognitivo. Esto continúa lo más importante de las reflexiones que Husserl comenzó en su lectura de 1935, *Sobre el origen de la geometría*.

Bibliografía

- CHELMA, Karine & GUO, Shuchun. *Les neuf chapitres: Le classique mathématique de la Chine*. Edición anotada en Chino y Francés. París: Dunod, 2004.
- COURANT, Richard & ROBBINS, Herbert. *What is Mathematics?* New York: Oxford University Press, 1941.
- HACKING, Ian. "What mathematics has done to some and only some philosophers". En: *Mathematics and Necessity*. SMILEY, T. J. (Ed.) Londres: British Academy, 2000, pp. 83-138.
- HACKING, Ian. "Husserl on the Origins of Geometry". En: *Husserl's 'Crisis' and the meaning of science*. HYDER, David & RHEINBERGER, Hans-Jörg (Eds). Copyright by the Board of Trustees of the Leland Stanford Jr. University.
- HACKING, Ian, "'Style' for Historians and Philosophers". En: *Studies in History and Philosophy of Science*, marzo de 1992, 23, 1, pp. 1-20.
- HUSSERL, Edmund. "Der Ursprung der Geometrie als intencional-historisches Problem". Traducido al inglés como "The Origin of Geometry". Un apéndice de *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Traducido del alemán al inglés en 1954 por David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970. Traducido al español: "El origen de la geometría". En: *Estudios de Filosofía*, Traducción de Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón, (Pontificia Universidad Católica del Perú) número 4, 2000, pp. 33-54.
- HYDER, David. "Foucault, Cavaillès, and Husserl on the Historical Epistemology of the Sciences". En: *Perspectives on Science*. 10, no. 4 (2003), pp. 107-129.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas, Madrid: Alfaguara, 1998.
- KRIEGER, Martin H. *Doing Physics: How Physicists take hold of the World*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1992.
- NETZ, Reviel. *The Shaping of Deduction in Greek Mathematics: A Study in Cognitive History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

¹³ NETZ, Reviel. *The Shaping of Deduction in Greek Mathematics: A Study in Cognitive History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

El concepto proteico de afectividad en Husserl*

De los textos a los fenómenos mismos

Husserl's protean concept of affectivity
From the texts to the phenomena themselves

ELIZABETH A. BEHNKE

Study Project in Phenomenology of the Body

Traducción

GERMÁN VARGAS GUILLÉN – HARRY P. REEDER

Universidad Pedagógica Nacional – University of Texas at Arlington
Colombia – EEUU.

Recibido: 16/03/2009

Aprobado: 27/05/2009

Resumen:

Un examen de la fenomenología husserliana de la afectividad sugiere que, para Husserl, la *afección* es concepto-bisagra, situado y colindante entre pares tales como intelecto-emoción, sujeto-objeto, activo-pasivo, razón-sensibilidad y mente-cuerpo. Ilustro esto con una consideración de los textos husserlianos relevantes en la luz de la evidencia experiencial a la que ellos apuntan; luego me dirijo a nuestra complicidad cinestésica al experimentar somáticamente nuestro propio cuerpo. En fin, muestro cómo realizar la reducción radical al presente viviente; y, cómo suspender las apercepciones habituales puede revelar una cambiante red de relaciones intercorporales, un campo afectivo intercinestésico, que penetra en todo la vivencia.

Palabras clave: Husserl, Fenomenología, Afección, Cinestésico, Cuerpo viviente, Intercorporeidad, Intercinestésico.

Abstract:

A survey of Edmund Husserl's phenomenology of affectivity suggests that for him, "affection" is a hinge-concept, situated between yet joining such pairs as intellect-emotion, subject-object, active-passive, reason-sensibility, and mind-body. After illustrating this by considering the relevant Husserlian texts in light of the experiential evidence they point to, I address our kinaesthetic complicity in experiencing our own lived bodies somaesthetically. Finally, I show how performing the radical reduction to the living present and suspending habitual apperceptions can reveal a shifting web of intercorporeal relationality, an interkinaesthetic affective field pervading lived experience as a whole.

Keywords: Husserl, Phenomenology, Affection, Kinaesthetic, Lived body, Intercorporeal, Interkinaesthetic.

* Traducimos por *proteico* el término inglés *protean*, que proviene de *πρωτεύς* (*Prōteus*): el Griego Guardián de las bestias marinas, renombrado por su habilidad para cambiar de forma. El adjetivo *proteico* (*protean*) indica lo extremadamente variable, lo que inmediatamente asume una u otra forma. Por ejemplo, una ameba es "proteica". En general, pertenece a Proteo lo característico de Proteo: lo variable, lo inasible, lo inestable. Este texto fue originalmente publicado en: *Philosophy Today*. Vol. 52, SPEP Supplement, 2008, pp. 46-53. La publicación de esta traducción cuenta con el permiso amable del editor. Las traducciones españolas de las obras citadas en ediciones en inglés y alemán son de Harry P. Reeder y Germán Vargas Guillén. [N. de los T.].

¿Qué significa el término *afección* en Husserl? Incluso un examen preliminar revela que esta noción es multivalente y funciona de distintas maneras en diferentes períodos, dentro de distintas actividades, en diferentes niveles y en variadas esferas de investigación¹. Por eso es difícil ofrecer una relación histórica, definitiva, de la manera como Husserl explora el concepto; aún más, puesto que Husserl conserva nociones viejas al lado otras nuevas, transformadas. Sin embargo, igualmente se puede emprender una relación que trate de producir los diversos usos, coherentes y sistemáticos, del concepto, dado que hay muchas tensiones y ambigüedades. En resumen, no hay una manera fácil de categorizar los cambiantes matices que emergen al paso que Husserl continuamente expande el campo y enriquece el sentido del concepto. Por consiguiente aquí —como con otras nociones fenomenológicas— la apropiación que hace Husserl del concepto lo altera, porque describe dimensiones y distinciones que recibe de la tradición lingüística, con la cual se muestra insatisfecho.

Hay un principio metodológico nuclear que ayuda a ubicarnos en tal situación: para entender la noción de la afectividad en Husserl no sólo hay que poner entre paréntesis los sentidos anteriores del término, sino también suspender (o, por lo menos, diferir) la búsqueda para una única definición global. En cambio,

¹ Para este ensayo consulté los siguientes volúmenes de Husserl: *Husserliana* (Den Haag/Dordrecht: Martinus Nijhoff / Kluwer Academic Publishers / Springer, 1950 ss.): 4, 6, 11, 14, 15, 17, 31, 33, 34, 35, 37, 38. Las citas a estos volúmenes tienen el formato: número de volumen/número de página(s), por ejemplo, 4/475s. También consulté HUSSERL, Edmund. *Späte Texte über Zeitkonstitution* (1929–1934). *Die C-Manuskripte*, ed. Dieter Lohmar, *Husserliana Materialien* 8 (Dordrecht: Springer, 2006), citado como HM8/número de página(s), y HUSSERL, Edmund. *Erfahrung und Urteil*, ed. Ludwig Landgrebe (Hamburg: Felix Meiner, 1999), citado como EU/número de página(s). Un tratamiento más amplio de la noción husserliana de afectividad necesitaría situarse en un contexto más amplio, dedicar investigaciones más detalladas sobre conceptos tales como pasividad, receptividad y actividad, o la relación entre lo predicativo y lo prepredicativo, etc., que no pueden ser realizadas aquí; tampoco es posible presentar aquí una discusión ni de la literatura secundaria sobre el concepto husserliano de afección ni del desarrollo de este tema en la obra de fenomenólogos posteriores. Al cabo, debo mencionar que las citas a las fuentes primarias en el presente ensayo son sólo ilustrativas y no exhaustivas.

hay que leer cada pasaje "localmente" y determinar el sentido del término para volver a la evidencia experiencial relevante en el contexto, para que la evidencia (re)defina el término, o viceversa. Esto tiene la ventaja, primaria, de darnos una base evidencial para confirmar o corregir los análisis de Husserl; y, una secundaria, presentar una gama de ejemplos en los que podemos identificar al menos dos claves para entender los diversos sentidos del término: la afección siempre es un momento dentro un todo más complejo² (aunque el papel que juega puede variar en ese todo), y es eso lo que se puede llamar *concepto-bisagra*, situado entre y uniendo otros dos conceptos —a menudo pares tradicionalmente concebidos como opuestos, mutuamente excluyentes—. Este *concepto-bisagra* es un recurso valioso para Husserl, desde el cual procura honrar la evidencia experiencial, pero frecuentemente elucida cosas que no se acomodan a las categorías dualistas de la filosofía europea, incluso, en por ejemplo: inteligencia-emoción, sujeto-objeto, activo-pasivo, razón-sensibilidad y mente-cuerpo. En lo siguiente, primero ofreceré un breve esbozo de alguna de las maneras en que estas tipologías conceptuales se alteran en la obra de Husserl a partir del tema de la afección, y, luego, demostraré cómo esta noción proteica de afectividad puede ayudarnos a tratar con un canon particular de experiencia.

La primera cuestión es: ¿cómo llegó Husserl a usar un término asociado con la "emoción" como título de un rasgo de la síntesis pasiva, relacionado con la constitución de objetos y de procesos perceptuales, que experimentamos en la actitud natural objetiva?³. En lo que llamó, más tarde, "manuscritos viejos y todavía prefenomenológicos", probablemente hacia 1893⁴, refiere la distinción recibida entre dos lados la "naturaleza mental": el intelectual y el emocional; allí reserva la palabra "afectivo" para el lado emocional⁵. Sin embargo, vio algunos paralelos entre ellos; por ejemplo, podemos llegar a una inmersión en cualquiera de ellos; y esto permite —a ese lado de la inmersión— jugar un papel dominante mientras se retira al otro y cualquiera de ellos puede volverse una disposición habitual⁶. Además, estos lados están estructurados de maneras semejante: hay algo como una "energía de interés" en el lado intelectual, que —como se dijo— es semejante, pero no idéntico al "placer" en el lado emocional; y, cada uno de ellos puede ex-

² Véase 19-1/272 ss.

³ Véase especialmente 11/148 ss., 417 ss.

⁴ 38/159 n. 1; el texto en cuestión es respuesta crítica al tratamiento de la "atención" en el segundo volumen de Carl Stumpf, *Tonpsychologie* (Leipzig, 1890).

⁵ 38/163 ss.

⁶ 38/165s. Primero Husserl contrasta la postura o el *habitus* "emocional" con la "teorética", y luego identifica la postura teorética como caso especial de la unidad organizada de intereses, que llama *objektive Haltung* ["actitud objetiva"] (38/166).

hibir varios grados de intensidad⁷. Por consiguiente se entiende el interés como tensión energética que presupone algo que lo "excita"⁸. Esta relación anticipa una expansión terminológica posterior, según la cual "afección" no sólo refiere el campo de lo que se podría llamar "tono afectivo" —que incluye los humores y disposiciones generales tanto como los sentimientos específicos que se matizan con la emoción⁹—, pero también este dominio puede llamarse "afección sensual", es decir, los momentos sensuales fundamentales, los núcleos de los contenidos sensuales, dentro de la síntesis pasiva efectuada en consciencia objetivante¹⁰. No obstante, el contraste entre lo que llamo "tono afectivo" y "afección sensual" —distinción que hace más tarde Husserl mismo, al contrastar "*sentimiento-afección*" con "*objetivación afección*"¹¹—no excluye un paralelo posterior, en ambos casos, como "afección" particular, individuada temporalmente, que puede funcionar como momento dentro de un todo más amplio. En el caso del "sentimiento-afección": de lo que se trata es del despliegue de un sentimiento¹², que a su turno termina resonando con la "atmósfera" afectiva que forma el trasfondo constante de la vida subjetiva y uniéndose a la unidad de un humor particular¹³; mientras que en el caso de una "afección objetivante" es un asunto que se destaca sensualmente al funcionar como momento último entre la síntesis pasiva de los objetos perceptuales en cuanto objetos de interés cognitivo. Así, en el último, caso el momento de afección se integra con un nexo de rendimientos constitutivos cuyos correlatos son una unidad/identidad trans-temporal perdurable que ofrece más posibilidades de exploración, explicación y enriquecimiento¹⁴. Y la tipología heredada de una vida que contrasta un lado

⁷ 38/167, 171 ss., 476 ss. Husserl continúa investigando el tema en obras posteriores; cf. EU/91 ss.; 8/98 ss.; 9/412 ss.; 34/190 ss., 213 ss.; HM8/73 ss., 189 ss., 251 ss., 314 ss., 323 ss.

⁸ Véase especialmente 38/477, cómo donde Husserl destaca la "incitación" (*Reiz*) siempre se debe comprender como "tensión" (*Spannung*). El término husserliano *Reiz* ordinariamente se traduce como "estímulo" ["stimulus"] en contextos fisiológicos o psicológicos; la traducción inglesa de *Husserliana* 11 y 31 usa el término "atracción" ["allure"], pero dado que *Reiz* connota irritar además de encantar y atraer (cf. 33/276), elijo el término más neutral: "incitación".

⁹ 37/355 (*Gemütsfärbungen, Gefühlsfärbung*) [colorido del ánimo, colorido de los sentimientos]; cf. 38/166.

¹⁰ Para Husserl éstos, por supuesto, no son "datos sensibles" que existen en sí, sino que tienen que ser entendidos como momentos nucleares realizados al "desconstruir" (*Abbau*). Véase, por ejemplo, 4/336; HM8/109 ss., 134, 244, 352 (y cf. 223 ss.).

¹¹ 31/9.

¹² 31/8.

¹³ 37/326s.

¹⁴ EU/*passim*. Nótese que, para Husserl (34/436), la meta de la experiencia natural/mundana es el ser como propiedad persistente a la que siempre puedo regresar y reconfirmar de nuevo, en cuanto conocimiento que es, en su turno, una propiedad estable en la experiencia transitoria fluyente (8/475, 34/188, 340; cf. EU/232). Por consiguiente la objetivación requiere no sólo la síntesis pasiva

"intelectual" con un lado "emocional" se reconfigura en la medida en que la vida cognitiva se ve en tanto penetra en su propia dinámica energética.

Sin embargo, incluso donde se toma la afección como el núcleo de la percepción en vez de asunto de humor o de tono emocional, la palabra "afección" señala dos direcciones distintas. Primero, refiere a un *Ichfremd*¹⁵, contenido material del momento que llena la estructura formal de la conciencia del tiempo inmanente¹⁶. No obstante, por otra parte llega a significar el evento viviente dentro del que el yo mismo es "afectado", evento que no solamente supone la constitución pasiva del río de conciencia inmanente del tiempo¹⁷, sino que funciona a su turno como presupuesto para el desempeño del yo ante lo que lo afecta, primero que todo porque se vuelve afectiva esta incitación¹⁸. Cuando se toma como caso paradigmático la síntesis pasiva relacionada con la percepción, luego el momento de afección ocurre en el borde mutuo entre lo "subjetivo" y lo "objetivo", no sólo conjugándolos y separándolos simultáneamente, sino también efectuando su interarticulación en tanto que el yo es afectado por algo distinto de él mismo¹⁹. Y

integradora cuyo logro es objeto que trasciende los momentos temporales individuales, por los que ella llega a dación (cf., por ejemplo, EU/308s.), pero también es una suerte de reiterabilidad abierta, un "yo puedo y siempre podré ser capaz de..." (34/358, 436), cuyo correlato es el objeto "en sí mismo".

¹⁵ Véase, por ejemplo, 14/51, 379; HM8/86. Aquí dejo de lado asuntos concernientes a la noción de autoafección; ambigüedades en la locución "*Ichfremd*" podrían ser resueltas al contrastar el presente enfoque temático en el yo activo y despierto con lo que es la actividad corriente de "otro" yo —aún si este "otro" proviene de, por ejemplo, del mismo *pasado yo*. Por eso, la distinción entre lo que pertenece al yo y lo que le es ajeno sería tanto relativa como funcional, en vez de un asunto de regiones o categorías fijas.

¹⁶ Véase, por ejemplo, 11/142s., 152; 33/281s. Dejo de lado la cuestión concerniente, si la irrupción —o no— de un momento nuclear *hylético* provoca originalmente la constitución del tiempo, en vez de proveer un "llenamiento", constantemente cambiante, de un fluir cuyo estructura formal siempre está controlada —por anticipado— por leyes esenciales estables.

¹⁷ Dicho más precisamente, lo que está presupuesto es la constitución pasiva, desde la fuente primaria pasar-pasivo (34/167 ss.) del flujo —en el sentido correcto (34/182)— de las vivencias (esto es, un tiempo inmanente en el que están individuados todos los actos y las afecciones). La constitución pasiva de cada campo sensorial por las síntesis asociativas de lo semejante con lo semejante (base de lo que está establecido, en síntesis, que unen campos sensoriales —por ejemplo, una textura se ve antes de ser tocada); y la constitución pasiva destaca dentro de un campo, no solamente por contraste con el trasfondo (11/148 ss.), sino también perdurando al menos momentáneamente (33/282): de nuevo, cuando consultamos las cosas mismas uno no se abandona frente a una serie arbitraria de "datos sensibles" atomizados, pero sí descubrimos un juego que confirma experiencialmente formaciones que no son "objetos", hechos y derecho, y tampoco no son nada (11/164; cf. 162).

¹⁸ Husserl toma este "volverse hacia" (*Hinwenden*) para incluir no sólo la "atención" (*Aufmerksamkeit*) (como acentuada cognitivamente), sino también todas las formas de prestar atención (*Zuwendung*) —véase, por ejemplo, 37/332; cf. 31/8.

¹⁹ Véase, por ejemplo, 4/217; 35/391; HM8/114 n. 2, 182, y véase también 351.

hay un sentido en que el evento de afección es algo que "sufrimos", en vez de una cuestión que "hacemos" deliberadamente.

No obstante, una investigación posterior sobre la estructura de este evento saca a la luz un momento de "receptividad" que tiende un puente entre "actividad" y "pasividad"²⁰. Este momento de receptividad funciona como la condición de posibilidad para el momento real "atentivo" en el que el yo se motiva a volver hacia lo que lo afecta, antes de que se llegue a comprometer de cualquiera otra manera²¹. Aquí el núcleo de la noción de afección es la motivación, con sus momentos gemelos de incitación y repuesta²², y, con el tiempo, Husserl expandió el término afección aún más, hasta incluir cualquier evento en que la motivación juega un papel, tanto si tratamos con afección sensual o tono afectivo como si es cuestión de los momentos sensuales primarios de la constitución original de un objeto, o como si es afectado por objetos ya constituidos; tanto si enfocamos la atención en la afección antes de advertir y atender cómo la enfocamos durante el curso de más gozo y compromiso; y tanto si lo que fluyen son "rayos" de afección como si son objetos completamente prácticos, o asuntos teóricos altamente refinados²³.

No obstante, al mismo tiempo se amplía terminológicamente hacia el "quien" se afecta; aunque por todas partes de los escritos husserlianos hay referencias al yo como polo de acciones y afecciones²⁴, también emergen indicaciones sobre

²⁰ 4/213, 335; 11/105, 409; EU/83. Nótese que, para Husserl, se juega la "actividad" en el sentido estricto del punto de vista de yo-participante activo, y no es el equivalente a la actividad como proceso dinámico o eficaz. Nótese, también, que si "pasivo" significa "sin actividad del yo", el yo en cuestión bien podría estar despierto, de hecho participa en "hacer" de alguna manera (34/179): los rendimientos pasivos (y las receptividades no tematizadas) están en operación efectiva continua, a través de tal hacer explícito, y funcionan como su apoyo silencioso.

²¹ Véase, por ejemplo, 33/285, HM8/319s.; el momento de prestar atención en el sentido amplio también incluye la posibilidad de no prestar atención a la incitación afectiva.

²² La incitación afectiva no motiva necesariamente una respuesta cognitiva, sino que puede incitar una acción práctica inmediatamente —cf., por ejemplo, EU/53—. Nótese que la noción de afección como motivación surge en el contexto de la fenomenología genética, y las resultantes descripciones no conforman necesariamente el paradigma de relaciones fundantes-fundadas de la fenomenología estática.

²³ Véase, por ejemplo, 37/355, 17/294, HM8/183; para ejemplos de sentidos ampliados, véase 34/160, HM8/338. Es especialmente importante darse cuenta de que la afección no es meramente un momento "antes de" atender, sino que ejerce una eficacia dinámica continua —véase, por ejemplo, 11/419, EU/388, HM8/320, y cf. BEHNKE, Elizabeth A. "Phenomenologist at Work", Husserl Circle, Prague, 2007. Sobre el sentido de una fenomenología "dinámica" irreductible tanto a la preocupación fenomenológica-estática con relaciones fundantes-fundados como a una búsqueda fenomenológica-genética de los orígenes, véase BEHNKE, Elizabeth A. "On the Dynamization of Phenomenological Concepts", *Focus Pragensis* 4 (2004): 9-39.

²⁴ Véase, por ejemplo, 14/*passim*.

cómo el campo yoico, en sentido amplio, extiende más allá de los actos iniciados explícitamente por el yo despierto primario e incluye el movimiento cinestésico involuntario y habitual²⁵. En otras palabras, las investigaciones elaboradas por Husserl sobre el papel de la afección en las síntesis pasivas proveen las raíces prepredicativas para los juicios predicativos²⁶; simultáneamente arraiga el yo de la razón, de la reflexión, en una vida subjetiva más amplia de movilidad sensible o sensitiva —una vida que se puede caracterizar, posteriormente, como consciencia cinestésica irreductible a la división metafísica entre “mente” y “cuerpo”—. Además, la investigación fenomenológica-genética sobre la afección también sugiere alternativas al modelo estático de relaciones fundantes-fundadas, basadas en un método de abstracción progresiva que deja de lado los estratos que no son autosuficientes para llegar a un nivel autosuficiente último²⁷. Por ejemplo, en los relatos fenomenológicos-estáticos anteriores, el sentir y el valer se superponen al ser fundado en objetividades predadas, que funcionan como substratos para los actos “afectivos” (en el sentido de tono afectivo): la consciencia de objetos funda la consciencia del sentimiento²⁸. Pero, cada vez más, Husserl ve los momentos sensibles primarios al incitarnos a responder (afección objetivante) penetrando desde el principio con tono afectivo (afección de sentimiento), más que proveer substratos para otra “capa” de sentimiento o de valor²⁹. De manera similar, en vez de concebir el querer o el actuar como otra capa construida a partir de las dos anteriores, la valencia afectiva negativa penetra desde el principio con tendencias cinestésicas “hacia” o “más allá” de las siempre incipientes parejas del incitar afectivo³⁰. Por lo tanto, el sentir, el sentirse y el moverse, son momentos que se interpenetran e interfusionan; no son estratos apilados de un lado, organizados en términos de relaciones fundadas: la receptividad que acompaña destacando lo constituido pasivamente es una respuesta cinestésica cuyo grado de apertura está previamente en armonía, con valencia positiva o negativa de incitación afectante, antes de responder la llamada de atención, el compromiso y la acción explícitas³¹.

²⁵ Véase, por ejemplo, 14/447, 450, 452 n. 1; HM8/238, 336.

²⁶ Véase, por ejemplo, 37/332; 17/216 ss., 296 ss.; EU/*passim*.

²⁷ Para una alternativa que va más allá en la consideración de estos asuntos en términos generativos, véase 37/294 ss.

²⁸ Véase, por ejemplo, 31/5; cf. 4/7. Aquí no es posible volver a examinar el asunto de relaciones fundantes entre actos “objetivantes” y “no-objetivantes”, tema que Husserl hereda de Brentano —véase, por ejemplo, 19-1/383, 401 ss., 514 ss., 519; 28/261 ss., 322 ss., 334 ss.; 38/407.

²⁹ Véase, por ejemplo, 4/337, 37/326, HM8/318 ss.; para anticipación previa del segundo punto de vista, véase 38/164.

³⁰ Véase, por ejemplo, HM8/318 ss.

³¹ Comprendido trascendentalmente, nuestra complicidad cinestésica en el evento de afección es un momento clave en el lado “constituyente” del *a priori* correlacional: El mundo sensual/fisionó-

Quizás es aquí —en el diálogo de “llamado” y “respuesta”— donde puede ser más visible cómo se moldea una de las tensiones de la noción husserliana de “afectividad”. Claramente, la afección es un concepto con dos lados; en uno, “lado-yo”, es donde asume la forma de una vivencia de incitación y respuesta, y, en el otro lado, el foráneo-yo (*Ichfremd*), provee un contenido específico de algún tipo³². Para Husserl los dos “lados” últimos son sólo momentos abstractos, presuposiciones gemelas primarias para la constitución del mundo y de sus entes, fuentes gemelas primarias unidas inseparablemente, que juegan sus papeles respectivos dentro de este desempeño constitutivo continuo³³. No obstante, la investigación puede destacar el peso de uno o del otro lado. Por otra parte el término *afectividad* puede referir el “poder afectivo” que afecta la experiencia, tanto cuando hablamos de impresión primaria como fuente de todo destacamiento afectivo³⁴; como de un objeto completamente constituido que, como sea, “llama a la puerta”³⁵, convocando a quien lo experiencia y reclamando una respuesta; o de una “voz” particular que emerge del “coro” afectivo que nos llama³⁶; o de afecciones rivales que nos atraen con más o menos insistencia (es decir, con varios grados de poder afectivo), quizás culminando en anegar a las otras³⁷; etc. Aquí “afectividad” nombra el poder del mundo de “cantar”, de llamar nuestra atención con, por ejemplo, un rayo súbito o un silencio significativo —un poder de “interesarnos” y establecer líneas afectivas de fuerza que fluyen hacia nosotros del elemento afectante y que ejercen alguna atracción³⁸, tanto cuando el resultado es un asunto que ignora resueltamente la interrupción que nos empuja como un subir a la ocasión ofrecida por un campo de posibilidades, nuevamente tensionadas. La afectividad en este sentido destaca la afección como el impacto de la alteridad en un yo que siempre está expuesto a su poder nativo³⁹. Por otra parte, Husserl indica también

mico “predado” es todavía correlato constitutivo de una conciencia cinestética “predando”. (En el sentido aquí intentado de “predando”, véase, por ejemplo, 34/319, 451 ss.).

³² Véase, por ejemplo, HM8/189, 193.

³³ HM8/199; cf. 118.

³⁴ 11/168, HM8/323.

³⁵ 4/219s.; cf. 11/166.

³⁶ 11/272.

³⁷ 11/149s., 415; cf. 6/174.

³⁸ Véase, por ejemplo, HM8/183 ss. Nótese que nuestro estar afectado por un cierto “silencio” testifica de nuevo que no es asunto de “datos sensibles”, sino de lo que designa Husserl como “relieve afectivo” (11/168) de destacamientos y trasfondos.

³⁹ Husserl destaca que siempre e inevitablemente pertenecemos a una esfera afectiva (6/111), a un horizonte de afección actual y potencial (34/303); podríamos decir que la “vida mundo-experimentante” (34/171) está expuesta continuamente a una dimensión afectiva.

que debemos estar dispuestos a ser vulnerables, a sufrir, a ser movidos⁴⁰. Por eso tanto como lo destacado tiene grados variantes de poder afectivo, también el experienciador puede variar en sensibilidad⁴¹ —y tales tendencias forman parte de historia sedimentada en el o los estilos actuales de comportamiento del yo. En otras palabras, cuando algo “llama a la puerta” alguien debe estar “en casa”, dispuesto y capaz de abrirla y de entrar en algún tipo de compromiso con ello. Pero, adicionalmente, a la respuesta de uno en cualquier ocasión, puede darse una disponibilidad sedimentada general, no solamente para recibir o rechazar —para estar dispuesto a la invitación afectiva, o para negarse a hacerlo—; así como también a ser movido y a ir solo en ello. La afectividad, en el sentido de la capacidad del experienciador para ser afectado de esta doble manera es, por consiguiente, una condición práctica de la posibilidad del poder afectivo del no-yo para realizarse en un evento afectivo real. Y tal disponibilidad afectiva no es ni un asunto meramente “mental” ni un asunto de “umbrales” para la reacción del cuerpo corporal a estímulos: otra vez, debemos reconocer que el “quien” de la afectividad es una conciencia cinestésica, que no está limitada al repertorio del yo activo y despierto, sino que se refiere al campo más amplio de la movilidad primaria, de la que el “yo puedo” reflexionante es un mero momento abstracto.

Obviamente, se puede decir mucho más sobre el proteico concepto de afectividad en Husserl. Pero dejaré mi interpelación, en este punto, de las maneras en que Husserl explora el concepto y volveré a los fenómenos mismos. En consecuencia, consideremos un ejemplo específico de afectividad, en nuestro sentido, de nuestra capacidad para responder a la invitación afectiva comenzando con lo que cada uno de nosotros puede sentir directamente, aquí y ahora, en nuestro cuerpo propio, en el ámbito completo del registro somaestésico [*somaesthetic*] —que incluye no sólo la sensibilidad táctil, sino también otros *Empfindnisse* (como los sentimientos de tensión y de liberación) —⁴², e incluidos en ambos momentos contenidos sensorio-afectivos y tono-afectivos del sentir, que están entretejidos con ellos. No basta, pues, con especificar el tipo de fenómeno que nos servirá como ejemplo; también debemos abordar nuestra tarea en el espíritu de compromiso con la evidencia, que efectivamente implicará generar el tipo de fenómeno que queremos investigar, sacándolo a la luz dentro de nuestra propia experiencia⁴³ —y experimentando efectivamente nuestra experiencia en vez de hablar solamente de ella—. Además, aquí tratamos un modo trascendental de experiencia nuevo,

⁴⁰ Cf. HM8/99 n. 1, 3.

⁴¹ 14/54. Sobre la manera en que nuestros estilos de apertura y participación cinestéticas afectan nuestra participación misma aquí y ahora, véase también BEHNKE, Elizabeth A. “Bodily Relationality”. En: *Phenomenology* 2005, Volume 5, *Selected Essays from North America*, ed. Lester Embree and Thomas Nenon (Bucharest: Zeta Books, 2007), pp. 67-97.

⁴² Véase, por ejemplo, 4/145 ss., 152 ss.

⁴³ Cf. 20-1/319 s., 326.

dado que no permitiremos meramente que la intencionalidad viva nos arrastre mientras participamos de nuestra vida cotidiana⁴⁴; al contrario tematizamos los rendimientos que no sólo sostienen esta vida de experiencia de mundo, sino que, en primer lugar, los posibilitan⁴⁵. Por consiguiente, en la actitud natural nos conciernen, por ejemplo, las cosas que vemos, sin nuestra propia complicidad cinestésica para sacarlas a la luz, mientras que la actitud fenomenológica incluye y describe las implicaciones de la movilidad situada del mismo que percibe, ambos en perspectividad y en la horizontalidad de lo percibido. Por supuesto, el caso de los sentimientos cinestésicos que tratamos aquí es un asunto de un campo invisible, en vez de uno visible. Pero nuestra investigación, de todos modos, debe abrazar el momento cinestésico, y describir las implicaciones del sentir en lo sentido, teniendo en cuenta no sólo el “cómo de la dación” de nuestros fenómenos, sino también el del “cómo de la recepción [*receivingness*]” cinestésica, tanto si estamos abiertos cinestésicamente a lo que sentimos como si nos estrechamos, tratando de distanciarnos de algunos sentimientos (o de excluirlos completamente).

Además, si nuestra tarea es sacar nuestra conciencia a este momento cinestético, es extremadamente útil adoptar el estilo de experimentar apropiado a la conciencia cinestética, en vez de tratar de obtener acceso a nuestro tema por medio de un “rayo de atención” según el modelo de la experiencia visual. En otras palabras —en vez de echar una “mirada mental” procediendo de un centro de experiencia localizado en algún lugar “aquí arriba” en la cabeza y dirigido a algo que sucede “allá abajo”, en otra parte del cuerpo— es asunto de inhabitar los rendimientos cinestéticos mismos desde adentro, viviendo lúcidamente en, por ejemplo, el proceso corriente de mantener la cabeza exactamente en este ángulo, o el “yo puedo” que permite mirar ora aquí y ora allí, o el “yo podría” que ya sabe —sin tener realmente que hacerlo— cómo mover su propio hombro hacia adelante y el otro hacia atrás, y así sucesivamente. En suma, el investigador del momento cinestético de la afectividad requiere vivir el rendimiento cinestético *como acto* (en vez que como objeto de un acto subsecuente dirigido a ello)⁴⁶.

⁴⁴ Véase 17/242.

⁴⁵ Cf., por ejemplo, 8/170s.; 34/160, 178, 292, 352, 462. La clase de *fenomenologizar* con el que tratamos aquí no está dirigida a describir el mundo ya hecho como ordinariamente está vivido en la actitud natural (lo que sería la tarea de una fenomenología mundana enfocada a las estructuras tácitas del mundo de la vida), sino que adopta una actitud “no natural” (cf. 34/323), la que cobra rendimientos constitutivos en su anonimato usual (véase, por ejemplo, 17/251 ss. [=§§ 97 ss.]; 6/114 ss., 161 ss. [=§§ 29, 46 ss.], y cf. EU/49; 34/582 ss.).

⁴⁶ Como indica Husserl (4/317), los “actos” son subjetivos de manera completamente distinta que las “sensaciones”: “Tengo” sensaciones (y apariencias), pero “cumpro” actos, funcionando como la fuente de la cual brotan en el “yo puedo” (voluntario o involuntario). Para Husserl el momento cinestésico, en el sentido estricto —el “muevo” cinestético— debe distinguirse de los datos hyléticos (HM8/320, 341), aunque cuando se actualizan las posibilidades también están acompañados por las sensaciones somaestésicas correspondientes. Sin embargo, aquí el asunto es que podemos vivir-

Hemos creado, así, algunas condiciones propicias para nuestra investigación al suspender la tendencia sedimentada a aprender lo que sentimos de la manera como damos con un objeto apercebido como "mi cuerpo propio vivido"⁴⁷. En otras palabras, suspendamos (en lo posible) la eficacia automática de la "objetivación", para realizar una reducción radical al presente viviente primario estático-fluyente [*standing-streaming living present*]⁴⁸ en el que ocurren los "destacamientos" somaestésicos y los "agitantes" cinestésicos. Éstos podrían incluir, por ejemplo, una oleada de calor, un escalofrío repentino, un parpadeo de movimiento, y así sucesivamente; estos eventos emergen, se dan empujones y se reemplazan, se mueven espontáneamente, y se desvanecen, tejiendo un tapiz vivo, una suerte de obra en progreso que siempre está ahí cuando intervengo en este registro de experiencia, siento lo que sufro, aquí y ahora, en su "fluir" [*ongoingness*].

Mantener, pues, la reducción radical en el presente vivo, en vez de una actitud dirigida a la constitución de un "objeto" perdurando, nos informa aún más sobre el estilo de experiencia apropiado a este "fluir" afectivo [*affective undergoing*]. En un pasaje muy citado de los *Manuscritos-C* escribe Husserl:

Bleiben wir dabei, versuchen wir es, dass in der urhyletisch-immanenten Sphäre das Inhaltliche in seiner Konfiguration das Gefühl bestimmt. Das Inhaltliche ist das Ichfremde, das Gefühl ist schon ichlich. Das „Ansprechen“ des Inhalts sei nicht Anruf zu etwas, sondern ein fühlendes Dabei-Sein des Ich, und zwar nicht erst als ein Dabei-Sen durch Hinkommen und Anlagen. Das Ich ist nicht etwas für sich und das Ichfremde ein vom Ich Getrenntes, und zwischen beiden ist kein Raum für ein Hinwenden, sondern untrennbar ist Ich und sein Ichfremdes, bei jedem Inhalt im Inhaltszusammenhang und bei dem	Si permanecemos pensando, intentamos esto en la esfera de la <i>hylé</i> -originaria-inmanente del contenido determinado de la configuración en su sentimiento. Lo contenido es el yo-extraño, lo sentido ya es yoico. El "llamado" del contenido no es ya un llamado hacia algo, sino un sentimiento de estar cerca del yo, y que no es al principio como estar cerca a través de avances y retrocesos. El yo no es algo por sí y el yo-extraño no es separado del yo, y entre ambos no se despeja ningún espacio; sino que son inseparables el yo y su yo-extraño, en cada contenido en su relación de contenidos y en su rela-
--	---

por nuestros rendimientos cinestésicos lúcidamente, de la misma manera en que podemos impregnar el proceso mismo de experimentar con una conciencia original (cf. 10/291) o "reflexiva" que es distinta cualitativamente de una "reflexión" que se hace de algo dentro del flujo temporal inmanente de un "objeto". Sobre las posibilidades "pro-flectivas" de vivir-por lúcidamente "en el curso" de su flujo, cf. BEHNKE, Elizabeth A. "Bodily Protentionality", *Husserl Studies* (en prensa).

⁴⁷ Véase HM8/352; véase también 134 y cf. 33/275s.

⁴⁸ La tendencia hacia la objetivación se arraiga bastante bien en que Husserl aún pregunta si podemos hablar de ella como "instinto original" (HM8/258), y esto es una razón por la que reducción radica en el presente viviente (véase, por ejemplo, 34/185 ss., 384 ss.).

ganzen Zusammenhang ist das Ich fühlendes. Fühlen ist die Zuständlichkeit des Ich vor aller Aktivität und, wenn es aktiv ist, in der Aktivität ⁴⁹ .	cionamiento completo es el yo sintiente. El estado de ser yo contiene el sentir antes de toda actividad y, cuando se da ésta, en la actividad misma.
--	--

La clave del pasaje radica en las palabras "*fühlendes Dabei-Sein*" [*sentimiento de estar cerca de...*], y primero de todo en el doble sentido no sólo de "ser-con", sino también "tomando parte", reclama que la estructura interna de la afectividad involucra no sólo la receptividad primaria del ser "ahí-para" y "abierto-a" la incitación afectiva, sino también el acompañar primario en que nos permitimos participar en el evento afectivo para efectivamente "ser-movido" en la manera apropiada a "sentir" (y aún quizás para permitir el sentir mismo que despliega completamente). No obstante, en el caso del sentir: la relación entre quien experimenta el calado del contenido afectivo no se relaciona frontalmente una conciencia percipiente con un objeto visible frente a ella⁵⁰. Al contrario, me hallo impregnado de la textura sentida de mi propio curso realizado cinestésicamente; no tengo que "volverme hacia" ello porque ya estoy penetrado por (o quizás invadido con) ello en el juego móvil del presente viviente-fluyente, y en lo que está en juego se aprecia el "cómo" del curso mismo, en vez de identificar exactamente "qué" se siente dentro de ello⁵¹. Por eso, la situación no es la de tratar de "fijar" el sentimiento como objeto temporal inmanente con ciertas cualidades perdurables —no sólo porque con lo que "se queda" y "sigue"⁵² es el proceso fluyente mismo, "en la constitución viviente"⁵³ en vez de algo constituido dentro de ella, sino también porque

⁴⁹ HM8/351s. Mis observaciones relacionadas con este pasaje no intentan comentar o explicar este texto en particular, sino ofrecer unas indicaciones relacionadas con mis siguientes investigaciones sobre el estilo de experiencia sobre la cual habla Husserl en este pasaje, que corroboran y continúan sus análisis.

⁵⁰ Cf. HM8/114: "*Der Zorn steht mir nicht so gegenüber, so wie mir das Ding gegebenübersteht*". ["La ira nunca me confronta más que cuando encaro la cosa"].

⁵¹ Nótese que el "en el curso" mismo es una actividad en el sentido más amplio (34/182). Por consiguiente hay doble ambigüedad en la palabra "sentimiento" ["*feeling*"]; en un lado, puede referir a lo sensual-corporal y el registro emocional; sin embargo, en el otro lado, refiere no sólo algo sentido ("sentimiento" como sustantivo), sino también la actividad vivida de sentido ("feeling" como a verbo), realizado por una *Rückfrage* que describe lo que está sentido en los rendimientos constitutivos correlativos (EU/49; cf. 34/582s.) —en este caso, rendimientos cinestésicos—.

[N. de los T.]: *Sentimiento* es, como título, una expresión ambigua también en español, como en inglés: designa afección o pasión; pero igualmente su resultado; expresa un registro de la experiencia tanto como una expresión de la misma, o uno de los matices de la expresión de ella. Todas estas formas exigen, incluso en el habla pre-fenomenológica, una *retropregunta* que clarifique en qué dirección se toma ella en un discurso o en una experiencia, etc.

⁵² Véase, por ejemplo, HM8/319s., 323; cf. 340 ss.

⁵³ 34/180.

el entretenerse con la textura viviente del "fluir" [*of the "undergoing"*] y enfrascarse más completamente en la actividad viva de "sentirse" puede permitirse el flujo del cambiar y correr con sabor diferente. El sentimiento vivido podría desmigajarse si trato de fijarlo, paralizándolo con un rayo de atención; pero cuando participo más en ello, de la manera apropiada al "sentimiento" como *fluir fluyente* [*ongoing undergoing*], se transmuta, y yo con ello.

Pero es posible un paso aún más allá, si liberamos nuestra suspensión anterior de la tendencia "sombreada" que apercibe la afección como momento en el "cómo" de la dación de una configuración más compleja. Lo que aquí importa es que suspender un estilo aperceptivo puede permitir que emerjan apercepciones alternas, una vez se reinstala la función ensombrecedora. Específicamente, es posible aprender el tono efectivo de mi "fluir" percibido [*felt undergoing*] no solamente en términos de mi propio cuerpo individual, sino también en términos de la textura del campo intercorpóreo. Lo que llega a la experiencia en el sentir sensual de mi propio cuerpo vivido es más que tan sólo el yo mismo, porque mi propio cuerpo funciona como medio por el cual la textura y el tono afectivos del campo intercinestésico como un todo llega a aparecer⁵⁴. En resumen, estamos penetrados por invitaciones afectivas, que no nos confrontan de fuera, sino que nos penetran de tal manera que constantemente estamos en complicidad cinestésica con ellas, recibéndolas o rehusándolas a entrar —y por lo consiguiente co-constituyendo comunalmente un amplio campo de fuerzas dentro de los que ellas juegan⁵⁵. Por lo tanto, ser-ahí y participar en el modo apropiado el sentir realiza la constitución no de "objeto" en el sentido de "cosa" como unidad/identidad traspasada, sino de red cambiante de relacionalidad intercorpórea, de entorno que forma e informa todo lo que hacemos.

Comencé esta investigación en el espíritu metodológico de la verdad de la evidencia: En vez de definir el concepto de "afección" en términos de categorías recibidas, mi propósito —siguiendo a Husserl— se orientó a permitir que las conclusiones fenomenológicas sobre la afección creen nuevas categorías y transformen las viejas. Esto en su turno me llevó a una práctica cinestésica de "*fühlendes Dabeisein*" [*sentimiento de estar cerca de...*] que puede conducir a una apertura dentro de la que estamos simultáneamente más despiertos y más enlazados con otros

⁵⁴ Véase BEHNKE, Elizabeth A. "Interkinaesthetic affectivity: A phenomenological approach", *Continental Philosophy Review* 41 (2008), 143-61.

⁵⁵ No podemos tratar aquí con la cuestión sobre hasta qué punto la textura afectiva predominante del campo intercorpóreo individualiza la afectividad, en el sentido del grado habitual de apertura y disponibilidad general de alguien a ser movido, pero es crucial en tiempos de terrorismo y tortura, de guerra civil y de incivildad rutinaria, de violencia manifiesta y de modos cada vez más sutiles de violación: ¿pueden las prácticas tales como la de la obra de la corporalización [*embodiment*] restaurativa crear comunidades afectivas saludables? Y si sí ¿puede esto ayudar a sanar el mundo herido en que vivimos?

más que con nosotros mismos, tanto como concretamente más conscientes de la implicación íntima de experimentar dentro del experimentar. La teoría proteica de la afectividad en Husserl nos permite comprender tanto la afectividad en términos de la trascendencia, como comprender la trascendencia en tanto logro de la conciencia cinestésica, la que ya siempre está en el acto de responder al jalonazo afectivo de un campo intercinestésico, del que ello es condición trascendental-fenomenológica de la dación posible.

Bibliografía

- BEHNKE, Elizabeth A. "Phenomenologist at Work", Husserl Circle, Prague: 2007.
- BEHNKE, Elizabeth A. "On the Dynamization of Phenomenological Concepts", *Focus Pragensis* 4, 2004.
- BEHNKE, Elizabeth A. "Bodily Relationality". En: *Phenomenology* 2005, Volume 5, *Selected Essays from North America*, ed. Lester Embree and Thomas Nenon. Bucharest: Zeta Books, 2007.
- BEHNKE, Elizabeth A. "Bodily Protentionality", *Husserl Studies* (en prensa).
- BEHNKE, Elizabeth A. "Interkinaesthetic affectivity: A phenomenological approach", *Continental Philosophy Review* 41, 2008.
- HUSSERL, Edmund. *Husserliana*. Den Haag/Dordrecht: Martinus Nijhoff / Kluwer Academic Publishers / Springer, 1950ss.
- HUSSERL, Edmund. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, ed. Dieter Lohmar, *Husserliana Materialien* 8. Dordrecht: Springer, 2006.
- HUSSERL Edmund. *Erfahrung und Urteil*. Ed. Ludwig Landgrebe. Hamburg: Felix Meiner, 1999.
- STUMPF, Carl. *Tonpsychologie*. Leipzig: 1890.

La impatía como aprehensión de las vivencias del otro

Análisis fenomenológico de la experiencia impática

Empathy as apprehension of others' experiences
Phenomenological analysis of the empathic experience

PEDRO JUAN ARISTIZÁBAL HOYOS
Universidad Tecnológica de Pereira
Colombia

Recibido: 15/02/2009
Aprobado: 19/03/2009

Resumen:

El presente texto hace un análisis de la impatía (*Einfühlung*) como una experiencia que expresa la esencia propia de las relaciones intersubjetivas. En primera instancia, se muestra en qué consiste el darse intuitivo de la conciencia extraña a partir de mi propio flujo de conciencia. En segundo lugar, se delimita la esencia del acto impático estableciendo la comparación (como variación imaginativa) con otros tipos de actos de presentificación. Al final *ponemos ante los ojos* algunas características del cuerpo vivo extraño como ámbito propio de lo psicofísico.

Palabras clave: Husserl, Impatía, Cuerpo vivo.

Abstract:

The up-to-date text makes an análisis of the empathy, *Einfühlung*), as an experience that expresses the own essence of intersubjective relation-schips. At first it is shown in what consists the intuitive giving of strange conscionsness starting from my own flow of conscionsness. In the second place is limited by the essence of the empathick act establishing the comparison (as imaginative variation) with other kinds of presentiating acts. At the end *we put in front of the eyes* some characteristics of the strange living body as the own boundary line of the psychophysical.

Key words: Husserl, Empathy, Living body.

Esta investigación sobre la impatía requiere acompañarse del trabajo doctoral de Edith Stein, dirigido por Husserl, dedicado a explicitar este tema central de la intersubjetividad¹.

La impatía² se conoce en general como la teoría de la experiencia del otro o

¹ Los textos de Husserl sobre la impatía, explícitos a partir de los años 30, no representan para el filósofo ningún descubrimiento. Esa problemática ya se hace palpable quince años antes desde su época de enseñanza en Gotinga. Sus reflexiones inspiraron precisamente a Edith Stein para desarrollar el tema. Esto tiene la consecuencia importante de que las investigaciones sobre la intersubjetividad no son tardías en Husserl, pues era algo que estaba ya inédito en *Ideas II*.

² La traducción de *Einfühlung* por "impatía" y no por "empatía" se hace siguiendo los lineamientos trazados por el "Glosario-guía para traducir a Husserl", que dirige y organiza Antonio Ziri6n de la UNAM (disponible en Internet: <http://www.filosoficas.unam.mx/gth/gthii/htm>), pues el significado de "empatía" tiene una fuerte repercusi6n afectiva, y no es con ese sentido especial como lo refiere Husserl. El concepto alem6n *Einfühlung* como lo utiliza el filósofo se aplica m6s directamente a los *actos y experiencias objetivantes*. Estos 6ltimos, como se sabe, son explicitados por el autor desde sus *Logische Untersuchungen* en discusi6n con Brentano. (Cf., BRENTANO, Francis. *Psicología desde el punto de vista empírico*. Madrid: Revista de Occidente, 1935, p. 110 ss.).

Mientras Brentano establece un limitado tipo de *fen6menos o actos psíquicos* (representaciones, juicios y sentimientos, de los cuales s6lo los dos primeros son objetivantes), para Husserl el n6mero posible de "estructuras intencionales" (o actos psíquicos) es ilimitado y, en consecuencia, tambi6n el de los actos objetivantes. Los actos objetivantes son, en general, aquellos actos que hacen presente el objeto por s6 mismo, o bien, que se fundan sobre otros actos que son objetivantes. Estos actos se presentan como experiencias definidamente intencionales dirigidas a determinados objetos, y por tanto, son vivencias que requieren ser representadas, en contraposici6n a los sentimientos en general y a otros tipos de actos que son actos no objetivantes o de intenci6n secundaria (Cf., HUSSERL, Edmund. *Investigaciones L6gicas II* (Investigaci6n V: "Sobre las vivencias intencionales y sus contenidos"). Madrid: Alianza Editorial, 1982, §15, p. 508 ss., y § 37).

Entonces, en su 6mbito específico intersubjetivo, la "impatía" (*Einfühlung*) se refiere a aquellas operaciones *efectivamente objetivantes* con las que el sujeto trascendental constituye el sentido *otro trascendental* u *otro en sentido mundanal*, como lo veremos a lo largo de este texto. Para una ampliaci6n del concepto de "impatía", véase igualmente la nota al pi6 de la traducci6n que hace Julia Iribarne del texto No. 38 de Husserl, "Zeitigung – Monade" (21/22. September 1934) En: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivit6t* (Husserliana XV) Den Haag Martinus Nijhoff, pp. 666-670. (Cf., IRIBARNE, Julia. "Temporalizaci6n – Monada". En: *Acta fenomenol6gica latinoamericana*. Volumen II. Lima/Bogot6: Pontificia Universidad Cat6lica del Per6/ San Pablo, 2005. p. 315.

de la aprehensión de sus vivencias, por contraposición a la experiencia que la conciencia hace de sí misma. Dicha experiencia consiste en sentir en el fluir de la propia conciencia otra semejante, o mejor, es la experiencia de la vida psíquica extraña, de lo dado en el vivenciar del otro, y en consecuencia, sabemos de ese vivenciar porque se alcanza directamente, en legítima intuición fenomenológica —y por tanto, no inferido— el objeto del acto experiencial.

Aunque Husserl, en *Erste philosophie*, consideró que el concepto era insuficiente para dar cuenta de la experiencia trascendental del otro, no encontró de todas maneras un término más adecuado³ como núcleo central que explicitara exhaustivamente el problema de la intersubjetividad.

1. La esencia de la experiencia impática (preámbulo)

En la discusión sobre el tema de la impatía hay una suposición no explícita: "nos están dados sujetos ajenos y sus vivencias"⁴. De este modo la impatía, en cabal modo fenomenológico, es un darse intuitivamente una conciencia extraña a partir de mi propio flujo de conciencia. El objetivo de la fenomenología, en este sentido, es indagar su esencia, su modo de darse, y lo que designa el concepto para abarcar esa experiencia tan fundamental por la cual tenemos noticias de cómo experimentamos al otro y sus relaciones.

En uno de los tomos sobre *Fenomenología de la intersubjetividad*, Husserl delimita dos modalidades de impatía de la siguiente manera: "Die uneigentliche Einfühlung ist die passiv assoziative Indizierung einer fremden Subjectivität, die eigentliche. <Einfühlung> das aktive Mittun und Mitleiden, sich ichlich Motivieren- lassen, aber auch im Untergrund den inneren Motivationen Nachgehen statt den Assoziationen (...)" (*Zür Phänomenologie der intersubjectivität* (Husserliana XIII). Den Hagg. Martinus Nijhoff, 1973, p. 455, nota). "La impatía impropia es la indicación pasiva asociativa de una subjetividad extraña, la <impatía> propia, el co-hacer activo y co-padecer, dejarse motivar y oicemente, pero también en el fondo el seguir las motivaciones internas en lugar de las asociaciones (...)" (Cf., IRIBARNE, Julia. *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1988, p. 38). Con estas modalidades, Husserl da a entender que la *impatía propia* apunta a una operación efectivamente objetivante del sujeto trascendental, mientras la *impatía impropia* es meramente pasiva y asociativa en la que se experimenta de ese modo a la subjetividad extraña. Así que, mientras una es pasiva y comprensiva, la otra es activa y reflexiva, y por tanto, más vinculada al ámbito esencialmente científico de la fenomenología.

³ HUSSERL, Edmund. *Erste philosophie* II. *Kritische Ideen Gestichichte*. Den Hagg. Martinus Nijhoff, 1973, Lección 35. Nota de MÁRQUEZ, C.M. En: *Gemeingeist* I, p. 165 ss. *Zür Phänomenologie der Intersubjectivität*. (Husserliana XIV). Ed. Castellana: HUSSERL, Edmund. "El espíritu común" (*Gemeingeist*) I y II Manuscrito AV 23, nota 1b, p. 205. Introducción y traducción de C. M. Márquez. En: *Thémata* (Sevilla), No. 4, 1987 (pp. 131-158).

Especificando, la impatía (*Einfühlung*) se puede comprender como aquella operación de la conciencia que mienta un "tipo de reflexión cuyos objetos son las otras mentes". Cf. EMBREE, Lester. *Análisis reflexivo. Una primera introducción a la investigación fenomenológica*. México: Jitanjáfora Morelia Editorial. Red Utopía, A. C., 2003, p. 41 (edición bilingüe).

⁴ STEIN, Edith. *El problema de la empatía*. Madrid: Trotta, 2004, p. 19 ss.

En estricto análisis fenomenológico, para delimitarse el significado de la experiencia impática, es preciso establecer la comparación (como *variación imaginativa*) con otros tipos de actos con el fin de *poner ante los ojos* la singularidad de esa experiencia. ¿Cómo mostrar la esencia del acto impático? Alguien viene y me cuenta el dolor que le ha producido la muerte de su padre y yo capto ese dolor a partir de ciertas manifestaciones como su semblante conmovido; por ejemplo, la torsión de su rostro y la agitación lenta de sus manos cubriéndolo. Yo entonces capto su dolor. ¿Qué es ese captar, ese notar el dolor? Para nuestro análisis eidético, no importa en principio cómo he llegado a captar el dolor de ese otro que llega, sino el captar ese sí mismo, es decir, ¿qué es eso que se da a mi experiencia como dolor no mío?

Stein se propone responder al interrogante estableciendo la diferencia entre percepción externa e empatía. A pesar de que el dolor del otro tiene manifestaciones externas, por ejemplo, los cambios de su rostro, yo no tengo, en estricto modo, percepción externa de él. ¿Qué significa esto? Pues que no es una realidad que se presenta y se vivencia como tantas otras, en su manifestación espacio-temporal, como un objeto cualquiera del mundo.

En consecuencia, todo objeto del mundo espacio-temporal, aunque sea nombrado y captado completamente por motivos inmanentes, sólo se exhibe a la conciencia perceptiva por medio de matices o escorzos⁵ con sus horizontes espacio-temporales dados (sean estos internos y externos o de retención y protención). Sabemos igualmente que cualquier indagación fenomenológica de la percepción no se acaba en la percepción particular; ella investiga el significado general de percepción, su esencia, y obteniendo el saber de su singularidad, en pura abstracción eidética.

Visto así, ¿qué tipo de realidad es entonces la empatía? Puesto que "el mundo en el que vivo no es sólo un mundo de cuerpos físicos, además de mí, también hay en él sujetos con vivencias, y yo sé de ese vivenciar"⁶. Aunque pueda engañarme con respecto al conocimiento del otro, se presentan fenómenos de la vida psíquica en que el extraño está ahí de modo indubitable.

Éste no se exhibe como cuerpo físico (*Körper*), sino como *Leib*, como cuerpo vivo que se orienta desde dentro de sí mismo: "cuerpo vivo sentiente al que pertenece un yo (...) que siente, padece, quiere, y cuyo cuerpo vivo no está incorporado a mi mundo /fenoménico/ (...) sino que es centro de orientación de semejante mundo fenomenal"⁷.

⁵ HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. México: F.C.E, 1986, p. 93. En adelante *Ideas I*.

⁶ STEIN, Edith. *Op. cit.*, p. 21.

⁷ *Ibíd.*, p. 21.

Hasta ahora hemos visto que los actos de empatía difieren de los actos de percepción externa en tanto que son fenómenos psíquicos a los que les conviene un cuerpo vivo que se orienta intencionalmente a partir de sí, que pone el mundo a su alrededor en tanto es centro, y, por último, diríamos que no es posible lograr una perspectiva en la que se pueda tener acceso originariamente al dolor mismo.

Respecto a este último punto, el resultado de querer abordar el dolor por sus manifestaciones externas es sumamente vago; me daría cuenta que, aunque de un solo golpe se perciba su entidad misma, este objeto de experiencia externa se me da por perfiles con la parte percibida vuelta hacia mí, y pudiera contemplarlo por los lados que quisiera, pero no habría ningún avance notorio, en tanto no tengo acceso a la orientación de su dolor, que, en efecto, se presenta de modo propio y no originario en su vivenciar mismo.

Mientras el dolor se agota en su darse, los objetos que se presentan a la percepción sensible por medio de matices o escorzos, se presentan para Husserl siempre de manera inadecuada por la ausencia de límites inherentes a dicha percepción⁸. Por eso afirma: "No hay ninguna percepción de la cosa que sea definitivamente cerrada, siempre queda espacio para nuevas percepciones que determinen con mas precisión lo indeterminado y llenen lo no-lleno todavía. Con cada paso hacia adelante se enriquece el contenido de determinaciones del *nóema*"⁹.

Entonces, "si la /i/empatía no tiene el carácter de percepción externa, (...) /sí/ tiene algo en común con ella: que para ella existe el objeto mismo aquí y ahora"¹⁰. Si el objeto para la empatía está dado aquí y ahora, falta determinar entonces, si tiene el mismo carácter originario de los actos y los objetos de percepción externa.

Para determinar la originariedad o no del acto empático, es preciso señalar otros objetos que se dan de manera originaria, aunque no sean de percepción externa, por ejemplo, la *ideación* por la cual "aprehendemos intuitivamente relaciones esenciales; la intelección, verbigracia, de un axioma geométrico, la captación de un valor (...) /y también/ nuestras propias vivencias tal como vienen a darse en la reflexión"¹¹.

Si las vivencias originarias son todas las vivencias propias presentes, surge la pregunta: ¿muestra la experiencia empática la originariedad del vivenciar

⁸ HUSSERL, Edmund. *Ideas I*, Op. cit., p. 99 ss.

⁹ *Ibid.*, p. 358.

¹⁰ STEIN, Edith. Op. cit., p. 22.

¹¹ *Ibid.*, p. 23.

propio? No todas las vivencias se dan originariamente en su presente viviente; por ejemplo, recordar, esperar, fantasear, son experiencias cuyos objetos no están presentes directamente ante mí (intuidos), sino solamente presentificados (hechos de nuevo presentes o re-presentados). "El carácter de la presentificación /tal y como se comprende/ es un momento esencial inmanente a estos actos, no una determinación obtenida de los objetos"¹².

2. Recuerdo-espera-fantasía-impatía

Entonces, con la pregunta de si es la impatía un acto originario, es preciso compararla con estos actos que hemos dicho no tienen carácter originario.

Con respecto al recuerdo, por ejemplo, de una noche triste, no es un acto originario en referencia a su contenido; esa noche triste tiene la forma de no estar presente ahí, sino de haber estado viva una vez. El modo de ser originario de estos actos como el recuerdo, la espera, etc., y también la impatía, hacen parte de la llamada *presentificación* que, en contraposición a lo dado en el presente corporalmente o en persona, se inscriben dentro de otros modos de intuición que son modificaciones o variaciones de la intuición sensible. Así lo expresa Husserl en su más importante obra póstuma *Die Krisis*: "La percepción es el proto-modus de la intuición: ella representa en protooriginariedad, esto es, en el modus de la mismidad presente"¹³; es presencia en persona. Pero hay otros modos de intuición dados también en persona que son "presentaciones, modificaciones de la presentización; /estas/ hacen consciente modalidades temporales; por ejemplo, no hacen presente la mismidad-ahí-siendo, sino la mismidad-ahí-habiendo-sido o lo futuro: la mismidad-ahí-que- será"¹⁴.

Entonces, todos estos actos de presentificación en los que se incluye igual la impatía, aparecen como una modificación, o una extensión de los actos presentantes protooriginarios. Es decir, los actos presentantes protooriginarios en los cuales hay donación absoluta, percepción presente fenomenológica, se amplían a otros modos de donación, son los actos presentificantes dados también, aunque ya no de manera absoluta e indubitable, pues para las presentificaciones (recuerdo, impatía, espera, etc), pierde vigencia la donación absoluta e indubitable propia de la percepción fenomenológica originaria, aunque ello no implique que no sean experiencias fenomenológicamente donantes.

¹² *Ibíd.*, pp. 23-24. Un ejemplo clásico de esta diferencia en la vivencia, es la forma en que se presenta el árbol percibido que es vivido de modo diferente al árbol re-presentado.

¹³ HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica, 1991, § 28, p. 110.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 108.

Entonces, *la espera* es de un acto que llegará a ser en persona, por ejemplo, cuando se tiene expectativa frente a un posible reencuentro amoroso; el *recuerdo*, por ejemplo, de una noche triste que como tal se vivió una vez y no ahora; la *imagen fantástica*, por ejemplo, de ser el amanuense del maestro espiritual Husserl liberándome la carga de dificultad en el trabajo intelectual; alguien querido que viene radiante de alegría al recibir un premio al que aspiraba, y que *aprehendo impáticamente* en tanto que me transfiero dentro de sí, comprendiendo cognitivamente la satisfacción del acontecimiento que, aunque irrelevante para mí, me podría también colmar de alegría.

Todos estos son actos que tienen originalidad en cuanto son presentificaciones, modificaciones de la intuición presente categorial o sensible ciertamente donantes, pero, como hemos dicho, no son originarios en cuanto no tienen su objeto propiamente presente; por ejemplo, el ser del recuerdo o de la espera está en lo recordado o en lo esperado, aunque el acto mismo tiene carácter de posesión: yo en los actos de presentificación.

Miremos, por lo pronto, cómo se manifiesta el yo en estos actos de presentificación¹⁵. En el *recuerdo*, al yo sujeto de dicho acto, le es viable retrospectivamente *poner ante los ojos* la tristeza pasada, obteniendo la tristeza como objeto intencional, y con ella, igualmente su sujeto, el yo de lo acaecido. Entonces, hay igualmente una "doble reducción"; el yo del pretérito y el yo del presente se ponen cara a cara como sujeto y objeto, y que a pesar de la mismidad, no hay coincidencia entre ambos, y subsiste, pues, la diferencia entre el yo originario que realiza el acto de recordar y el yo no originario recordado; pero igualmente es un tercer yo el que se apercibe de dicha dualidad, tal y como lo refiere Husserl con los *niveles de subjetividad* implícitos a la disolución o escisión del yo¹⁶. Por su parte, en la *espera* hay también distensión temporal pero hacia el futuro, y el sujeto, como yo expectante, construye consciente o inconscientemente el objeto sobre otro tiempo, y en él tiende a revelarse, como imaginariamente, un yo objeto que, por supuesto, no es originario. Y en la *fantasía* el yo que crea el mundo de la fantasía es originario, mientras el yo que vive en él es no-originario, y en general las vivencias fantásticas frente a otro tipo de vivencias (recordadas-esperadas) se caracterizan porque no se dan como presentificación de vivencias reales, sino como formas no originarias de vivencias presentes.

¹⁵ El problema de la empatía, *Op. cit.*, pp. 24-25.

¹⁶ HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationes und Pariser Vorträge* (Husserliana I). §15, p. 73 (II meditation). Edición castellana: *Meditaciones cartesianas*. Trad. Mario A. Presas. Madrid: Tecnos, 1986, p. 49. Para una ampliación del tema de los tres niveles de subjetividad inherentes a la reducción fenomenológica (y del desdoblamiento del yo en dicha ejecución), véase: FINK, Eugen. "La Filosofía Fenomenológica de Husserl ante la Crítica Contemporánea". Trad. Raúl Velozo Farías. En: *Acta fenomenológica latinoamericana*. Volumen I. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. 2003, pp. 400 ss.

Ahora bien, el hecho de que la impatía sea un tipo de presentificación como los otros actos a los que hemos hecho referencia, no significa que no tenga su esencial particularidad. La impatía representa, en consecuencia, un *tipo sui generis* de actos experienciales. La diferencia fundamental del fenómeno de la impatía respecto a los actos del recuerdo, la espera, y la fantasía de las propias vivencias, se hace notorio cuando nos damos cuenta que el yo, sujeto de la vivencia impatizada, no es el mismo que ejecuta la impatía, sino el extraño. No ocurre, por ejemplo, como en los actos del recuerdo que están ligados por una conciencia de la mismidad:

(...) mientras vivo aquella /tristeza/ del otro no siento ninguna /tristeza/ originaria, ella no brota viva de mi yo, tampoco tiene el carácter del haber-estado-viva-antes como la /tristeza/ recordada. Pero mucho menos aún es mera fantasía sin vida real, sino que aquel otro sujeto tiene originariedad, aunque yo no vivencio esa originariedad; la /tristeza/ que brota de él es tristeza originaria. En mi vivenciar no originario me siento, en cierto modo, conducido por uno originario que no es vivenciado por mí y que empero está ahí, se manifiesta, en mi vivenciar no originario¹⁷.

Esta es, entonces, la peculiaridad fundamental de los actos de impatía: que el yo que realiza la impatía no es el mismo yo impatizado; es diferente de mí yo actuante, porque precisamente en dicho acto se revela otro ser que no soy yo.

De esta manera, hemos resaltado los actos presentificantes en su más pura generalidad; pretendemos describir cómo se experimenta la conciencia extraña en general. El discurso se ha afanado por poner en evidencia al yo puro, al sujeto del vivenciar. Y así entonces se da la experiencia que un yo, o una subjetividad en general, tiene de otra subjetividad en general; es decir, es la forma como el yo aprehende la vida anímica del otro¹⁸.

Antes de pasar a la impatía como experiencia de los individuos psicofísicos y sus vivencias, es decir, como cuerpos, precisemos algunos aspectos que hemos resaltado con respecto al problema impático.

3. Recapitulación al problema de la impatía

La impatía, entonces, es un acto por el cual una subjetividad humana, por lo regular sensitiva, racional, participa de una situación que es ajena a dicha subjetividad. Ese mundo extraño pertenece a una subjetividad que, como tal, tiene también sus libertades y sus proyectos, pero que, efectivamente, el sujeto identifica que no es él mismo, por el reconocimiento de su esfera de propiedad

¹⁷ STEIN, Edith. *Op. cit.*, p. 27.

¹⁸ Dice Stein: "Pero así aprehende también (...) /el ser /creyente, el amor, la cólera, el mandamiento de su Dios". *Ibidem*.

(*eingengeitssphäre*). A la esencia de este acto, como se ha expresado, le es inherente una duplicidad: *un vivenciar propio en el que se manifiesta otro vivenciar*.

Ahora bien, para hacer comprensible este acto en que un ego constituye a otro, encontramos como dos especies de procesos: En uno, un sujeto expande o prolonga su propio ser hacia otra realidad como si, saliendo de su esfera, invadiera una esfera extraña; esta proyección tiene la forma de revelarnos la situación de un yo que no soy yo. El otro proceso significa que dicho sujeto parece asir ciertos modos de la situación de ese ser otro que no soy yo. En rigor, este acto se hace posible por una *apercepción analógica* a la que luego haremos referencia.

Diríamos en general, que el concepto rigurosamente definido de impatía se refiere a la experiencia de la conciencia extraña, donde aprehendemos cognitivamente el dolor o cualquier padecimiento del otro, y hemos aclarado, en definitiva, que cuando hacemos referencia a la impatía damos por entendido que se trata de una vivencia no originaria que *pone ante los ojos* una vivencia originaria. Su modo de darse, al igual que los otros actos de conciencia que hemos referido, es por presentificación. En definitiva, por contraposición a las vivencias propias percibidas en las cuales se nos revela un yo propio, tenemos una experiencia impática que nos revela un individuo extraño o ajeno.

Hasta ahora, entonces, para hacer comprensible el fenómeno de la impatía, hemos tratado de explicitar lo que aquella experiencia significa desligada de todas las contingencias del aparecer. Y nos hemos referido a ella como vivencia o conciencia puramente dada, sin poner en evidencia el tipo de sujeto al que se refiere, ni la experiencia propia del individuo psicofísico.

Entonces, luego de haber explicitado el *eidos*, la esencia de la experiencia impática, es decir, haciendo fenomenología estática o *eidética*, vamos a referirnos, a continuación, al ámbito genético de dicha experiencia. Es decir, luego de haber aprehendido el fenómeno en su esencia pura, el darse innegable de la vivencia extraña, vamos a mirar el cómo de esa experiencia; al describirla en su origen nos adentramos desde el análisis estático hacia un nuevo análisis de orden genético, al cual nos referiremos más adelante.

Por ahora tratemos de comprender el ámbito de la impatía como un problema de constitución fenomenológica. Con ello intentamos responder a la pregunta de cómo se constituyen en la conciencia las diversas objetividades (individuo 'psicofísico', persona 'espiritual'). La constitución que más nos interesa en el presente texto es la del individuo psicofísico en el que se da el cuerpo vivo. Ello con el fin de entrar a delimitar el campo de la corporalidad, pues es el cuerpo el que define, en últimas, las relaciones concretas con el otro. Haremos un estudio preliminar acerca de cómo se nos revela el cuerpo vivo.

4. La revelación del cuerpo vivo extraño y sus características

El tratamiento de la constitución del individuo precisa hacer el tránsito desde el ámbito psíquico a lo psicofísico. Siendo que la única posibilidad de existencia de lo psíquico se da necesariamente en un cuerpo vivo, nos damos cuenta que toda separación es artificiosa. Efectivamente, el ser de la conciencia es plenamente conciencia y cuerpo, o, íntegramente, cuerpo y conciencia. Entonces nos vemos precisados a hacer referencia al problema de la corporeidad.

Todas las cosas del mundo están encausadas hacia el cuerpo y lo revelan. Las cosas que el hombre usa son cuerpos y son usadas por él en tanto tiene naturaleza corpórea. Los cuerpos están en todas partes ocupando lugares en el espacio; todos los lugares presuponen los cuerpos; los cuerpos son cosas útiles que se aprehenden usándolas; son cosas útiles dadas a los sujetos y, en general, a todos los seres sensibles. Yo tengo presencia corpórea, soy necesariamente cuerpo en todos los lugares y espacios de la sociedad y del mundo.

Es de suma claridad que el mundo en el que vivo no es solamente un mundo de cuerpos físicos; además de mí, también hay en él sujetos con vivencias. Al cuerpo del otro hay que sacarlo de la gran familia de los cuerpos y ponerlo como un ser humano corpóreo situado en el mundo. El cuerpo del otro, salvo imaginariamente, o tratado sectorialmente por el cirujano, o en objetivación extrema y patológica, no se exhibe meramente como cuerpo físico (*Körper*), localizado espacialmente, sino como cuerpo que tiene su centro de orientación desde dentro de sí mismo, es decir, un cuerpo vivo sentiente (*Leib*), al que pertenece un yo individual que paradójicamente vive y padece el mundo.

De esta manera, hay un individuo, un ser unitario en el que se encuentran inseparablemente unidos la *conciencia de un yo* que brinda unidad y un *cuerpo físico* que refleja vida: "El cuerpo aparece como cuerpo vivo; la conciencia como alma del individuo unitario. La unidad se atestigua en que ciertos procesos se dan como pertenecientes al alma y al cuerpo vivo a la vez, (sensaciones, sentimientos comunes)"¹⁹. Este cuerpo vivo está caracterizado frente al cuerpo físico, dado en actos de percepción externa, por varias características que es necesario poner de relieve: es portador de campos de sensación, es el punto cero de orientación en el espacio, tiene capacidad de movimiento libre y es campo de expresión de las vivencias del yo²⁰.

¹⁹ STEIN, Edith, *ibíd.*, p. 75. Este tema es tratado de forma exhaustiva por Husserl, en el apartado III de la Sección Segunda de *Ideas II*: "La constitución de la realidad anímica a través del cuerpo", §§ 35-41. Cf., *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. (*Ideas II*). Trad. Antonio Ziriñ Quijano México: UNAM, 1997, pp. 183 ss.

²⁰ *Ibíd.*, pp. 75-103.

4.1. El cuerpo vivo extraño se caracteriza frente al cuerpo físico porque *es portador de campos de sensación*. Ahora bien, ¿cómo se nos dan los campos de sensación? De los campos propios de sensación decimos que en toda percepción de los cuerpos hay un darse originario, y sabemos que las vivencias originarias son todas aquellas vivencias propias presentes. Nosotros percibimos de modo inconsciente la totalidad del objeto; pero concomitante con la cosa espacial, en mi propio campo de sensación, se revelan igualmente los lados ocultos del objeto. Entonces, en tanto que lo visto se presenta por perfiles o escorzos²¹, aparece al tiempo como todo visto, pues junto a los horizontes externos que son codados, están los horizontes internos que, aunque no sean captados de modo originario, es con base en experiencias del pasado que se presenta imaginaria e inconscientemente la totalidad vista; por ejemplo, cuando entramos en nuestro cuarto y hacemos la reducción, éste se presenta a la percepción inmediata por perfiles, y yo, con lo imaginario, de modo inmediato e inconsciente, construyo los lados no vistos, pero con él están igualmente covistos los lados externos.

Con respecto a los campos de sensación del otro para mí, tenemos que el cuerpo del otro es constituido como cuerpo vivo, pero ya no en un darse como "*cumplimiento originario*" ni en "*percepción progresiva externa*"²², sino por medio de una presentificación impatizante. Por lo tanto, la intuición pertinente no tiene la forma de la percepción, sino de la presentificación. Por ejemplo, igual que capto mis pies al lado de otros cuerpos, los diferencio de los objetos del mundo como cuerpo vivo propio, y los pies del otro igual los capto, no en el modo de la originariedad, sino al modo de la impatía en el que me transfiero dentro de lo otro: se percibe el cuerpo ajeno como miembro de un cuerpo vivo propio. Entonces, las sensaciones impatizadas por contraposición a las propias se revelan constantemente como extrañas²³.

Una característica importante que resalta la autora refiriéndose, por ejemplo, a las sensaciones de placer, de calor y otras sensaciones, es que son tan absolutamente dadas como los actos de juicio, de percepción, etc.; pero se diferencian de éstos en tanto no brotan del yo puro, del *cogito*, y en consecuencia no se revela ningún yo en ellos, sino que se revelan localizados en el espacio, es decir, cercanos al yo pero de ningún modo originados en el yo, como sí sucede, por ejemplo, con los actos de voluntad y percepción²⁴.

²¹ HUSSERL, Edmund. *Ideas I*, Op. cit., § 41, p. 91 ss.

²² STEIN, Edith. Op. cit., p. 76.

²³ *Ibíd.*, pp. 75-78.

²⁴ *Ibíd.*, p. 60. Husserl desarrolla una serie de preguntas y cuestionamientos importantes alrededor del tema de las relaciones del yo y el sentir sensible del cuerpo. Los planteamientos son importantes por cuanto aquí se palpa la manera como Husserl es consciente de que no en todos los actos

4.2. Otro ámbito que caracteriza al cuerpo vivo se refiere al hecho de ser *punto cero de orientación del mundo espacial*. El cuerpo del otro como cuerpo físico está dado como una cosa que ocupa un lugar en el espacio. Se presenta a mi mirada como exterioridad pura al lado de otras cosas del mundo, y así, se aparece a cierta distancia de mí que, mientras se revela a mi mirada como objeto, es, en tanto lo mantenga como tal, parte de un entorno que se organiza alrededor de mi, ya que soy el punto cero (*Nullkpunt*) de orientación en el cual yace él, en concomitancia con el mundo espacial en el que está inmerso²⁵.

Así, en tanto lo aprehendo como un cuerpo vivo sensible, me ensimismo en él (o me transfiero en él) impatizando. Con dicho acto se revela ante mí un nuevo centro de orientación de un ser que ya no forma parte de la gran familia de los cuerpos, en tanto es un cuerpo vivo en el mundo que igual se muestra como un ser que pone un entorno a su alrededor. Pero esto se hace posible dado que, en mi comprensión de él, sé que puede recuperar su subjetividad para volverse contra mí, como si yo fuese un objeto, haciéndome perder mi subjetividad y, en últimas, haciéndome perderme a mí mismo como en *actitud natural*²⁶. No se trata entonces únicamente de un sujeto que tiene sensaciones, sino de un sujeto situado en el mundo, que realiza actos voluntarios, por ejemplo, el acto de impatizar como mutua posibilidad del *ego* y del extraño.

Así, el cuerpo del otro, como cuerpo físico, es una *cosa espacial* al lado de otras en el espacio, a cierta distancia de mí y como centro de orientación espacial. En la medida en que lo comprendo como cuerpo vivo sensible me transfiero a él impatizando y se me revela otro punto nuevo de orientación que es el suyo, sin que ello signifique que yo me desplace desde mi punto de orientación hacia el del otro, sino que, conservando mi punto cero de orientación que es originario, me

sensibles está presente el yo. Esto llevaría a plantear alguna flexibilidad en el tema de la reducción trascendental, dado que hay sensaciones que no emanan del yo puro y no tienen la forma de un "cogito" orientado al mundo. La consecuencia es que cualquier reflexión sobre dichas sensaciones no puede encontrar ningún yo en ellas, se las encuentra localizadas en un cuerpo e independientes del yo. Cf., HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjectivität* (Husserliana XIII), *Op. cit.*, p. 67; IRIBARNE, Julia. *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*. *Op. cit.*, p. 27.

²⁵ *Ibid.*, pp. 80-84.

²⁶ Este tema, como se habrá notado, ha sido trabajado magistralmente por Sartre en la tercera parte de *El ser y la nada*, y tiene como consecuencia para su filosofía el hecho de poner las relaciones entre *el otro y yo*, esencialmente, como relaciones de conflicto. Sobre las consecuencias de esta concepción de las relaciones entre el otro y yo, como relaciones de conflicto, y establecer una *fenomenología de la mirada*. No podemos ocuparnos de ello en el presente texto, solamente queremos resaltar, de la mano de la Edith Stein, el notorio avance frente a la constitución de los campos de sensación. Cf., SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Buenos Aires: Losada, 1976, p. 328 ss. Para un estudio del tema de la mirada tal y como la propone el fenomenólogo francés, cf., ARISTIZABAL HOYOS, Pedro Juan. *Subjetividad, historia y cultura. Estudios fenomenológicos*. (Estudio IV). Bogotá: Alejandría Libros, 2005.

transfiero hacia el de él en la forma de presentificación que es a la vez originaria para el otro yo.

Entonces, con el punto cero de orientación del otro que se obtiene con la empatía, puedo comprender (u observar fenomenológicamente) que mi punto de orientación no es ya un *punto cero*, en tanto que es un punto espacial entre muchos, y por ello aprendo a ver mi cuerpo vivo como un cuerpo físico como los demás. Esto tiene consecuencias fundamentales para el tema de la intersubjetividad y la constitución de la *subjetividad personal* que Husserl desarrolla ya desde *Ideen II*. La autora termina esta interesante reflexión sobre el cuerpo vivo como centro de orientación, haciendo referencia a que la posibilidad de desplazarme física o fantásticamente de mi centro de orientación lo hace posible la empatía, pero no es posible establecer una observación sobre mí como sí podría hacerlo sobre cualquier cuerpo físico. Ilustra esta idea de la siguiente manera: "Cuando yo me diviso en la copa de un árbol en un recuerdo de infancia o fantaseando, a la orilla del Bósforo, entonces me veo como otro, o como otro me ve. Y esto me lo posibilita la /i/empatía"²⁷. Esto descubre otra instancia de mi ser que es la objetividad, y que revela la exterioridad de mi cuerpo.

4.3. Respecto al cuerpo vivo como *ser con capacidad de movimiento libre*, nos damos cuenta que los movimientos del otro los percibimos a la vez como movimiento vivo y mecánico, e igual pasa cuando mi cuerpo es mirado por otro. Por ejemplo, si con un pié sostengo otro pié y lo muevo de un lado a otro, el pié que sostiene aparece como movimiento mecánico, como se daría cualquier objeto que mecánicamente muevo de un lado al otro.

Así, el movimiento propio visto desde el exterior es meramente mecánico, igual que es movimiento propio de un ser vivo, y ambos movimientos se captan como el mismo movimiento. Stein lo ilustra con el siguiente ejemplo: "Si veo a alguien pasar en un carruaje, su movimiento no me parece en principio distinto al de las partes 'fijas' del carruaje: es (...) /movimiento compartido/ mecánico que yo percibo, —no /i/empatizo- externamente. (...) /Pero cuando/ se pone en pié en el carruaje yo veo un movimiento del tipo de mi movimiento propio y lo comprendo como movimiento propio (...) "²⁸, a la manera de la empatía.

Entonces, al cuerpo del otro como cuerpo vivo, sea que se mueva o esté quieto en relativa rigidez, le es inherente el movimiento, o la capacidad potencial de hacerlo. De esta manera, aprehender "el movimiento propio de un cuerpo físico como movimiento vivo"²⁹ presupone empatizar en el movimiento vivo

²⁷ El problema de la empatía, Op. cit., p. 82.

²⁸ *Ibid.*, 86.

²⁹ *Ibidem*.

del otro. Y por eso es preciso comprender que el cuerpo vivo extraño se da en su libre movilidad, y a su estructura pertenece el libre movimiento animado a partir de sus órganos móviles.

4.4. Por último, el cuerpo vivo extraño *es portador de los fenómenos de expresión de vivencias y sentimientos del yo*. Así, en tanto que experimentamos sentimientos, éstos terminan en expresión. El sentimiento, como vivencia del yo, tiene la característica de no ser algo cerrado en sí, sino que está abierto al mundo en tanto su carga de energía necesita de alguna manera soltarse y liberarse como carga de energía. Y esta descarga se presenta entonces, motivando actos de voluntad y acciones que son inherentes a su liberación. Igual, dice Stein, el movimiento que genera un *acto de voluntad* tiene que generar un *fenómeno expresivo* que se expresa en múltiples formas (violencia, amor, fantasías de acción frente a una situación reprimida, actos de reflexión, etc); así se comprende que existe una conexión esencial y de sentido entre sentimiento y expresión³⁰.

La expresión es, entonces, una función que, erróneamente o no, posibilita aprehender, en sí misma, la vivencia expresada. No obstante, la comprensión de esa vivencia no es originaria sino presentificada, o mejor aún, impatizada. Por lo tanto, la aprehensión del cuerpo vivo del otro, comprendido como cuerpo vivo de un yo, posibilita constituir la comprensión de la expresión corporal.

Uno de los aspectos que interesa señalar en este último punto sobre el cuerpo vivo como portador de los fenómenos de expresión, es que la expresión es un fenómeno que difiere sustancialmente de los de la sensación del otro inherentes a su estrato sensible, pues la sensación me viene dada como un dato sensible; aprehendo lo anímico con lo corporal, en cambio, en la expresión está lo anímico no solamente percibido con lo corporal sino expresado a través de lo corporal³¹. Esto se da, por ejemplo, con un fenómeno como la vergüenza: si estoy realizando desprevenidamente y en soledad unos gestos horribles y vulgares que precedieron a una emoción cualquiera, en principio esos actos no son censurados por mí sino que yo soy esos gestos; pero de pronto escucho ruidos a unos metros de mí, yo siento o imagino que alguien me mira, y ese alguien me hace descubrirme a mí mismo como vulnerable y me revela, por ejemplo, una instancia objetiva de mi vida. Ese fenómeno de expresión corporal, entonces, revela un rasgo psíquico, y al transferirse dentro del cuerpo vivo extraño impatizando, se posibilita entonces comprender mejor ese vivenciar. Pero ese vivenciar, como hay que entender, no es originario sino presentificado en la forma específica en que nos hemos ocupado en este texto, es decir, impatizando.

³⁰ *Ibíd.*, pp. 69-72.

³¹ *Ibíd.*, p. 94.

En resumen, en este último aspecto, nos hemos visto en la necesidad de hacer el tránsito desde lo puramente psíquico, que nos permitió conocer la esencia de la impatía, hacia lo psicofísico que nos permitió referirnos al cuerpo, en la medida en que lo psíquico se manifiesta necesariamente como cuerpo vivo. Hemos explicitado igualmente algunas características del cuerpo vivo con el fin de mostrar cómo se da el fenómeno de la impatía en el mundo de lo psicofísico y de la corporeidad, e igualmente intentando determinar un primer acercamiento a la constitución fenomenológica del cuerpo vivo extraño.

El haber explicitado el fenómeno de la impatía en su aspecto psíquico y psicofísico nos ha permitido abrir una ventana sólida de acercamiento a la *fenomenología de la intersubjetividad*. Pues, acercarnos al tema de la impatía es entrar a indagar el problema central de las relaciones entre el otro y yo.

Toda fenomenología de la intersubjetividad se comprende exhaustivamente a través de la llamada "reducción intersubjetiva", y una explicación completa de dicha reducción requeriría indagar el tema de las *modalidades de la ventana monádica* (idealista, social y pre-reflexiva) con las que Husserl soluciona, a nuestro modo de ver, el problema del solipsismo, en tanto que muestra una efectiva comunicación entre las mónadas, pero esto es tema de otro estudio.

Bibliografía

- ARISTIZÁBAL Hoyos, P. Juan *Subjetividad, historia y cultura*. Estudios fenomenológicos. Bogotá: Alejandría Libros, 2005.
- BRENTANO, Francis. *Psicología desde el punto de vista empírico*. Madrid: Revista de Occidente, 1935.
- EMBREE, Lester. *Análisis reflexivo. Una primera introducción a la investigación fenomenológica*. México: Jitanjáfora Morelia Editorial. Red Utopía, A. C., 2003.
- FINK, Eugen. "La filosofía fenomenológica de Husserl ante la crítica contemporánea". En: *Acta fenomenológica latinoamericana*. Volumen I. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.
- HUSSERL, Edmund. *Investigaciones Lógicas II*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- HUSSERL, Edmund. *Zür Phänomenologie der intersubjektivität* (Husserliana XIII). Den Haag. Martinus Nijhoff, 1973.
- HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (Husserliana XV) Den Haag. Martinus Nijhoff, 1973.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. México: F.C.E, 1986.

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

HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationes und Pariser Vorträge* (Husserliana I). Den Haag. Martinus Nijhoff, 1950. Edición castellana: *Meditaciones Cartesianas*. Madrid: Tecnos, 1986.

HUSSERL, Edmund. *Erste philosophie II. Kritische Ideen Gestichichte*. Den Haag. Martinus Nijhoff, 1973, Lección 35. Nota de MÁRQUEZ, C. M. En: *Gemeingeist I. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. (Husserliana XIV). Ed. Castellana. Husserl, E. "El espíritu común" (*Gemeingeist*) I y II Manuscrito AV 23, nota 1b. p. 205. En: *Thémata* (Sevilla), No. 4, 1987.

HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica, 1991.

IRIBARNE, Julia. "Temporalización – Mónada". En: *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen II*. Lima/Bogotá: Pontificia Universidad Católica del Perú/San Pablo, 2005.

IRIBARNE, Julia. *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1988 (Tomo II).

SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Buenos Aires: Losada, 1976.

STEIN, Edith. *El problema de la empatía*. Madrid: Trotta, 2004.

ZIRIÓN QUIJANO, Antonio. "Glosario-guía para traducir a Husserl". Disponible en Internet: <http://www.filosoficas.unam.mx/gth/gthii/htm>

El hogar en el mundo de la vida

The home in the life's world

FRANCISCO DÍEZ FISCHER
Universidad Católica Argentina
Argentina

Recibido: 15/02/2009

Aprobado: 19/03/2009

Resumen:

Bajo la relación tierra-cielo que la fenomenología pone en evidencia a partir del análisis del mundo de la vida, el siguiente trabajo busca describir el lugar que ocupa el hogar en esta experiencia originaria. Sobre la tierra, el hombre erige las diferentes configuraciones epochales de su vivienda. Y bajo el cielo, donde acontecen los cambios de los momentos del día, el día y la noche, y las estaciones del año, se manifiesta la temperie que nos revela el clima de la región en que vivimos y que determina el modo de erigir nuestro resguardo. El hogar es el lugar donde se asienta el mundo familiar y se gesta la relación generativa.

Palabras clave: Hogar, Lugar, Mundo de la vida, Fenomenología.

Abstract:

Under the relation land - heaven that phenomenology puts in evidence from the analysis of the world of life, the following work seeks to describe the place that occupies home in this original experience. In the land, the man raises the different configurations epochal of his housing. And under the sky, where the changes of the moments of the day happen, the day and the night, and the seasons of the year, it is demonstrated the state of the weather that reveals us the climate of the region in which we live and that determines the way of raising our security. The home is also the place where the family world settles itself and the relation is in preparation

Key Word: Place, Home, World of live, Phenomenology.

Introducción

El examen fenomenológico del mundo a partir de la conciencia de horizonte descubre "la estructura aperceptiva de la experiencia del mundo como una estructura iterativa de cercanía y lejanía"¹ que puede configurarse de diversas maneras según distintos criterios. 1) A partir de la consideración del mundo en tanto percibido se distingue entre lo desconocido y lo conocido y, a su vez, entre el carácter perceptivo y no perceptivo de lo conocido, de modo que el mundo queda estructurado como *campo de cercanía*, *entorno próximo* y *campo de lejanía*. Estos modos de determinación coinciden con el mundo descrito como horizonte universal, es decir, un horizonte espacial y temporal que le da su forma, y un horizonte causal que le da contenido a esa forma espacio-temporal. Sin embargo, este primer criterio de distinción deja de lado en la estructura del mundo aquellas determinaciones que le advienen a través del comportamiento propio o ajeno². La inclusión de tales valoraciones y acciones humanas permite otras distinciones en el examen del mundo que se entrecruzan con la primera. 2) A partir de la consideración de la especialidad que implica la introducción del cuerpo propio en el análisis (y por lo tanto queda asociada a las variaciones cinestésicas) se incorpora en el campo de cercanía la perspectivización que permite describir un nuevo modo de organización en la estructura del mundo. Distinguimos, entonces, los objetos que pueden ser constituidos o no a través de variaciones de cercanía y lejanía, y aquellos otros que son ajenos a tales variaciones. Husserl establece así *el reino de la accesibilidad práctica y perceptiva*, la tierra o mundo terrestre, y *el reino de lo inaccesible* a esas alteraciones, el cielo o mundo celeste. 3) También podemos tomar como criterio de distinción entre lo que es cercano y lejano para nuestra atención independientemente de su grado de cognoscibilidad o de su situación espacial-temporal. Por medio de la introducción del concepto de interés, es posible precisar en la estructura del

¹ Hua. XVII, 441. Para las siguientes distinciones, cf., WALTON, Robert. "El mundo de la vida como horizonte". En: *Sobre el concepto de mundo de la vida*. Madrid, U.N.E.D., 1993, pp. 95-123.

² La familiaridad lograda con el mundo a través del ejercicio del movimiento es la razón de una comprensión más profunda que la alcanzada por medio de la percepción.

mundo de la vida diversos ámbitos que reiteran a su manera las características generales del mundo en tanto horizonte universal. De modo que a la articulación como *campo de cercanía*, *entorno próximo* y *campo de lejanía* le corresponde una triple articulación: 3.1) como *mundo circundante interno* que es el horizonte de cercanía donde se desenvuelve la vida cotidiana, es decir, un horizonte de intereses que acompaña a cada momento la vida presente y especifica la situación del sujeto en relación al mundo circundante; 3.2) como *mundo de la vida externo* que, al margen del círculo de intereses de la cotidianidad, está configurado por los intereses vitales exteriores que varían según el desarrollo cultural de los hombres; 3.3) como *horizonte del mundo más externo* que constituye el resto del mundo que cae fuera de cualquier interés, es decir, un horizonte a-práctico.

A partir de esta distinción, Husserl caracteriza al mundo de la vida como el mundo circundante en que obramos y padecemos, el horizonte de toda nuestra praxis efectiva y posible, y el suelo sobre el que se apoyan nuestros intereses y proyectos³. Su olvido, puesto de manifiesto en *La Crisis*, es el responsable de desarrollos equívocos que sólo pueden ser subsanados mediante el regreso al mundo de la vida. De modo que, como señala Waldenfels, este mundo no es objeto de simple descripción, sino de un recuestionamiento que apunta en tres direcciones: 1) *a su función de cimentar*: busca el fundamento de unas ciencias que se han quedado sin fundamentaciones, 2) *a su función de hilo conductor*: busca el acceso a una fenomenología trascendental orientada en el sujeto que nos permita rendirnos cuenta a nosotros mismos acerca de nuestros logros intencionales; 3) *a su función unificadora*: busca una perspectiva histórica global que ataje la desintegración del mundo en una pluralidad de mundos particulares⁴.

1. El mundo familiar del hogar y su apertura al mundo extraño

Con la triple articulación de la estructura del mundo de la vida en tanto mundo circundante se cruza la distinción husserliana de mundo familiar (*Heimwelt*) y mundo extraño (*Fremdwelt*). El mundo familiar es el mundo circundante más cercano que ha sido adquirido por la propia experiencia; por eso es el componente fundamental de la estructura del mundo de la vida. Con él se tiene el trato más íntimo, pues comprende todo aquello que nos es accesible. Se escalona en una serie de niveles, de modo que los mundos familiares superiores se fundan en los inferiores, pero todos los mundos circundantes remiten, por su relación de fundación (*Fundierung*), al mundo familiar más estrecho que es el hogar *como ámbito de la vida familiar en común y esfera originaria del obrar y el padecer unos con otros*. Así cada hombre

³ Cf., Hua I, 160, 162; Hua VI, 145, 147, 157, 301.

⁴ WALDENFELS, Bernhard. *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Paidós 1997, p. 43.

se caracteriza, como señala Husserl, por una "pertenencia al hogar" que incluye a quienes comparten ese ámbito familiar con su conjunción y, a la vez, contraste de fines e intereses, de adquisiciones y bienes. Este mundo familiar primario se integra a su vez en mundos familiares más amplios: tronco familiar, comunidad de familias, población y humanidad.

Para analizar la compleja articulación entre el mundo familiar y el mundo extraño, Husserl los compara con un horizonte interno frente al cual se encuentra un horizonte externo⁵. El mundo familiar implica siempre horizontes desconocidos a los que se abre por la irrupción de sucesos ocasionales que impulsan hacia la lejanía. Esta expansión se puede dar al modo de una experiencia donde lo desconocido se atiene al horizonte de lo ya conocido. Así la ampliación no modifica lo que es propio y típico del hogar como esfera familiar y primaria de convivencia. Pero el crecimiento puede darse también a partir de la experiencia del contacto y la inclusión de lo extraño como extraño. En este caso el afuera se vuelve relevante, pues afecta la configuración típica del hogar que se amplía. Aquí se abre la problemática del conocimiento del mundo circundante extraño en tanto *mundo familiar del otro* diferente del propio mundo familiar⁶.

En relación a la estructura física del hogar, estas alteraciones del mundo familiar originario son posibles por las aperturas que le permiten extenderse más allá de las realidades interiores y conocidas que lo definen. En sus distintas configuraciones espacio-temporales (casa, cabaña, departamento, carpa del nómada, etc.) los modos de sus aperturas están determinados por el entorno próximo y el contexto climático-ambiental que los rodea: montañas, prados, campos, bosques o desiertos. En su estructura más general, las ventanas y las puertas son las que comunican al mundo familiar más inmediato del hogar con el mundo extraño del afuera.

La puerta es la única figura física del mundo familiar que cumple la comunicación con el exterior mediante la función del traspaso⁷. Si bien el conocimiento de lo extraño puede darse mediado por la enseñanza escolar, las lecturas, etc., la forma directa de su generación tiene lugar por el hecho de ingresar al mundo extraño a través del viaje. Y toda forma de viajar implica primeramente el traspaso de la puerta como un ir más allá del mundo familiar. La puerta ofrece dos posibilidades

⁵ Cf., Hua XV, 219ss, 430 ss.

⁶ El conocimiento de la extrañeza ya implica cierta familiaridad en ese conocimiento, pues si bien el mundo familiar de otro no es experienciable como ya conocido, tampoco es totalmente desconocido, porque sin un núcleo de familiaridad no podría ser aprehendido ni siquiera como extraño. Cf., Hua XV, 235.

⁷ Cf., BACHELARD, Gaston. *La poética del espacio*. México: F.C.E., 1965; y BACHELARD, Gaston. *La tierra y las ensoñaciones del reposo*. México: F.C.E., 2006.

fuertes: 1) bien cerrada con llave, o 2) abierta de par en par. Ambas formas podrían corresponderse con los modos de la experiencia de lo extraño en la expansión del mundo familiar en tanto, por ejemplo, la solidez de la puerta bien cerrada tiene como función resguardar al adentro conocido de los peligros del afuera extraño, y su apertura es también la posibilidad de dejar entrar y de experimentar en la esfera familiar lo extraño como extraño. No obstante, en la configuración del hogar la puerta no ocupa ella misma ni un *dentro* ni un *fuera*⁸. Como umbral le corresponde ser entre ambos espacios porque tiene precisamente la función de mediación *entre* uno y otro⁹. Su razón de ser es el traspasar reversible: por ella salimos al afuera pero también nos refugiamos en el adentro. De manera que, en la constitución física de la esfera familiar, gracias la puerta el hombre transita constantemente esa superficie que separa la región de lo mismo y la región de lo otro¹⁰. Hay incluso una intencionalidad en la comunicación de estas regiones que se evidencia en la dirección en que abren las puertas del hogar que dan al exterior. Esos umbrales abren siempre hacia adentro de modo que su movimiento replica la forma de "invitación a entrar" que el mundo familiar ofrece al extranjero que viene del mundo exterior y extraño.

En la esfera familiar del hogar, el otro umbral físico de comunicación es la ventana. Una de las primeras formas seguras de relación del hombre con el mundo exterior es desde *detrás de* la ventana. Al salir por la puerta ya se encuentra en la intemperie, pero mirando por la ventana es aún el mundo familiar *desde donde* se contempla el peligro del afuera, por ejemplo, cuando acontece una tormenta. Las ventanas del hogar indican de forma patente que "el contraste entre lo hogareño o familiar y lo extraño pertenece a la estructura constante de cada mundo y en una constante relatividad"¹¹, pero, al mismo tiempo, muestra que el conocimiento de la extrañeza ya implica en ese conocimiento cierta familiaridad, pues lo que se ve desde la ventana *pertenece ya* a la casa. La vista del exterior es una parte central en la configuración de las habitaciones del hogar. Incluso se dispone a veces la construcción de una casa a partir del paisaje del afuera que se quiere ver desde sus ventanas. Pero esta correspondencia constante de co-pertenencia entre ambos mundos se hace más explícita a través de la luminosidad. La luz del exterior

⁸ Ambas preposiciones requieren un *de* algún lugar que indica la tierra de pertenencia, por ejemplo, *dentro de* la casa.

⁹ Entre o *inter* indica un sitio que no tiene lugar y que caracteriza como "en el interior de dos" (ERNOUT, Alfred –MEILLET, Antoine. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris: 1939, p. 481); por lo tanto, su referencia a un tercero no planteado permite el ida y vuelta entre los mundos opuestos.

¹⁰ Como dice Bachelard, incluso "diríamos toda nuestra vida si hiciéramos el relato de todas las puertas que hemos cerrado, que hemos abierto, de todas las puertas que quisiéramos volver a abrir", y también de todas las que se nos han cerrado o se nos han abierto. Cf., BACHELARD, Gaston. *La poética del espacio*, *Op.cit.*, p. 263.

¹¹ Hua XV, 431. Cf., Hua XV, 226, 232, 436, 624 ss.

entra por las ventanas haciendo habitable y familiar el adentro del hogar. También en dirección inversa, por las noches, la luz en la ventana es la luz vigilante que hace del hogar un faro, una guía familiar, contra las fuerzas que asaltan en la oscuridad y ponen en peligro lo humano.

Estos umbrales del hogar permiten el movimiento de articulación de los horizontes dentro-fuera, familiar-extraño con el que el hombre inicia su comercio de intereses con las cosas, con los otros y con sus mundos familiares extraños, bajo el supuesto primario de la correspondencia de estos espacios opuestos que luego se extiende a otras esferas a través del proceso de objetivación. Así la dialéctica dentro-fuera, familiar-extraño de la praxis cotidiana de la vida se traspone, por ejemplo, a las ciencias, no sólo como oposición sino también como separación que elimina la correspondencia entre el sujeto que comprende (dentro) y el objeto comprendido (fuera). En la misma dirección, lo entiende también la hermenéutica contemporánea que critica dicha separación en virtud de una co-pertenencia más originaria¹². La separación entre lo familiar y lo extraño es la destrucción de una relación primordial de pertenencia que subyace a las ciencias de la naturaleza, pero no a las ciencias del espíritu cuya experiencia de comprensión y autocomprensión indica hacia la mutua co-pertenencia del que comprende y de lo comprendido. De manera que *cerrar la puerta* que comunica ambas esferas definiría la cartografía del hogar donde habita la modernidad.

2. La verticalidad del hogar en la articulación del mundo tierra-cielo

Husserl traza la distinción entre mundo terrestre y mundo celeste en conexión con la oposición cercanía-lejanía que surge a partir de la introducción de la espacialidad, asociada a las variaciones cinestésicas del cuerpo propio. La permanente distinción entre tierra y cielo remite a una diferencia originaria entre el reino de lo que es accesible práctica y perceptivamente, y el reino de lo que es para nosotros inaccesible. Por un lado, el cielo es un punto de referencia que se caracteriza por la intangibilidad y se relaciona con el sentido de la vista, ya que concede la claridad que permite ver las cosas sobre la tierra como cercanas o lejanas, aunque él mismo se sustraiga a la oposición de cercanía y lejanía en tanto que la auténtica experiencia de la lejanía exige la posibilidad de convertir lo cercano en lejano y viceversa (algo imposible de hacer con los objetos celestes). Por otra parte, Husserl pone de relieve que el mundo es predado como mundo terrestre o tierra, es decir, como suelo sobre el que se sustenta toda actividad humana. La tierra se nos revela como "el suelo de experiencia (*Erfahrungsboden*) para todos los cuerpos

¹² Cf., GADAMER, Hans-Georg. "Wahrheit und Methode". En: *Gesammelte Werke* I. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990; y RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción*. Buenos Aires: F.C.E., 2001, p. 309.

en la génesis experiencial de nuestra representación del mundo”¹³. No se experimenta como cuerpo físico porque no puede ser percibida por todos sus lados a partir de nuestros movimientos cinestésicos. Más bien aparece con el carácter de un cuerpo-suelo o cuerpo-total que, además de proporcionar un sostén estable a los cuerpos físicos, es suelo para nuestra corporalidad. Es “el cuerpo-suelo sobre el cual tiene lugar todo nuestro andar, toda nuestra vida perceptiva natural y originaria”¹⁴. De manera que al estar anclado mi cuerpo en la tierra, su condición de centro de toda orientación y movimiento, encuentra en ella un punto de referencia ulterior. Aludiendo a la imagen bíblica, Husserl caracteriza a la tierra como arca, es decir, como una embarcación y morada primigenia que nos sirve de sostén y hace las veces de hogar. El arca “podría ser otra denominación para los ámbitos que son moradas originarias”¹⁵.

Dentro de esta *physis* primordial, el cuerpo físico del hogar trasciende su sentido como objeto de arquitectura, por la misma razón que todo espacio habitado trasciende al espacio geométrico. Su cuerpo en cualquiera de sus configuraciones espacio-temporales no es como el resto de los cuerpos físicos, pues, precisamente en tanto hogar, refiere al carácter de suelo en que habitamos como ámbito primario de la vida familiar en común. Si la tierra es el suelo del que procedo como origen (*mein Stammboden*), el hogar manifiesta el *modo concreto* de ese suelo de procedencia en tanto nos hemos criado y pertenecemos a su “ahí”. Como hogar natal, constituye el primer suelo de nuestra corporalidad, el lugar donde arraigamos por primera vez en el mundo por el *factum* de nuestro nacimiento. Y en su configuración general, el hogar como centro originario del ser-unos-con-otros es siempre arca, es decir, tiene un sentido terrestre en tanto lo terrestre “se enraíza y encuentra su centro de orientación en mí y en un nosotros más restringido de los que convivimos”¹⁶. Nos da una *situación*, al modo como la entiende Landgrebe, como el *en donde concreto* del *hallarse* en el mundo¹⁷.

Junto a su carácter terrestre y en el contexto de la articulación tierra-cielo, el mundo familiar del hogar despliega en su estructura física una verticalidad que está en relación con la función de edificar y con el movimiento corporal de erguirse. En

¹³ HUSSERL, Edmund. “Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur”. *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*. En: FARBER, Marvin (Ed.). *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*. Cambridge: Harvard University Press, 1940, p. 308.

¹⁴ Hua XV, 275.

¹⁵ HUSSERL, Edmund. “Grundlegende Untersuchungen zum...”, *Op. cit.*, p. 308. Sobre la imagen de arca, véase también HELD, Klaus. “Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt”. En: ORTH, Ernst Wolfgang (Ed.). *Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie, Phänomenologische Forschungen*, 24/25, 1991, p. 336.

¹⁶ HUSSERL, Edmund. “Grundlegende Untersuchungen zum...”, *Op. cit.*, p. 318.

¹⁷ Cf., LANDGREBE, Ludwig. *La filosofía actual*. Caracas: Monte Ávila, 1969, p. 138.

su configuración histórica, casa, la estructura de sus paredes se levantan desde las raíces terrestres que son los cimientos hasta los lugares de más cercanos al cielo (tejado, desván, bohardilla). El tejado tiene su razón de ser en tanto proporciona la protección a los habitantes contra las intemperies del clima (lluvia, nieve, sol). Él es la condición de posibilidad para habitar el hogar, sin ser él mismo habitable, de modo que, como dice Bachelard, le corresponde así una cierta irracionalidad¹⁸. A través de los espacios superiores habitables como el desván, la bohardilla o la terraza, el hogar cobra una elevación en dirección celeste que tiene manifestaciones infantiles (las casas en los árboles) y naturales (los nidos de los pájaros). La habitación en la altura es una forma de participar en esa región celeste que es para nosotros intangible y se sustrae a cualquier cercanía. Este habitar en la cercanía del cielo se hace aún más patente en la configuración actual del hogar como departamento donde la altura de los edificios permite un vivir celeste que domina el panorama.

Si descendemos hacia el cuerpo central del hogar, el espacio configurado por la vertical de sus paredes se erige contorneado por el espacio aéreo (*Luftraum*) que se encuentra bajo la superficie celeste pero no forma parte de la tierra. En este espacio intermedio, que junto con el cielo y la tierra compone el espacio total del mundo, el hogar se levanta sobre el terreno. Entre sus paredes se concentra la protección que hace posible la vida y que permite mantenerse con seguridad en la existencia. Así, la casa encarna en su carácter terrestre el arquetipo protector de la madre-tierra. Sus paredes protegen el cuerpo propio y el de los seres más queridos, y adquieren los rasgos orgánicos de un cuerpo viviente en tanto respiran, se expanden, se estrechan, etc. Su geometría cobija y repite la verticalidad del viviente no celeste (plantas y animales), aportando al hombre el contexto adecuado para su estabilidad y para sus primeros pasos como *homo erectus*.

La construcción del hogar en vertical está fuertemente ligada al sentido terrestre, en tanto su estructura erguida hacia el mundo celeste se sostiene gracias a los espacios que están sumergidos en la tierra. La tierra debajo del hogar es la tierra *del* hogar. Pertenece a su propiedad, pero, al mismo tiempo, por reversibilidad el hogar pertenece a la tierra en su "carácter de un cuerpo-suelo". En los cimientos y el sótano se cumple esta pertenencia. Como ser fuertemente terrestre, la casa depende de la profundidad y firmeza de sus cimientos. Respecto del sótano propiamente no se edifica sino que se cava en el suelo¹⁹. Sus muros son paredes de un solo lado que tienen *toda* la tierra tras ellas. Es el espacio oscuro de la casa que participa de los poderes subterráneos y donde habitan los miedos del hogar que nacen de la oscuridad primitiva de la tierra profunda. En él nunca termina de cumplirse el proceso de civilización y racionalización de la luz porque las tinieblas

¹⁸ Cf., BACHELARD, Gaston. *La poética del espacio*, Op.cit., pp. 140 ss.

¹⁹ *Ibíd.*, pp.142-143.

subsisten de día y de noche. Por eso bajar al sótano es volver a los espacios oscuros y primitivos; y aquí se funda también su irracionalidad²⁰. Como la escalera que lleva a los espacios elevados del hogar está marcada por el signo de la ascensión, la que lleva a este espacio enterrado del mundo familiar está marcada por el signo del descenso, que es también un movimiento de arraigo de la existencia humana. Por ella el hombre vuelve a la tierra, baja al interior de un pasado operante. De modo que el sótano es la prehistoria terrestre de la casa que sostiene las historias que ocurren arriba entre sus paredes. La claridad del presente y la verticalidad de su proyección hacia el futuro a partir del pasado conocido, se sostienen y necesitan de la oscuridad primitiva de esta prehistoria. La más ancestral *historia-tras-de-mi* habita en esa profundidad terrestre del hogar.

En la estructura física del hogar, tanto los cimientos como el sótano constituyen las *raíces* que se hunden en la tierra y que nutren la verticalidad de sus paredes con la fuerza del sostén, de la resistencia y de la protección terrestre. Así el hogar puede enfrentar las inclemencias del cielo. Si, como dice Patocka, en la articulación del mundo terrestre y celeste la tierra nos da el *dónde* y el cielo el *cuándo*²¹, el hogar se erige en ambas direcciones y permite habitar *aquí* y *ahora*.

3. El entorno climático del hogar

A partir del análisis husserliano de la relación tierra-cielo, Klaus Held introduce la consideración del clima, a través de las polaridades cálido-frío y seco-húmedo, para mostrar que existen constantes naturales en las diversas culturas²². Held considera que la tierra se nos revela como el material a partir del cual están hechas las cosas terrestres y como el ámbito en que ellas se originan. Pero, a la vez, la tierra tiene un reverso que se aparta de nosotros, y se sitúa en la clausura y la oscuridad. Experimentamos su inaccesibilidad a través de la resistencia que nos opone el frío, el calor, la humedad y la sequedad. En contraste con la oscuridad terrestre, el cielo se presenta como la dimensión de claridad que ilumina las cosas que emergen desde la tierra, pero también tiene un reverso oculto que va más allá de esta apertura sin la cual la tierra no podría manifestarse, y que lo revela cotidianamente cuando abre la profundidad nocturna que oculta durante el día.

²⁰ De manera que la racionalidad sería posible en el espacio habitado de la casa sólo entre las dos irracionalidades del tejado y del sótano.

²¹ Cf., PATOCKA, Jan. *El movimiento de la existencia humana*. Madrid: Encuentro, 2004, p. 35.

²² Cf., HELD, Klaus. "Sky and Earth as Invariants of the Natural Life-World". En: ORTH, Ernst Wolfgang y CHEUNG, Chan-Fai (Eds.). *Phenomenology of Interculturality and Life-world*, Freiburg / München: Karl Alber, 1998, pp. 21-41; y también "Lebenswelt und Natur: Grundlagen einer Phänomenologie der Interkulturalität". En: CHO, Kah Kyung y LEE, Young-Ho (Eds.). *Phänomenologie der Natur (Phenomenology of Nature)*. Freiburg / München, Karl Alber, 1999, pp. 31-44 (trad. "Mundo de la vida y naturaleza. Bases para una fenomenología de la interculturalidad". En: *Areté. Revista de Filosofía*, Vol. 10, No. 1, 1998, pp. 117-133.

En este particular vínculo de apertura-clausura/claridad-oscuridad entre tierra y cielo queda implicada la estructura del hogar. Por un lado, hemos visto que el hogar pertenece a la tierra. Se muestra como terrestre no sólo por su carácter protector, sino también porque los materiales con los que está hecho nos revelan la tierra (ladrillos, adobe, tejas, madera, hierro). También participa del reverso inaccesible de lo terrestre en la oscuridad de sus raíces (sótano y cimientos). Por otro lado, en relación con el cielo, el hogar se vuelve habitable por la claridad celeste que recibe a través de sus aberturas. Pero cuando la luz del día desaparece y se presenta la oscuridad de la noche, la luz del hogar rechaza la profundidad nocturna del reverso del cielo, iluminando el espacio interior y haciéndolo familiar y habitable (esta oscuridad es siempre amenazante si no se tiene un hogar *donde pasar* la noche). De manera que la ubicación del hogar en esta *physis* primordial permite la movilidad humana como traspaso entre esas articulaciones apertura-clausura/claridad-oscuridad de tierra y cielo.

En el análisis de la región celeste, Held muestra que en ella acontecen no sólo los cambios del día y la noche, o de los distintos momentos del día, sino también las variaciones climáticas en el sentido antiguo de *status caeli*. En el cielo se dan los cambios de las estaciones del año, se encuentra el aire que respiramos, la temperie que nos revela el clima de la parte del mundo que habitamos. Estas modificaciones tienen lugar en el cielo como lucha y alternancia de las polaridades seco-húmedo y frío-cálido, y unen de diversas formas al cielo con la tierra (lluvias, sequías, heladas). Pero también determinan el modo del habitar, es decir, de erigir el hogar. Los geógrafos refieren que, en cada región, la inclinación del tejado es uno de los signos más seguros del clima. Las condiciones climáticas reinantes determinan también la forma y el tamaño de las aberturas, la orientación cardinal del hogar en relación a los vientos, el material y ancho de sus muros, etc. Cualquiera sea la estructura del hogar tiene por objetivo proteger al hombre de la intemperie a la cual teme porque los cambios climáticos nos dominan en el sentido que afectan nuestra vida corporal. El predominio celeste de los estados polares seco-húmedo y frío-cálido lo experimentamos como una fuerza que obra sobre nuestro cuerpo y que puede poner en peligro el equilibrio de nuestra disposición corporal, es decir, las condiciones de tibieza y liquidez indispensables para la vida. Esta experiencia originaria de la fuerza a partir de los cambios climáticos en el cielo determina la función primaria del hogar como protección. Por ejemplo, frente a la hostilidad del frío, el hogar unifica en el mundo familiar sus dos significaciones como lugar de abrigo (protector y habitable) y como fuego-calidez. Él cubre y resguarda las condiciones vitales amenazadas por las variaciones del clima, de manera que nuestra salud depende directamente de la fortaleza de su estructura física a tal punto que todos sus habitantes quedan en peligro si no está bien construido o no tiene sólidos cimientos. Ante la fuerza de una tormenta o de otras manifestaciones climáticas, el hogar debe permanecer adherido a la tierra-suelo por raíces inquebrantables para nutrirse de sus fuerzas protectoras. Sólo así su estar en él se vivencia como un *bien-estar*. Held observa que la base de

la disposicionalidad heideggeriana es un encontrarse bien (*Wohlbefinden*) corporal²³ que, como hemos visto aquí, tiene como garantía última la solidez física del hogar que resguarda el equilibrio mínimo de las condiciones vitales ante la amenaza de las fuerzas climáticas.

4. El hogar en el movimiento de la existencia humana

Siguiendo las consideraciones husserlianas, Jan Patocka señala que la existencia humana se relaciona con la tierra como el horizonte natural, vivido como fuerza, poder y proximidad que domina el conjunto de lo corporal porque reina sobre los elementos y las cosas²⁴. La existencia humana se desenvuelve como un movimiento dentro de esa totalidad previa del horizonte de mundo y se articula en tres dimensiones fundamentales: el movimiento de enraizarse, de prolongar su vida expropiada y de descubrirse a sí mismo en la entrega. Estas dimensiones del movimiento humano están en correspondencia con las protorrelaciones fundamentales de los hombres y también con el cuerpo del hogar.

1) La primera articulación del movimiento de la existencia humana "procurarse la disposición del mundo, anclarse, enraizarse en él, no es posible más que por la mediación de los otros"²⁵. Los otros son quienes precisamente se *preocupan* por mis necesidades, antes de que yo mismo pueda con su ayuda empezar a *ocuparme* de ellas. "Los otros son el hogar original que no es una simple necesidad exterior sino el ancla misma de la existencia, la relación con aquello que está *ya* preparado para nosotros en el mundo, con aquello que nos acoge y debe estar ya allí previamente, sin los cuales no podríamos vivir ni cumplir el resto del movimiento de la vida"²⁶. De modo que esta dimensión del arraigo en el movimiento de la existencia refiere al hogar natal cuya estructura física es erigida para saldar en parte esa precariedad inicial, el frágil equilibrio de condiciones vitales que porta el recién nacido y que requieren ser mantenidas para anclar en la existencia. Para echar raíces la vida debe empezar bien, encerrada, protegida, tibia en el cuerpo de la casa. En este ambiente se encarna por primera vez toda la fuerza del arque-

²³ Las consideraciones de Held tienen como antecedente el análisis de Landgrebe sobre la corporalidad. Cf., LANDGREBE, Ludwig. *Der Weg der Phänomenologie*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1963, pp. 116-121; cf., *El camino de la fenomenología*. Trad. Mario Presas. Buenos Aires: Sudamericana, 1968, pp. 179-189.

²⁴ Cf., PATOCKA, Jan. "Notas sobre la prehistoria de la ciencia del movimiento del mundo, la tierra, el cielo y el movimiento de la vida humana". En: *Intentum* No. 2, Cuadernos de Gnoseología. Buenos Aires: Oficina de publicaciones/ C.B.C., 1996, pp. 27-28 ss.

²⁵ *Ibid.*, p 31. Cf., también WALTON, Robert. "Tierra, cuerpo propio y vida: fenomenología del arraigo de la cultura". En: *Naturaleza y cultura*, Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 2001.

²⁶ *Ibid.*

tipo madre-tierra y se concreta lo que Patocka dice de ella: "se vuelve así calurosa, clemente y acogedora"²⁷. Pero la estructura física del hogar no logra esto de suyo ni por sí, sino porque "es el lugar en que, por la mediación de los otros, se cumple el arraigo entre las cosas, es decir, se satisfacen las necesidades"²⁸. De modo que el sentido primario de "hogar" es accesible sólo por esa mediación que constituye el núcleo del mundo familiar. Jamás se conformará un "hogar" tan sólo levantando una estructura física, sino que su centro, lo que su cuerpo físico contiene y protege en su núcleo, es la base de calidez y benevolencia que nace del amor en la convivencia de unos con otros. El arraigo originario tiene por condición de posibilidad que otros, los seres protectores, hayan levantado y preparado un cuerpo-suelo que tenga la forma de una cuna primera, pues "sólo el contacto con los otros constituye el medio propio en que vive el hombre"²⁹. El contacto con ellos es el centro mismo del mundo familiar del hogar cuyo suelo es la tierra y cuya periferia es el cielo. De manera que "nuestro espacio es, de arriba abajo, en su entera constitución, espacio humano"³⁰, y el hombre aprende a vivir en ese hogar antes de aprender a estar entre las cosas del mundo exterior, pues sin la proximidad del contacto con otros, en completa soledad, el desarrollo de la vida humana se vuelve físicamente imposible.

Por el carácter fuertemente maternal-protector del hogar, su amor refiere a la relación fundadora entre madre e hijo que es un vínculo más íntimo que la mera co-presencia de dos cosas o la convivencia de dos seres. Es el amor que brota de una hondura preobjetiva de la vida de uno contenida en el otro, donde el hijo es dado a sí mismo en lo que *ya es* y no en lo que debe ser. La seguridad de este amor hace que los recuerdos del mundo exterior no tengan nunca la misma tonalidad que los recuerdos del hogar. A través de esta mutua co-pertenencia originaria de donación por la que "en el otro, cada uno de los partícipes de la relación se encuentra a sí mismo"³¹, el arraigo originario media en todas las demás relaciones. La economía básica de las protorrelaciones en el mundo humano se sostiene sobre ese amor primero del hogar y se configura como la búsqueda y el descubrimiento del otro en uno mismo y de uno mismo en el otro. De modo que, en una expansión de perspectivas, *el amor del hogar* alcanza al pasado en tanto que sólo estoy *aquí* y *ahora* también gracias al amor de aquellos antepasados protectores que prepararon y habitaron *mi* casa. A través del arraigo al linaje del hogar, la existencia queda ligada al todo de la tierra que habitamos, de modo que la relación

²⁷ PATOCKA, Jan. "Notas sobre la prehistoria de la ciencia del movimiento del mundo, la tierra, el cielo y el movimiento de la vida humana", *Op.cit.*, p. 31.

²⁸ PATOCKA, Jan. *El movimiento de la existencia humana*, *Op.cit.*, p. 41.

²⁹ *Ibíd.*, p. 38.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibíd.*, p. 40.

de pertenencia penetra en la totalidad (tierra-cielo) que nos precede como "una relación de pasado con lo que desde siempre es y está ahí"³². Tal es la profundidad de la relación original que los nacidos confirmamos como centro del hogar al enraizarnos unos-con-otros. A través del círculo más íntimo de ese anclaje se inscribe en nosotros la jerarquía de las diversas funciones del habitar y nos convertimos en individuos. Pues por la mediación de los otros en el hogar, "se forma *el individuo* como un ser para todos los demás, y por tanto como un ser absolutamente único *sobre el mundo*"³³. De un modo análogo podríamos decir que el cuerpo del hogar es un ser para todos los demás que cobra, sin dudas, un carácter único e insustituible, aún más, si nos referimos al hogar del arraigo primero.

Cabe señalar que el proceso de este apego de la existencia repite en toda su extensión la construcción física del hogar en vertical. Pues se edifica primeramente con el entierro de los cimientos, echando raíces en la tierra, del mismo modo que primeramente la existencia humana debe arraigar bien en el hogar, y así cuenta con una fortaleza que luego le permite el movimiento de *erguirse* sobre la vertical de las piernas con la seguridad y resistencia de paredes levantadas sobre cimientos firmes. El amor del hogar natal es el "*cómo* del estar dejados"³⁴ que permite el elevarse de la vida. Es la concreción de ese horizonte natural (tierra) en el cuál tomamos una postura y tenemos una posición primeras, que luego influyen sobre nuestro posterior enraizar con otros en otros rincones del mundo.

2) La segunda dimensión del movimiento vital es la prosecución de la vida por la que nos alejamos de la protección del hogar y obligamos a la tierra a proveer lo necesario para nuestro mantenimiento. La tierra se vivencia aquí como fuerza y poder. Como fuerza, cuando entra en conflicto con otras fuerzas, por ejemplo, climáticas. Como poder, cuando se vivencia permanentemente en su carácter de potencia nutricia que sustenta la vida. Estamos obligados a recurrir a lo que ella proporciona para satisfacer las necesidades corporales. Entonces, "el ritmo fundamental de mis necesidades corporales marca mi dependencia de la Tierra nutricia"³⁵. El hogar concreta este carácter de suelo nutriente en tanto que *desde él* salimos a buscar alimentos pero, sobre todo, porque *en él* los convertimos en comestibles, los cocemos y consumimos. En la cocina de la casa, se cumple (con más o menos arte) la potencia nutricia de la tierra.

³² Si bien el arraigo en tanto echar raíces es una relación con el pasado, éste no debe ser entendido como lo ya transcurrido (*vergangen*), sino como lo que existe siempre (*gewesen*), de modo que se asemejaría a lo que la hermenéutica llama tradición viva y operante. En este sentido, entonces, es que sobre el trasfondo del arraigo se construyen también otras futuras relaciones humanas y protectoras como la amistad.

³³ PATOCKA, Jan. *El movimiento de la existencia humana*, Op.cit., p. 41.

³⁴ *Ibíd.*, p. 45.

³⁵ *Ibíd.*, pp. 34-35. En este sentido, Patocka sostiene que no es una metáfora que el hombre es hijo de la tierra.

En este movimiento estamos obligados a abandonar el hogar y aventurarnos a la confrontación con las cosas y con los otros hombres en su trato con las cosas. Pero extraer la potencia nutriente de la tierra exige también la cooperación y coparticipación de unos con otros en el mundo exterior. Ese *ser unos con otros* se evidencia conjuntamente como *ser unos contra otros*. En las relaciones de poder (de igualdad, de subordinación, de cooperación y conflicto) los otros son vistos como fuerzas de ayuda o de obstáculo para acceder a los medios de vida. Si el arraigo originario presupone una relación con la propia vida a través de otra vida (ser-con-otros), el estar amenazado por el otro y en paralelo la amenaza que yo soy para el otro, es una relación con la propia vida a través de la muerte (ser-contra-otros)³⁶. De modo que el erguirse y el andar humano con estabilidad y firmeza no sólo es necesario para recorrer la horizontal de la tierra y extraer los alimentos, sino para enfrentar *cara a cara* a otros en la lucha por la potencia nutricia.

Según Patocka, en este movimiento, la tierra es vivenciada también como esencialmente próxima en contraste con la lejanía del cielo y en tanto uno se acerca a ella por doquier y es transitable de distintos modos. En el continuo entrelazamiento y la mutua remisión de tierra y cielo, nos confrontamos con las cosas intramundanas, de modo que ambos constituyen nuestros referentes prácticos. Pero no se agotan en ello porque tienen también una función que proviene de la experiencia permanente de su profundidad. Cielo y tierra permiten tomar distancia respecto de las cosas y nos proporcionan la posibilidad de poner al descubierto el contexto en que ellas se manifiestan y que habitualmente se oculta detrás suyo. También a través de ellos nos apartamos entonces del comportamiento práctico y el mundo puede aparecer como mundo en "su prodigiosa extrañeza"³⁷. En esta articulación de referentes prácticos/función de profundidad de la tierra y el cielo, el hogar se constituye, por una parte, como el lugar de lo doméstico, la raíz de la vida ordinaria donde se dan los comportamientos prácticos hacia los objetos mundanos. Pero, a la vez, desde su comodidad, es decir, ya satisfechas las necesidades básicas de protección y nutrición, se constituye como el *desde donde* podemos tomar distancia y experimentar la maravilla del mundo: la profundidad del cielo y de las raíces que nos conectan con la tierra.

3) Finalmente, la tercera dimensión del movimiento de la existencia es el acceso a la conquista de sí a través del propio sacrificio (el hacerse de la vida por la muerte, la vida se contempla libre incluso frente a sí misma). "En la conquista

³⁶ Patocka observa que la relación infinita con uno mismo a través del otro es el hacerse de la vida mediante sí misma que por su infinitud, y pese a toda su dependencia, se vivencia como libre frente a la muerte (primera dimensión del movimiento). La relación con uno mismo y con otros como fuerzas finitas, es decir, las relaciones de poder, es la obra de la vida que se vivencia a sí misma como atada a la Tierra y al cielo, pues su prolongación depende de la ordenación de éstos (segunda dimensión del movimiento).

³⁷ *Ibíd.*, p. 37.

de uno mismo acontece finalmente el descubrimiento del otro en mí y de mí en el otro, como condición de autotranscendimiento por adhesión a la finitud”³⁸. El movimiento de prolongarse a sí mismo con y contra otros se da sobre la base del ir perdiéndose a sí mismo en el ser con otros del hogar originario. Pero el cumplimiento del tercer movimiento: el descubrimiento de unos en otros, se cumple sobre el amor del hogar en el que hemos arraigado y que buscamos repetir en los hogares futuros que erigimos. Sin las raíces de este amor, la pérdida no se transmutaría en conquista. Como dice Patocka, “por el temblor de la tierra” pierden su solidez los muros primeros que servían de sostén a la vida. Ese temblor nos deja a la intemperie, sin resguardo y nos lleva a enfrentar a otros al recorrer la tierra en búsqueda de la satisfacción de las necesidades. Pero comprender que “el temblor de la tierra que ha sacudido el suelo firme ha destruido igualmente lo que separa, lo que nos vuelve extranjeros los unos a los otros”³⁹, sólo se logra sobre la raíz aún viva, sobre el cimiento aún inmovible de la ancestral mediación del amor de otros, repetida una vez más frente a nuestra menesterosidad primera.

Como círculo íntimo donde habitamos con amor unos-con-otros, el hogar es la forma más concreta de la tierra como suelo de este movimiento humano *de dónde, a dónde y en dónde*⁴⁰. Así, la metafísica del ser consciente arrojado al mundo es una metafísica de segunda posición. Lanzarse al mundo y llegar a descubrirse a sí mismo acontece *desde* el lugar de pertenencia donde el ser se ha enraizado por primera vez como ser-bien⁴¹, depositado y arraigado con firmeza por y con otros en un espacio de bien-estar. La raíz continúa siendo operativa cada día cuando el hombre que sale al mundo busca en el regreso nocturno al hogar la cuna en la que *reposa con otros* y, como Anteo, recupera sus fuerzas. Sin este lugar, el hombre no sería sólo un ser arrojado, sino también un ser disperso y perdido.

5. El encadenamiento de las generaciones y la historicidad del hogar

El hogar como núcleo de ser unos con otros queda indicado por Husserl en su sentido terrestre en tanto “se enraíza y encuentra su centro de orientación en mí y en un nosotros más restringido de los que convivimos”⁴². Pero la determina-

³⁸ *Ibíd.*, p. 51.

³⁹ Cf., PATOCKA, Jan. “Notas sobre la prehistoria de la ciencia del movimiento del mundo, la tierra, el cielo y el movimiento de la vida humana”, *Op.cit.*, p. 34.

⁴⁰ PATOCKA, Jan. *El movimiento de la existencia humana*, *Op.cit.*, p. 52.

⁴¹ En el hogar natal, los trascendentales son aún convertibles. Algo más difícil de ver afuera en la intemperie cuando entran en juego la hostilidad de los hombres y de las fuerzas terrestres y celestes.

⁴² HUSSERL, Edmund. “Grundlegende Untersuchungen zum...”, *Op. cit.*, p. 318.

ción más concreta de esta experiencia de convivencia primaria, de esta empatía primordial que conforma el hogar, se da a través del componente de sentido vinculado a la generatividad originaria (cf., § 61 de la Meditación V). El otro que vive conmigo en el hogar no puede ser generativamente indiferente para mí. Su experiencia siempre cuenta con una carga generativa que afecta a todas las relaciones de empatía, pues el otro siempre es vivenciado en tanto padre, madre, hermana, esposa, hijo, pariente o incluso persona no emparentada como padre de otro, hijo de otro, etc⁴³. Necesariamente pertenece o está fuera de mi esfera generativa, por eso no es una determinación contingente sino una propiedad esencial que atraviesa todas las esferas de relación del ser unos con otros. En los círculos más estrechos del mundo familiar, el otro queda ligado por medio de la procedencia (*Abstammung*), la procreación (*Zeugung*) y la propagación (*Fortpflanzung*), y esta conexión generativa primordial gana una determinación viva en la experiencia del hogar. El sentido generativo de las relaciones que se dan en él lo diferencia de un edificio de oficinas o ministerio, cuya función social indica que su núcleo no está determinado por relaciones de este tipo. Por eso todos los hombres en su último origen generativo, en su origen histórico, habitan sobre el suelo de la Tierra como su arca.

Así como el sentido generativo determina la experiencia del otro que convive conmigo en el hogar, también define la experiencia de mí mismo. A partir de estas determinaciones generativas me aprehendo como situado entre el nacimiento y la muerte, y entre predecesores y sucesores. "Comprendo en general a los hombres en el mundo como conectándose *generativamente* en una infinitud bilateral abierta, y comprendo que el ser del mismo mundo que yo experiencio fue experienciado por hombres como el mismo a través de la infinita cadena de las generaciones..."⁴⁴. En este sentido, el mundo familiar del hogar es *en donde* yo quedo enlazado con los eslabones inmediatos de las distintas generaciones con las que co-habito en el presente, y se da la ramificación primera y más restringida de las generaciones en familia y otras familias. Sus rincones resguardan y protegen la historia de estas intersubjetividades inmediatas y relativamente inmediatas, lo que se cumple, sobre todo, en aquellos hogares donde han vivido varias generaciones. El hombre aprehende su pasado a partir de los objetos familiares que pertenecen y constituyen el hogar, y se sabe perteneciente a una historia generativa porque ella vive y toma cuerpo sobre su suelo y entre sus paredes. Pero el hogar es además el lugar donde acontecía originariamente el nacimiento, el dar a luz que hacía entrar al individuo y lo inscribía en la cadena de generaciones, así como también era el lugar de la muerte, aunque se haya querido exiliar este suceso del mundo familiar edificando casas de velatorios; antiguamente el muerto era velado en el hogar para cerrar allí su pertenencia definitiva a la cadena generativa.

⁴³ Cf. *HuaDok* II/2, 273.

⁴⁴ *Hua* XV, 168 ss.

Husserl se refiere también a lo protogenerativo como "el ser en periódicas necesidades y satisfacciones de necesidades, el ser como un obrar dentro de un mundo circundante natural"⁴⁵. De modo que la protogeneratividad tiene que ver no sólo con la sucesión periódica de las generaciones, sino también con la regeneración regular de las necesidades vitales instintivas (alternancia periódica de la necesidad y su satisfacción). En este sentido, por ejemplo, el hogar sigue siendo el lugar familiar donde se cumple la satisfacción del impulso sexual en tanto protointencionalidad instintiva de comunicalización. La satisfacción de este impulso tiene lugar en el cuarto principal, en la habitación de los esposos, y puede dar lugar al nacimiento de un nuevo ser cuya historia individual y sus capacidades estarán influidas por la herencia de sus antepasados.

De este modo, el hogar configura para sus habitantes el círculo primario de su "horizonte de generatividad" en tanto cada hombre se conoce en el hogar como el miembro actualmente viviente en esa cadena del ser unos-con-otros que se extiende hacia el pasado y el futuro. Para Husserl, este horizonte tiene un significado trascendental: "La historia del ser humano, en el mundo que ha llegado a ser a partir de él, incluida también la incorporación (*Hineinwachsen*) del nacido en este mundo, el apartarse del que muere, el nexo generativo y la historia comunitaria sustentada en ella —todo esto tiene significado trascendental y es desvelado en el método fenomenológico. (...) La articulación de la humanidad en familias, troncos, pueblos, humanidades en finitud abierta, en lo cual la naturaleza se articula en territorios, se convierte en articulación de la subjetividad trascendental"⁴⁶. El hogar familiar es la primera articulación de la humanidad, es decir, de la subjetividad trascendental en su horizonte generativo. De modo que, a pesar de que los antepasados no son intercambiables, es decir, que se mantiene la unicidad e indeclinabilidad de las subjetividades, los yoes singulares se caracterizan por una no-independencia, evidenciada en el ser unos-con-otros del hogar. Esta "intersubjetividad generativa"⁴⁷ es la condición para considerar las tradiciones históricas como una generatividad de orden superior y, por tanto, como un componente del *a priori* de la historia. El hogar resguarda primeramente esa historicidad como tradición del mundo familiar, más allá incluso del nacimiento y muerte de los miembros que lo habitan. No implica un presente momentáneo, sino toda una vida ligada con el pasado y el futuro por la que el individuo se abre al hilo de la historia en la ligazón umbilical primaria de su conciencia⁴⁸.

Siguiendo las consideraciones de Landgrebe sobre la *situación*, el mundo es "aquello en donde el hombre, como ser de la comunidad, se halla desde siempre"⁴⁹.

⁴⁵ Hua XV, 433.

⁴⁶ Hua XV, 391.

⁴⁷ Hua XV, 199.

⁴⁸ Cf., RICOEUR, Paul. *Lo voluntario y lo involuntario*. Vol. II. Buenos Aires: Docencia, 1988, p. 474.

⁴⁹ LANDGREBE, Ludwig. *La filosofía actual*, *Op.cit.*, p 138.

Este *en donde* del *hallarse* puede ser interpretado, hacia un lado como naturaleza, y hacia otro como historia. Según este último, se trata del hallarse-ya-desde-siempre en una situación a la que el hombre concibe como *su* situación. El hogar forma parte esencial de la historicidad de esa situación mundana de ser-unos-con-otros que es su centro. El hombre se encuentra ya desde siempre en su suelo, pero de tal modo que este *hallarse* siempre está iluminado por un cierto comprender, es decir, por una forma y un modo en que él se sabe en el seno de lo dado y en virtud del cual se comprende a sí mismo en sus posibilidades. Ahora bien ¿qué mantiene enlazado el horizonte generativo en la articulación primaria del hogar? ¿Qué une la situación, ese modo de hallarse y saberse en lo dado, con la vida histórica más inmediata de las generaciones que luego se articula extendiéndose hasta la intersubjetividad generativa? Lo que en la esfera primaria del hogar une al pasado más próximo con el porvenir más cercano, lo que sostiene la seguridad de la vida comunitaria, es la acción doméstica que da a los actos diarios y habituales un valor de iniciación⁵⁰. La limpieza y el arreglo cotidiano de la casa constituyen los cuidados caseros que mantienen al hogar en la seguridad del ser y el bien-hallarse en el seno de lo dado. Los gestos domésticos hacen del hogar el "espacio domesticado" y lo reconstruyen desde el interior otorgando un valor y dignidad a los objetos (aparentemente insignificantes) que lo constituyen. Este *cuidado de las cosas del hogar* instituye la mutua ligazón del hombre con su historia de pertenencia que está guardada en ellas. Pero los arreglos domésticos también mantienen el tejido intersubjetivo de las generaciones que habitan en el hogar, pues los cuidados diarios aumentan la confianza mutua de ser-unos-con-otros. Reconstruyen y renuevan desde el interior las relaciones primarias que lo conforman. Toda la estructura del hogar y nuestro hallarse en él requieren de esa compleja renovación cotidiana que le devuelven al mundo familiar y a sus habitantes no tanto su originalidad como su origen.

Bibliografía

BACHELARD, Gaston. *La poética del espacio*. México: F.C.E., 1965.

BACHELARD, Gaston. *La tierra y las ensoñaciones del reposo*. México: F.C.E., 2006.

ERNOUT, Alfred – MEILLET, Antoine. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris: Éditions Klincksieck, 1939.

GADAMER, Hans-Georg. "Wahrheit und Methode". En: *Gesammelte Werke I*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990.

⁵⁰ BACHELARD, Gaston. *La poética del espacio*, Op. cit, p. 99 ss.

HELD, Klaus. "Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt". En: ORTH, Ernst Wolfgang (Ed.). *Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie, Phänomenologische Forschungen*, 24/25, 1991.

HELD, Klaus. "Sky and Earth as Invariants of the Natural Life-World". En: ORTH, Ernst Wolfgang y CHEUNG, Chan-Fai (Eds.). *Phenomenology of Interculturality and Life-world*, Freiburg / München: Karl Alber, 1998, pp. 21-41.

HELD, Klaus. "Lebenswelt und Natur: Grundlagen einer Phänomenologie der Interkulturalität" En: CHO, Kah Kyung y LEE, Young-Ho (Eds.). *Phänomenologie der Natur (Phenomenology of Nature)*. Freiburg / München, Karl Alber, 1999, pp. 31-44. Trad. "Mundo de la vida y naturaleza. Bases para una fenomenología de la interculturalidad". En: *Areté. Revista de Filosofía*, Vol. 10, No. 1, 1998, pp. 117-133.

HUSSERL, Edmund. "Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur". En: FARBER, Marvin (Ed.). *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*. Cambridge: Harvard University Press, 1940.

LANDGREBE, Ludwig. *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1963; *El camino de la fenomenología*. Trad. Mario Presas. Buenos Aires: Sudamericana, 1968.

LANDGREBE, Ludwig. *La filosofía actual*. Caracas: Monte Ávila, 1969.

PATOCKA, Jan. "Notas sobre la prehistoria de la ciencia del movimiento del mundo, la tierra, el cielo y el movimiento de la vida humana". En: *Intentum* No. 2, Cuadernos de Gnoseología. Buenos Aires: Oficina de publicaciones/ C.B.C., 1996.

PATOCKA, Jan. *El movimiento de la existencia humana*. Madrid: Encuentro, 2004.

RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción*. Buenos Aires: F.C.E., 2001.

RICOEUR, Paul. *Lo voluntario y lo involuntario*. Vol. II. Buenos Aires: Docencia, 1988.

WALDENFELS, Bernhard. *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Paidós, 1997.

WALTON, Robert. "El mundo de la vida como horizonte". En: *Sobre el concepto de mundo de la vida*. Madrid: U.N.E.D., 1993, pp. 95-123.

WALTON, Robert. "Tierra, cuerpo propio y vida: fenomenología del arraigo de la cultura". En: *Naturaleza y cultura*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 2001.

El camino de la *psicología trascendental*
—en sus vínculos con el modelamiento sistémico—

The Path of *Transcendental Psychology*
—in its connection with Systematic Modeling—

SONIA CRISTINA GAMBOA SARMIENTO*
Universidad Pedagógica Nacional
Colombia

Recibido: 23/03/09
Aprobado: 29/05/09

Resumen:

Este artículo hace un recorrido por el concepto de *psicología trascendental*, cuyos fundamentos fueron propuestos por D. Hume y desarrollados por E. Husserl. Para ello se exploran *An Enquiry Concerning Human Understanding* de D. Hume, las apreciaciones de Husserl en su última obra (*La Crisis*) con respecto a ese trabajo y la relación entre el mismo y los conceptos fenomenológicos: *intencionalidad*, *psicología trascendental* y *fenomenología trascendental*.

Palabras clave: Psicología trascendental, Fenomenología, Entendimiento, Intencionalidad, Subjetividad, Voluntad.

Abstract:

This article travels along the concept of *transcendental psychology*, whose bases were proposed by D. Hume and developed by E. Husserl. It explores *An Enquiry Concerning Human Understanding* of D. Hume, the Husserl's thoughts regarding Hume's work, and the relation between that work and the phenomenological concepts: *intentionality*, *transcendental psychology* and *transcendental phenomenology*.

Key words: Transcendental psychology, Phenomenology, Understanding, Intentionality, Subjectivity, Will.

* Estudiante del Énfasis en Filosofía y enseñanza de la filosofía del Doctorado Interinstitucional en Educación de la Universidad Pedagógica Nacional. Este artículo es resultado de la pasantía doctoral que realizó en el Fall Semester de 2008 en la Universidad de Texas en Arlington, en el Seminario sobre el tema Husserl-Hume dirigido por los profesores Germán Vargas Guillén y Harry P. Reeder. La estudiante realizó su pasantía como beneficiaria de un crédito educativo condonable para financiar sus estudios de Doctorado otorgado por Colciencias (Convocatoria "Apoyo a la Comunidad Científica Nacional, a través de los Programas de Doctorado Nacionales – 2006"), con recursos del Convenio No. 067/2002 (Colciencias-Icetex).

La mente inventiva del ingeniero, quien libre y creativamente inventa y delinea planos de construcción, según los cuales Dios podría haber construido el mundo, nos hace similares a Dios; Quien, debido a la omnipotencia de Su voluntad, opera absolutamente libre en el diseño del mundo. (...) El poder de la *voluntas*, que vino a la filosofía a través de los romanos, crece infinitamente.

(...) el hombre podría llegar al deseo de saber más de lo que puede, y esta discrepancia entre la finitud del entendimiento y la infinitud de la voluntad explica la posibilidad de error.

Con esto venimos al lugar en el que el comienzo de la ciencia moderna tiene algo inmoderado en su constitución tecnológica interna. (...) De aquí crece la conciencia moderna de controlabilidad tecnológica universal del mundo.
Held, 2003; p. 5.

(...) si las computadoras están organizadas un poco a imagen del hombre, entonces ellas devienen en un dispositivo obvio para explorar las consecuencias de supuestos organizacionales alternativos del comportamiento humano.
Simon, 1996; p. 21.

Introducción

Al investigar sobre la *Automatización de procesos argumentativos* se busca comprender las funciones relacionadas con tales procesos, no solamente para lograr el modelamiento sistémico que permita una posterior automatización, sino porque se empeña en abordar los asuntos que competen a la subjetividad como fuente productora de sentido.

Es necesario, entonces, recorrer el camino de los estudios acerca de la comprensión de los fenómenos mentales, desde sus fundamentos filosóficos hasta los más recientes estudios en inteligencia artificial. Tales estudios han *develado* los aspectos míticos, no del mundo como tal, pero sí de su comprensión, de las operaciones subjetivas, y han permitido construir modelos que, al simular tales

operaciones, no sólo ofrecen soluciones o nuevas alternativas, sino que procuran su comprensión.

Este artículo presenta un recorrido por los desarrollos filosóficos en el campo de la *psicología trascendental* desde *An Enquiry Concerning Human Understanding* de David Hume hasta la *fenomenología trascendental* de Edmund Husserl. En este recorrido se aporta un modelo que interpreta el planteamiento que hace Hume de *lo psíquico*, buscando encontrar los puntos en los que se acerca y se aleja de la fenomenología.

1. El campo problemático de la *psicología trascendental* y sus vínculos con el modelamiento sistémico

La emergencia del título "artificial" para hablar de "las ciencias de lo artificial"¹ no sólo pone de presente un cambio en la *episteme* contemporánea, a saber, de la *actitud natural* hacia la *actitud artificial*, sino que también pone en suspenso las nociones mismas de "naturaleza", "lo natural", y todos los conceptos hermanados al punto de vista positivista de vieja estirpe; no obstante, pervive la pregunta de si sobrevivirá la "naturalización", ahora en el entorno y el contexto de *lo artificial*, de *lo sintético*, de *los artefactos*², en fin, de *los dispositivos*. Concebido, entonces, el nuevo escenario, simultáneamente como *entorno* para la adaptación de los seres humanos y, al mismo tiempo, como *estilo de pensamiento* —ciencias, artes, tecnologías, formas de interacción humana, etc.— queda abierto el campo para la pregunta: ¿cómo habitar humanamente un mundo de la vida tecnológicamente sedimentado?, esto es, ¿cómo asegurar la prioridad de la *persona* —y, más aún, de la *primera persona*— en tanto *núcleo protofontanal* del sentido de mundo?³

Pero se ha observado la necesidad imperativa de descender de cuestiones generales, como las indicadas, hacia el intento de *entender el entender*; que en esto convergen las investigaciones en inteligencia artificial y en fenomenología es algo de lo que hay, puede decirse, *evidencia adecuada*⁴.

¹ SIMON, Herbert. *The Sciences of the Artificial*. Cambridge: MIT Press, 1996, pp. 4-5.

² Este término se usa siguiendo la definición de Herbert Simon, *Op. cit.*, pp. 6-7.

³ VARGAS GUILLÉN, Germán. *Tratado de epistemología*. Bogotá: San Pablo & UPN, 2006, pp. 161-174.

⁴ DREYFUS, Hubert. "Artificial Intelligence: The Problem of Knowledge Representation". *Journal of The Graduate School of Fine Arts*, 1988. DREYFUS, Hubert. *Towards a Reconciliation of Phenomenology and A.I., The Foundations of Artificial Intelligence: A Sourcebook*. (D. Partridge, & Y. Wilks, Y. Eds.) Cambridge: Cambridge University Press, 1990. SOKOLOWSKI, Robert. "Inteligencia natural e inteligencia artificial". En: GRAUBARD, S. *El nuevo debate sobre la inteligencia artificial*. Barcelona: Gedisa, 1993, pp. 59-80. SOKOLOWSKI, Robert. "Husserl's Discovery of Philosophical Discourse". *Husserl Studies*, 24 (3), 2008. VARGAS GUILLÉN, Germán. *La representación computacional de dilemas morales*. Bogotá: UPN, 2004; y *Tratado de epistemología*, *Op. cit.*

El llamado, pues, a *entender el entender* conduce a recorrer la *vía fenomenológica* de la *psicología trascendental*; en ella cada vez se profundiza "en nuevas capas" de la "región" protofundadora del sentido de mundo, esto es, de la *subjetividad protooperante*; al mismo tiempo, se ofrece abierto el campo de y para la producción de modelos empíricos que permiten no sólo simular, sino también automatizar los pasos y las estructuras de los "procesos mentales" que parecen estar asociados a la *tipicidad* de las *operaciones subjetivas* que configuran, despliegan y reconfiguran el *entendimiento*. La primera vía, en cuanto *trascendental*, hace visible el hecho de que la subjetividad misma es "residuo irreductible"; la segunda, en cambio, ofrece no sólo descripciones, sino "simulacros" e, incluso, algoritmos bien para la *transacción de sentidos*, bien para la *constitución* de los mismos.

La *producción de sentido*, como *rendimiento de la subjetividad*, evidentemente, es lo característico de la *vida que experimenta el mundo*; entonces, aunque no se logre comprender qué es en sí el *protooperar* de la subjetividad, en todo caso, ella es al mismo tiempo *vida del sentido* —sea porque lo revivifique, sea porque lo instaure, sea porque lo colecciona, etc., etc.— de manera individual y/o colectiva. En cambio, que un dispositivo pueda almacenar y operar el sentido, reducido a estructuras simbólicas, no garantiza la revivificación, ni la instauración del mismo en tanto vivido, así se pueda contar no sólo con la red planetaria (Internet), sino también con terminales en distintas sociedades, culturas, topografías, tradiciones, etc.

No obstante, la intersección entre una y otra vía —cabe decir: el *carrefour*— está dada por la posibilidad de hacer cada vez más detalladas descripciones fenomenológicas desde las estructuras más periféricas y simbolizables de las operaciones de transacción de sentido entre los sujetos, hacia las más complejas —o *profundas*, como se diría, siguiendo la *gramática generativa transformacional* de Chomsky⁵—; éstas, adecuadamente descritas, permiten no sólo su *representación* lógico-matemática, sino su *modelación* en transformaciones algebraicas.

Investigar la *Automatización de procesos argumentativos* implica instalarse dentro de la tradición referida, al tiempo que, en particular, procura recuperar los más sólidos mojones de la misma, en especial, partiendo del reconocimiento:

- a) De los *hallazgos germinales* de la *vía trascendental para la psicología* abiertos —aunque no llevados a sus consecuencias— por D. Hume. Hallazgos que Husserl mismo se encargó de relievarlos y, en especial, de llevarlos a sus últimas consecuencias; y,

⁵ CHOMSKY, Noam. *Estructuras sintácticas*. Madrid: Aguilar, 1971.

- b) De la apertura del campo de la *modelación en inteligencia artificial* debida, especialmente, a Simon, Newell⁶ y los desarrollos contemporáneos en este campo⁷.

En esta investigación, pues, no está en juego, meramente, el intento de comprender los procesos de *modelamiento sistémico*, sino los condicionamientos de éste en el horizonte de la *comprensión de la subjetividad*.

¿Qué *amenazas* trae consigo, fenomenológicamente considerado, este enfoque? Quizá se pueda reducir la respuesta a una sólo palabra: el *naturalismo*. Bien es cierto que tomar conciencia de esta *amenaza* conduce a la preservación de "los genuinos valores humanos"⁸ y que, bien entendido, el carácter de filósofo *prototrascendental* de Hume radica en que pre-halló este horizonte⁹. "La actitud natural tiende a tratar cada cosa como 'dada' y, por tanto, como real"¹⁰ y pese a que Hume usó un proceder empirista, él mismo despliega una actitud crítica que abre el camino para llegar a comprender, en la perspectiva de Husserl, al "simple empirismo como la equivocada dación intuitiva de lo universal y eidético"¹¹. En todo caso, desentrañar y poner en *epojé* la *actitud natural* es igualmente imperativo en el contexto de las ciencias de lo artificial; y es que esta tal actitud, de suyo, "pertenece a la 'región de origen' (*Ursprungsgebiet*). (...) [Pues] la actitud natural es tan vieja como la historia humana"¹².

Citando a Husserl, Moran indica que "la actitud natural es la actitud que pertenece esencialmente a la naturaleza humana"¹³; es "lo primero original natural de las culturas"¹⁴. No obstante, esta actitud "sólo puede llegar a ser comprendida en términos psicológicos"¹⁵.

⁶ SIMON, Herbert. *The Sciences of the Artificial*, *Op.cit.*; NEWELL, Allen & SIMON, Herbert. "La ciencia de la computación". En: *Filosofía de la inteligencia artificial*. México: F.C.E., 1994, pp. 122-152.

⁷ Esta vía no se desarrollará aquí, pero es un asunto específico dentro de la investigación requerida.

⁸ MORAN, Dermot. "Husserl's transcendental philosophy and the critique of naturalism". *Continental Philosophy Review*, 41 (4), (2008), pp. 401-425.

⁹ *Ibíd.*, p. 405.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 409.

¹¹ *Ibíd.*, p. 412.

¹² *Ibíd.*, p. 415.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 15.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 420.

Así, pues, la *psicología trascendental* retorna al descubrimiento, no del mundo, sino de las estructuras constitutivas del sentido del mundo desplegadas por la subjetividad en su mundo de la vida; pero, es claro, ésta permanentemente está *amenazada* de quedar prisionera en la *actitud natural*¹⁶.

Ahora bien, no obstante los muchos aportes tanto de Hume como de Husserl, queda un problema por enfrentar en el desarrollo de una *psicología trascendental fenomenológica* en el horizonte de la *modelación*: la *linealidad*¹⁷. La comprensión de la *experiencia subjetiva de mundo* a partir de la temporalidad: el puro darse de la experiencia como *temporalidad absoluta* lleva a mirar las relaciones del *yo actual* con sus *retenciones* y sus *protenciones*.

Bien es cierto, como indica Louis N. Sandowsky¹⁸ que "La introspección narrativa de Hume nos da un orden puramente lineal de sucesión que no puede efectivamente dar cuenta de la 'conciencia de duración' —conciencia que, en alguna dirección, es coextensiva de sí misma a través del cambio como *conciencia-de-cambio*"; pero, en muchos respectos, los enlaces: *retenciones del yo* → *yo-presente* → *retenciones del yo*, en cierto modo, son una expresión de la *linealidad*. De alguna manera, sin un esquema de este tipo¹⁹ ni se puede asegurar la *retornabilidad* del *yo presente* sobre el *pasado yo*, ni la misma *retornabilidad* sobre lo pretendido como posibilidad de abrir el *horizonte de llegar-a-ser*. Ahora bien, sin una tal *retornabilidad* la conciencia sería esencialmente confusa ("consciousness is essentially spaced-out", *Íd.*). Quizá se pudiera reemplazar —como parece que lo hace Husserl— la

¹⁶ Moran muestra cómo "Fink usa el Mito de la Caverna de Platón en el cual los prisioneros ven sólo a las sombras, para ilustrar el sentido cautivante por este mundo" (MORAN, Dermot. *Op. cit.*, p. 15.) de la *actitud natural*.

¹⁷ El campo de consideraciones aquí es muy amplio; pero es preciso, en este artículo, reducirlo a esta nota. Sherry Turkle tanto en *El segundo yo* como en *Vida en la pantalla* ha puesto al descubierto formas de experimentar la subjetividad —cabe decir: la *temporalidad*— en los *entornos virtuales*. De hecho, sus insinuaciones no sólo resultaron pioneras, sino, en algunos sentidos, "proféticas". En el primer libro, entre otras cosas, indica que los niños, educados en medio de artefactos computacionales, llegan al "animismo" —del que habló Piaget— no sólo más pronto, por ejemplo: al atribuir "alma" y "voluntad" a los juegos electrónicos ("el juego me engañó", "él no quiso...", etc.), sino que sus "operaciones formales" empiezan a convivir con el pensamiento concreto, a raíz de las mentadas atribuciones. En el segundo libro da cuenta de la posibilidad que le abre al usuario la "máscara" de los *nicknames*: pueden simularse mayores, menores, de otro sexo, de otra "raza", etc. (TURKLE, Sherry. *El segundo yo: las computadoras y el espíritu humano*. Buenos Aires: Galápagos, 1984. TURKLE, Sherry. *La vida en la pantalla. La construcción de la identidad en la era de Internet*. Barcelona: Paidós, 1997). ¿Qué puede indicar en este nuevo escenario la "continuidad del yo"? La pregunta interpela, más aún: *desafía*, tanto la concepción de Hume como la de Husserl. Aquí, entonces, se precisan nuevas y renovadas descripciones.

¹⁸ SANDOWSKY, Louis. "Hume and Husserl: The Problem of the Continuity or Temporalization of Consciousness". *International Philosophical Quarterly*, 46 (1), (2006), p. 67.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 68.

noción de *linealidad* —cabe decir, de *continuidad*— por la de *extensión/extensibilidad*²⁰ del presente²¹.

No obstante, queda aquí un campo problemático que afecta no sólo la concepción misma de la fenomenología, sino que pone *desafíos* definitivos a la representación computacional. El tiempo humano: ¿es o puede ser *fragmentado*? Si tal, entonces las enmiendas de la fenomenología no se pueden hacer esperar; si no: ¿cómo responder a las preguntas que abren tanto la comunicación en esquemas no lineales como las formas de programación bajo postulados de la lógica difusa?

2. Hume, predecesor de la fenomenología trascendental en tanto psicología trascendental

En este párrafo se centra la atención en algunas de las principales valoraciones que hace Husserl de Hume. El análisis se refiere exclusivamente a *La Crisis*. Desde luego, no porque Husserl no lleve a cabo en otras obras una posición sobre Hume y el empirismo —prácticamente de comienzo a fin de su carrera Husserl alude a Hume—; sino porque, en primer término, al ser esta obra en cierto sentido “testamentaria”, se puede ver en ella una síntesis del asunto; en segundo término porque, podría pensarse, la *psicología trascendental* es, en esta obra²², el núcleo central de la más radical de las orientaciones de la *fenomenología trascendental*; y, en tercer lugar, es en este último horizonte donde se ve más claramente la “herencia” —potencia y miseria— de Hume en la fenomenología de todos los tiempos.

Siguiendo el orden de la exposición de *La Crisis* se pueden ver las siguientes indicaciones:

1. Husserl relaciona a Hume con el fracaso de la nueva ciencia en cuanto a partir de él (Hume), tanto como de Kant, acontece un abandono de la subjetividad como fundamento del conocimiento²³.

²⁰ *Ibíd.*, p. 70.

²¹ Acaso, como en la *distentio animi* de Agustín de Hipona, ampliamente estudiada por P. Ricoeur, en el horizonte de los intereses fenomenológicos destacados aquí. (RICOEUR, Paul. *Tiempo y narración*. México: Siglo XXI, 2004, pp. 41-79).

²² HUSSERL, Edmund. “Die Psychologie in der Krise der europäischen Wissenschaft”. Die Prager Vorträge, November 1935. En: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937. En: HUSSERL, E. & SMID R. N. (Ed.), *Husserliana XXIX* (pp. 101-139). Dordrecht / Boston / London: Springer, 1993, Anexo No. 10.

²³ HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica, 1991, § 4, p. 11.

2. Husserl vincula a Hume, junto con Berkeley, al desarrollo del "escepticismo paradójico"²⁴. Según Husserl "con Hume este escepticismo llegó (...) hasta la calcinación de las raíces del ideal entero de la filosofía"²⁵; tal "calcinación" hace referencia a la comprensión del *ego* filosofante como protofontanal de toda comprensión del mundo.

3. Husserl trata a Descartes como punto de partida de las líneas evolutivas tanto del racionalismo como del empirismo²⁶; como se sabe, una de estas líneas (la empirista) es llevada a su máxima expresión por Hume como teoría del conocimiento, que, a su vez, contiene y desarrolla una psicología del conocimiento.

4. Husserl dice en relación con la psicología de Hume, en cuanto teoría ficcionalista del conocimiento, que tal teoría cae con él en una "bancarrota"²⁷. Esta tal bancarrota acontece, precisamente, porque deriva "en el fondo, en un solipsismo"²⁸; el mismo que, a su vez, implica un desplazamiento y un hundimiento en el escepticismo.

5. Al tratar el auténtico sinsentido del escepticismo humeano, Husserl muestra cómo éste ya "latía" o estaba "en germen" en la reflexión cartesiana debido al "*colosal enigma*"²⁹. La bancarrota deviene en cuanto "el sinsentido de este empirismo radicaba sobre todo en una *presunta obviedad*"³⁰ que deviene en "*objetivismo*"³¹.

6. Al tratar la carencia de un método intuitivo-mostrativo como razón de las construcciones míticas de Kant³², Husserl muestra cómo el "escepticismo de Hume, teme cualquier recurso a la psicología como absurda inversión de la auténtica problemática del entendimiento (...) cae (...) en sus formaciones míticas de conceptos"³³. De este modo, cabe decir, el descubrimiento de la subjetividad, que fuerza el desarrollo de una psicología, se torna en un desafío para el desarrollo de la fundamentación filosófica; desafío que Hume, según Husserl, prefiere evadir.

²⁴ *Ibid.*, § 13, p. 70.

²⁵ *Ibid.*, § 13, p. 71.

²⁶ *Ibid.*, § 21, p. 87.

²⁷ *Ibid.*, § 23, p. 91.

²⁸ *Ibid.*, § 23, p. 92.

²⁹ *Ibid.*, § 24, p. 93.

³⁰ *Ibid.*, § 24, p. 95.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibid.*, § 30, p. 119.

³³ *Ibid.*, § 30, p. 120.

7. Al tratar la insuficiencia de la psicología de Kant y la de su época³⁴, Husserl muestra cómo Hume asume la "ametódica mezcolanza" y el "naturalismo" que se traducen en ficcionalismo³⁵; de tal modo que el despertar del sueño dogmático de Kant no le impide a éste quedar preso en la "incompresible construcción mítica" de la "subjetividad trascendental del alma"³⁶.

8. En todo caso pese a los posibles extravíos a los que pudo conducir, o puede inducir incluso en el presente, la posición humeana —para Husserl— resulta ser que tanto éste (Hume) como Kant abrieron una de las dos posibles formas fundamentales de tematizar el mundo de la vida; en concreto, la idea de una actitud consecuentemente reflexiva sobre las formas de *dación* subjetiva del mundo de la vida³⁷. Así, pues, tanto Kant como Hume condujeron a postular, según Husserl, "la aclaración del universal 'ser-suelo' del mundo previamente dado para todas las ciencias objetivas"³⁸.

9. En el camino de la filosofía trascendental fenomenológica, a partir de la psicología, Husserl comienza por reconocer a Hume como uno de los mojones para que llegara a acontecer tal giro en la cultura filosófica occidental: de la concepción naturalista al reconocimiento del yo como protofontanal de toda concepción de mundo:

Respecto de la filosofía de la modernidad, los siguientes filósofos nos resultan significativos como representantes suyos: *Descartes*, que frente a toda filosofía precedente marca un cambio de dirección; *Hume* (pero en justicia también habría que nombrar a *Berkeley*); y —despertado por Hume— *Kant*, el cual, por su parte, determina las líneas evolutivas de las filosofías trascendentales alemanas³⁹.

Este cambio de dirección que, en resumidas cuentas, abre el horizonte de las "filosofías trascendentales" es, a su turno, la apertura a un estudio cada vez más radical de la subjetividad. Que esto conduzca a exageraciones y extravíos: para nada es el caso discutirlo aquí; aunque los aciertos y consolidaciones de este enfoque, en cambio, son la posibilidad misma de la *psicología trascendental* como posibilidad clarificadora del fundamento mismo del conocimiento, a saber, de la *subjetividad trascendental* en tanto dadora de sentido tanto de sí como del mundo como de la correlación entrambos.

³⁴ *Ibid.*, § 31, p. 122.

³⁵ *Ibid.*, § 31, p. 123.

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ *Ibid.*, § 38, p. 151.

³⁸ *Ibid.*, § 38, p. 154.

³⁹ *Ibid.*, § 56, p. 201.

10. Acaso, a este efecto, el extravío pueda consistir en que se caiga en una "ingenuidad trascendental"⁴⁰; pero, así mismo se abre un haz de "múltiples interpretaciones".

11. Ahora bien, si se despliega, según Husserl, una "funesta escisión entre filosofía trascendental y psicología"⁴¹ es por la "ingenuidad filosófica"⁴² que impide ver que el desarrollo del conocimiento, sin una comprensión de su núcleo protoföntanal, ofrece tan sólo una "evidencia meramente 'técnica', y (...) la filosofía trascendental nunca puede convertirse en una *téchne* semejante"⁴³.

12. Para Husserl hay, en efecto, abstracciones que fundamentan el dualismo en la experiencia⁴⁴; sólo que ello ocurre toda vez que se toman las "facultades anímicas" o "disposiciones psíquicas" como "análogos de las fuerzas físicas"; pero ya de éste en "Berkeley y Hume se anuncian las dificultades enigmáticas de una interpretación semejante del alma e instan hacia un dualismo inmanente que absorbe uno de los miembros del 'paralelismo'"⁴⁵; es decir, que el dualismo puede verse con algún tipo de fundamentación, es algo que puede validarse históricamente; no obstante, queda claro que la presunta posibilidad del dualismo es debida a la utilización de unos peculiares presupuestos, precisamente, para ver la pretendida relación *cuerpo-alma*; pero tal dualidad sólo existe, o se da, en el orden del concepto. En sí lo que se experimenta es una unidad intrínseca e irreductible. De ahí que sea comprensible que esta concepción dualista, por sí misma, exija, tendencialmente, la absorción del mentado paralelismo.

13. En el conocido párrafo titulado "La filosofía como autorreflexión de la humanidad, como autorrealización de la razón", que al mismo tiempo es *Epílogo* y conclusión de *La Crisis*, tanto de manera crítica como elogiosa, Husserl observa que:

La conciencia de la insuficiencia de esta filosofía despierta reacciones al margen de la reacción sensualista y, finalmente, escéptica (Hume), a saber: la reacción kantiana y la filosofía trascendental subsiguiente —en la que, sin embargo, no despierta el protomotivo trascendental, el protomotivo surgido de la exigencia de apodicticidad⁴⁶.

⁴⁰ *Ibíd.*, § 56, p. 202.

⁴¹ *Ibíd.*, § 57, p. 207.

⁴² *Ibíd.*, § 57, p. 209.

⁴³ *Ibíd.*, § 57, p. 210.

⁴⁴ *Ibíd.*, § 67, p. 240.

⁴⁵ *Ibíd.*, § 67, p. 242.

⁴⁶ *Ibíd.*, § 73, p. 282.

El punto máximo de la valoración husserliana sobre la contribución de Hume, en esta obra, se halla en el texto precedente. Como solía decirlo Husserl, en el camino de la fenomenología trascendental, Hume es uno de los *padres espirituales*. Esto quiere decir que en su obra, auténticamente, pone al investigador ante una *herencia* que, como tal, requiere asumir genéticamente, someter a análisis y crítica, ponerla en la dirección de una radical *fenomenología trascendental*, que, en este caso, obre los fundamentos mismos de la *psicología trascendental* como piedra angular de la comprensión de la subjetividad absoluta.

14. En resultas, ¿qué queda del análisis de la posición de Husserl sobre Hume? Nuestra respuesta sólo quiere volver sobre los propios argumentos de Husserl, ya expuestos, a manera de una síntesis:

- a) La clara comprensión de que Hume abre el camino mismo de la *psicología*.
- b) Camino que, acto seguido, cierra.
- c) Que impulsa la comprensión del entendimiento hacia el hundimiento en lo mítico; mito y hundimiento que luego conduce a lo que Kant llamara las *profundidades del alma*.
- d) Que abre, entonces, el camino de la *filosofía trascendental*.
- e) Que tal *fenomenología trascendental* habría de realizarse como *psicología fenomenológica trascendental*.
- f) Que, sin embargo, Hume mismo es incapaz de llevar tal *psicología trascendental* a sus últimas consecuencias.

En esta exposición es necesario, entonces, volver a la *An Enquiry Concerning Human Understanding*⁴⁷ para auscultar las nociones fundamentales de intencionalidad, en tanto subjetividad o vida subjetiva, y entendimiento en tanto vida psíquica o vida anímica. Hay muchos otros aspectos que pudieran ser estudiados —por ejemplo: el estilo, las nociones de cuerpo, la teoría de las creencias y su papel en la conformación del sentido, etc.—. No obstante, aquí la atención se encamina en la dirección de comprender los antecedentes de la *psicología trascendental*. Algunos estudios han apuntado a señalar, consistentemente, que la llamada *vía psicológica* parece ser la definitiva en la dirección de una clarificación de la subjetividad absoluta⁴⁸, precisamente en cuanto instancia fundadora y fundamental de todo proyecto de racionalidad.

⁴⁷ HUME, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1977.

⁴⁸ Cf., VARGAS GUILLÉN, Germán. *La representación computacional de dilemas morales*, Op. cit.; VARGAS GUILLÉN, Germán & REEDER, Harry. *Ser y sentido*. Bogotá: San Pablo, 2009.

3. El entendimiento como modelo psíquico en la versión humeana

En este párrafo se mostrará cuáles fueron los hallazgos de Hume, en *An Enquiry Concerning Human Understanding*, que fundan la *psicología trascendental* como base de la fenomenología. Se procura, también, establecer un modelo psíquico a partir de la descripción de cómo opera el *entendimiento humano*, propuesta por Hume; esto con el fin de mostrar dónde se acerca y dónde se aleja Hume de la fenomenología.

Un modelo sistémico que represente el planteamiento de Hume permitirá comprender el *entendimiento humano* como expresión de la *subjetividad* en términos de *operaciones mentales*. Este modelo, a su vez, será la base para diseño de un modelo computacional cuya automatización mostrará tales funciones mentales operando como *artefacto*.

En *An Enquiry Concerning Human Understanding*, a partir del interés porque los hombres puedan liberarse de "preguntas obscuras"⁴⁹ resueltas mediante la "superstición"⁵⁰, Hume encuentra necesario dar a conocer la naturaleza del *entendimiento humano*. Así, empieza por enunciarlo como una forma de saber que se adquiere a partir de la propia experiencia y que permite describir, pero no explicar, ni los fundamentos, ni las causas de los objetos, ni los hechos en el mundo; esta forma de saber difiere de la razón, en cuanto conjunto de ideas concatenadas por relaciones *a priori*, abstractas y que no hacen referencia directamente al mundo.

Para Hume, dado que el entendimiento humano proviene o bien de la percepción inmediata del mundo, o de la reflexión acerca de tales percepciones, "hay una verdad o falsedad en todas las proposiciones"⁵¹ que lo conforman; es decir, parecería que el *entendimiento humano* está formulado en enunciados para los cuales es posible atribuir un valor de verdad, pero esto no quiere decir que tales enunciados correspondan a la verdad o a la realidad del mundo.

Hume clasifica las formas de percepción de la mente humana en dos: los *pensamientos* o *ideas*, que son las menos fuertes o vívidas y de las cuales se es consciente cuando se reflexiona acerca de las sensaciones o movimientos que refieren⁵²; y las *impresiones*, que son las percepciones más vívidas, lo que se ofrece a los sentidos⁵³.

⁴⁹ Todas las citas que provienen de *An Enquiry Concerning Human Understanding* han sido tomadas directamente del texto y traducidas al español por la autora. HUME, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Op. cit., p. 6.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibid.*, p. 7.

⁵² *Ibid.*, pp. 10-11.

⁵³ *Ibid.*, p. 10.

Pero, la experiencia humana, es evidente, no se limita a los actos de percepción, pues también los sujetos actúan como "agentes inteligentes"⁵⁴ sobre los objetos en el mundo. Así, podría decirse que —según Hume— la experiencia, el relacionarse de los sujetos con los objetos del mundo, sucede en tres posibles formas: en la *percepción directa* de los objetos que produce *impresiones*, en la *reflexión* sobre tales impresiones, y en las *acciones y voliciones* de los *agentes inteligentes*.

La Figura 1 es una interpretación de la forma como, según Hume, se relacionan los sujetos con los objetos en el mundo, a través de la experiencia:

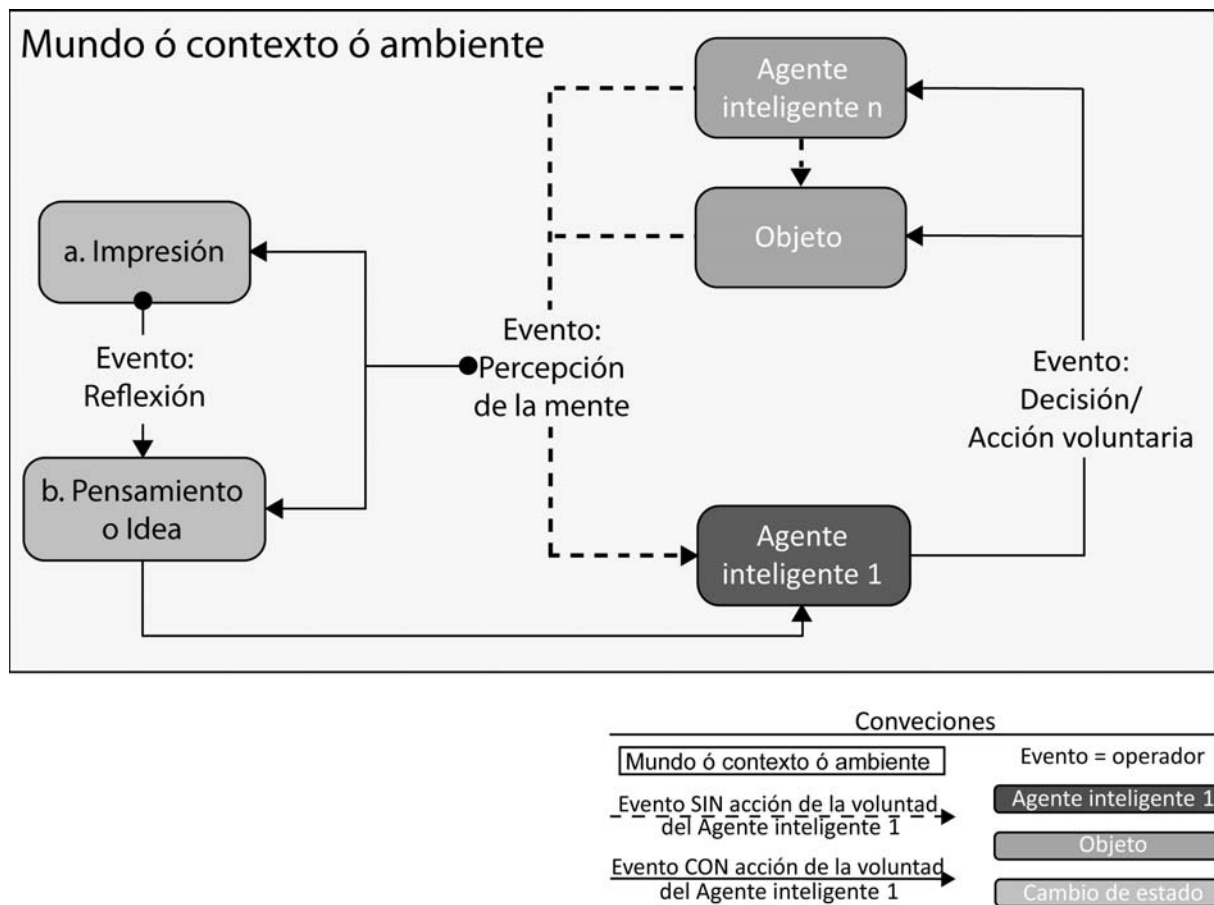


Figura 1. Experiencia: relación del sujeto con el mundo

La figura muestra la relación entre tres tipos de elementos, a saber: 1) un *Agente inteligente 1*, que es un sujeto que puede o bien percibir, o bien decidir o actuar sobre 2) *Objeto*, cualquier elemento en el mundo que pueda ser percibido por un agente inteligente, incluso otros *Agentes inteligentes (n)*; de la interacción entre 1) y 2) se produce el tipo 3) *Cambio de estado* de la *mente*.

De otra parte, parece que el término más adecuado para las acciones que relacionan los elementos mencionados en la experiencia humana es *Evento*. En

⁵⁴ *Ibid.*, p. 58.

la figura se representan tres tipos de *Evento*: 1) *Decisión* o *Acción* voluntaria de un *Agente* inteligente (1) sobre *Objetos* o sobre otros *Agentes inteligentes* (*n*) que perciben; 2) *Percepción* de *objetos* y de otros *agentes inteligentes* (*n*) en la *mente* de los *Agentes inteligentes* (1), en los cuales se produce un *cambio de estado* a *impresiones*; este *evento* se ha representado con otro estilo de línea, pues, tanto ésta como cualquier acción que ejecute un *Agente inteligente n* sobre otros objetos, no depende de la voluntad del *Agente inteligente 1*; 3) *Reflexión* que el *Agente inteligente 1* realiza sobre las *impresiones* de lo que ha percibido, de donde se produce un *pensamiento o idea*. Estos *pensamientos* o *ideas*, como cerrando un ciclo, se relacionan directamente con el *Agente inteligente 1*.

Esta representación muestra que los *pensamientos o ideas* provienen de la reflexión, recuerdo o rememoración sobre las *impresiones* de vivencias anteriores, lo que descarta que ellos pudieran provenir de algún proceso de razonamiento cuya fuente no fuera la experiencia, pues

(...) todas nuestras ideas, o más débiles percepciones son copias de nuestras impresiones o más vívidas percepciones. (...) Primero, cuando analizamos nuestros pensamientos e ideas (...) siempre encontramos que se resuelven en ideas simples que fueron copiadas de sentimientos precedentes. (...) Segundo, (...) otros seres pueden tener sentidos de los cuales no tenemos concepción alguna porque las ideas de ellos nunca han sido introducidas en nosotros de la única manera que una idea puede tener acceso a la mente, a saber, por los sentimientos y sensaciones⁵⁵.

Sin embargo, Hume acepta que algunas ideas pueden surgir con independencia de sus impresiones correspondientes, debido a cadenas de asociación o de conexión de ideas cuyo origen sí son impresiones. Las formas de asociación o de conexión de ideas corresponden a "algún principio universal que tuvo igual influencia en toda la humanidad"⁵⁶. Para Hume, hay sólo tres principios de conexión entre las ideas: 1. *semejanza*, 2. *continuidad* en espacio y/o tiempo, y, 3. *causa y efecto*.

A pesar de que Hume sostiene que no es fácil demostrar tal afirmación, sugiere que al examinar diferentes ejemplos siempre se verá que las ideas son producto de alguno de estos tres principios o de la combinación de ellos; pero dado que las ideas siempre provienen de la percepción del mundo o se asocian a percepciones del mundo, parecería que el entendimiento humano se ubica en un nivel psicológico de concatenación de datos y no alcanza un nivel de reflexión del cual pudiera obtenerse algún conocimiento explicativo o demostrativo.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 11.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 14.

Una vez se han producido los pensamientos e ideas, Hume clasifica los objetos de *entendimiento* que resultan de la asociación de aquellos:

1. Relaciones entre ideas. Se trata de proposiciones que se pueden alcanzar "por la mera operación del pensamiento, sin dependencia de cuál es la cosa que existe en el universo"⁵⁷ a la cual se refiere. Se trata de conocimiento *a priori*.
2. Materias de hecho (*matters of fact*). Se trata de lo que "es concebido por la mente con la misma facilidad y distinción como si hubiera sido alguna vez conforme con la realidad"⁵⁸, a partir de lo que se presenta como testimonio a los sentidos o de lo que está grabado en la memoria. Según Hume, dado que se refiere al mundo existente, lo que se afirma de un hecho es siempre posible y no puede implicar una contradicción decir lo contrario, pues siempre puede darse que tal hecho no hubiera ocurrido. Lo que se afirma de las *materias de hecho* es conocimiento *a posteriori*.

Como se mostró en la figura anterior, de la percepción de los objetos del mundo resultan *impresiones*; de allí que: si no provienen de la *experiencia*, los *pensamientos* o *ideas* no tienen referencia alguna al mundo.

El conocimiento *a posteriori* que se enuncia de las *materias de hecho* "parece estar fundado en la relación de causa y efecto"⁵⁹, es decir, en una conexión entre unos eventos presentes —efectos— y otros pasados que se infieren como las causas de ellos. Una causa y un efecto son eventos diferentes entre sí, por lo que no podría establecerse una relación entre ellos ni por medio de un proceso de razonamiento que por sí mismo llevara al conocimiento de esta relación particular entre los dos eventos, ni por la mera observación de las cualidades sensibles de objetos de los cuales no se ha tenido experiencia previamente. La *Figura 2* representa cómo acontece, según Hume, el entendimiento en la mente humana:

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 15.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 16.

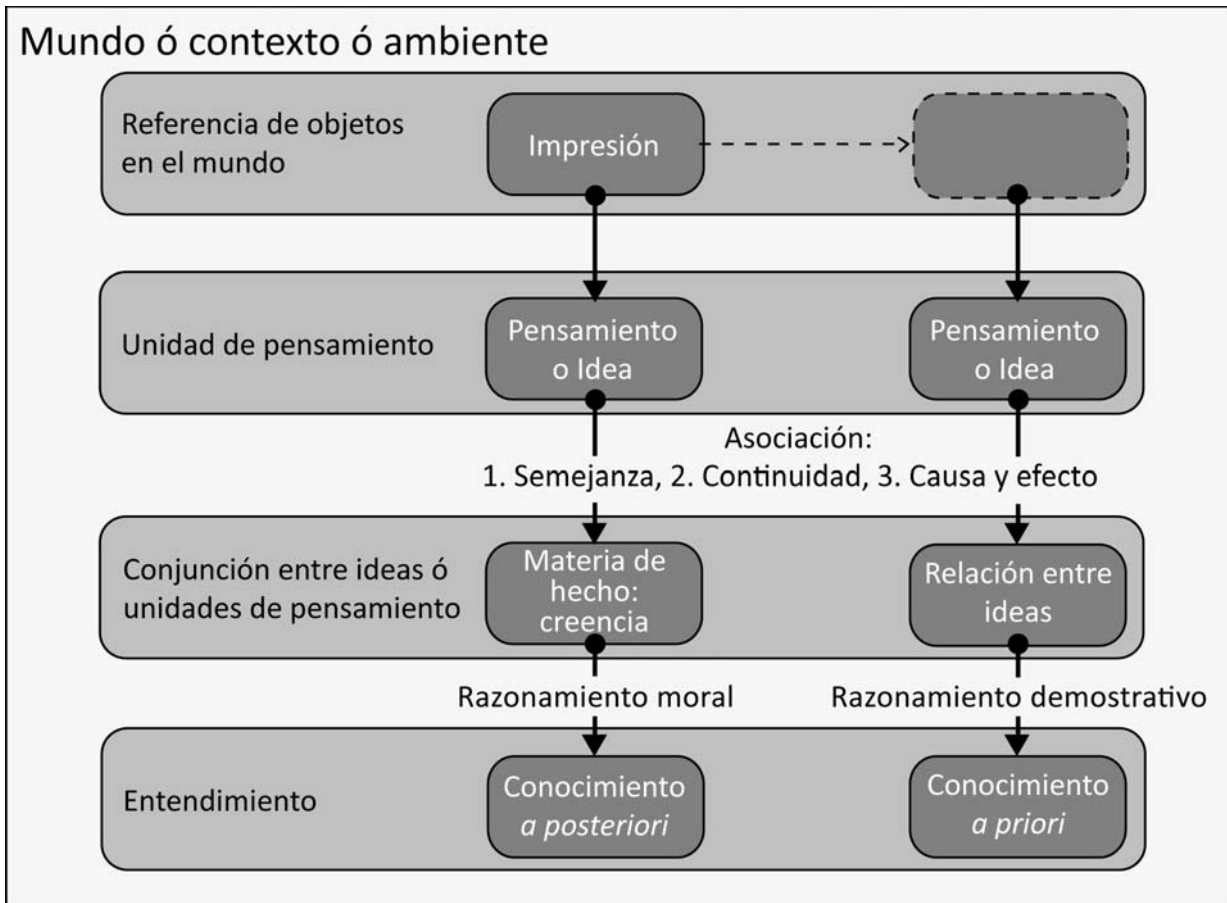


Figura 2. Relación entre ideas en la mente humana

Surge, entonces, la pregunta: ¿cómo se llega a establecer tal conexión, la relación causa y efecto? Según Hume, "el conocimiento de esta relación no es (...) alcanzado por razonamientos *a priori*, sino que surge enteramente de la experiencia, cuando encontramos que algunos objetos particulares están constantemente unidos con otros"⁶⁰. Pero si bien en la experiencia es posible obtener "directa y certera información acerca esos precisos objetos solamente, en ese preciso periodo de tiempo"⁶¹, tal información no permite, ni por sí misma ni por razonamiento alguno, prever acontecimientos futuros o conocimiento de otros objetos que son en apariencia similares, pero que no han sido percibidos. Para Hume no es posible dar cuenta, con argumentos que procedan del razonamiento humano exclusivamente, de las causas reales (superficiales u ocultas, sensibles o no sensibles) de los objetos o de los eventos, dado que no se puede probar la existencia o explicar aquello que los sentidos no han percibido.

Se requiere, entonces, "aventurarse a (...) enumerar todas las ramas del conocimiento humano en el esfuerzo por mostrar que ninguna de ellas puede soportar

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 17.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 21.

tales argumentos”⁶²; Hume propone dos ramas: *razonamiento demostrativo*, concerniente a la relación entre ideas, y, *razonamiento moral*, concerniente a las materias de hecho y a la existencia. Ésta última es acerca de todo lo que “es inteligible y puede ser distintamente concebido, implica no contradicción y no puede ser probado nunca como falso por algún argumento demostrativo o razonamiento abstracto *a priori*”⁶³; este razonamiento funda, a partir de la experiencia, el conocimiento de la relación causa y efecto; pero probar tal relación implica argumentar sobre el supuesto de la existencia de los objetos o eventos que relaciona, lo cual genera un razonamiento en círculo: la prueba se basa en lo dado, que es precisamente lo que se quiere probar; entonces, el conocimiento que se deriva de la experiencia de una circunstancia no permite fundar, por sí mismo, una argumentación que permita llegar a conclusiones acerca de otros eventos o de objetos similares.

De los pensamientos o ideas puede llegarse a la asociación de las mismas por tres vías, como ya se ha mostrado. Sea cual sea la vía de asociación, lo que resulta de la conjunción entre ideas son las *materias de hecho*, las cuales, como se mostró en la *Figura 2*, son *creencias*. Del razonamiento que se puede realizar sobre este conjunto lo que resulta para el entendimiento es conocimiento *a posteriori*. De otra parte, para Hume, las ideas que surgen por definición o sin referente en el mundo pueden asociarse para que de su razonamiento resulte para el entendimiento conocimiento *a priori*.

La *Figura 2* muestra, en síntesis, que para Hume el *entendimiento* es una concatenación de ideas que se generan o bien de los hechos, o bien de la relación entre ideas. Se muestra también que no hay conexión directa entre los acontecimientos del mundo y el conocimiento que resulta de la razón. Allí acontece una renuncia a la comprensión de la subjetividad trascendental como fundadora de la psicología fenomenológica. ¿Qué es el entendimiento para Hume? Tal vez pueda anunciarse lo que no es: una forma de conocimiento objetivo, que se pueda desligar de los meros datos que se experimentan, que se pueda deducir, inducir, argumentar. Podría decirse del modelo psíquico de entendimiento planteado por Hume que su resultado es un conjunto de conclusiones generalizadas a partir de enunciados a los cuales se les asigna valores de verdad tomados únicamente de la propia experiencia.

Este tipo de conclusión, que procede de generalizar a partir de casos particulares, no es —como lo muestra Hume— intuitiva o demostrativa, no se soporta en argumentación o pensamiento alguno; el principio experimental que, según él, permite generar conclusiones a partir de la experiencia es la *costumbre* o el *hábi-*

⁶² *Ibíd.*, p. 22.

⁶³ *Ibidem*.

to: "La repetición de algún acto u operación particular produce una propensión a renovar el mismo acto u operación sin verse impelido por algún razonamiento o proceso de entendimiento"⁶⁴. El proceso de pensamiento que permite vincular dos objetos o eventos estaría determinado por la *costumbre* de que ellos aparezcan vinculados en la experiencia, y, en consecuencia, "Todas las inferencias de la experiencia (...) son efectos de la costumbre y no de la razón"⁶⁵.

Así, pues, si se busca justificar la *creencia* en las *materias de hecho* tampoco sería posible por medio de la razón, pues generalmente se hará referencia a una cadena de hechos conectados secuencialmente hasta encontrar un último objeto (que origina la cadena) del que se tiene una *creencia* totalmente sin fundamento. "Toda creencia en materias de hecho o en existencias reales es derivada meramente de algún objeto presente a la memoria o a los sentidos y de un vínculo acostumbrado entre ese y algún otro objeto"⁶⁶.

Una creencia es una concepción de un objeto "más vívida, animada, forzosamente, sólida y segura que la que la imaginación por sí sola es capaz lograr"⁶⁷. Las creencias no tienen que ver con la naturaleza peculiar de los objetos, ni con el orden de las ideas, sino con la manera de concebirlas que surge de una *conjunción acostumbrada*, ya sea que las ideas de donde provienen tales creencias se hayan relacionado por causa y efecto, por semejanza o por continuidad. Y como para Hume estas tres son las únicas formas de relacionar ideas, concluye que el principio que determina la relación entre todas las ideas es la creencia a la que se llega por costumbre.

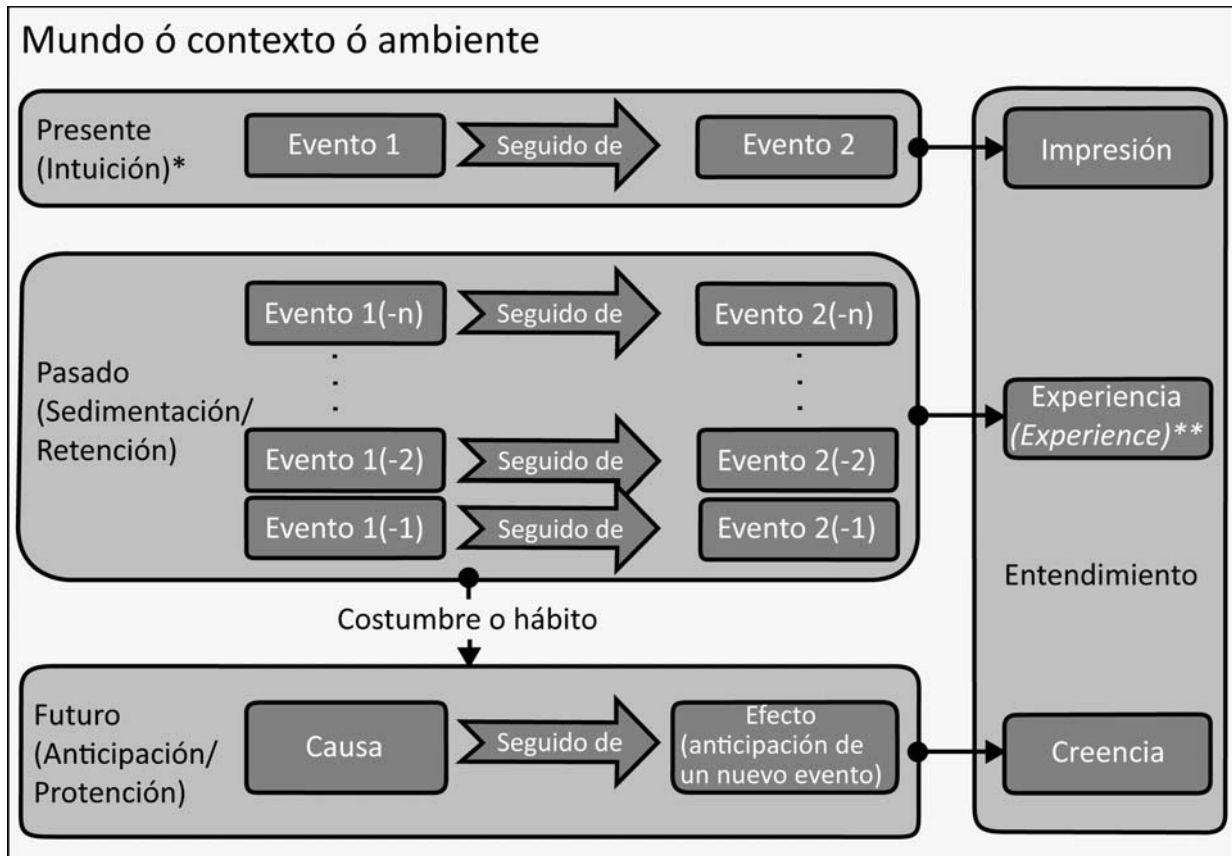
La *Figura 3* muestra cómo resulta la relación causa y efecto de la conjunción acostumbrada de eventos, proceso a partir del cual se llega a las creencias.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 28.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 30.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 32.



*Los términos entre paréntesis son de la fenomenología de Husserl

**En el sentido técnico que le atribuyó D. Hume

Figura 3. Relación causa y efecto

Dado que no es posible conocer en su totalidad la realidad de los objetos, cuando los llamados efectos se presentan con variaciones ellas pueden atribuirse a la casualidad o al azar. Así, en múltiples observaciones se puede notar que ciertos eventos ocurren como efectos un mayor número de veces que otros, lo que origina una mayor creencia en los que ocurren mayoritariamente. El índice que resulta de creer que cierto evento ocurrirá un número de veces del total de ocurrencias equivale a la *probabilidad* de su ocurrencia⁶⁸.

¿Dónde, pues, "está" o "se halla" la *causalidad*? La respuesta se impone, en el *entendimiento*; y ¿cómo "se obtiene" o "se constituye", o "se construye"? La respuesta también se impone, *a posteriori*, por hábito. Y ¿cómo se torna en "operador" o "transformador" mental? La respuesta igualmente se impone: por *costumbre*.

⁶⁸ Se siguen al respecto las observaciones de Glymour, explicitadas y llevadas a un análisis fenomenológico en la dirección expuesta por Vargas Guillén (Cf., GLYMOUR, Clark. *Thinking things through: an introduction to philosophical issues and achievements*. Cambridge: MIT Press, 1997; VARGAS GUILLÉN, Germán. *Tratado de epistemología*, Op.cit., pp. 279-280).

Hume sustenta el *entendimiento humano* como una forma de saber acerca del mundo, que se soporta en la experiencia subjetiva, a partir de la cual se adquiere la creencia por costumbre de que unos eventos están vinculados a otros. Así, justifica que las ciencias de la naturaleza puedan constatar sus definiciones en las impresiones o sentimientos que originan tales ideas a partir de la experiencia.

Pero no parecería tan claro que el mismo procedimiento pudiera usarse para justificar el comportamiento humano, a pesar de que sostiene que conserva la misma estructura, a saber, una relación entre causa y efecto, o entre motivos y actos.

Como se ha mostrado previamente, la relación que se establece entre las causas y los efectos no permite descubrir un cierto poder o *conexión necesaria*, "alguna cualidad que une el efecto con la causa y produce aquél como una consecuencia infalible de ella"⁶⁹; es decir, se puede conocer de la relación entre objetos externos, pero tal como aparecen a los sentidos no dan idea alguna del poder o *conexión necesaria* que realmente funda tal relación, por lo cual esta idea termina siendo determinada por un sentimiento que es producto de la imaginación.

Hume muestra que no es posible explicar las causas determinantes que mueven los objetos de la naturaleza dado que no podemos experimentarlas: "El poder o fuerza que acciona la máquina total está completamente disimulado para nosotros, y nunca descubre por sí mismo ninguna de las cualidades sensibles de los cuerpos"⁷⁰. Con el mismo argumento muestra que tampoco es posible atribuir tal poder o fuerza a la voluntad de un Ser Supremo, que es igualmente desconocido y del que no se tiene evidencia alguna.

Estas dos afirmaciones llevan a Hume a poner al *sujeto* como el ser que, por medio de operaciones mentales, establece las relaciones entre los objetos del mundo, y entre él mismo y tales objetos; cuando se cree que un objeto está conectado con otro se quiere decir que ellos han adquirido una conexión en el pensamiento, y de esta inferencia, de la cual se producen pruebas de la mutua existencia, resulta una conclusión que parece fundada en una *evidencia suficiente*.

Así, una causa es una observación de un objeto o un evento cuya aparición siempre convence al pensamiento, por una transición acostumbrada, de la idea de un efecto. Los seres humanos adquieren el hábito de que "sobre la aparición de la causa (...) inmediatamente esperan con seguridad (...) que algún otro evento pueda resultar de ahí"⁷¹.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 41.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 42.

⁷¹ *Ibid.*, p. 46.

Las ideas de *necesidad* y *causalidad* emergen de lo uniformemente observable en las operaciones de la naturaleza, donde 1) objetos similares aparecen juntos constantemente (*conjunción*), y 2) la mente es determinada por la costumbre para inferir uno de la aparición del otro (*inferencia*)⁷².

Que tales ideas se planteen como producto de la mente implica el reconocimiento de ciertas operaciones de nivel psicológico, como estar "en cada momento conscientes de un *poder interno*" que establece relaciones con el mundo, y como la reflexión sobre tal poder que nos permite "por el simple comando de nuestro deseo (...) mover los órganos del cuerpo y dirigir las facultades de nuestra mente"⁷³, es decir, estar conscientes de los actos de voluntad.

En el intento por explicar el origen de las acciones humanas, Hume refiere que históricamente los hombres, en variedad de circunstancias y situaciones, han actuado de manera similar por motivos similares, y que la mutua dependencia entre los hombres es tan grande en todas las sociedades que casi ninguna acción humana es enteramente completa en sí misma o ejecutada sin alguna referencia a

⁷² Hume se refiere a la *inferencia*, a la causalidad que ocasiona el paso de la *observación* a la *reflexión*, como operaciones que "son especies de instintos naturales, los cuales ningún razonamiento o proceso de pensamiento es capaz de producir o prever" (HUME, David. *Op. cit.*, p. 30); como un "instinto o tendencia mecánica" (*Ibíd.*, p. 37); "que poseemos en común con las bestias" (*Ibíd.*, p. 37), y que, "como otros instintos, puede ser falaz y engañoso" (*Ibíd.*, p. 110). Esto indica que la inferencia, en cuanto mecanismo —o en cuanto operación, que no expresa ninguna acción en el campo de la llamada "razón" o "espíritu", ni en sentido kantiano, ni hegeliano, ni husserliano— tiene fundamento *in re*. Esto indica que la pura inferencia es un acontecer, se puede decir, del ente. Así, entonces, se puede entender, también fenomenológicamente, por qué la *lógica formal* está enraizada en la *lógica trascendental*, cabe decir, en el darse mismo del mundo; cualquier ontología se enraíza en lo óntico.

Así, pues, la creación de modelos artificiales para comprender la mente aparece como una posibilidad incrustada tanto en el *empirismo*, fundado por Hume, como en la *psicología trascendental* llevada a cabo por Husserl: "Todos los artificios pertinentes aquí (...), tienen el carácter de dispositivos que economizan pensamiento. Brotan histórica e individualmente de ciertos *procesos naturales económicos*, porque la reflexión lógico-práctica del investigador comprende intelectivamente sus ventajas, los perfecciona con plena conciencia, los combina artificiosamente, y fabrica de esto modo máquinas mentales mucho más complicadas que las naturales, pero también incomparablemente más eficaces que éstas. Por *vía intelectual* y teniendo presente de continuo la índole de nuestra construcción espiritual, inventan, pues, los promotores de la investigación de métodos, cuya legitimidad demuestran de una vez para siempre. Hecho esto, pueden aplicarse estos métodos, en cada caso particular dado, sin intelección, *mecánicamente*, por así decirlo; la justeza objetiva del resultado está asegurada". (HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Vol. 2. Trad. M. García Morente y J. Gaos. Madrid: Alianza, 1982). El enlace entre fenomenología e inteligencia artificial que puede establecerse en la observación que hace Husserl sobre las máquinas y los mecanismos de pensamiento ha sido intuido previamente por Vargas Guillén (Cf., VARGAS GUILLÉN, Germán. *La representación computacional de dilemas morales*, *Op. cit.*, y VARGAS GUILLÉN, Germán. "Psicología y fenomenología trascendentales en el proyecto de la Inteligencia Artificial". *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 42, (2004b), pp. 105-118. Véase también VARGAS GUILLÉN, Germán & REEDER, Harry. *Ser y sentido*. *Op. cit.*, Cap. XI, pp. 179-202).

⁷³ *Ibíd.*, p. 42.

las acciones de otros. De allí que las ciencias de la moral hayan podido establecer ciertos principios universales y constantes de la naturaleza humana.

Así, presenta la conjunción entre motivos y acciones voluntarias tan regular y uniforme como la conjunción entre causas y efectos, y sostiene que la evidencia moral y la natural podrían formar una única cadena de argumentos, pues son de la misma naturaleza y derivadas de los mismos principios.

Pero suponer para las acciones humanas una *conexión necesaria* como la que se supone en la relación causa y efecto de dos objetos de la naturaleza, llevaría a que tales acciones se pensaran también determinadas por la voluntad de algún tipo de agente diferente al sujeto que actúa. De allí que Hume haga énfasis en la *libertad* de los hombres y en la ausencia de una tal determinación de los actos. Por libertad se entiende, entonces, un poder de actuar de acuerdo a las determinaciones del deseo o de la voluntad.

Por último, Hume sintetiza en nueve puntos las características que determinan el *entendimiento humano*, a saber⁷⁴:

1. La capacidad de observar las consecuencias de las cosas, que requiere: atención, memoria y observación.
2. La capacidad de comprender un sistema de causas más o menos complejo.
3. La capacidad de comprender una cadena de consecuencias.
4. La capacidad de no caer en confusión de ideas en una cadena de "razonamiento".
5. El poder de separar de manera atinada las circunstancias de las que depende un efecto de las que no depende; para lo cual se requiere: atención, precisión y sutileza.
6. La capacidad de determinar máximas generales de una observación particular, que requiere la visión de todos los lados de las circunstancias, lo que puede no darse por apuro o por escasez de pensamiento.
7. La necesidad de tino para sugerir analogías.
8. La predisposición al prejuicio, la educación y la pasión.

⁷⁴ Cf. *Ibíd.*, p. 71, nota al pie.

9. La ampliación de la esfera de la experiencia mediante los testimonios de otros —libros, conversaciones—.

4. El modelo psíquico de Hume y la fenomenología de Husserl

El estudio sobre el *entendimiento humano* de Hume ofrece como resultado que —con independencia del mundo existente, de los objetos y las propiedades que pudieran tener; del conocimiento de la naturaleza, de los fenómenos— la relación entre los objetos sucede como producto de operaciones mentales que se realizan en la conciencia de los sujetos; es decir, sean cuales sean las características reales de los objetos, lo que queda como entendimiento es la forma como los sujetos los perciben y los conciben en su relación con otros.

Parece que la forma de *entendimiento* que plantea Hume, como actividad psíquica, podría fundar el concepto de *intencionalidad*, o vida subjetiva, propuesto por Husserl como "la peculiaridad de las vivencias de 'ser conciencia de algo'"⁷⁵.

Es necesario resaltar que tal como Hume lo propone, el *entendimiento humano* no puede equivaler a la *intencionalidad*, ya que aquél carece de "(...) lo que caracteriza la conciencia en su pleno sentido y lo que autoriza para designar a la vez la corriente entera de las vivencias como corriente de conciencia y como unidad de una conciencia"⁷⁶; pues, como se ha mostrado, la *conciencia* —según Hume— no logra realizar ningún proceso de razonamiento, logra concatenar ideas vinculadas por la costumbre de vivirlas mayoritariamente de una forma determinada, y produce la creencia de la existencia de los objetos y de los fenómenos que ellos ocasionan, una creencia que tiene más un carácter de instinto que un carácter racional.

Pese a ello, Hume logra establecer dos formas de entendimiento humano que pueden corresponder con la intencionalidad: el conocimiento de los objetos y de sus relaciones, y el conocimiento de las motivaciones que ocasionan los actos voluntarios en los sujetos:

Tenemos que distinguir la intencionalidad: 1) como aquella conforme a la cual son conscientes objetos, mera conciencia, REPRESENTAR, y 2) como aquella que compone el comportarse de los actos hacia lo representado, las "TOMAS DE POSICIÓN". Distinguiamos, por tanto, CONCIENCIA DE OBJETO Y TOMA DE POSICIÓN, comportarse hacia el objeto. La subjetividad se muestra en su índole peculiar tanto en la especie de la conciencia de objeto como en la especie de sus tomas de posición⁷⁷.

⁷⁵ HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Trad. J. Gaos. México: F.C.E., 1997, § 84, p. 199.

⁷⁶ *Ibíd.*, § 84, p. 198.

⁷⁷ HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo:*

Puede decirse que los argumentos de Hume apuntan a una forma de *psicología*, en cuanto procura el conocimiento de la naturaleza pero no desde ella misma, sino como fenómeno psíquico, del cual Husserl expresa: "El orden psíquico no es un mundo en sí; está dado como yo y como vivencia del yo (...), y como tal se presenta en la experiencia, ligado a ciertas cosas físicas llamadas cuerpos"⁷⁸.

Husserl mismo se refiere a esta propuesta como objeto de estudio de la *psicología*: "Una ciencia de *hechos*, de *matters of fact* en el sentido de Hume"⁷⁹, cuya tarea es "(...) estudiar científicamente lo psíquico en el complejo psicofísico de la naturaleza en que se da, determinarlo de un modo objetivamente válido y descubrir las leyes según las que se forma y se transforma, aparece y desaparece. (...) Se propone exclusivamente la determinación de los puros acontecimientos de la conciencia y no de los nexos psicofísicos"⁸⁰. Es allí donde se encuentra, al mismo tiempo, la relación y la distancia de Hume con la *psicología trascendental* de Husserl: de una parte, para Hume la comprensión del mundo se da en lo psíquico en relación con ese mundo existente, pero de otra, no reconoce la conciencia humana, ni como ligada a su propio cuerpo y a la naturaleza, ni los procesos que en ella acontecen como objetivamente válidos, lo cual "privaría a lo psíquico del carácter de hecho natural determinable objetiva y temporalmente, en suma, de su carácter de hecho psicológico"⁸¹.

En síntesis, puede decirse que la noción de *entendimiento* de Hume aparece como antecedente y como base de la noción de *intencionalidad* de Husserl, la cual, en la medida en que determina para todas las vivencias "ser conciencia de algo", funda tanto la *psicología trascendental* como la *fenomenología trascendental*:

(...) la fenomenología y la psicología están íntimamente ligadas, por cuanto cada una de ellas se ocupa de la conciencia, aunque de modo diferente y de acuerdo a una 'actitud' diferente. Lo que queremos decir es que la psicología se ocupa de la 'conciencia empírica', de la conciencia en la actitud de la experiencia, como existente en el orden de la naturaleza, mientras que la fenomenología se ocupa de la conciencia 'pura', es decir, de la conciencia en la actitud fenomenológica⁸².

Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. Trad. A. Ziri6n Quijano. M6xico: UNAM, Instituto de Investigaciones Filos6ficas, 2005, § 61, p. 326.

⁷⁸ HUSSERL, Edmund. *La filosofa como ciencia estricta*. Trad. E. Tabernig. Buenos Aires: Editorial Nova, 1969, p. 19.

⁷⁹ HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenologfa pura y una filosofa fenomenol6gica*. *Libro Primero: Introducci6n general a la fenomenologfa pura*, Op. cit., p. 9.

⁸⁰ HUSSERL, Edmund. *La filosofa como ciencia estricta*, Op. cit., p. 19.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² HUSSERL, Edmund. *La filosofa como ciencia estricta*, Op. cit., p. 23.

Conclusiones

El estudio de *lo artificial* pone de presente de una parte las posibilidades que se abren para la comprensión de la subjetividad en la creación de modelos que simulan las operaciones mentales; pero de otra, hace evidente que hay un límite entre lo que puede y no puede ser modelado, entre lo que puede llegar a ser *artificial* y lo que no.

Pero, en la medida en que se va dando paso al desarrollo de lo artificial, se va dando paso también a la transformación de la *subjetividad*: a las formas de relacionarse con el mundo, a las formas de temporalidad, a las formas de dar sentido a las vivencias. Así, mientras van apareciendo nuevos dispositivos que simulan la subjetividad, ésta va cambiando, de manera que va dejando nuevos *problemas* por resolver.

Las operaciones mentales que determinan la subjetividad han sido planteadas por Hume como un conjunto de enunciados, que dado que corresponden a impresiones del mundo real, se puede decir de ellos que son verdaderos o falsos. Esta característica, de una parte, permite que puedan ser representadas en variables computacionales binarias; pero de otra, se sabe que no agotan la subjetividad, puesto que carecen del reducto de la *producción de sentido* propia de la relación de los sujetos con el mundo, propuesta por Husserl.

El modelo psíquico humeano que aquí se ofrece hace evidente la separación entre la forma de operar de la mente frente a los objetos del mundo y las ideas abstractas. Esta separación prácticamente aniquila las posibilidades de argumentación y las transacciones subjetivas que de ella se derivan. Según el modelo, no sería posible formular enunciados y construir discursos lógicos acerca de lo que no se ha experimentado o de lo que no se ha tenido evidencia; tampoco sería posible concebir variaciones a enunciados formulados a partir de experiencias vividas.

Desde Hume hasta Husserl hay una constante que es, tal vez, la que permite pensar en la solución para el problema que está en juego en esta investigación: la comprensión del mundo ocurre como una función de la subjetividad; siendo el sujeto, al mismo tiempo cuerpo y mente, su interfaz con el mundo, puede pensarse que si se logra modelar, parcial o totalmente, sus operaciones mentales se habrá logrado comprensión de algunas de las dimensiones de la subjetividad.

Bibliografía

- CHOMSKY, Noam. *Estructuras sintácticas*. Madrid: Aguilar, 1971.
- DREYFUS, Hubert. "Artificial Intelligence: The Problem of Knowledge Representation". *Journal of The Graduate School of Fine Arts*, 1988.
- DREYFUS, Hubert. *Towards a Reconciliation of Phenomenology and A.I., The Foundations of Artificial Intelligence: A Sourcebook*. (D. Partridge, & Y. Wilks, Edits.) Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- GLYMOUR, Clark. *Thinking things through: an introduction to philosophical issues and achievements*. Cambridge: MIT Press, 1997.
- HELD, Klaus. "Virtue in the Technological age". En: *Journal of Nanhua University*, 22 (2), (2003), pp. 1-12.
- HUME, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1977.
- HUSSERL, Edmund. "Die Psychologie in der Krise der europäischen Wissenschaft". Die Prager Vorträge, November 1935. En: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937. En: E. Husserl, & R. N. Smid (Ed.). *Husserliana XXIX*. Dordrecht / Boston / London: Springer, 1993, pp. 101-139.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: "Introducción general a la fenomenología pura"*. Trad. J. Gaos. México: F.C.E., 1997.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. A. Ziri6n Quijano. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2005.
- HUSSERL, Edmund. *Investigaciones l6gicas* (Vol. 2). Trad. M. Garc3a Morente y J. Gaos. Madrid: Alianza, 1982.
- HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Cr3tica, 1991.
- HUSSERL, Edmund. *La filosof3a como ciencia estricta*. Trad. E. Tabernig. Buenos Aires: Editorial Nova, 1969.
- MORAN, Dermot. "Husserl's transcendental philosophy and the critique of naturalism". *Continental Philosophy Review*, 41 (4), (2008), pp. 401-425.
- NEWELL, Allen & SIMON, Herbert. "La ciencia de la computaci6n". En: *Filosof3a de la inteligencia artificial*. México: F.C.E., 1994, pp. 122-152.
- RICOEUR, Paul. *Tiempo y narraci6n*. México: Siglo XXI, 2004.
- SANDOWSKY, Louis. "Hume and Husserl: The Problem of the Continuity or Temporalization of Consciousness". *International Philosophical Quarterly*, 46 (1), (2006), pp. 59-74.

- SIMON, Herbert. *The Sciences of the Artificial*. Cambridge: MIT Press, 1996.
- SOKOLOWSKI, R. "Husserl's Discovery of Philosophical Discourse". *Husserl Studies*, 24 (3), 2008.
- SOKOLOWSKI, Robert. "Inteligencia natural e inteligencia artificial". En: GRAUBARD, S. *El nuevo debate sobre la inteligencia artificial*. Barcelona: Gedisa, 1993, pp. 59-80.
- TURKLE, Sherry. *El segundo yo: las computadoras y el espíritu humano*. Buenos Aires: Galápagos, 1984.
- TURKLE, Sherry. *La vida en la pantalla. La construcción de la identidad en la era de Internet*. Barcelona: Paidós, 1997.
- VARGAS GUILLÉN, Germán. *La representación computacional de dilemas morales*. Bogotá: UPN, 2004.
- VARGAS GUILLÉN, Germán. "Psicología y fenomenología trascendentales en el proyecto de la Inteligencia Artificial". *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, No. 42, (2004b), pp. 105-118.
- VARGAS GUILLÉN, Germán. *Tratado de Epistemología* (2 ed.). Bogotá: San Pablo & UPN., 2006.
- VARGAS GUILLÉN, Germán & Reeder, Harry. *Ser y sentido*. Bogotá: San Pablo, 2009.

El no seguir el camino o las rutas abiertas del hereje

Not to follow the road or the heretic's open routes

JUAN CARLOS AGUIRRE GARCÍA

Universidad del Cauca

Colombia

Recibido: 26/01/ 2009

Aprobado: 19/03/2009

Resumen:

La lectura que Emmanuel Lévinas hace de Husserl ha generado toda una serie de debates; algunos enfatizan las malas lecturas del lituano, otros prefieren dar, a toda costa, continuidad al movimiento fenomenológico y, por tanto, apelan al concordismo. Este artículo identifica algunos de los principales reclamos que pueden hacerse a la recepción que Lévinas hace de Husserl, a partir de dos críticos: uno temprano, Dorion Cairns (1934), otro reciente, Nam-In Lee (2007). En vez de determinar si Lévinas hace parte de la tradición inaugurada por Husserl, intentaré examinar, siguiendo el trabajo de Wolfgang Iser, cómo es el acceso judío a los textos ("la autoridad del Canon"); esto sugerirá modos de salir al paso del comúnmente llamado "malentendido de Lévinas"; de igual forma, trataré de mostrar cómo Lévinas puede ser importante para las disciplinas culturales, adoptando una forma de interpretación, enraizada en Rosenzweig, llamada por Iser: "El diferencial ambulante".

Palabras clave: Experiencia, Evidencia, Intencionalidad, Canon, Diferencial ambulante.

Abstract:

The reading that Emmanuel Lévinas makes of Edmund Husserl's work has created a series of debates; some emphasize the bad readings of Lithuanian, others choose to give, at any cost, continuity to the phenomenological movement; therefore, they appeal to the concordism. This paper identifies some of the major complaints that can be made at the Husserl's Lévinas reception, from two critics: an early, Dorion Cairns (1934), another recent, Nam-In Lee (2007). Instead of determining if Lévinas takes part of the tradition inaugurated by Husserl, I'll attempt to examine, following the work of Wolfgang Iser, how is the Jewish's access to the texts ("the authority of the Canon"), this will suggest ways to step out of commonly called "Lévinas' misunderstanding"; similarly, I'll try to show how Lévinas can be important for the cultural disciplines, by adopting a form of interpretation, rooted in Rosenzweig, called by Iser: "The Traveling differential".

Key words: Experience, Evidence, Intentionality, Canon, Traveling differential.

1. La lectura lévinasiana de la obra de Husserl

Se ha vuelto un lugar común afirmar que Lévinas fue un lector asiduo de Husserl; su propia obra lo demuestra: *Sobre las Ideas de Husserl* (1929), *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* (1930), tesis de doctorado; traducción al francés, junto con Gabrielle Pfeiffer de las *Meditaciones cartesianas* (1931) de Husserl; *Friburgo, Husserl y la fenomenología* (1931), *La obra de Edmund Husserl* (1940), *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (1949); por citar sólo aquellos trabajos en los que, desde el título, se advierte la presencia de Husserl. Pero no sólo los títulos dan cuenta de su lectura de Husserl; la gran mayoría de los artículos traban relación con el filósofo alemán, ya sea para criticarlo, para reconocer una profunda deuda, o para ambas cosas a la vez, como es el caso del artículo *La conciencia no-intencional*, donde, sin ambages, adopta una postura radical contra el descubrimiento husserliano del *a priori* de correlación universal; sin embargo, en las primeras líneas se lee: "En el origen de mis escritos está, sin duda, Husserl. A él debo el concepto de intencionalidad que anima la conciencia y, sobre todo, la idea de los *horizontes de sentido* que se difuminan cuando el pensamiento es absorbido por lo *pensado* que tiene siempre la significación del ser"¹.

A pesar de ser Husserl un interlocutor habitual en su obra, Lévinas desarrolla mayor admiración por Heidegger, de quien afirma: "Para mí, Heidegger es el filósofo más grande del siglo, quizá uno de los más grandes del milenio"²; llega incluso a sostener que, al ser Heidegger el alumno más aventajado de Husserl, éste, una vez leído *Ser y tiempo* guardó largo silencio pues, supone Lévinas: "El maestro debió quedar deslumbrado por la riqueza de los análisis fenomenológicos de *Sein und Zeit*, aún referidos a los gestos, a las posibilidades y a las vías características del método husserliano, a pesar de todo aquello que, de forma genial, inauguraban de inesperado, por mucho que estuviese, por otra parte, inspirado

¹ LÉVINAS, Emmanuel. "La Conciencia No-intencional". En: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-textos, 2001, p. 151.

² LÉVINAS, Emmanuel. "Filosofía, Justicia y Amor". En: *Entre nosotros, Op. cit.*, p. 141.

en él”³. Obviamente, esa admiración se empañó por los episodios de 1933, aunque en Lévinas quedara incoado el sesgo heideggeriano en la interpretación que hiciera de la tradición filosófica.

Varios trabajos han abordado los problemas que arroja la lectura hecha por Lévinas de la obra de Husserl; algunos de esos trabajos, intentando ver algo así como un posible desarrollo lineal del movimiento fenomenológico, tratan las interpretaciones lévinasianas no como herejías, sino como las riquezas de un programa de investigación que, más que discípulos, busca desarrollos fecundos. Otros, no tan optimistas, aunque demasiado fanáticos, excluyen de la fenomenología los autores que no comulgan con la ortodoxia husserliana⁴. Sin asumir la postura de estos últimos, quiero presentar la visión de dos estudiosos de la fenomenología que, aunque separados en el tiempo y con objetivos distintos, muestran que Lévinas fue un lector que no comprendió a Husserl.

El primer texto que voy a bosquejar es una reseña escrita por Dorion Cairns y revisada por el propio Husserl. Se escribió en 1934 como respuesta a un intento por traducir el libro de Lévinas *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, el cual quería publicarse como una introducción a la fenomenología en Inglaterra. Al preguntársele a Husserl su opinión sobre el libro, éste delegó a Cairns para que redactara la crítica. Como señala Cairns, Husserl nunca leyó el texto de Lévinas y, por tanto, las anotaciones que hace no son, en ocasiones, muy pertinentes. Al ver el trabajo de Cairns, la única réplica que hizo Husserl fue que sus críticas eran demasiado breves y resumidas. Destacaré las que, a mi modo de ver, constituyen las mayores críticas de Cairns / Husserl a Lévinas.

De entrada, Cairns sostiene que las interpretaciones que hace Lévinas de la fenomenología de Husserl son equivocadas: “Aplicadas a la fenomenología de Husserl, las ‘críticas’ de Lévinas me parece que muestran equivocaciones

³ LÉVINAS, Emmanuel. “El Otro, la Utopía y la Justicia”. En: *Entre nosotros*, Op. cit., p. 273. La traducción de esta última parte de la cita se hace casi incomprensible; por tanto, remito al original: “Malgré ce que, d’une manière géniale, ils ouvrent d’inattendu, fût-il déjà inspiré d’ailleurs”. LÉVINAS, Emmanuel. “L’Autre, utopie et justice”. En: *Entre nous; essais sur le penser-a-L’Autre*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1991, p. 237.

⁴ Personalmente, adopto la visión de estos últimos, aunque no soy tan virulento en su rechazo. Considero que no existe algo así como un programa fenomenológico y que, de ser así, habría que interpretarlo a partir de la conservación de unas tesis fuertes de Husserl. Hemos sugerido un posible modelo de reconstrucción de la historia de la fenomenología a partir de la visión lakatosiana en: JARAMILLO, L. – AGUIRRE, J. “La Relación Merleau-Ponty – Gurwitsch en torno a la Fenomenología de Husserl: ¿Progreso o Ruptura?”. Ponencia presentada en el IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología: “Fundadores de la fenomenología. Recepción y diálogo latinoamericano”. Bogotá: CLAFEN / Universidad Pedagógica Nacional, 2007.

fundamentales”⁵. En primer lugar, Cairns critica a Lévinas la creencia según la cual Husserl imputa injustificadamente a los actos dóxicos un papel privilegiado en la constitución de las cosas reales. La doctrina de que los actos dóxicos y afectivos constituyen cosas reales sólo en virtud de la inclusión de modalidades dóxicas en las características puestas de estos actos, parece dudosa (a Lévinas). Por otra parte, él duda de que los actos afectivos y volitivos sean actos esencialmente fundados en actos de objetivación.

En vez de discutir la doctrina, a decir de Cairns, Lévinas se dedicó a expresar una diferencia de opinión. En primer lugar, pareciera que las objeciones de Lévinas a Husserl están bien fundadas al incluir en ellas la terminología husserliana; sin embargo, un análisis del uso que Lévinas da a los términos permite comprender que sus conclusiones no se desprenden de la obra husserliana, sino de su lectura personal. El ejemplo que da Cairns es el siguiente: Cuando Lévinas escribe acerca de los actos objetivantes en su “exposición general”, las llama “*representations théoriques*” (o “*actes*” o “*regards*”) (véase, por ejemplo, las pp. 9, 74, 97) o incluso simplemente “*la théorie*” (p. 36). De igual modo, él llama al carácter dóxico posicional “*la thèse théorique*” (p. 91), el objeto puesto “*l’objet théorique*” (p. 99), etc. Como consecuencia, él puede hablar de aquellas doctrinas de Husserl como “*l’affirmation du primal du théorique sur tous les autres modes d’accéder au réel*” (p. 93; cf., pp. 97, 99, 221) y, por tanto, las tacha de “*intellectualisme*”.

Según Cairns, Lévinas reconoce que Husserl constantemente dice que los actos afectivos y volitivos constituyen objetos originales. Sin embargo, él ve una “*difficulté ou fluctuation dans la pensée de Husserl*” (p. 223). Tal dificultad es vista por Cairns como la incapacidad de Lévinas por distinguir entre la constitución original tomada universalmente y la intuición cognitiva. Tal confusión sugiere, entonces, que él caracteriza la intuición como “*l’acte [...] qui nous met en contact avec l’être*” (p. 99).

En resumen, dice Cairns, estas objeciones muestran una equivocación muy significativa la cual compromete las partes más importantes de la exposición. De acuerdo con la argumentación lévinasiana, tendríamos que concluir que si Husserl fuera consistente, debería asumir que la “vida”, básica y originalmente (Lévinas siempre dice “*la vie*”, o “*la vie concrète*”, en lugar de “*conciencia pura*”) debe ser una conducta cognitiva, de lo que se sigue un valorar, querer (conducta). “*Notre première attitude, en face du réel, est-elle celle d’une contemplation théorique?*” pregunta Lévinas, asumiendo que Husserl debe responder afirmativamente. “*Le monde ne se présent-t-il*

⁵ CAIRNS, D. *Review of Emmanuel Lévinas, Théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1930. Traducción al inglés por: Fred Kersten, 1934. Texto electrónico disponible en: <http://www.dorioncairns.net/Lévinasreview.htm>. Las indicaciones a este texto se harán entre paréntesis.

pas, dans son être même, comme un champ d'activité ou de sollicitude, pour parler le langage de Martin Heidegger?" (p. 174).

Cairns nota que el concepto lévinasiano de teoría (como contemplación pasiva) es distinto del husserliano. La vida teórica para Husserl es una forma básica de *praxis* —su telos práctico es la determinación óptica correcta, el ser verdadero. En la vida teórica no somos pasivos; por el contrario, estamos dirigidos con motivación y entusiasmo hacia el ser verdadero como meta. Que no toda vida es teórica en este sentido, es obvio; sin embargo, la doxa juega su papel siempre que experimentamos [*erleben*] lo que existe [*Sciendes*], es decir, cada vez que creemos "en las cosas como existiendo". También es cierto que nosotros experimentamos (*undergo*) certeza óptica, incluso cuando no estamos interesados en una determinación adicional, más "correcta" de los existentes en cuestión; al contrario, tendemos a alcanzar otras metas no-teóricas. El problema de Lévinas no es sólo que introduce algo foráneo, incluso un concepto falso de teoría, sino además que confunde la constitución original tomada universalmente como intuición cognitiva (bien sea teórica o no-teórica).

Igual tratamiento da Cairns a imprecisiones de Lévinas con respecto a la reducción fenomenológica. También destaca una serie de errores sin desplegarlos, v. gr.: no hay claridad en las formas del aparecer noemáticas-ópticas; ciertas peculiaridades de la estructura noemática de los actos de percepción son interpretadas como características noemáticas universales; la esencia del sentido de lo noemático es definida falsamente; el noema pleno es estrechamente definido. Por estas y otras razones expuestas en la recensión, Cairns / Husserl sugiere que, antes de proponer el texto de Lévinas como una introducción a la fenomenología, tendrán que hacerse serias revisiones. Cairns considera, finalmente, que una introducción en la que no se tengan en cuenta ni *Formale und Transzendente Logik* (FTL), ni *Meditations Cartésiennes* (MC), estaría desactualizada; no tiene dudas Cairns de que el propio Lévinas hoy interpretará de modo diferente la fenomenología y transformará sus objeciones.

El segundo texto que pretendo bosquejar se titula *Experience and Evidence* y fue escrito el año 2007 por el filósofo coreano Nam-In Lee. A diferencia de la recensión de Cairns, el trabajo de Lee se dedica sólo a evaluar la crítica que hace Lévinas al concepto husserliano de evidencia, especialmente expuesta en *Totalidad e infinito* (es decir, ya leídas FTL y MC) para mostrar que tal crítica está fuera de lugar, pues se basa en una mala comprensión de tal concepto⁶. Para tal fin, Lee reconstruye las críticas lévinasianas, expone los conceptos de experiencia y evidencia en Husserl, evalúa las críticas de Lévinas y muestra cómo éstas se desprenden de una mala comprensión del concepto de evidencia y, finalmente, comparará el

⁶ LEE, Nam-In. *Experience and Evidence*. En: *Husserl Studies*, 23, 2007, p. 229.

tratamiento dado al concepto de evidencia en *Totalidad e infinito* con *La teoría fenomenológica de la intuición*. Para las pretensiones de este artículo, sólo se destacarán los elementos nucleares del texto de Lee.

Según Lee, Lévinas critica el concepto husserliano de evidencia bajo cuatro aspectos:

1. En la fenomenología de Husserl, hay sólo una clase de evidencia, llamada evidencia adecuada. La evidencia adecuada en Husserl significa que el objeto es experienciado totalmente por el ego, en su plenitud. Si un objeto es conocido por el ego en evidencia adecuada, no hay nada que no sea conocido por el ego; en otras palabras, no hay ningún secreto por parte del objeto.
2. Husserl tiene sólo un concepto de intencionalidad, denominado intencionalidad representacional, y una característica esencial de la intencionalidad representacional es el estar provista de la evidencia adecuada.
3. Lévinas asume que el concepto de evidencia de Husserl es el mismo que el de Descartes. El concepto de evidencia de Descartes es evidencia adecuada o apodíctica como el correlato noético de la verdad necesaria⁷.
4. En contraste con la fenomenología de Husserl, la fenomenología del rostro de Lévinas no está desarrollada sobre la base de la evidencia adecuada. Para ser más precisos, nada tiene que ver con el concepto de evidencia. Es verdad que la fenomenología del rostro trata con cierto tipo de experiencia, denominada experiencia absoluta, como la experiencia del rostro; sin embargo, la experiencia absoluta no tiene nada en común

⁷ Nota de Lee: Esta es la razón por la cual, al clarificar el concepto de evidencia de Husserl, Lévinas intenta relacionar a Husserl con Descartes, quien trata de encontrar la verdad apodíctica a través de la duda metódica. Según Lévinas, Husserl sigue a Descartes adhiriendo al concepto de evidencia apodíctica; sin embargo, Lévinas se está sumando a la tendencia de los que caricaturizan la fenomenología de Husserl como la forma más radical de cartesianismo en el siglo XX. Como lo muestra el pasaje arriba citado, Lévinas considera como ejemplo típico del objeto representacional, la idea clara y distinta de Descartes. De hecho, en un pasaje que le sigue al pasaje en cuestión, Lévinas aclara la relación entre el objeto representacional y la idea clara y distinta de Descartes como sigue: "La idea clara y distinta de Descartes se manifiesta verdadera y enteramente inmanente al pensamiento: enteramente presente sin nada de clandestino y siendo su novedad misma sin misterio. Inteligibilidad y representación son nociones equivalentes: una exterioridad que entrega al pensamiento en la claridad y sin impudor todo su ser, es decir, totalmente presente sin que jamás el pensamiento se sienta indiscreto. La claridad es la desaparición de lo que podría generar dificultades" LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1997, pp. 142-143.

con la evidencia. Es una experiencia que no puede ser propiamente integrada al concepto de evidencia como tal⁸.

Ahora bien, Lee se dedica a exponer el concepto de experiencia en Husserl bajo cuatro enunciados: a) El concepto más limitado de experiencia como la experiencia original de un individuo empírico; b) Un concepto más amplio de experiencia; c) Experiencia natural y experiencia trascendental; y, d) El concepto más pleno de experiencia. En su primer sentido, experiencia significa la experiencia original de un existente individual en el mundo empírico, como la existencia de un árbol, una flor, una piedra, etc. Citando a Husserl, Lee afirma que el conocimiento natural empieza con la experiencia y permanece *dentro* de la experiencia; y agrega: "Aquí, los distintos tipos de experiencia original incluyen aquellos actos que 'sientan lo real como individual, lo sientan como existente en el espacio y en el tiempo, como algo que existe en este punto del tiempo tiene esta su duración y un contenido de realidad que por esencia hubiera podido existir igualmente bien en cualquier otro punto del tiempo' (*Ideas I*, 18-19)"⁹. Por tanto, en este primer sentido, la experiencia es el acto que asienta la materia del hecho, no su esencia.

En su segundo sentido, "la experiencia incluye no sólo los actos originales que asientan los objetos individuales en el mundo empírico, sino también los actos que asientan los objetos científicos, los objetos matemáticos e, incluso, las esencias"¹⁰. Para clarificar esto, Lee hace dos precisiones: la experiencia en el sentido amplio incluye no sólo los actos originales de experimentar lo individual en el mundo empírico, sino también el acto original de la intuición eidética o intuición matemática; lo importante aquí es resaltar que habiendo tantos tipos de experiencia como tipos de objetos, la clave del planteamiento de Husserl radica en la originalidad del asentamiento. La segunda precisión complementa la anterior, pues Husserl no se refiere sólo a los actos de asentar varios tipos de objeto sino, además, a los actos predicativos: Cuando Husserl habla de la "experiencia objetiva" como la experiencia del "mundo objetivo", "en este caso, el 'Mundo Objetivo' quiere decir el mundo que yo comparto con otras subjetividades trascendentales. Sin embargo, la comunicación con estas otras subjetividades trascendentales es una condición necesaria para la constitución del mundo objetivo, y tal comunicación presupone juicios predicativos realizados por los individuos que se comunican"¹¹. Es claro, entonces, que los actos predicativos juegan un rol importante en la constitución del mundo objetivo.

⁸ LEE, Nam-In. *Op. cit.*, pp. 230-231.

⁹ *Ibid.*, p. 232.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 232-233.

¹¹ *Ibid.*, p. 233.

Ahora bien, Lee recalca la diferencia entre existencia natural y existencia trascendental. Para él, los dos tipos antes mencionados caben dentro de la experiencia natural en tanto se desenvuelven sobre la base de la tesis general de la actitud general; sin embargo, recuerda que Husserl también habla de la experiencia trascendental, la cual "es la experiencia de la esfera trascendental que se revela por el método de la reducción fenomenológica trascendental. Este es el acto que abre el mundo de la (inter)subjetividad trascendental como un todo. Hay varios tipos de experiencia trascendental —por ejemplo, la experiencia pre-predicativa de lo individual trascendental, la experiencia predicativa de lo trascendental y la estructura de la intuición de lo trascendental, etc." ¹².

Después de recorrer estas etapas, Lee plantea lo que él denomina "el concepto más pleno de experiencia"; para ello, establece la diferencia entre experiencia originaria, es decir, aquella cuyos actos tienen la propiedad común de ser actos en los que su propia materia se asienta en su presencia viviente; y la experiencia no-originaria la cual no asienta su propia materia en su presencia viviente (como sería el caso de la expectativa). Concluye Lee que: "El concepto más pleno de experiencia, que comprende tanto la experiencia original como la no-original, es idéntico al concepto de relación intencional del ego con el objeto en su sentido más pleno" ¹³.

Lee recurre al concepto más pleno de experiencia, es decir, a la experiencia originaria, para explicar la evidencia de un modo más efectivo. La originariedad no debe entenderse desde el punto de vista de las fundaciones genéticas, sino desde el punto de vista de la fundación de validez. Por tanto, la evidencia de un objeto es, precisamente, la fundación de validez a la que nosotros apelamos para justificar el reclamo de validez de una experiencia no-originaria del mismo objeto.

Luego de exponer ambos conceptos, Lee se dedica a evaluar las críticas lévinasianas y a mostrar sus errores. Primero, contrario a lo que piensa Lévinas, Husserl no habla de una sola clase de evidencia sino de varias, atendiendo a que hay varios tipos de regiones de objetos y que tales regiones no son experimentadas de la misma manera; por tanto, la estructura esencial de la evidencia varía de una región de objetos a otra. Segundo, contrario a lo que aduce Lévinas, la evidencia adecuada no es una característica esencial de la experiencia representacional u objetivante en general; esto está muy lejos de las intenciones del propio Husserl. La falla de Lévinas consiste en equiparar en todos los casos (pues hay algunos en los que se puede, p. e., la autoconciencia reflexiva) representación y evidencia adecuada. En ese sentido, sostiene Lee, el análisis de la intencionalidad representacional que hace Lévinas no es lo suficientemente fenomenológico: "El carácter

¹² *Ibíd.*, p. 234.

¹³ *Ibidem*.

no-fenomenológico tiene sus raíces en el hecho de que, contrario a Husserl, Lévinas no desarrolla una fenomenología descriptiva de la representación que tienda a clarificar la estructura esencial de los variados tipos de representación. [En *Totalidad e infinito*, Lévinas] dogmáticamente toma un solo tipo de representación como el modelo para ser clarificado, y desarrolla su posición filosófica sobre las bases de ese modelo"¹⁴. Tercero, Lévinas homologa el concepto de evidencia en Husserl y en Descartes, a sabiendas que es totalmente diferente al del filósofo francés.

Finalmente, aunque de modo breve, quiero presentar la hipótesis de Lee con respecto a la relación de la fenomenología del rostro con los trabajos de Husserl: "Es cierto que la fenomenología del rostro no está basada en el concepto cartesiano de evidencia, ni en el concepto de evidencia que Lévinas considera pertenece a Husserl. ¿Pero el genuino concepto husserliano de evidencia, es realmente innecesario para el desarrollo de la fenomenología del rostro? Contrario a lo que cualquiera podría imaginar, el concepto de evidencia de Husserl es una condición necesaria para la posibilidad de la fenomenología del rostro"¹⁵.

Tanto la recensión de Cairns como el trabajo de Lee dan argumentos para considerar a Lévinas como un mal lector de Husserl. Sin embargo, la obra de Lévinas da pie para considerarlo no como un lector desatento, sino como un filósofo que tiene un proyecto muy claro que va desplegando a lo largo de su producción académica. El siguiente apartado sugerirá, basado en la evidente indisolubilidad entre Lévinas y su fe judía, una forma de comprender sus patentes desviaciones. Las breves páginas que siguen se plantean a modo de conjetura y, obviamente, exigirán desarrollos posteriores más profundos.

2. Una forma judía de interpretación y un modo original de romper con la autoridad del Canon

Lévinas es un filósofo judío y su judaísmo no es una etiqueta que le sirve de accesorio para distinguirlo de otro filósofo; por el contrario, el judaísmo es la mirada preponderante, más radical que la filosofía. Estudiar a Lévinas sin la referencia al judaísmo es posible; sin embargo, su filosofía puede caer en sinsentidos como los expuestos. Considero que es clave, a la hora de acercarse a los textos de Lévinas, tener presente lo que magistralmente recuerda Putnam: Lévinas reinterpreta "la doctrina de la elección de Israel en términos de ética / fenomenología [...] de modo que ésta llega a ser un 'particularismo que condiciona la universalidad' [...] Aquí y en todas partes, Lévinas está universalizando el Judaísmo. Para entenderlo,

¹⁴ *Ibid.*, p. 238.

¹⁵ *Ibid.*, p. 242.

uno tiene que entender el reclamo paradójico implícito en sus escritos: que todos los seres humanos son judíos”¹⁶.

Con base en esto, me atrevo a plantear la siguiente conjetura: la interpretación lévinasiana de los textos filosóficos responde a un modo de interpretación judía denominado por Wolfgang Iser “la autoridad del Canon”; sin embargo, él no recurre al *Mashal* para solucionar los vacíos que deja esta lectura, sino que permite una nueva ruta interpretativa, catalogada por Iser como el “diferencial ambulante”. Brevemente expondré cada una de estas rutas.

En el libro *Rutas de la interpretación*, Wolfgang Iser hace un recorrido por lo que podría denominarse historia de la hermenéutica. Su camino lo inicia mostrando cómo la interpretación tuvo su origen en la exégesis de la Tora, es decir, en la esencia de la tradición judía. El objetivo de la interpretación era canonizar los textos sagrados, o sea, elegir los textos que se convertirán en objeto de interpretación y dotarlos de autoridad, bien sea que él mismo se dote de ella en un acto único e irrepetible, o que la autoridad se le atribuya, se complemente, se aumente, se amplíe, se especifique, etc. En el primer caso, tendríamos el Canon sellado y, en el segundo, el Canon sería abierto: “El sellado del texto engendra tanto la concesión como el retiro de la autoridad [...] En el momento en que se sella el texto, se retira la autoridad de los escritos del texto y se transfiere a sus intérpretes; se niega a los profetas y se premia con ella a los sabios [...] El sellado de las Escrituras indica en efecto un reconocimiento de la autoridad exclusiva de estos textos, pero al mismo tiempo la autoridad se redistribuye”¹⁷.

La interpretación tendría como objetivos: revelar el carácter seminal del verbo inspirado, vincularlo con la vida del pueblo de Israel y abordar otros textos que toquen a la puerta del Canon. No se trata de una simple traducción del texto para que la comunidad lo entienda en el momento actual; este proceso exige una reinterpretación en la que el sentido original puede alterarse: “Se descarta lo que en realidad dice el texto a favor de lo que se supone que dice el texto, y este procedimiento implica que la canonización de un texto es, en el análisis final, la lectura específica que se le da [...] Por tanto, ‘la canonización de un texto en ocasiones puede servir para restar autoridad al significado original, y permitir al comentarista elegir el significado que se estimará propio de la autoridad. En realidad, él ejerce autoridad sobre el texto’”¹⁸.

La “distorsión arbitraria del texto” se sustenta en dos razones fundamentales: por un lado, está el principio de caridad (enunciado por el judaísta Halbertal, así

¹⁶ PUTNAM, Hilary. “Lévinas and Judaism”. En: CRITCHLEY, S. & BERNASCONI, R. (Eds.) *The Cambridge Companion to Lévinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 34.

¹⁷ ISER, W. *Rutas de la interpretación*. México: F.C.E., 2005, p. 45.

¹⁸ *Ibid.*, p. 50

como por Quine y ya implícito en Agustín), con el cual se busca asegurar la significación profunda del texto canónico en los casos en que el significado literal da la impresión de carecer de sentido; al mismo tiempo, intenta revelar la plétora de significados que hay en el texto. Por otro lado, el desplazamiento que sufre la autoridad del Canon, mediante la lectura del Canon, responde a la necesidad de traducirlo a la vida de la comunidad que está diseñada a estructurar: "los procedimientos que se desarrollaron para esta empresa [salvar la brecha entre la Tora y la vida del pueblo] "no pretenden tanto aclarar pasajes difíciles en el texto bíblico cuanto asumir una postura en las cuestiones cotidianas vigentes, guiar al pueblo y fortalecer su fe"¹⁹.

Se tiene entonces que en la interpretación de los textos entran en juego varios elementos: el Canon, la lectura del Canon y el Registro, es decir, las maneras como el Canon se traslada a la vida humana. En medio de cada uno de estos elementos se halla lo que Iser denomina el "espacio liminal", una especie de indeterminación básica que activa los procesos interpretativos. En tanto indeterminado, este espacio liminal dejaría abiertas muchas grietas por donde el sentido del texto puede escaparse. Por tal motivo se intentan salidas que posibiliten franquear tal espacio. Como intento de superación se propone en el contexto judío el *Masḥal*, un intertexto en el cual se salva la brecha entre Escrituras y Mundo, pudiendo esbozarse su esencia en las siguientes máximas: "Este verso pide a gritos ¡interpreténme!", "Todo está previsto, pero está dada la libertad de elegir", o "Todo está determinado, y no obstante todo está abierto".

Si recordamos el planteamiento de Putnam según el cual Lévinas está universalizando el Judaísmo, podría sugerirse, a partir del desarrollo que hace Iser de la Autoridad del Canon, que la lectura que hace de la tradición filosófica tiene siempre como guía el Canon, el cual es leído a partir de las categorías filosóficas y responde a una situación urgente de la humanidad. En aras de resaltar la vigencia del Canon, lo confronta con lo hallado por la especulación filosófica y muestra cómo tal especulación necesita salir de su orgullo de razón totalizadora y requiere retornar a principios más originales, a saber: "que la ética se basa en la obligación hacia el otro, y que esta obligación fundamental es asimétrica"²⁰. Sin embargo, la salida otorgada para la superación del espacio liminal y lograr así interpretar el texto, el *Masḥal*, no es seguida por Lévinas, quien lejos de pretender una interpretación que solucione los problemas ocultos del significado, asume la radicalidad de lo infinito que no se deja traducir, dando lugar a un nuevo modo de interpretación que Iser denomina "diferencial ambulante", útil en los casos en los que "el objeto de la comprensión son hechos en apariencia incontrovertibles —como la existencia del mundo, de la humanidad y, sobre todo (para los creyentes), de

¹⁹ *Ibid.*, p. 54.

²⁰ PUTNAM, H. *Op. cit.*, p. 43.

Dios—. Para esta empresa no se dispone de convenciones universales, mucho menos de marcos de referencia omniscientes, que sean capaces de normar o siquiera controlar tal transposición en términos de conocimiento”²¹.

El modelo que toma Iser como paradigma de este estilo es Franz Rosenzweig en *La estrella de la redención* (1921); bien sabemos el reconocimiento constante que Lévinas da a este autor, la recurrente admiración, por lo que no es extraño encontrar relación entre las maneras en que ambos autores se dieron a la tarea de interpretar, lejos de toda forma conocida de interpretación, aquellos “objetos” que trascienden todo intento de comprensión, como lo es en Lévinas el caso del Otro.

Según Rosenzweig, todo lo que se manifiesta de manera evidente está más allá de la duda, aunque tales experiencias sean complicadas de traducir cognitivamente (cf., el sufrimiento en Lévinas); pese a ser realidades autoevidentes, intentamos apresarlas en términos de conocimiento. La pregunta que se hace es: “¿Qué nos impulsa a conocer lo que está dado en autoevidencia, y qué representa nuestra resistencia a aceptar que hay experiencias que tenemos conciencia sin saber lo que son?”²². El no saber lo que son hecha por tierra el baluarte del conocimiento y la cognición se viene abajo; el camino cartesiano se invierte: “No es la capacidad de dudar lo que proporciona certeza, sino más bien lo que está más allá de toda duda. A pesar de que esto último esquive nuestra comprensión, debe ser el objetivo de la cognición”²³.

Para llevar a cabo esta tarea, Rosenzweig propone deconstruir por completo la filosofía, especialmente, la categoría de “Todo”: “La filosofía —sostiene Rosenzweig— engaña al ser humano trenzando en torno a lo terrenal el humo azul del pensamiento del Todo”²⁴. Tal ruptura de la totalidad implica, además, el deshacer la relación razón-ser y asumir la postura del no saber: “Nuestro viaje de exploración avanza de las Nadas del saber al Algo del saber”.

Aunque la investigación apenas está insinuada, lo visto a partir de Iser puede sugerir nuevas miradas a Lévinas, viéndolo como un filósofo que, en aras de su raigambre judía, no siguió el camino trazado por Atenas; sin embargo, no se redujo al escepticismo o a la teología, sino que intentó abrir una ruta en la que la que acontezca el “de otro modo que ser”. Me resisto en ver a Lévinas como un filósofo que no pueda entrar en diálogo con las disciplinas culturales; la mirada a su obra a

²¹ ISER, W. *Op. cit.*, p. 225.

²² *Ibid.*, p. 230.

²³ *Ibid.*, p. 231.

²⁴ *Ibid.*, p. 233.

partir de las estructuras que aplica Rosenzweig, permitirá sugerir modos de interpretación que, lejos de encuadrar lo humano en categorías, así sean cualitativas, irán permitiendo ir saliendo de la nada al algo, no con la luz de la razón, sino con la radicalidad que reclama el mundo actual: con la radical responsabilidad por el Otro.

Bibliografía

CAIRNS, Dorion. *Review of Emmanuel Lévinas, Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1930. Trad. al inglés de Fred Kersten, 1934. Texto electrónico disponible en: <http://www.dorioncairns.net/Lévinasreview.htm>

ISER, Wolfgang. *Rutas de la interpretación*. México: F.C.E., 2005, 392 p.

JARAMILLO, Luis Guillermo – AGUIRRE, Juan Carlos. "La Relación Merleau-Ponty – Gurwitsch en torno a la Fenomenología de Husserl: ¿Progreso o Ruptura?". Ponencia presentada en el IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología: "Fundadores de la fenomenología. Recepción y diálogo latinoamericano", Bogotá: CLAFEN / Universidad Pedagógica Nacional, 2007.

LEE, Nam-In. *Experience and Evidence*. En: *Husserl Studies*, 23, 2007, pp. 229-246.

LÉVINAS, E. *Entre nous. Essais sur le penser-a-L'Autre*. Paris : Grasset & Fasquelle, 1991. Trad. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-textos, 2001.

LÉVINAS, E. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1997.

PUTNAM, Hilary. "Lévinas and Judaism". En: Critchley, S. & Bernasconi, R. (Eds.) *The Cambridge Companion to Lévinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, 324 p.

El *eidos* en variación

A propósito de una discusión reciente

The *eidos* in Variation
About a recent discussion

EZRA HEYMANN
Universidad Central de Venezuela
Venezuela

Recibido: 17/01/2009
Aprobado: 27/05/2009

Resumen:

Un estudio de Dieter Lohmar tiene el mérito de plantear la cuestión acerca del concepto que regula la amplitud requerida que ha de dar cuenta de las variaciones admisibles de un *eidos*. Con ello se plantea también la cuestión acerca de si se justifica una distinción entre las nociones de *concepto* y de *eidos*. El presente ensayo trata de mostrar que esta dualidad responde a la diferencia necesaria entre el orden práctico y fisionómico-intuitivo de nuestra tipificación de objetos y situaciones, y el orden discursivo que explicita nuestros criterios de clasificación. Con una serie de ejemplos se ilustran variaciones conceptuales y la variación de las fantasías eidéticas correspondientes.

Palabras clave: Dieter Lohmar, *Eidos*, Concepto.

Abstract:

Dieter Lohmar has opened the question about the concepts which regulate the width of admissible eidetic variations. Thus arouses the basic question about the reasons we have for distinguishing between *concept* and *eidos*. This paper tries to show that the distinction answers to the difference between the practical and physiognomic order in which we tipify objects and situations, and the discursive order in which we make explicit the criteria of our classifications. Several examples intend to show how conceptual variations are accompanied by a variation of eidetic phantasies.

Key Word: Dieter Lohmar, *Eidos*, Concept.

En un estudio muy oportuno acerca del método de la variación eidética por parte de Dieter Lohmar¹ se introduce ya con la primera frase una cuestión clave para la comprensión del enfoque y del temario fenomenológico, ya que caracteriza el método fenomenológico husserliano como *análisis descriptivo de actos de conciencia*. ¿Se trata entonces específicamente del *eidos* de actos de conciencia, o se trata del *eidos*, de la esencia de un objeto, de un ente o de una cualidad cualquiera, como en los ejemplos de nuestro autor, de la silla, del azul o de un sonido musical?

Una primera respuesta a esta pregunta la podemos dar en seguida: se trata de estudiar el *eidos* como objeto de actos de conciencia, y de comprender de qué manera junto con objetos particulares atendemos propiedades específicas de estos objetos, "momentos" suyos y luego también estas cualidades con independencia de su pertenencia a este o aquel objeto. No se trata *sólo* de los actos noéticos, sino, en la terminología de *Ideas* y dentro de la estructura ego-cogito-cogitatum, de las correlaciones noético-noemáticas, es decir, de estudiar de qué manera lo pensado remite a las formas correspondientes del pensar. Lohmar habla a continuación de una "determinación estructural de la conciencia", pero debe quedar bien claro que es siempre el nóema que es la guía para el estudio de la nóesis, que se trata siempre de los logros (*Leistungen*) *objetivantes* de la conciencia.

Desde los planteamientos de las *Investigaciones lógicas* Husserl advierte la distinción elemental entre tres tipos de actos: la simple percepción de un objeto, digamos un libro de tapas azules, el atender en particular el momento no-independiente del azul de esta tapa, y el considerar lo que le es propio al azul como tal, sirviendo ahora el azul de esta tapa sólo para ejemplificarlo. A Lohmar le importa señalar que la concepción husserliana no puede ser considerada como platónica, ya que las esencias son para Platón más reales que los objetos sensibles, mientras que para Husserl pertenecen a la esfera de los "objetos de pensamiento irreales". Ahora bien, es dudoso que sean comparables el concepto

¹ LOHMAR, Dieter. "Die phänomenologische Methode der Wesensschau und ihre Präzisierung als eidetische Variation". En: *Phänomenologische Forschungen*, 2005, pp. 65-91.

platónico, o aún escolástico, de realidad, que admite grados, y el concepto moderno y husserliano que no permite hablar de grados de realidad. Pero de todos modos, la escalera señalada que va de un objeto a una cualidad suya y de ahí a la cualidad como tal, independientemente de su pertenencia a este o aquel objeto, ha sido introducida en la historia del pensamiento por Platón. El acto categorial que capta una esencia está fundado para Husserl, por cierto, en la percepción de un objeto particular. Pero igualmente puede Husserl decir en la Introducción a la Segunda *Investigación lógica*, cuando reivindica para su concepción el calificativo de idealismo: "Naturalmente la expresión de 'idealismo' no se refiere aquí a ninguna doctrina metafísica, sino a aquella forma de la epistemología que reconoce en general lo ideal como condición de posibilidad del conocimiento objetivo y no lo elimina deshaciéndolo en consideraciones psicológicas". En este sentido, en el cual la formación de idealidades tiene prioridad gnoseológica por posibilitar un conocimiento objetivo, puede ser considerado el pensamiento de Husserl como perteneciente a la permanente tradición platónica. Es sin embargo significativo que Platón no da como ejemplo de ideas colores u otras cualidades sensibles simples, como sí lo hace Husserl para ejemplificar los universales. En efecto, cualidades perceptivas simples, aun cuando llegan a ser clasificables —como los colores y ciertas clases de sonidos producidos con arte— no son aptos para ejemplificar el trabajo que reclama la pregunta *¿qué es?*, la búsqueda de un *horismos*, una definición o delimitación conceptual, que es inseparable de la concepción platónica de las ideas.

Para poder independizar nuestra concepción del azul del color de esta tapa tenemos que realizar una variación perceptiva, y ante todo imaginativa para ver (si de ver se trata) hasta dónde llega la variación admisible que merece todavía ser considerada como caso de azul. Con respecto a esta operación plantea Lohmar cinco preguntas: 1. ¿Cómo sabemos si hemos llevado suficientemente lejos la variación eidética? 2. ¿Cómo sabemos si no nos hemos alejado demasiado del objeto inicialmente presentado, habiendo perdido de vista lo que éste estaba destinado a ejemplificar? En ocasión de esta segunda pregunta introduce Lohmar la cuestión decisiva acerca de las relaciones entre la intuición de esencias —o abstracción ideativa— y la formación de conceptos. Pregunta: ¿Cómo sé que no he pasado más allá de los límites del concepto (puesto entre comillas) con el que he pensado el ejemplo inicial? Luego profundiza con la tercera pregunta: ¿No será el método de la variación eidética precisamente el procedimiento apto para darnos cuenta del contenido de nuestros conceptos? A partir de esta advertencia de la presencia de un concepto regulador de la variación eidética admisible, Lohmar se pregunta en cuarto lugar por los sentidos culturales obvios o no tan obvios que pueden ser diferentes en distintas comunidades, y si éstos constituyen limitaciones para el procedimiento de la variación eidética. Finalmente, la quinta pregunta plantea el condicionamiento de las variantes por la elección del ejemplo inicial, lo que se superaría, sugiere Lohmar, sólo con la reducción transcendental. Estas preguntas, con excepción de la última, se plantean necesariamente cuando

se trata de la intuición eidética, sólo que con respecto a la cuarta habrá que preguntarse si la variabilidad cultural e histórica de los conceptos reguladores de la ideación debe considerarse como una limitación de su validez, o si por el contrario, dado que el procedimiento permite descubrir el contenido de los conceptos que implícitamente regulan nuestra imaginación, la reflexión que involucra resulta apropiada para afinar y enriquecer nuestras ideaciones al ponerlos en una perspectiva histórica. Intentaré mostrarlo a la luz de algunos ejemplos. No trataré en cambio la quinta pregunta, que introduce la noción de reducción transcendental, ya que cabe estar en nítido desacuerdo con lo implicado en ella. En la concepción husserliana nuestras experiencias particulares siguen una pauta dada por nuestras experiencias anteriores y a la vez crean habitualidades y disposiciones para experiencias futuras. La reducción transcendental no elimina estas contingencias presentes tanto en la esfera egológica como en la intersubjetiva, sino que las respeta y las atiende. El ego transcendental husserliano, a diferencia del kantiano, no es sólo un polo ideal, sino un ego con el espesor y la concreción que le dan sus habitualidades y las disposiciones adquiridas en su accidentada historia tanto personal como colectiva.

Además de las cinco preguntas, Lohmar plantea de paso la importante cuestión acerca de si se justifica ampliar la noción de *Anschauung*, de intuición, para aplicarla también a la captación categorial, e introduce en este orden la noción de *Deckungssynthese*. Con la necesidad de traducir este término se pone de manifiesto una dualidad en su significado. Cabe traducir *Deckung* ya como recubrimiento, ya como cobertura. Dos segmentos de recta se perciben como recubriéndose. Igualmente se recubre el color de un objeto implícitamente percibido al percibir este objeto, con este mismo color expresamente atendido. Pero dos matices distintos de azul no se recubren. Sin embargo, se dan mutuamente cobertura, en el sentido de que la percepción e imaginación de cada uno de estos matices justifica y motiva a considerar también al otro como caso de la misma especie de color.

Comencemos en la serie de ejemplos que queremos estudiar con el del color. El azul parece prestarse como ejemplo por cuanto abarca una gran variedad de tonos al mismo tiempo que sugiere la concepción de un azul puro ideal que no es ni diluido o blanqueado, ni renegrecido o contaminado con algún otro color. Ahora bien, con una delimitación distinta a la que induce la palabra 'azul', nos encontramos al considerar lo expresado en griego y en latín con *glaucon*, en galés con *glass*, y en algunas comarcas del norte de Alemania con *glau*. Abarca el azul más bien claro, el verde igualmente claro, y también tonos grisáceos siempre que tengan algún brillo. Este hecho no indica necesariamente capacidades perceptivas distintas, ya que un alemán de zonas del norte maneja con igual soltura el *blau* (azul) y el *glau*, y nosotros llegamos a comprender el uso antiguo de *glaucon*. Igualmente se señala en la historia de la pintura la diferencia entre las obras en las cuales cuenta más la vivacidad cromática, propia de los pintores que son considerados como *coloristas*, y aquellas en las cuales se destacan más los claroscuros y los diversos valores de luminosidad y brillo.

Lo que se insinúa aquí como diferentes miras que guían la formación de un *eidos*, lo notamos también con el ejemplo de *silla* que da Lohmar. Nuestro autor usa la palabra alemana *Stuhl*. Ahora bien, esta palabra se aplica tanto a la silla común y corriente, que es una pieza que movemos de un lugar a otro, como a los asientos estables del coro de una catedral, a la cátedra (*Lehrstuhl*) o aún a la roca arcaica destinada institucionalmente a ser el asiento de un dignatario. La idea o fantasía vinculada con esta palabra es distinta de la que se vincula con *silla* o con *Sessel* en el alemán austríaco. En la mayor parte de Alemania, *Sessel* es una silla con posabrazos, pero en otras partes es una silla cualquiera que se lleva de un lugar a otro. Notamos de esta manera que son fantasías eidéticas diferentes que determinan hasta qué punto de variación se mantiene el mismo *eidos*. El principio orientador, la idea implícita, es en un caso la de un mueble fácilmente manejable que sirve para sentarse; en el otro caso un asiento institucionalizado como tal, que puede ser móvil o inmóvil, ya fabricado, ya una formación natural que se destina a este fin.

Pero también una y la misma palabra puede responder a formaciones tipológicas diferentes, aunque coincidan en su aplicación a gran número de casos. Es un *eidos* el que comparten los metales en tanto que son tersos, maleables y dúctiles, y es otro el representado por los metales considerados como tales según el criterio de la reacción alcalina. Los unos comparten un *eidos* visual, táctil y de labranza, los otros, que incluyen el calcio, el sodio y el potasio, comparten sólo un *eidos* determinado por el comportamiento químico de estos objetos, y las dos maneras diferentes de considerarlos llevan a formulaciones de conceptos diferentes.

En este respecto es Platón el gran maestro, al señalar no solamente casos diferentes que responden a un mismo *eidos*, sino también una verdadera *kínesis eidón*, una transformación en la cual cambia el *eidos* mismo. Así introduce en *La República* I inicialmente una noción deontológica de justicia, caracterizada como el dar a cada uno lo que le debemos, ilustrado esto según el *tipo* de lo adeudado. En el desarrollo del diálogo se llega sin embargo paulatinamente a una noción teleológica, de acuerdo con la cual el modelo básico de la justicia es la justa proporción entre las partes del alma, así como entre las partes de la *polis*: la buena proporción en vista de su desempeño apropiado. Con ello desaparece del *eidos* de la justicia toda connotación de compromiso interpersonal. En otros diálogos la confrontación de las fantasías prototípicas es más expresa y asumida. Así desarrolla el *Laques* dos nociones de valentía que producen imágenes muy diferentes. Está la valentía del hombre de arrojo y de fuerte impulso combativo, y está la valentía de conciencia, de aquel que resiste porque entiende que se trata de algo importante, aunque tiemble en todo su cuerpo. Son dos imaginaciones eidéticas distintas, lo que no excluye que nos demos cuenta que al buen soldado le hacen falta las dos virtudes que reciben la misma denominación.

Que haya sistemas diversos de delimitación de colores, cada uno con sus prototipos, o diversas imaginaciones en la delimitación de las sustancias materiales,

o aún diversas formas de concebir y delimitar las virtudes, esto no es sorprendente y nos puede tener sin cuidado. Igualmente que estas imágenes, o como dijera Kant, reglas para producir imágenes, se entrecrucen y se combinen. Pero ¿es admisible esta pluralidad no anticipable de imágenes-guía también cuando se trata de categorías básicas?

Veamos. Kant da argumentos poderosos a favor de la tesis de que sin un principio causal asumido no es posible la experiencia, ni siquiera en este grado mínimo de poder comprobar la secuencia objetiva de los fenómenos, en distinción del orden arbitrario en el cual percibimos sucesivamente las partes de un objeto que está ante nosotros. Ahora bien, por las diversas formulaciones del principio, y ante todo por los diversos ejemplos que da Kant, nos damos cuenta de la variedad de situaciones prototípicas que justifican hablar de una *causa*. Está el esquema humeano de un suceso de tipo A seguido regularmente de un suceso de tipo B. Pero este esquema va perdiendo predominancia a favor del esquema de acuerdo con el cual un suceso determinado interviene de tal manera que introduce un corte entre un estado anterior y uno posterior al suceso, un corte capaz de dar cuenta del *cambio*, del paso de un estado A a uno no-A. Es el cambio el que se constituye aquí en concepto central. En otro ejemplo se trata de una progresiva e irreversible transformación y difusión de energía (en el ejemplo de Kant del calor), una imagen que responde muy bien al concepto de *influxus physicus* en el cual estaba interesado Kant en sus primeras obras. En la *Crítica* se trata sin embargo de un proceso desencadenado por una intervención, como es la de prender fuego en una estufa. Históricamente podemos observar cómo a estas diversas imaginaciones causales les corresponden nociones diversas de causa. Como causa puede entenderse el factor que al intervenir desencadena un proceso, lo que admite la posibilidad de una enorme desproporción entre la causa y sus efectos, el fósforo prendido o el cortocircuito que produce un incendio, el dedo que desencadena una explosión. Otra visión nos guía en cambio cuando entendemos por causa no sólo el factor que *provocó* el cambio sino el conjunto de condiciones que lo hizo posible, en cuyo caso suena razonable el principio escolástico de que no puede haber en el efecto más de lo que hubo en la causa, un principio que reconocemos todavía en el de la conservación de la energía. De esta manera podemos decir que la categoría de causalidad, más que representar un concepto determinado, representa un requisito, de múltiple manera *determinable*, a los efectos de dar cuenta de las condiciones de posibilidad de la experiencia, siendo que aún el término de *experiencia* abarca múltiples maneras en las cuales aprendemos en el trato con la realidad. El esquema de la sucesión es sólo el esqueleto mínimo con el cual han de cumplir los diversos conceptos causales y la imaginación que les da origen.

A la pregunta planteada por Lohmar acerca de qué es lo que justifica hablar también en lo categorial de una intuición, contestamos —en consonancia con el autor— que se justifica por la asociación del concepto con un esquema imaginativo, que no tiene por qué estar vinculado específicamente con uno de los sentidos,

ya que se trata de un estilo, de un modo general de trato espacio-temporal con objetos. Queda la pregunta acerca de la relación entre el *eidōs*, el tipo esquemático imaginativo, y el concepto que le da estabilidad. ¿Qué es primero, en alguno de los sentidos en que se puede hablar de prioridad?

Los conceptos, afirma Husserl en el § 58 de la VI *Investigación lógica*, que concluye el capítulo sobre la intuición categorial, se forman sobre la base de actos intuitivos. Para entender de qué manera esto ocurre necesitamos ayuda. Como hemos mencionado, Lohmar hace la sugerencia interesante de que la variación eidética podría ser el método por el cual "comenzamos a conocer el contenido de nuestros 'conceptos'". El autor pone aquí *conceptos* entre comillas, marcando un cierto embarazo, pues se trata de conceptos implícitos y operantes cuyo contenido no nos es de antemano plenamente conocido. En efecto, puede considerarse como lo principal del enfoque gnoseológico husserliano la idea de que nunca tenemos en nuestra experiencia un dato aislado que estuviera autodefinido por su mera presencia palmaria, como pudiera sugerir (erróneamente) la expresión *Selbstgegebenheit*, autodación, ser dado en persona. Toda experiencia tiene en mayor o menor grado un valor ejemplar, induce una manera de ver que podemos considerar como el esbozo de un *eidōs*, crea una cierta disposición imaginativa, así como a su vez está insertada en expectativas creadas por experiencias anteriores confirmando, complementando, corrigiendo o tachando (*durchstreichen*). Esta continua afiliación de las experiencias a otras pertinentes en el flujo temporal, que es también una inauguración de estilos, la llamaba Husserl en un conjunto de escritos *apercepción*.

Hemos sugerido la conveniencia de entender el *eidōs*, que se trata de reconocer a través de variaciones imaginativas, como este estilo general insinuado y múltiplemente reajustado en el cual se pueden dar objetos. Pero ahora que hablamos con Lohmar de conceptos cuyo contenido no nos es sin más conocido, tenemos dificultades para distinguir el *eidōs* y el concepto. De todos modos podemos decir esto: el *eidōs* apunta a lo intuitivo, figurativo y gestual, el concepto a un desarrollo discursivo. Platón lo expresaba diciendo que en el alma están a la obra a la vez un zoógrafo y un logógrafo, y al respecto hay que señalar que en griego *zoon* no significa sólo un animal, sino también la figura en general. Estamos de pleno en el tema de la complementariedad de imaginación y entendimiento, las facultades de cuya libre concordancia depende, según la *Crítica del juicio*, todo conocimiento. Quizás habría que decir, inversamente, que la distinción entre la imaginación y el entendimiento se debe a la dualidad complementaria de la figuración y del discurso que la comenta, articulando las miras y relaciones tácitamente involucradas en su gesto.

Bibliografía

HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Halle (Saale), Max Niemeyer Verlag, 1913.

HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen*. Max Niemeyer Verlag, 1929.

LOHMAR, Dieter. "Die phänomenologische Methode der Wesensschau und ihre Präzisierung als eidetische Variation". En: *Phänomenologische Forschungen* , 2005, pp.65-91.

FENOMENOLOGÍA-HERMENÉUTICA

**De la *hermenéutica del yo soy* a la constitución
del *sujeto descentrado*
Una lectura de la filosofía de la interpretación
de Paul Ricoeur**

From Hermenutics of I am to constitution of Decentred Subject
An Analysis of Paul Ricoeur's Philosophy of Interpretation

CAROLINA VILLADA CASTRO
Universidad de Antioquia
Colombia

Recibido: 29/01/2009
Aprobado: 27/05/2009

Resumen:

Este texto es un intento por dilucidar el modo como Ricoeur constituye la *Hermenéutica del Yo Soy* en la segunda etapa de su pensamiento; de este modo, trataré sus dos presupuestos metodológicos fundamentales: la noción de una *Hermenéutica fenomenológica* y la noción de *Hermenéutica de los textos*, ya que ambas nociones aclaran su objetivo principal: iluminar la opacidad del sujeto descentrado mediante la interpretación de las expresiones equívocas que lo proyectan.

Palabras clave: *Hermenéutica del Yo Soy*, *Hermenéutica fenomenológica*, *Hermenéutica de los textos*, *Sujeto descentrado*.

Abstract:

This text is an intent to elucidate the mode how Ricoeur constitutes the *hermeneutics of I Am* in the second stage of his thought, therefore i will study two methodical and fundamental presuppositions: the *phenomenological hermeneutics* notion and *hermeneutics of texts* notion, because both notions elucidate his principal purpose: to illuminate the opacity of decentred subject, through the interpretation of equivocal expressions, which project its.

Key words: *Hermeneutics of I Am*, *phenomenological hermeneutics*, *hermeneutics of texts*, *Decentred subject*.

Introducción

Sólo esta hermenéutica del *yo soy* puede abarcar simultáneamente la certeza apodíctica del *yo pienso* cartesiano y las incertidumbres, incluso los engaños y las ilusiones del sí mismo de la conciencia inmediata. Sólo ella puede sostener al mismo tiempo la afirmación serena —*yo soy*— y la duda angustiante —*¿quién soy yo?*—.¹

La filosofía de la interpretación ricoeuriana emerge de la confrontación de las más diversas y aparentemente irreductibles fuentes de reflexión, tensiones teóricas en las que terminan *reinterpretándose* cada una de las vertientes en oposición, en virtud de su propio valor hermenéutico y, más aún, en virtud de su valor para la constitución de la teoría hermenéutica del filósofo francés. Así, creo que no es impertinente aseverar que en el ir y venir en medio de la constitución de la teoría hermenéutica ricoeuriana, a cada tanto se patentiza la asunción hermenéutica de sus mismos presupuestos teóricos; en términos más simples, Ricoeur constituye su hermenéutica desplegando el valor hermenéutico de sus mismos presupuestos teóricos.

Así las cosas, en el desarrollo de esta reflexión se intentará sugerir cómo a la base de la constitución de la *hermenéutica del Yo Soy*, a la que se dirigen los esfuerzos teóricos de Ricoeur en la segunda etapa de su pensamiento, yace la *significativa contradicción* entre perspectivas del pensamiento tan diversas como la psicoanalítica, la semiológica y la fenomenológica, cuya irreductibilidad logra mediar, no obstante, por el desarrollo de sus posibilidades interpretativas en la proyección de la hermenéutica ricoeuriana. Más específicamente, se mostrará cómo trastocando la filosofía reflexiva a partir de las objeciones que le plantean el psicoanálisis y el estructuralismo, será posible una renovación de la filosofía reflexiva en la constitución de una *hermenéutica fenomenológica* que alcanzará su máxima expresión en la *hermenéutica del Yo Soy*, a partir de la cual será posible afirmar la emergencia de una *subjetividad descentrada* a la que sólo podrá accederse a través de la digresión

¹ RICOEUR, Paul. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: F.C.E., 2003, p. 241.

por los textos. De este modo, podremos dilucidar cómo en esta hermenéutica del Yo Soy subyacen en una *tensión plenamente significativa* las vertientes psicoanalítica, semiológica y fenomenológica, en cuanto sólo por la superación de su aparente contradicción dentro de esta hermenéutica será posible señalar su mismo valor hermenéutico.

I. De la filosofía reflexiva a la hermenéutica fenomenológica

El *cogito* es, a un mismo tiempo, la certeza indubitable de *que* yo soy, y una pregunta abierta en cuanto a *aquello que* yo soy².

Esta es la síntesis de la crítica del psicoanálisis a la concepción del *cogito* de la filosofía reflexiva cartesiana, cuyo problema fundamental estaría en la adecuación de la apodicticidad del *Ego cogito* al *Ego Sum*. Esta subordinación de nuestra existencia a la representación absoluta, inmediata, intuitiva y transparente de la *res cogitans*, es el presupuesto epistemológico que intentará rebatir el psicoanálisis a partir de la afirmación de la preeminencia irreductible de nuestro *deseo* sobre nuestra *reflexión*. Para el psicoanálisis la conciencia aparece, antes que como un principio o medida de todas las cosas, como un lugar en el que se expresa, a través de símbolos y signos, una condición excedentaria y en todo caso primordial: la realidad de nuestro deseo y nuestro esfuerzo por existir a través de él. Así las cosas, la conciencia *deviene* sólo a partir del rodeo por la hermenéutica de todas las formas simbólicas y sónicas que encubren nuestro deseo.

No obstante, el psicoanálisis no postula la aniquilación de la conciencia tras la afirmación del deseo. Esto es precisamente a lo que se refiere la noción ricoeuriana del *cogito herido*; la conciencia no es esa verdad primera, intuitiva y como tal inmediatamente evidente, sino que, más bien, la conciencia es el efecto de la interpretación de las formas semiológicas tras las que se oculta nuestro deseo. Bajo este supuesto, el psicoanálisis advierte la imposibilidad de esa *vía corta* en la que la conciencia se intuye inmediatamente y, en cambio, postula la perentoriedad de la *vía larga* según la cual sólo por la comprensión de los signos y símbolos que se contienen en nuestra conciencia podemos llegar a dilucidarla efectivamente.

Según esto, la filosofía reflexiva debe interceder por una *reflexión concreta*, es decir, no por una *reflexión* concebida como *introspección* o intuición diáfana e inmediata de nuestra conciencia, sino por una *reflexión* entendida como *interpretación*, gracias a la cual la conciencia emerge a partir de la dilucidación de los revestimientos semióticos y semánticos de nuestro deseo. Este es el primer trazo que

² *Ibid.*, p. 222.

nos esboza el futuro de la filosofía reflexiva como *hermenéutica fenomenológica*: sólo por la interpretación de los signos y símbolos en los que se articula el existente humano podremos llegar a su propia comprensión. El *cogito cartesiano* ha quedado así *descentrado*, ya no es el fundamento y principio dilucidador de su existencia, sino el *fin* de la dilucidación de las formas semiológicas en que se articula su misma existencia. Con el psicoanálisis, se afirma la preeminencia de la existencia sobre la reflexión, del ser sobre el pensar, del deseo sobre la conciencia; preeminencia que la hermenéutica viene, no obstante, a dilucidar en cuanto nos permite restablecer esa conciencia informada por el universo de los signos arraigados en nuestra existencia.

Sin embargo, la posibilidad de la hermenéutica fenomenológica viene justificada también a partir de la tensión entre la concepción estructuralista del lenguaje, los esfuerzos de Ricoeur por recuperar los alcances referenciales del lenguaje y, fundamentalmente, por indagar tras el lenguaje referencial la posibilidad de reconstituir el sujeto descentrado. Esto a partir de la revisión de Husserl y Heidegger por Ricoeur, cuyas voces resuenan una y otra vez en su investigación de la hermenéutica fenomenológica. Veamos: los estructuralistas niegan todo alcance referencial del lenguaje, en cuanto lo reducen a una estructura autónoma y cerrada. Todo lo extralingüístico es sustraído del plano lingüístico; de este modo, la postulación de un sujeto o del mundo queda completamente anulada desde esta reflexión formalista sobre el lenguaje.

Contra esta vertiente, Ricoeur opone una reinterpretación no-idealista de la noción husserliana de *intencionalidad* que, aunada a la afirmación del enraizamiento ontológico del lenguaje según Heidegger, permitirá la superación de la concepción formalista del lenguaje y nos trazará la posibilidad de concebir la hermenéutica fenomenológica. Para Ricoeur, el valor de la noción de *intencionalidad* de Husserl yace precisamente en los límites que impuso a su subjetivismo trascendental. Ante la dificultad de alcanzar una intuición inmediata de la conciencia en vista de la unidad indivisible de los actos de la conciencia y de los fenómenos diversos y correlativos a estos, resulta imposible avalar la *identificación* tradicional en la filosofía reflexiva entre *intuición* y *reflexión*, pues la noción de intencionalidad nos advierte sobre su misma irreductibilidad: todo esfuerzo por alcanzar una concepción inmediata de la conciencia resulta vano, pues en cuanto la conciencia siempre es conciencia de algo, la pretensión de afirmar la soberanía y el carácter originario de la conciencia queda claramente trastocada.

Ahora bien, el valor hermenéutico de este hallazgo se contiene en su advertencia sobre el carácter delusorio de la conciencia *inmediata* y *fundamental*, lo que simultáneamente señala la necesidad de concebirla entonces en su inevitable relación con algo diverso a ella. No obstante, la expresión más radical contra la fantasía de una conciencia inmediata y de una subjetividad soberana

yace en la noción heideggeriana de *ser-en-el-mundo*, gracias a la cual se reconoce la preeminencia ontológica de nuestra pertenencia al mundo; de ahí que todo intento por comprendernos requiera siempre el reconocimiento de nuestra situación óntica. Como vemos, la opacidad de nuestro ser debido a nuestra pertenencia óntica al mundo revela el carácter ilusorio del *subjectum* soberano, fundamental e intuitivo; su desplazamiento resulta necesario, pues sólo podremos vislumbrarlo tras el esfuerzo hermenéutico de explicitarlo en el lenguaje en el que se expresa desde su situación en el mundo.

Abordemos, entonces, la necesidad ontológica del lenguaje a partir de Heidegger para superar así la concepción estructuralista del lenguaje y, del mismo modo, para trazar la posibilidad de la Hermenéutica fenomenológica. Escribe Ricoeur:

El orden lógico está precedido por un *decir* que es solidario con un *encontrarse* y un *comprender*. El orden de los enunciados no puede pretender ninguna autonomía. Éste remite a las estructuras existenciales constitutivas del ser en el mundo. Esta remisión del orden lingüístico a la estructura de la experiencia (que en el enunciado llega al lenguaje) constituye, a mi juicio, el presupuesto fenomenológico más importante de la hermenéutica³.

Para Heidegger, el lenguaje pertenece originalmente al ser en vista de que en él se expresa el "ser-en-el-mundo". Ahora bien, la necesidad de la hermenéutica emerge cuando se asume que nuestra pertenencia óntica al ser rebasa la pretensión de intuir inmediatamente el quién de ese "ser-en-el-mundo" que se expresa en el lenguaje, de donde surge precisamente la necesidad de su dilucidación interpretativa. No en vano dice el filósofo francés:

La fenomenología es una hermenéutica, precisamente porque en ninguna otra parte la proximidad que caracteriza al orden óntico es más engañosa. Es el momento de repetir, con insistencia creciente: "*Inmediatamente* no sólo es *ontológicamente* un problema el 'quién' del 'ser ahí', sino que este 'quién' resulta encubierto incluso *ónticamente*". Este encubrimiento no implica un escepticismo con respecto a la cuestión del *sí-mismo*. Por el contrario, el *yo* sigue siendo una característica esencial del ser ahí y, por esa razón, debe ser interpretado existencialmente⁴.

Como queda sugerido, la posibilidad de una hermenéutica fenomenológica queda avalada por el supuesto fenomenológico de un *lenguaje ontológicamente enraizado* que nos permitirá encontrar tras su explicitación hermenéutica el "*quién*" del "ser-en-el-mundo". Este es un claro efecto de la reinterpretación ricoeuriana de la reflexión heideggeriana a la luz de la constitución de su hermenéutica fenomenológica: nuevamente se afirma la apodicticidad del *cogito* cartesiano, pero a todas luces se advierte el carácter delusorio de la conciencia inmediata. Podemos

³ RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México: F.C.E., 2002, p. 58.

⁴ RICOEUR, Paul. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Op. cit., p. 212.

postular el "quién" del "ser-en-el-mundo", pero su dilucidación sólo será posible mediante la hermenéutica; en otras palabras, la afirmación del *sujeto descentrado* sólo será posible a partir del rodeo hermenéutico por el lenguaje en el que se articula como *iectum* (término que se contrapone a *subjectum* y que aquí permite enfatizar en la afirmación de la preeminencia ontológica del sujeto descentrado). Este es el preludio necesario para esclarecer seguidamente la noción ricoeuriana de un *Sujeto descentrado* y su valor dentro de una *hermenéutica del Yo Soy*.

II. De la digresión por los textos al sujeto descentrado

La destrucción del *cogito*, como ser que se plantea a sí mismo, como sujeto absoluto, es el reverso de una hermenéutica del "yo soy" en tanto este último está constituido por su relación con el ser⁵.

Como se anuncia en esta frase, la *hermenéutica del Yo Soy* constituye un concepto plenamente comprensible a la luz de lo que en el apartado anterior nombramos como *hermenéutica fenomenológica*. Según señalamos, las objeciones planteadas por la semiología y el psicoanálisis a la filosofía reflexiva cartesiana, junto a la reinterpretación ricoeuriana de la noción de la intencionalidad husserliana y de la ontología heideggeriana, nos permitieron advertir la necesidad, por un lado, de negar todo carácter original, fundamental y fundador del *cogito* cartesiano y, antes bien, nos señalaron la necesidad de reconocer la preeminencia de la dimensión ontológica de ese *cogito* desconocida por Descartes; y, por otro, afirmar la necesidad de una *hermenéutica fenomenológica* como único modo de proveerle a la filosofía reflexiva un futuro frente a las críticas recibidas. Esta hermenéutica nace así de la necesidad de reconocer la *concretud* de toda reflexión sobre el ente. De este modo, afirmada la imposibilidad de alcanzar un conocimiento directo de una conciencia transparente, resulta perentoria la hermenéutica como único modo de explicitar las mediaciones sónicas y simbólicas en que parece expresarse y ocultarse el "ser ahí" —o, si se quiere, del *iectum*— en términos de Heidegger.

Más precisamente, la noción de *hermenéutica fenomenológica* puede asumirse entonces como un concepto *metodológico* que utiliza el filósofo francés para contener la necesidad teórica de trastocar la filosofía reflexiva mediante la hermenéutica y, entonces, esclarecer la noción capital de la *hermenéutica del Yo Soy*, ya que una vez descentrado el sujeto absoluto en virtud de su pertenencia óptica al ser, resulta inevitable acudir a la hermenéutica como medio a través del cual podemos explicitar en el lenguaje la proyección de esos modos de ser-en-el-mundo que articula equívocamente. Así las cosas, la *hermenéutica del Yo soy* aparece en este primer momento de su dilucidación como efecto de la transformación de la filosofía reflexiva por la hermenéutica.

⁵ *Ibid.*, p. 214.

Es oportuno ahora intentar mostrar con más detalle el valor hermenéutico de la noción de *sujeto descentrado o desplazado*. Para esto, intentaré abordar algunos asuntos centrales de la obra *Teoría de la interpretación*, en procura de mostrar cómo en diversas problemáticas subyace la necesidad de proveer un marco conceptual en el que esta noción de sujeto descentrado sea posible. En primer lugar, quiero referirme a la concepción *del lenguaje como discurso*, a través de la cual Ricoeur, en un claro distanciamiento respecto de los estructuralistas, intenta devolverle la referencialidad al lenguaje a partir de dos dialécticas fundamentales: la *dialéctica acontecimiento-sentido* y la *dialéctica significado-referencia*. En la primera, nuestro filósofo supera el formalismo de los estructuralistas al aseverar la posibilidad de revestir semánticamente las intenciones del sujeto; mediante la segunda Ricoeur, en un tono más heideggeriano, intenta mostrar el enraizamiento ontológico del lenguaje mismo. Sin embargo, las consecuencias hermenéuticas de esta concepción del lenguaje como discurso se explicitan mejor una vez se pasa del *discurso oral* al *discurso escrito*, pues es en éste donde el texto aparece como una unidad de sentido en la que convergen no sólo el horizonte finito del autor, sino el de su mismo lector, encuentro que despliega la posibilidad de múltiples referencias siempre mensurables semánticamente. Ahora bien, este rodeo conceptual nos permite esclarecer el valor hermenéutico de la noción de *sujeto descentrado* en cuanto el filósofo francés nos señala la manera como esta hermenéutica de los textos nos permite encontrar en los discursos escritos, articuladas de múltiples formas, *proyecciones de modos de ser-en-el-mundo* siempre abiertas a las posibilidades que pueda trazarle el lector desde su misma pertenencia al mundo. De este modo, la apropiación de los textos aparece como la *vía larga* necesaria para poder vislumbrar eso que somos y que nos excede siempre.

Como vemos, en este esfuerzo por dilucidar la noción de la *hermenéutica del Yo Soy* se suma a la crítica de la filosofía reflexiva esta conceptualización de una *Hermenéutica de los textos* que, a todas luces, nos muestran la posibilidad de un *sujeto descentrado* contra la radicalidad de la crítica heideggeriana y estructuralista: podemos preguntarnos por el "quién" del "ser-en-el-mundo", por el "quién" del discurso, pero sólo podremos sugerir una respuesta a partir de la digresión por los textos ya narrativos, poéticos, históricos... en fin, por todas esas formas de lenguaje que nuestro ser encuentra para expresarse desde su existencialidad. Finalicemos este momento de la reflexión con las palabras de Marcelino Agís Villaverde, intérprete de Ricoeur:

Ricoeur nos invita a poner en relación el "ser del discurso" y el "discurso sobre el ser", en un movimiento circular que va de lo hermenéutico a lo ontológico, de la interpretación y la comprensión como fenómenos inherentes a la intelección de los textos, a la ontología como lugar de preocupación del develamiento del ser en el discurso. El ser existe porque es comprendido e interpretado, y porque desde él comprendemos. La comprensión, como decía Heidegger, no es uno de los modos de conocimiento del sujeto, sino el modo de ser propio del *Dasein*⁶.

⁶ AGÍS VILLAVERDE, Marcelino. "El pensamiento hermenéutico de Paul Ricoeur". En: Revista *Anthropos*, No. 181. Barcelona: Noviembre-diciembre de 1998, p. 57.

Conclusión

A partir de lo tratado es posible reiterar cómo a la base de la *hermenéutica del Yo Soy* subyacen en una *contradicción significativa* perspectivas tan heterogéneas como las del psicoanálisis, el estructuralismo y la fenomenología; más aún, la *hermenéutica del Yo Soy* aparece como el efecto de la convergencia entre estos horizontes aparentemente irreductibles, pues, como se intentó sugerir, es a partir del despliegue hermenéutico de estas mismas orientaciones como Ricoeur constituye su hermenéutica.

El tránsito del *cogito cartesiano* de la filosofía reflexiva al *cogito herido* que denuncia el psicoanálisis, que niega el estructuralismo y que el filósofo francés intenta *reinterpretar* a partir del desarrollo de las posibilidades del pensamiento husserliano y heideggeriano, es el camino sinuoso que, no obstante, permitirá la constitución de una hermenéutica que trastoca al *cogito* como *ser*. Es así como, en medio de esta tensión teórica, aparece la *hermenéutica del Yo Soy*; su concepción misma exige el reconocimiento de las posibilidades hermenéuticas de sus presupuestos teóricos, lo que nos muestra nuevamente el modo como Ricoeur constituye su hermenéutica interpretando y reinterpretando estas orientaciones en tensión.

Con la *hermenéutica del Yo Soy*, en cuya base yacen las nociones metodológicas de *hermenéutica fenomenológica* y *hermenéutica de los textos*, podemos finalmente postular el *sujeto descentrado*, noción en la que confluyen las transformaciones ocasionadas a la filosofía reflexiva a partir de la semiología y de la ontología heideggeriana, pero que sin duda alguna vienen a esclarecer su importancia hermenéutica a partir de la reflexión de nuestro filósofo sobre el discurso, más precisamente, sobre el discurso escrito y sobre las formas de articulación del mismo, pues en él se proyectan los *modos de ser-en-el-mundo tanto del autor como del lector*, con lo que se renueva la posibilidad de explicitar ese *sujeto descentrado*, ese "quién" del "ser ahí" que se muestra ocultándose en sus expresiones simbólicas, narrativas o poéticas, siempre en ese intento perenne de iluminar su enigmática y excedentaria existencia.

Bibliografía

- AGÍS VILLAVERDE, Marcelino. "El pensamiento hermenéutico de Paul Ricoeur". En: Revista *Anthropos*, No. 181. Barcelona: Noviembre-diciembre de 1998, pp. 49-59.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. México: F.C.E., 1980.
- MACEIRAS M. y TREBOLLE J. *La hermenéutica contemporánea*. Madrid: Cincel-Kapeluz, 1990.

RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México: F.C.E., 2002.

RICOEUR, Paul. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México: Siglo XXI, 2003.

RICOEUR, Paul. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: F.C.E., 2003.

Figuras de la alteridad y dinámica de la persona humana

Forms of alterity and the dynamics of the human person

MARIE FRANCE BEGUE
Universidad del Salvador
Argentina

Recibido: 16/12/2009

Aprobado: 19/03/2010

Resumen:

Paul Ricoeur distingue dos maneras complementarias de enfocar el problema de la identidad personal. Cada uno de estos enfoques expresa un modo particular de la persona de permanecer en el tiempo, y una manera también particular de vincularse con la alteridad. Aquí nos centraremos sobre los modos como dicha alteridad se presenta en cada caso, sobre las figuras que atestiguan su dinámica y sobre el rol que cumple la narratividad en la articulación de esas figuras.

Palabras clave: Deseo de ser, Esfuerzo por existir, Identidad, Alteridad, Sí-mismo, Actividad-pasividad, Narratividad.

Abstract:

Paul Ricoeur distinguishes two complementary ways of looking at the personal identity problem. Each of these approaches express a particular way of the person to remain in time and a way also particular of linking with the alterity. Here we concentrate on the way this alterity presents itself in each case, on the figures that testify its dynamic and on the role that takes the narrativity in the articulation of those figures.

Key words: Desire to be, Effort to exist, Identity, Alterity, Him/herself, Activeness-passiveness, Narrativity.

1. Base ontológica

El planteo que intentaré hacer aquí es ontológico. Esto quiere decir que si bien usaré términos que también se aplican en psicología, su significación apuntará al ser del hombre entero, completamente original y único respecto de cualquier otro ser. Para ello me apoyaré en la antropología de Paul Ricoeur, quien ha pensado una y otra vez la cuestión, recogiendo los desafíos que su época le fue presentando.

Desde el punto de vista ontológico, Ricoeur considera al hombre como "deseo de ser" y como "esfuerzo por existir".

La noción de "deseo" debe entenderse como orientación de aquello que todavía no alcanzó su plenitud y aspira a su propia actualización. "Deseo de ser" significa que el "fondo de ser" del hombre no es una totalidad acabada ni estática. El hombre es *siendo*, en gerundio. Es un ser "a la vez" pasivo y activo, "*potencial y efectivo*"¹; cuya afirmación es condición de posibilidad para ser aún más y también para dejar de ser. Su constitución responde a la dialéctica aristotélica de la potencia y el acto; y es a partir de este fondo de pasividad-actividad que se destaca todo obrar y todo padecer propiamente humanos. Si queremos reconocer al hombre tal cual es, debemos pensarlo simultáneamente como paciente y como agente.

La noción de "esfuerzo por existir" —afín al *conatus* de Spinoza— significa la "tensión constitutiva"² —inherente al ser humano— por *perseverar* en su ser, por mantener "su propia esencia actualizada"³. Este "esfuerzo" no responde a ninguna iniciativa particular que lleve a operar según alguna intención, sino que pertenece al propio dinamismo de lo vivo —"no es nada fuera de la esencia actual de esa

¹ RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*, (en adelante, SA); versión francesa, Paris: Seuil, 1990, p. 357; versión española, Madrid: Siglo XXI, 1996, p. 341.

² SA, fr. 364, esp. 349.

³ SA, fr. 366, esp. 350.

cosa", dice Spinoza⁴— como el reverso de su fragilidad y fugacidad originarias. Aquí la noción de potencia adquiere la dimensión de *poder operativo*, "*puissance*", de fuerza que *unifica* al hombre en tanto que individuo particular y también lo *cualifica* existencialmente.

Sobre este reverso "poderoso" vendrán a apoyarse todas las tensiones y los esfuerzos puntuales que se vinculen con las diferentes actividades. Él impregna tanto el trabajo de nuestra inteligencia, que discierne entre lo adecuado y lo inadecuado de nuestras ideas acerca de nosotros mismos y del mundo, como el de nuestra voluntad orientadora y ejecutora de proyectos, y también el de nuestra afectividad que resuena acorde con nuestras vivencias. Su dinamismo influye en las tres dimensiones y, cada una a su manera atestigua nuestra mayor o menor capacidad para integrar, junto con el mundo, nuestras potencialidades con nuestras actualidades. Sólo "somos poderosos" —ejercemos nuestro "yo puedo"— si comprendemos y aceptamos nuestra dependencia, tanto "horizontal y externa" respecto de toda cosa, como "vertical e inmanente" respecto del "poder primordial" del Ser en sus diferentes expresiones⁵.

2. Alteridad e identidad

La noción de alteridad siempre nos remite de alguna manera a la identidad de la cual se desprende. Por ello, ubicaremos primero los matices que tiene esta noción respecto de la persona humana, para luego explorar las figuras de alteridad correspondientes que den cuenta de los diferentes modos de relación.

Podemos observar que el término identidad siempre se refiere a cierto *invariable relacional* que, de un modo u otro, signifique una *permanencia en el tiempo*, y también podemos ver que, al afirmar este invariable, lo vinculamos con lo que él no es, con lo *diferente*.

Por otra parte, a menudo solemos considerar sinónimos los términos "mismo" e "idéntico"; decimos "es el mismo" por decir "es idéntico" y viceversa. Pero, en realidad, la significación de "mismo", la mismidad, no agota la riqueza semántica del término "identidad". Ricoeur observa⁶ que si relacionamos la palabra identidad con los términos latinos *idem* e *ipse* que ella traduce, aparecen matices que la diferencian, y propone usar el término "mismidad" como sinónimo de la identidad-*idem*, mientras llama "ipseidad" a la identidad que se traduce por *ipse*. Enseguida

⁴ Spinoza citado por Ricoeur en SA fr. 366, esp. 350.

⁵ SA, fr. 366, esp. 351.

⁶ SA, fr. 140, esp. 109.

veremos que la ipseidad no coincide completamente con la mismidad, tanto por su modo particular de permanecer en el tiempo como por su manera de vincularse con la alteridad.

Veamos las características de la identidad-*idem*⁷:

Respecto del tiempo, el *idem* nos habla de una permanencia *a pesar* del tiempo que pasa y de los cambios que puedan suceder. Es idéntico lo que no cambia, lo que sigue siendo "mismo" a pesar de los cambios; como si hubiera una resistencia *pasiva*, un núcleo inmutable. Respecto de la *alteridad*, vemos que lo diferente se presenta como el *contrario* de lo mismo; aquello que se le opone; *alter* excluye a *idem* y es excluido por él. La alteridad no participa de la identidad-*idem*. Pero esta exclusión no rompe completamente la relación sino que la mantiene en tanto que *oposición*: A es igual a A y diferente de B, pero B sigue dependiendo de A como su opuesto. La alteridad, repetimos, es contraria a la identidad-mismidad, pero, en tanto que opuesta, depende de ella. Cuanto más fuerte es el *idem* más se diferencia de su *alter*. A este tipo de identidad nos dirigimos cuando preguntamos por el "qué" de algo, por su esencia abstracta y objetiva. Ella responde a la categoría de sustancia, siempre que le demos a esta palabra la amplitud y el dinamismo que tiene en Aristóteles la *ousía*.

Pero esta categoría también tiene sus límites. La permanencia de *lo que soy* no responde a la cuestión del "*quién soy*".

La identidad entendida como ipseidad significa que hay otra manera de permanecer, que es irreductible a la determinación de una sustancia, por más dinámica que ésta sea. El *ipse* abre otro campo semántico, más interior y secreto. Atestigua un tipo de coherencia que no se apoya ni en lo comparativo —siempre de algún modo exterior— ni en la diferenciación, sino en una *decisión*, la decisión de *mantenerse uno mismo existencialmente ligado a algo* a lo largo del tiempo. La ipseidad se manifiesta concretamente en el *mantenimiento voluntario de sí ante lo otro y ante los otros*, según el *modo* como una persona se comporta y que lleva a que el otro pueda *contar con ella*.

En vez de seguir siendo el mismo "a pesar" del tiempo que pasa, el *ipse* toma el tiempo y *cuenta con él* para realizar sus intenciones. La ligadura temporal que lo va constituyendo es el fruto del compromiso mediante el cual el *ipse* pudo haberse atado "entregando" su palabra y "comprometiéndose" con ella. Pero aquí nada es definitivo absolutamente. A pesar de ser importantísimo, este mantenerse ligado a la palabra entregada guarda una fragilidad que le es propia, pues depende de una opción cada vez renovada. De ser resistentes pasivos respecto del cambio, nos volvemos protagonistas activos de lo que nos sucede, capaces de libertad.

⁷ SA, fr. 140, esp.109.

Por otra parte, también encontramos diferencias respecto de la alteridad. Para el *ipse*, la categoría de alteridad no significa necesariamente oposición, sino más bien *interpelación, invitación* a responder, a integrar, a realizar algo *en* el tiempo y *con* el otro que, al producirse, formará parte de su constitución. Nos preguntamos por la ipseidad cuando preguntamos "quién soy" y "quién es el otro".

Aplicadas a la persona humana concreta, podemos ver que ambas identidades atestiguan rasgos esenciales que no se confunden. Ser persona en tanto que existente no es una situación estructural dada de antemano; es *llegar a ser alguien* que, en el entretejido de una vida real, se va *edificando* como idéntico, en el hacer cotidiano del tiempo vivido y a partir de una determinada materia de circunstancias que, en un comienzo, pudieron presentarse como extrañas, adversas o más o menos ajenas a él. Un poco como un artista produce su obra.

Idem e *ipse* se complementan. Hay una dialéctica entre ambas categorías que es constitutiva de la persona. Ella atestigua su identidad bajo los dos registros, según se responda a la pregunta por "qué soy" o si se lo hace al preguntar por "quién soy". Es cierto que cuando preguntamos por "quién soy" ya estamos de algún modo preguntándonos por "qué soy", pero todos comprendemos que la respuesta a nuestro "qué" no agota nuestro "quien". Más adelante veremos que la "poética narrativa"⁸ interviene como la que *despliega* la relación dialéctica entre los polos *idem* e *ipse*, al producir lo que nuestro autor llamó la "identidad narrativa".

3. Figuras del *idem* y del *ipse*

3.1 El *idem*

Ricoeur ve al *idem* representado en la figura emblemática del *carácter*, que no hay que confundir con la noción psicológica de carácter, inspiradora de la caracterología. Esta figura, por ser ontológica, abarca tanto lo biológico como lo psicológico y lo espiritual. El carácter reúne el "conjunto de signos distintivos que permiten identificar de nuevo a un individuo humano como siendo el mismo"⁹; por eso responde a la pregunta por el "qué".

Este conjunto de signos tiene una amplitud muy grande. No sólo constituye nuestro sello existencial que viene con nuestro nacimiento y al cual debemos consentir, sino que también abarca todo lo que se fue *sedimentando* en nuestras relaciones con los otros y con lo otro —nuestros semejantes y el mundo— al punto de formar como una *cuasi*-naturaleza. De ahí que Ricoeur también lo llame "conjunto

⁸ RICOEUR, Paul. *Temps et récit* I, II, III. Paris: Seuil, 1983-1985.

⁹ SA, fr. 144, esp. 113.

de 'disposiciones duraderas' *en las que* reconocemos a una persona"¹⁰. Él atestigua nuestra manera finita de volvernos existentes, nuestra "estrechez primera", la que interiormente cualifica y determina nuestra finitud. Ella está marcada tanto por nuestra corporeidad como por nuestra situación histórica, ambas constitutivas de nuestro modo de existir. Ella impregna con su sello particular el *cómo* nos iremos modelando y *cómo* se irá modelando en nosotros nuestra propia persona.

Esta noción de "disposición duradera" es la que marca el límite entre el *idem* y el *ipse*, y es también el punto donde ambas identidades parecen confundirse.

Por un lado, las disposiciones se vinculan con la costumbre, en el doble sentido: en el sentido dinámico de *contraer* una costumbre y en el sentido estático de la costumbre ya *contraída*. Hay como una complicidad entre nuestras opciones y nuestro fondo natural; como un "pacto vital" inscripto en nuestras capacidades, todavía involuntarias, antes de que sean reconocidas, asumidas y reorientadas por nuestra conciencia intencional. Este pacto vital atestigua la unidad originaria de nuestro querer, nuestro pensar y nuestro involuntario corporal, anterior a toda distinción reflexiva. Él atestigua nuestra condición de seres *encarnados*. A medida que se forjan las disposiciones, se acentúa la tendencia hacia ciertas opciones, y a su vez, esta tendencia es la que, con el tiempo, se irá sedimentando. "La costumbre proporciona una historia al carácter"¹¹, pero es una historia tan "marcada por la sedimentación", que se suele olvidar el acto innovador de gestos y situaciones que, en un primer momento, instauró poiéticamente alguna novedad práctica. Esta iniciativa —como veremos enseguida— respondió primero a una capacidad del *ipse* hasta que se fue volviendo *idem* por sedimentación.

Además, las disposiciones duraderas también se vinculan con las "identificaciones adquiridas", mediante las cuales el "otro", el *alter*, entra a formar parte de nosotros mismos por *identificación*. Algo muy fino aparece aquí.

En los procesos de identificación más o menos explícitos, más o menos lúcidos, ciertos elementos de alteridad parecen perder su relación de oposición porque son atravesados por actitudes más propias del *ipse* que del *idem*, pero en la medida en que son la contrapartida de una estructura dada o de una "sedimentación producida", nunca van a perder del todo cierta radicalidad en su diferenciación, cierta distancia. Así sucede por ejemplo con las vidas ejemplares, los ideales o todo aquello *en* lo cual una persona se reconoce y tiende a integrarlo a su identidad. A medida que la persona va *internalizando* aquello que le sirve de "ejemplo ejemplar", también se va descubriendo a sí misma como "en disposición" para ello, es decir, como dispuesta a concordar con su figura. Como si, al descubrir un valor y desearlo *para* ella, fuera descubriendo simultáneamente su capacidad y su disponibilidad para encarnarlo.

¹⁰ SA, fr. 146, esp. 115.

¹¹ SA, fr. 146, esp. 116.

Cada identificación adquirida *en* la que nos reconocemos y *a* la que deseamos adherir, se vuelve fuente de motivación o causa de nuestro obrar, a veces más importante que nuestra propia vida. La dimensión ética del *idem* es el resultado de todas estas apropiaciones que, al encarnarse, entraron a formar parte de su propia estructura. En este proceso de identificación, *idem* e *ipse* se articulan dialécticamente como lo hacen la innovación y la sedimentación.

3.2 El *ipse*

La ipseidad, para Ricoeur se atestigua de manera emblemática en la *lealtad* o *fidelidad* a la palabra entregada mediante el acto de *prometer*. Se trata del mantenimiento de sí, de "*l'endurance*" o resolución de durar en el ser de una relación establecida por la acción de prometer. El *ipse* logra construir su propia permanencia, a pesar de que una y otra vez cuestiona y se cuestiona, teje y se desteje, innova y se retrae, mediante opciones continuamente renovadas.

"No es en la conciencia, ni en el sujeto, ni aún en la relación dialogal del rostro a rostro con el otro, dónde yo encuentro el hilo de mi continuidad, sino en la dirección elegida"¹².

Por otra parte, el vínculo que el *ipse* teje con la alteridad también es diferente y trae consecuencias esenciales. Al prometer, el otro —el *alter*— que en un primer momento pudo presentarse como ajeno, entra a formar parte de nuestra vida, de tal manera que nuestra fidelidad hacia él producirá consecuencias en la constitución de nuestro propio ser.

Veamos en qué consiste este acto. La vida tiene un aspecto des-hilvanado que nos exige *discernir* continuamente y *optar* entre diversas circunstancias, variadas actitudes y múltiples relaciones humanas. Necesitamos también que estas opciones puedan, cada vez, retomar operativamente las anteriores, confirmándolas o corrigiéndolas, a fin de dar cierta coherencia al conjunto que en un comienzo se presentó como ajeno y disperso.

Cuando prometemos que vamos a hacer o a dar algo, nos asumimos como protagonistas de esta acción y también como seres capaces de llevar a cabo lo prometido. Comprometemos nuestro porvenir y sobre todo, desafiamos nuestra propia fugacidad, nuestra pasividad temporal. Una cosa es la continuidad del carácter y otra la perseverancia en la amistad. En esta perseverancia aparece algo que depende de nuestra resolución, íntima y personal, que va a alimentar nuestra identidad. Al dar la palabra, nos ligamos con lo que entregamos y a partir de ahí nos ob-ligamos a concretarlo en el futuro.

¹² RICOEUR, Paul. "Meurt le personnalisme revient la personne"... (1983). En: *Lectures* 2. Paris: Seuil, 1992, p. 201.

Cada promesa pone en juego a dos personas: la que promete y la que recibe el pacto de obligación, y ambas a su vez están bajo la luz de una estructura más amplia, social y comunitaria, que avala con su escala de valores este reconocimiento de la *confianza mutua*. Nos animamos a prometer, no sólo porque presentimos que podremos cumplir, sino también porque estimamos que el otro *merece* nuestra entrega y contamos con su aceptación. El bien, prometido y aceptado, transforma inmediatamente al que recibe la promesa en su beneficiario, quien tendrá derecho a reclamar si no es cumplida. Él va a esperar, confiando en nosotros y también en el tiempo que vendrá.

La obligación de cumplir no es una obligación que viene de afuera, como puede ser un mandato, sino que brota de la misma estructura de la palabra dada, que es dialógica y vincular. Se abre un gran espacio de reconocimiento mutuo que va a impregnar toda la relación. Este espacio es el que se va a transformar en tierra fecunda para la fidelidad.

El mantenernos ligados a lo que libremente elegimos, que aún no se concretó del todo pero que depende de nosotros, nos *hace ser* cualitativamente de determinada manera. Nos hace descubrir aspectos de nuestra persona que estaban como esperando ser actualizados. Descubrimos cierta capacidad interior de suspenso, de retiro y de silencio que nos permite evaluar nuestras fidelidades y nuestros abandonos.

La intención que había en la promesa, ahora nos *orienta* hacia su realización. Tomamos la "dirección elegida" y encontramos en esa dirección el "hilo" de nuestra continuidad, *producimos* un aspecto de nuestra identidad que influye en nuestra propia *unidad*. Por otra parte, los múltiples "otros" respecto de nosotros van a adquirir un nuevo rostro en función de nuestra intención. Habrá personas y situaciones que tomarán importancia porque pueden ayudarnos a realizar lo prometido, otros en cambio se presentarán como adversos y deberemos negociar con ellos, aunque sin garantía de lograr superarlos.

El modo como cada uno vamos a llevar a cabo nuestras fidelidades depende de nuestro *idem*, pero también depende del modo como reconozcamos que hay valores "trans-subjetivos", que están más allá de nosotros mismos y que se presentan a nosotros como una invitación a responder. Deseamos que ese valor, además de ser valioso "en sí", lo sea "para mí". Deseamos *participar* de él como quien participa de una fiesta y en ese mismo acto de participación hacerlo carne de nuestra propia carne, constitutivo de nuestra identidad.

La capacidad para vincularnos con los otros y para mantenernos atentos a dicho vínculo, cultiva un aspecto de nuestro ser completamente esencial que es la *disponibilidad*. La disponibilidad, no tanto en el sentido del "tener" económico o utilitario de lo disponible "a la mano", sino como aptitud para donarnos a aquello

que se presenta ante nosotros y para relacionarnos con él, en ese mismo *acto* de *donación*. Somos capaces de *disponernos a dar* la respuesta esperada. Esta capacidad se despierta justamente, cuando descubrimos que el otro nos necesita, tanto como nosotros lo necesitamos a él. Hasta podemos preguntarnos "¿quién soy yo, tan frágil y vulnerable para que el otro cuente conmigo?". Es entonces cuando nuestro vínculo se hace desde nuestra *mutua indigencia*. Ya no nos preocupamos tanto por nuestra propia fortaleza sino por el otro que nos espera.

Se necesita un tacto especial para no confundir la constancia rígida y un poco estoica, con la modesta paciencia que alimenta a la fidelidad en un sutil olvido de sí. La preocupación por el otro se vuelve relevante. La "despreocupación de uno mismo" nos indica que el principio de permanencia no está tanto en nuestro querer voluntario —aunque al comienzo brotó de nuestra iniciativa de prometer— sino en la *fuerza* del vínculo que nos reúne interiormente.

En la fidelidad, el centro de referencia se desplaza del yo para fijarse en quien recibió nuestra palabra y nos entregó su confianza. Estamos prendados por el ser del otro y es esta fina relación siempre personal, entre nuestro ser-estar-prendados y nuestra libertad deliberadamente ligada, la que nos define. La persona, en tanto que foco de "actitudes"¹³ y de convicciones, determina en el tiempo el comportamiento mediante el cual se instaura la determinación ontológica que nos hace ser quienes somos.

Aquí alcanzamos una de las cúspides de la persona: la capacidad de entrega en la *donación* y el *amor*. La disponibilidad se abre a una suerte de sobreabundancia, que nos lleva a descubrir lo que significa una *desposesión sin empobrecimiento*. Parece una paradoja: A mayor entrega, mayor riqueza en el vínculo; a mayor éxodo de nosotros mismos, mayor apertura para el diálogo y mayor afirmación de nuestra libertad. La actitud de donación descubre el verdadero "quién" del otro. Éste se vuelve verdaderamente *presente* y es esta "presencia", antes que nuestra propia satisfacción, la que reclama nuestra fidelidad.

Por el lado de la acción, esto significa que tenemos la capacidad creadora de transformar las circunstancias en *ocasiones* que nos ayuden a cumplir nuestras promesas. Ellas siempre anuncian en nosotros una "reserva de existencia" que, si bien podemos ignorar, no dejamos de presentir.

4. Meta-categorías de la alteridad-pasividad

¿Cómo explorar ahora la función que operan ciertas alteridades, que a la vez

¹³ RICOEUR, Paul. "Approches de la personne" (1990). En: *Lectures 2, Op. cit.*, p. 203.

participan en la constitución del sí-mismo? Ya pudimos observar el "carácter *poli-sémico* de la noción de alteridad"¹⁴, según se la vinculara con el *idem* o con el *ipse*.

Para el *ipse*, para nuestro "quién", la alteridad pertenece a su propio campo ontológico, antes de bifurcarse en sí y otro que sí. Nuestro ser interior tiene una dinámica constitutiva que se atestigua en nuestra vivencia temporal de no ser siempre todo lo que estamos llamados a ser. El no-ser impregna nuestro presente actual con su intencionalidad, en tanto que somos seres de proyecto, capaces de prometer y de realizar en el presente lo prometido, sin dejar de ser seres de recuerdo, capaces de recolectar el pasado y también de perdonar mediante un fino trabajo de la memoria. Esta temporalidad estirada en tres dimensiones también se vincula de manera particular con la alteridad, ya que lo que aún no somos y que hoy se presenta como extraño o ajeno, puede volverse "propio" el día de mañana; o al revés, ciertas actitudes respecto de nuestro pasado que hoy parecen definirnos, pueden ser trabajadas interiormente, al punto de movilizar nuestras capacidades hacia nuevas perspectivas de vida y de creación.

Toda esta dinámica se resume en la definición ricoeuriana del hombre como "*obrante y sufriente a la vez*", que atestigua la encarnación de la persona.

En términos de actividad-pasividad, lo "otro" de la actividad es la pasividad. Para el existente humano que somos, en tanto que seres "en potencia y acto", nuestra alteridad se atestigua en las "*experiencias de pasividad*, entremezcladas de múltiples maneras"¹⁵ con nuestro poder-ser y poder-obrar. Vivenciamos el "*alter*" de estos "ser" y "obrar" cada vez que vivenciamos nuestra pasividad en la resonancia de cada no-ser, no-poder, no-sentir, etc. Cada capacidad actualizada tiene la contrapartida de alteridad en su pasividad correspondiente.

Ricoeur habla de tres figuras de la alteridad-pasividad que hacen a la constitución del sí-mismo¹⁶ y las llama "meta-categorías"¹⁷, precisamente porque pertenecen a un orden que está más allá de las categorías de identidad-alteridad correspondientes al *idem*. Por razones de espacio apenas nombraremos estas figuras que por su fecundidad merecen un trabajo de exploración específico.

1) El cuerpo propio o la carne. La pasividad resumida en la experiencia "enigmática"¹⁸ del "cuerpo propio" y de la "carne", por su "doble pertenencia al

¹⁴ SA, fr. 368, esp. 352.

¹⁵ SA, fr. 368, esp. 352.

¹⁶ SA, fr. 367, esp. 351.

¹⁷ SA, fr. 368, esp. 352.

¹⁸ SA, fr. 369, esp. 354.

reino de las cosas y al del sí"¹⁹, constituye la primera *mediación* entre el *ipse* y el mundo. Esta doble pertenencia explica que nuestras acciones sean, *simultáneamente*, "un acontecimiento en el mundo" entre otros, y a la vez nos señalen a nosotros como sus agentes.

En tanto que autores de nuestras acciones, nosotros pertenecemos al mundo. Nuestro cuerpo vivido, con su dinamismo y su fuerza, es el que nos inserta en él; nos permite entrar y salir del mundo, o sea, *intervenir* o *retirarnos* del curso de las cosas, tomar la iniciativa o abstenernos, dentro del gran orden de interacción en el que se insertan nuestros actos particulares. Gracias a esta pertenencia, cada uno "puede poner su sello... sobre las acciones"²⁰. Pero esto ya pertenece a la identidad del *idem*, pues cada uno lo hace "a su manera".

Con el "mantenimiento de sí" del *ipse*, esta permanencia se realiza gracias a que dicho sí-mismo *también* "encuentra su anclaje en su cuerpo propio"²¹. Y este "anclaje" tiene también una ambivalencia constitutiva porque es anclaje tanto en el orden del *obrar* como en el del *padecer*. Siempre se da el "puedo-no-puedo". Nuestro padecer, nuestra capacidad de ser afectados, nuestra vulnerabilidad, deriva directamente de nuestro ser encarnado, hasta en sus grados más altos de sufrimiento²². Hay una *correlación originaria* entre obrar y padecer.

Ahora bien, esta correlación está a su vez marcada por una "disimetría fundamental" que resulta del hecho que, en tanto que agentes, ejercemos nuestro poder *sobre* otros, quienes se vuelven inmediatamente pacientes de nuestra acción, y esto también se da a la inversa. La vivencia del cuerpo propio como "poder" coincide con la vivencia del cuerpo propio del otro como "pasivo". La capacidad de padecer es inseparable de nuestra posibilidad de ser víctimas de otros. "La victimización aparece entonces como el reverso de pasividad que enluta la 'gloria' de la acción"²³.

Esta posibilidad es una preocupación humana que ya los Antiguos expresaron a través lo que se llamó la "Regla de Oro": "No hagas a tu semejante lo que no quieres que te hagan a ti mismo", o, formulada en positivo: "Haz a tu semejante lo que te gustaría que te hicieran a ti". Si no son culturalizados, los diferentes grados de nuestro "poder sobre...", que derivan de nuestra capacidad para penetrar la porosidad del mundo, pasan fácilmente de una agresividad sana y apropiada

¹⁹ SA, fr. 370, esp. 354.

²⁰ SA, fr. 370, esp. 354.

²¹ SA, fr. 370, esp. 354.

²² SA, fr. 370, esp. 355.

²³ SA, fr. 370, esp. 355.

a la violencia ejercida. Esta necesidad de domesticación de la fuerza instauro la dimensión propiamente moral de una vida comunitaria y reclama que la responsabilidad de las acciones sea puesta bajo la luz de una "justicia regida por la regla de la equivalencia".

2) La alteridad del otro, nuestro semejante: Se trata de la pasividad resumida en la experiencia de "la alteridad del otro"²⁴, vivido como extraño o extranjero; el "*diferente*" que de algún modo nos interpela y hasta puede violentarnos. El otro nos *afecta* y también *afecta* el modo como nos comprendemos a nosotros mismos, como nos interpretamos. Esto es así, porque nuestro *ipse* solo *se* descubre a sí mismo como tal "*a través de esas afecciones*"²⁵ que la relación con el otro le producen.

Aquí se atestigua la dimensión de "intersubjetividad"²⁶ constitutiva de la persona. "Cada agente es simultáneamente paciente del otro"²⁷. El elemento de alteridad, inherente a dicha relación, está en la base de la constitución del sí y de todo vínculo humano posterior.

Podemos observar esta pasividad en el nivel del *discurso hablado*: Somos locutores, a partir del *entrelazamiento* propio de la inter-locución, donde cada uno es "afectado por la palabra que el otro le dirige". "La *escucha* de la palabra recibida es parte integrante del discurso"²⁸, antes de que sea respondida.

También la encontramos en el plano de la *interacción*: Nos descubrimos agentes de nuestras acciones a partir de una *red interactiva* que nos precede. Desde ella, el otro nos "reconoce" como tales, igual a como se reconoce a sí mismo autor de sus acciones. Este "ser afectados por el otro" es el "soporte de intercambio"²⁹ a partir del cual van a emerger todas las figuras de *reconocimiento* y de *auto-reconocimiento*, de los otros y de nosotros *como* agentes; es el fondo que garantiza la *reversibilidad* según la cual cada uno es agente y paciente con los demás.

Lo que quisiera resaltar aquí es que esta correlación entre actividad y pasividad es la que impide que el *ipse* edifique solamente su aspecto activo, como si fuera un *ego* que emerge separado de un fondo intersubjetivo. El *ego* ya está impregnado de *alter-ego*, aún antes de que venga a tomar conciencia de su situación. Ricoeur nos enseña —después de Husserl— que nuestro *ipse* es constitutiva y originariamente

²⁴ SA, fr. 380, esp. 365.

²⁵ SA, fr. 380, esp. 365.

²⁶ SA, fr. 369, esp. 353.

²⁷ SA, fr. 382, esp. 367.

²⁸ SA, fr. 380, esp. 365.

²⁹ SA, fr. 380, esp. 366.

ser-con-el-otro, nuestro diferente y nuestro semejante a la vez. El otro, entonces, no está condenado a ser un extraño. Por razón de nuestra semejanza mutua, él puede decir "yo" *como* nosotros decimos "yo". Dicha semejanza viene a corregir la separación, la distancia, que podría volverse extrema, si no se transformara en *invitación* para entablar vínculos donde —sin perder sus identidades— cada uno *participe y comparta* ciertos elementos de la vida que hacen a la comunidad de las personas.

3) "La conciencia", en el sentido alemán de *Gewissen*: Debemos recoger esta categoría en su versión anterior a la dimensión moral aunque sin excluirla: como el "lugar de una forma original de dialéctica"³⁰ entre el *ipse* y la alteridad. Ricoeur la pone bajo las metáforas de la "voz" y de la "llamada", vinculadas con "la *conminación* o la *deuda* a las que parece designar"³¹. De esta manera nos quiere recordar que "la atestación de la ipseidad es inseparable de un ejercicio de la *sospecha*"³² que nos ayude a discernir la compleja cuestión de la "buena" o la "mala" conciencia, vinculada con el "ser-verdadero o ser-falso de la atestación"³³. Y esto es así porque la conciencia es el "lugar por excelencia" de las "ilusiones" que nos hacemos acerca de nosotros mismos. En este caso, "escuchar la voz de la conciencia es ser-conminado por el otro" y "ser-conminado constituye el momento de alteridad"³⁴ en que la voz de la conciencia nos interpela.

Además, la conciencia es también el lugar donde se "apacigua la memoria" mediante el fino "trabajo del perdón", como "fruto del reconocimiento"³⁵ del otro y de uno mismo en las propias limitaciones, o sea, en la esencialidad de lo humano.

Las tres experiencias atestiguan la extraordinaria complejidad y densidad de estas alteridades-pasividades "en el plano de los grandes géneros"³⁶. Cada plano produce *vivencias* particulares de nuestro ser pasivo que nos permiten reflexionar acerca de los diferentes planos también particulares de alteridad.

5. La narratividad

La vocación de todo discurso es articular lo diferente, ya sea pasando de un nivel a otro de abstracción, ya sea componiendo unidades que sean capaces de

³⁰ SA, fr. 393, esp. 379.

³¹ SA, fr. 393, esp. 380.

³² SA, fr. 393, esp. 379.

³³ SA, fr. 393, esp. 380.

³⁴ SA, fr. 404-405, esp. 392.

³⁵ SA, fr. 395, esp. 381.

³⁶ SA, fr. 410, esp. 397.

ser comprendidas. El discurso narrativo cumple esta función, ya que crea unidades particulares —los relatos— que tienen sentido propio y que nos permiten comprender tanto su contenido como aquello a lo cual ellos se refieren.

La capacidad de narrar es importante porque cumple, entre otras cosas, la doble función de ordenar en el tiempo nuestras vivencias y de organizar nuestro obrar y sufrir, a la luz de nuestro "deseo" de "vida buena" "bajo la figura de la estima de sí"³⁷. Su actividad organizadora es la que instaura la dimensión ética de la vida práctica junto con las obligaciones que la dimensión moral le impone. Este trabajo de ordenamiento y organización entreteje los diferentes aspectos de nuestra identidad así como las variadas maneras de experimentar la alteridad, ya sea respecto de nosotros mismos o del mundo en general.

Ricoeur propone el ejercicio de la narratividad como mediación entre la identidad-*idem* y la identidad-*ipse*, junto con las figuras de alteridad-pasividad que acabamos de ver. Concebir esta pluri-relación como *narrable*, aunque las narraciones no la agoten, significa un aporte totalmente original y dinámico a la ontología del ser personal, que integra el ser capaz de lenguaje a las capacidades ontológicas —a los "existenciarios", podríamos decir con Heidegger— para su constitución.

Al ejercer la narratividad, o sea, al configurar nuestros relatos, *producimos* un tipo de identidad "*simbólica y flotante*" que nuestro autor llama "la *identidad narrativa*". No se trata de una historia objetiva, sino de un relato donde, escritor y lector de su propia vida, cada uno se narra a sí mismo. La noción de "identidad narrativa" se apoya sobre la idea de que todo individuo se vuelve propiamente quien está llamado a ser, valiéndose —entre otras cosas— de una narración de sí que es continuamente revisada y renovada, y obrando en concordancia con dicha narración. De esta manera, la identidad personal es el fruto de la identidad-*idem* y de la identidad-*ipse*, articuladas dialécticamente por una identidad narrativa, que teje y desteje según el trato que cada sujeto va teniendo con el mundo, con los otros y con el Otro o la Trascendencia. La identidad narrativa no es la única mediación que Ricoeur tiene en cuenta, ya que también considera constitutivos a la atestación y al testimonio. Pero ella es la que ofrece la *unidad de sentido* que le permite a cada uno reconocer su vida como propia.

Por otra parte, esta identidad narrativa es además *poiética*, en tanto que produce nuevas figuras que son capaces de inspirar, de motivar nuevas formas de habitar el mundo.

¿Qué estructura tiene nuestra experiencia humana que es capaz de integrarse mediante los relatos, ya sean de ficción o histórico-biográficos? También podemos preguntar al revés: ¿Qué estructura tiene la narración que es capaz de recoger la

³⁷ SA, fr. 202, esp. 176.

experiencia humana, al punto que nosotros podemos reconocernos intuitivamente en ella y adherir a su discurso?

A lo largo de su vida, el sí-mismo busca afirmar su identidad y "conjurar"³⁸ sus alteridades, entrelazando acciones y narraciones que le ofrecen la experiencia de "unidad narrativa de vida". Esto es así porque las acciones tienen una dimensión simbólica que les es propia. Por un lado, están engarzadas en la vida concreta y operan cambios particulares, y por el otro, tienen un sentido indirecto que pide ser interpretado. Los únicos que pueden contener esta dimensión simbólica son los lenguajes narrativos y metafóricos, porque ellos también son "lenguajes quebrados". La estructura del discurso narrativo es tal que puede acompañar el aspecto concreto de una acción y a la vez interpretar su mensaje indirecto. Las acciones narradas en un relato podrían haberlo sido de otro modo, y es esta particularidad la que lo hace semejante a la experiencia humana.

El relato tiene la característica de conectar entre sí acontecimientos variados, discontinuos e inestables y de *componer* con ellos un "hilo" temporal, una permanencia, que Ricoeur —después de Aristóteles— llama "*puesta en intriga*" o *trama*. Hay que entender la "puesta en intriga" de manera dinámica, como se dice "puesta en escena" para una pieza de teatro. Se trata de la *operación* misma de *hacer concordar*, en una unidad comprensible, *discordancias* que hasta el cierre del relato quedarán más o menos en suspenso y pueden poner en peligro el sentido global de la narración.

Por "concordancia" Ricoeur entiende el "principio de orden"³⁹ que Aristóteles llamaba "disposición de los hechos". Por "discordancia", entiende "los trastrocamientos de fortuna —las 'peripecias', diría Aristóteles— que hacen de la intriga una 'transformación regulada', desde una situación inicial hasta otra terminal"⁴⁰.

Ricoeur llama "*configuración*" a este arte "poiético" de "componer" que media entre la concordancia y la discordancia de acciones y situaciones, y que produce una "*síntesis de lo heterogéneo*"⁴¹. La configuración narrativa siempre es concordante y discordante a la vez. Esta "síntesis de lo heterogéneo" da cuenta de todas las *mediaciones* que la puesta en intriga realiza entre la diversidad de los acontecimientos y la unidad temporal de la historia narrada que justifica su encadenamiento. La articulación entre la "pura sucesión" de las situaciones y el "sentido global" es la que nos permite "seguir" el relato. Esta unidad global no es necesariamente "ra-

³⁸ RICOEUR, Paul. *Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier, 1950, p. 32.

³⁹ SA, fr. 168, esp. 139.

⁴⁰ SA, fr. 168, esp. 139-140.

⁴¹ SA, fr. 169, esp. 140.

cional” sino “razonable”, lo que significa “plausible” de ser recogida por la razón y comprendida en un proceso completamente dinámico.

Al construirse la intriga, la acción relatada pasa a los personajes que son sus agentes y engendra en ellos la dialéctica de su *idem* con su *ipse*, de su carácter, sus deseos y proyectos entrelazados con sus promesas y arrepentimientos.

Entendemos por personaje el que *hace* la acción en el relato, el “*quién*” de la acción —decía Hannah Arendt—, su agente. Forma parte de la propia narratividad de la acción en tanto que es orientada por *alguien*, como el perfil que resulta del que hace y padece la dinámica interactiva, una vez narrada y configurada en cierta unidad. De la misma manera podemos decir cómo aspectos de nuestra persona —que bien podemos llamar personajes— se construyen a partir de las funciones que cumplimos en el teatro de la vida. Estas funciones se apoyan tanto en nuestras capacidades como en las solicitudes que el mundo nos presenta como posibilidad.

La correlación entre acción y personaje se atestigua en que el propio personaje es “puesto en intriga”, igual que nosotros somos “puestos en juego” por la trama de la vida. De ahí que se considere a esta categoría como “narrativa”, porque colabora con la inteligencia narrativa que el propio relato ofrece a la comprensión. Al tejer la trama, el autor hace que ciertos sucesos se vuelvan necesarios para el orden histórico del relato y que ciertos personajes pasen a ser más protagonistas que otros. La “necesidad narrativa” puede imponer su cualidad a la contingencia de cualquier suceso, marcándolo como “alteridad radical” o simplemente como “episodio alternativo” llamado a ser integrado.

La acción de componer *une* la actividad y la pasividad de cada uno, mostrando que cada historia individual está encastrada en historias ajenas. Este paso decisivo de la acción al personaje, que podemos aplicar de manera analógica a nuestra vida cotidiana, también nos ayuda a integrar nuestras experiencias de alteridad-pasividad con nuestro propio “deseo de ser” y nuestro “esfuerzo por existir”.

Todo esto se manifiesta en el espacio narrativo de lo que podemos llamar con Husserl las “variaciones imaginativas”:

La comprensión de sí es siempre una interpretación, y esta interpretación encuentra en la narración, entre otros signos y símbolos, una mediación privilegiada, haciendo de la historia de una vida una historia de ficción, o mejor, una ficción histórica, que entrecruza el estilo historiográfico de las biografías con el estilo novelesco de las autobiografías imaginarias⁴².

⁴² Nota a pie en SA, fr. 138, esp. 107.

Así como la interacción humana se mezcla con situaciones que hacen a nuestra trama cotidiana, los relatos reflejan el carácter problemático de la identidad personal y la tensión propiamente dramática entre la acción individual y su fondo de interacción desde el cual emerge. Pero dichas "variaciones" no sirven solamente para el lenguaje, sino que atestiguan la capacidad de creación que habita el fondo de lo humano y puede aplicarse también a otros órdenes. Dicha capacidad es la que nos invita, una vez más, a reconfigurar las alteridades pasibles de ser reinsertadas en nuevas formas de "ser-en-el-mundo".

Bibliografía

RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI, 1996.

RICOEUR, Paul. *Temps et récit* I, II, III. Paris: Seuil, 1983-1985.

RICOEUR, Paul. "Meurt le personnalisme revient la personne". En: *Lectures* 2. Paris: Seuil, 1992.

RICOEUR, Paul. "Approches de la personne". En: *Lectures* 2. Paris: Seuil, 1992.

RICOEUR, Paul. *Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier, 1950.

ACERCA DEL CUERPO

Cuerpo, lenguaje, mundo en Merleau-Ponty*

Body, language, world in Merleau-Ponty

LUCY CARRILLO C.

Universidad de Antioquia

Colombia

Recibido: 06/03/ 2009

Aprobado: 27/05/2009

Resumen:

Si bien vivimos en un mundo donde el lenguaje está ya instituido, y por eso nos parecen las palabras algo natural, el hecho de que nos comprendamos en virtud de ese mundo lingüístico resulta asombroso. Cómo puede un niño aprender a hablar, cómo puede un poeta llegar con sus versos a la intimidad de otros; en suma, cómo es que nos podemos comunicar a través de la palabra. Según Merleau-Ponty, la aclaración de la manera en que están entretejidos lenguaje y mundo, y del modo en que cada ser humano habita el mundo, permite comprender cómo, a partir de una intención de hablar que es privada y personal, el significado de lo dicho puede hacerse accesible a otras personas. Para acercarme aquí a la articulación de los conceptos de cuerpo, lenguaje, mundo en M. Merleau-Ponty propongo tres perspectivas: 1. Lenguaje y fenomenología; 2. Habitar el mundo; 3. La génesis del lenguaje.

Palabras clave: Cuerpo, Lenguaje, Mundo.

Abstract:

If it is true that we live in a world in which language is already established, and thus we perceive words as something natural, the fact that we understand ourselves by means of this linguistic world becomes astonishing. How can a child learn to speak? How can a poet's verses appear in the intimate interior of others? In short, how can we communicate by means of language? According to Merleau-Ponty, clarifying the way in which language and world are interwoven, and the mode in which each human being dwells in the world, enables us to understand how, beginning with an intention that is private and personal, the significance what is said can become accessible to others. I propose three perspectives to explicate the concepts of body, language and world in Merleau-Ponty: 1. Language and phenomenology; 2. Inhabiting the world; 3. The genesis of language.

Key words: Body, Language, World.

* Este ensayo hace parte de los trabajos adelantados dentro del proyecto de investigación Cuerpo, mente, mundo que la autora ha desarrollado con apoyo del CODI de la Universidad de Antioquia. Asimismo, estas reflexiones fueron presentadas como ponencia en el XXIII Encuentro Nacional de Fenomenología (Septiembre de 2008) en la ciudad de Buenos Aires, gracias a la amable invitación de Roberto Walton.

1. Lenguaje y fenomenología

Respecto a las fuentes del significado intersubjetivo de la palabra, pueden señalarse tres posiciones: La primera supone que el significado de una palabra o de una frase sería privado y cada ser humano podría tener su propio lenguaje conforme al cual daría satisfacción a su intención significativa. Según un segundo punto de vista, el significado de una palabra o de una frase sería público y todos los humanos podrían contar con un único y mismo lenguaje universal, que evitaría controversias respecto a cómo usarlo. El tercer punto de vista propone una peculiar combinación de los dos primeros e implica la tesis de que el significado es una función de la confrontación dialéctica entre lo privado y lo público, entre el individuo y su entorno. Esta última es la posición que adopta Merleau-Ponty.

Cuando uno quiere decir algo con sentido, esa 'intención significativa' busca un equivalente en el sistema de significaciones que le es accesible a uno por el lenguaje que comparte con los miembros de una misma comunidad cultural. Captamos lo que otro piensa porque conocemos el mismo lenguaje, pero podemos hacerlo porque hay otra fuente más fundamental del significado lingüístico, el mundo de la vida que es en cada caso el mundo común de una comunidad humana particular¹. De esta manera, hablar con sentido es tomar una posición en medio de un mundo compartido con otros², y por eso, también, el sentido de las palabras depende del contexto y de los intereses y propósitos de quienes las usan, lo cual explica por qué no hay un lenguaje universal o ideal.

El significado de las palabras no es ni subjetivo ni objetivo, ni realista ni idealista, no es una mera función mental de los humanos o física de los objetos externos; es un producto de ambos. En virtud del entretreimiento de lenguaje y vida

¹ HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. *Husserliana* VI, p. 97 ss.

² MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción* (en adelante, FP). Trad. Jem Cabanes. Barcelona: Península, 1994, p. 193.

práctica, el significado de las palabras no se reduce a captar o conocer el algo que le corresponde a cada una, sino que saber lo que uno quiere decir significa que uno es capaz de usar la palabra en un determinado contexto de la vida práctica. Luego, si el surgimiento de los significados proviene de la confrontación cotidiana y compleja de los humanos en sus tan distintas posibles relaciones, una fenomenología del lenguaje debe retornar a la situación concreta del habla para aclarar qué es lo que uno hace cuando se expresa verbalmente.

2. Habitar el mundo

Si el significado es constituido desde el mundo de la vida que envuelve necesariamente la existencia humana, entonces desvelar la génesis del lenguaje está comprometido aquí con una fenomenología del cuerpo, cuyo supuesto primero es que yo soy mi cuerpo³. Por ser yo un ser situado corporalmente, todo lo que pienso y hago está remitido a mi situación en medio del mundo. Pero la espacialidad de mi propio cuerpo no la vivo como mera espacialidad física, sino que ella forma un sistema vital con el espacio objetivo, en tanto modo en que mi cuerpo es siempre mi aquí y mi ahora desde donde me oriento en el mundo. El 'esquema corporal' no es sólo la imagen que tengo de mi cuerpo, sino también la perspectiva desde la cual asumo el mundo y, por eso, es también comprensión de cómo me perciben los otros. Ese esquema corporal se pone de manifiesto en los modales y gestos, en el modo de vestir, en el modo de mostrarse uno a los otros, que expresa también la necesidad de ser aceptado y apreciado⁴.

En lugar de suponer meramente que nuestro cuerpo está en el espacio, Merleau-Ponty acuña la idea de que nuestro cuerpo habita el espacio. No estamos sin más en medio del mundo, sino que lo habitamos. Si bien toda experiencia es mi experiencia privada, en todo caso ese modo en que yo vivo mi vida está siempre abierto a un horizonte público. Lo que yo supongo como mi experiencia íntima nunca es exclusivamente privada. Es mi estilo personal de relacionarme con los otros. En este sentido, la pregunta de cómo reconozco al otro como otro no es un enigma indescifrable⁵, sino una pregunta mal planteada. Estamos ya instalados en el mundo común de una lengua, que excluye el mito de mundos íntimos

³ FP, p. 167.

⁴ WALDENFELS, Bernhard. *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt: Suhrkamp, 2000, p. 118 ss.

⁵ Yo comprendo lo que el otro me dice, no porque sus palabras causen representaciones en mi mente, sino porque estoy hablando con una persona de cierto carácter, con ciertas disposiciones, gustos, opiniones, que es lo que el otro también percibe de mí. El significado de una palabra siempre se puede encontrar en un diccionario, pero comprendo lo que quieres decir a través de tus gestos. A esto aludía la observación wittgensteiniana de que 'el cuerpo humano es la mejor imagen del alma humana'. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, § 417.

y privados⁶ a los que se alude en expresiones como, por ejemplo, 'tú no puedes comprender mi propio dolor', porque se supone erradamente que el dolor de uno se oculta en el fondo de su alma. Pero el significado de ese 'fondo del alma' se diluye y se convierte en nada si reparamos en que ese dolor se expresa a través de cierto tono de voz, del semblante y de cierta gestualidad corporal, y si nos damos cuenta de que esa expresión lingüística supone el uso de pronombres, verbos y nombres que usamos en común.

Que mi cuerpo habite el espacio significa que mi experiencia subjetiva, lejos de reducirse a un sistema de impresiones o de datos de sentido internos, se abre realmente a un mundo compartido hacia el cual la existencia humana está abierta. Para aclarar esto, Merleau-Ponty toma en consideración el célebre 'caso Schneider', un paciente que fuera tratado y estudiado por Kurt Goldstein, cuyo padecimiento pone en evidencia las relaciones fundamentales entre el cuerpo y el espacio⁷.

Schneider había recibido en su cabeza un impacto de granada durante la primera guerra, y el tratamiento médico no pudo curar ciertas secuelas que afectaban su comportamiento. No podía ejecutar movimientos sin finalidad concreta, y para toda acción Schneider necesitaba asideros concretos, por lo cual se le diagnostica una disociación de los actos de agarrar y señalar (en términos técnicos, *greifen und zeigen*). La interpretación conductista del caso diagnostica ceguera psíquica por considerar que los actos de agarrar están vinculados con la esfera táctil y los de señalar con la esfera visual. Pero al tratar lo visual aisladamente de lo táctil, a los que somete a análisis causal, el conductismo no explica, por ejemplo, por qué el simple gesto de hacer un saludo militar que Schneider repitió tantas veces en su vida de soldado, ahora no podía hacerlo como no fuera que le permitieran vestir el uniforme militar. Goldstein comprendió que el trastorno de Schneider afectaba el conjunto de su comportamiento, y se concentró en la diferencia que el paciente hacía entre movimientos concretos y movimientos abstractos de su cuerpo. Según Goldstein, Schneider no podía ponerse en situaciones imaginarias o posibles⁸. Goldstein supuso que la desarticulación de su comportamiento obedecía a una perturbación en sus disposiciones simbólicas e intelectivas. Pero Merleau-Ponty sostiene que la interpretación de Goldstein es también errada, por suponer como algo natural la separación entre lo fisiológico y lo psicológico.

⁶ WALDENFELS, Bernhard. *Op. cit.*, p. 218 ss.

⁷ Estas referencias al caso Schneider ya las había tomado en consideración en la ponencia que presenté en la mesa plenaria de fenomenología del III Congreso Iberoamericano de Filosofía, Medellín, Julio de 2008 (Cf., las *Memorias* de dicho Congreso en el Número especial de *Estudios de Filosofía*, Medellín: Octubre de 2008, pp. 545-555). Aquí me remito de nuevo a ellas para aclararme la relación entre los conceptos cuerpo, lenguaje, mundo.

⁸ FP, p. 120 ss.

Señalar y agarrar (*zeigen und greifen*), dice Merleau-Ponty, son ciertamente dos maneras de referirnos a las cosas, pero ambas dependen de la 'intencionalidad motriz' que posee toda persona y que consiste en que, cuando hacemos cualquier cosa, ejecutamos los movimientos corporales necesarios para el fin que sea, sin detenernos nunca a hacer la distinción entre movimientos abstractos y movimientos concretos. Por ejemplo, cuando conducimos un automóvil, respondemos a las circunstancias concretas, siempre cambiantes, en que se encuentra el tráfico. Mientras uno maneja, pone en juego coordinado los movimientos de frenar, acelerar, adelantar a otro, etc., y la conciencia de que uno está haciendo esos movimientos. Uno no se para en medio del tráfico a reflexionar acerca de qué movimientos debe realizar para luego realizarlos, sino que uno conduce su auto, sin más.

La conciencia humana no es originariamente un 'yo pienso que', sino un 'yo puedo'⁹ que combina las alternativas de lo que se puede y no se puede. Ese campo de juego de lo posible¹⁰ está dado por el sentido de orientación que le abre a uno la propia corporalidad. El *esquema corporal* traza fronteras en el mundo, direcciones, líneas de fuerza, lo abre a uno a nuevas perspectivas, en una palabra, organiza el mundo como lugar ordenado que permite la orientación y que se conforma a nuestros fines¹¹. Los sentidos y la motricidad constituyen un conjunto de maneras prácticas e imaginativas como nos relacionamos con el entorno. De todos los ejemplos que da Merleau-Ponty para ilustrar esto me gusta el de la mujer que, sin cálculo alguno, mantiene la seguridad de que los objetos cercanos no puedan tronchar la pluma de su sombrero; en todo momento ella siente dónde está la pluma, y esa sensación le advierte sobre lo que puede o no puede hacer, pero también sobre cómo llevar el sombrero para sentirse elegante o atractiva. Poder hacernos la idea del espacio objetivo supone que primero hayamos sido introducidos en el espacio por nuestro cuerpo. Los movimientos corporales traducen el poder del propio cuerpo para responder a cada situación mediante cierto tipo de soluciones espontáneas y adecuadas. Luego, en lo relativo al caso Schneider no puede tratarse de que sólo pueda ejecutar movimientos repetitivos, como supone Goldstein, sino que su lesión reside en su incapacidad para coordinar sus movimientos con la conciencia de esos movimientos.

Los movimientos que hace una persona normal son siempre intencionales, es decir, están impregnados de sentido, y por eso la intencionalidad corporal no

⁹ FP, p. 154. Husserl había acuñado ya este concepto en *Ideas II*. La capacidad del yo no es un poder vacío, sino potencialidad positiva, es decir, es disposición para ciertos comportamientos; es conciencia de lo que soy capaz, para lo que me sé apto. Es tanto posibilidad lógica como posibilidad práctica. Cf., HUSSERL, Edmund. *Ideas II*. Trad. A. Zirión. México: UNAM, 1997, p. 299 ss.

¹⁰ WALDENFELS, Bernhard. *Op. cit.*, p. 144 ss.

¹¹ FP, p. 129.

es sólo motriz, sino también imaginativa, afectiva, valorativa e intelectual¹². Toda nuestra vida está remitida a un arco intencional que enlaza y articula la motricidad, la afectividad, la imaginación y el intelecto. A través de nuestro cuerpo se integran y estructuran en nuestra conciencia los aspectos físicos, biológicos y culturales de nuestro mundo. El arco intencional hace que estemos referidos constantemente, en cada cosa que hacemos o que decimos, a todas esas relaciones a la vez¹³. Y es este arco lo que está dislocado en la enfermedad de Schneider. A la luz del concepto de 'arco intencional', Merleau-Ponty hace superfluo el dualismo de lo fisiológico y lo psicológico, lo mental y lo corporal, lo privado y lo público, lo interior y lo exterior. Lo propiamente lesionado en Schneider es su capacidad para poner en juego el conjunto de sus potestades. Por eso, su lesión no es motriz ni psicológica, sino existencial.

3. La génesis del lenguaje

Nuestra percepción de las cosas, lejos de ser aprehensión de sensaciones disgregadas que la mente sintetiza, es más bien un modo de existencia. Mi casa, por ejemplo, no es para mí una serie de imágenes fuertemente asociadas en mi mente, sino el poder que yo tengo respecto a ese lugar familiar. De mi cuerpo parten hacia cada lugar de mi casa multitud de hilos intencionales: el cómodo sillón en la sala, la ventana soleada del balcón. En este pequeño mundo de mi casa, cada percepción está atada a miles de alusiones distintas a mi propia vida. Habitar el espacio significa que estamos como anudados a las cosas y a los otros, porque a través de nuestro cuerpo nos sabemos anclados a un mundo compartido, cuyos significados anidan en la compleja red de situaciones y relaciones en que nos hallamos.

Por eso las cosas tampoco son simples objetos neutros que contemplamos (como le sucede a Schneider). Cada cosa simboliza para nosotros cierta conducta, suscita actitudes favorables o desfavorables, nos atrae o nos repele. Las cosas están revestidas de características humanas, son dóciles u hostiles, suaves o ásperas, odiosas o amables. Por eso también podemos comprender los gustos de una persona, su carácter, su disposición anímica a través de los objetos que ha escogido para rodearse, en los colores que prefiere, en los lugares que frecuenta¹⁴. Esto es lo que explica también que cada cosa que decimos o hacemos esté impregnada de lo que somos. Cuando un amigo me habla, cada una de sus frases encierra —imperceptiblemente— una multitud de referencias a lo que sabemos y suponemos el uno del otro, sin necesidad de evocar —en cada ocasión— lo que

¹² Cf., WALDENFELS, Bernhard. *Op. cit.*, p. 148.

¹³ FP, p. 153.

¹⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *El mundo de la percepción. Siete conferencias*. México: F.C.E., 2002, p. 30.

ya nos hemos contado. La captación del significado de una palabra sobreviene a la comprensión del gesto, de tal manera que, en resumen, nuestra manera natural de hablar acerca de las cosas es un modo de hablar del mundo, y siendo la comprensión de nuestra propia existencia mundana¹⁵, ella se funda en las creencias en la pluralidad y en la relatividad de las imágenes del mundo y en la convicción de que no se puede hablar de una completa verdad acerca del mundo.

Breve conclusión

Toda persona descubre en su propia vida lo que su cultura, la educación, la tradición le enseñaron a ver. El contacto de nosotros mismos con nosotros mismos siempre se hace a través de una cultura y, por tanto, a través de un lenguaje que es el instrumento que posibilita la participación en la vida del mundo. El lenguaje aparece como un aspecto de la actividad humana total y contextual de expresión, que no puede ser estudiada aisladamente de la inserción existencial del ser humano en su mundo. Desde este punto de vista, es imposible aislar el estudio del lenguaje del estudio del ser humano como organismo proyectado en un mundo.

La descripción que ofrece Merleau-Ponty de la génesis del lenguaje institucionalizado buscaba responder a la pregunta por el modo en que a través del lenguaje ingresamos en un mundo intersubjetivo que se identifica con la realidad. Al recuperar el mundo percibido, desaparece la ingenua idea de un ser humano consumado, destinado a ser dueño y poseedor de la naturaleza. El solo hecho de que cada uno piense o se decida a hacer algo estando ya siempre instalado en ciertas relaciones con los otros que le orientan hacia una determinada clase de costumbres y opiniones, indica más bien que la humanidad está en una situación frágil e inestable. Dada esa ambigüedad, quizá estemos destinados a no lograr el mutuo entendimiento. Sin embargo, lo contingente y fragmentario de nuestra existencia es también motivo para afanarnos en afinar la voluntad de juzgar, de comprender las diferencias, de aprender a reconocer que todos tenemos un destino común o, al menos, como piensa Merleau-Ponty, para intentar permanecer abiertos a esos raros y preciosos momentos donde los humanos se reconocen y se encuentran.

¹⁵ LANDGREBE, Ludwig. "The World as a Phenomenological Problem". En: *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 1, No. 1, (1940), pp. 38-58.

Bibliografía

- CARRILLO, Lucy. "Puedo probar que estas manos son mías. Wittgenstein y Merleau Ponty sobre el cuerpo". En: *III Congreso Iberoamericano de Filosofía*. Número especial de *Estudios de Filosofía*. Medellín: Octubre de 2008, pp. 545-555.
- HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. *Husserliana* VI.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas II*. Trad. A. Ziri6n. México: UNAM, 1997.
- LANDGREBE, Ludwig "The World as a Phenomenological Problem". En: *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 1, No. 1, (1940), pp. 38-58.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *El mundo de la percepción. Siete conferencias*. México: F.C.E., 2002.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción* (FP). Trad. Jem Cabanes. Barcelona: Península, 1994.
- WALDENFELS, Bernhard. *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt: Suhrkamp, 2000.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*. Trad. Alfonso García y Ulises Molines. Barcelona: Editorial Crítica, 1988.

El cuerpo en relación con el tango
Un punto de vista fenomenológico*
The body in connection with the tango
A phenomenological point of view

MÓNICA ANDREA GÓMEZ LÓPEZ
Universidad de Caldas
Colombia

Recibido: 17/03/2009
Aprobado: 27/05/2009

Resumen:

El propósito de este trabajo es aproximarnos a la "relación de sentido" fenomenología-tango, por el deseo intrínseco de desnudar pero nunca completamente la intimidad del tango, desde la posibilidad que brinda la fenomenología de reflexionar sobre las experiencias que en el correr del tiempo ordinario pasan desapercibidas. Por ello, a medida que se realiza la lectura, se definen conceptos fenomenológicos que giran en torno a la correlación que se vislumbra desde el tango que, como danza melancólica nacida en el arrabal, entrafía historias de vidas desoladas.

Palabras clave: Fenomenología, Tango, Cuerpo, Conciencia, Espacio y tiempo inmanentes, Movimiento, Experiencia.

Abstract:

The purpose of this work is to approach the "sense relationship" phenomenology-tango, for the intrinsic desire of undressing but never completely the intimacy of the tango, from the possibility that offers the phenomenology of meditating about the experiences that pass in running of the ordinary time. For it, as he/she is carried out the reading, they are defined concepts phenomenological that rotate environment to the correlation that is glimpsed from the tango that like melancholic dance born in the suburb, involves histories of lonely lives.

Key words: Phenomenology, Tango, Body, Conscience, Space and immanent time, Movement, Experience.

*Por la especificidad del texto, a continuación expondré brevemente las distintas clases de tango que se practican: *Tango Salón*, se caracteriza por mantener la pareja en un abrazo cerrado que denota la compenetración de quienes con poco despliegue coreográfico logran despertar las más profundas pasiones; *Tango Escenario*, tiene la posibilidad de un abrazo abierto, amplios desplazamientos, requiere agilidad del danzante para realizar figuras en el aire o también llamadas acrobacias; *Tango Electrónico*, propende también por un abrazo abierto que, entre compases electrónicos matizados por la esencia del tango, permite la libertad de movimientos.

En el transcurso de la lectura haré referencia al *Tango Salón*; se tendrá en cuenta esta clase de tango ya que tiene por regla, a diferencia de otras danzas del mundo, la comunión de pareja gracias al abrazo, donde los sentimientos más profundos y la espontánea improvisación surge en la creatividad del momento, donde la exhibición y el público pasan a un segundo lugar, ya que lo fundamental es la comunicación con el otro desde ese abrazo, un abrazo que permanece, los envuelve, encierra y guía bajo parámetros de movimientos sutiles

El tango es una danza que se crea, no existe con anterioridad ni potencialmente, se va haciendo en la medida de su realización concreta, y se consume como todas las danzas en el mismo hecho¹.

Me propongo analizar el cuerpo en sentido fenomenológico, el cuerpo que danza, el cuerpo en movimiento como punto de partida en el mundo, como cuerpo de vida (*Leib*), que tiene conocimiento de sí desde la experiencia que le brinda el mundo. Según Merleau Ponty:

El cuerpo es nuestro medio general de poseer un mundo. Ora se limita a los gestos necesarios para la conservación de la vida y, correlativamente pro-pone a nuestro alrededor un mundo biológico; ora, jugando con sus primeros gestos y pasando de su sentido propio a un sentido figurado, manifiesta a través de ellos un nuevo núcleo de significación: es el caso de los hábitos motores, como el baile².

El cuerpo, bien entendido, es mucho más que materia (*Körper*) y cosa entre las cosas, es cuerpo *animado, viviente, sintiente* (*Leib*), vibra de emoción, es un todo único que continuamente lleva dentro de sí un torrente de descubrimiento: tomar decisiones, manifestarse. Javier San Martín, motivado por el pensamiento de Husserl, aclara esta diferencia (cuerpo orgánico y cuerpo de vida):

Körper, que traduciré como cuerpo, y *Leib*, que traduciré como soma (...). El cuerpo es la realidad material corporal que se mueve y que puede ser percibida como cualquier otro cuerpo... Pero en mi caso, ese cuerpo es vivido desde dentro de sí mismo, tiene sobre sí una 'perspectiva somatológica', es un soma, un *Leib*, es decir, está animado de campos sensitivos, de un conocimiento interno, siente³.

¹ DINZEL, Rodolfo. *El tango. Una ansiosa búsqueda de libertad*. Buenos Aires: Ediciones Corregidor, 1994.

² MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta Agostini, 1984, pp. 163-164.

³ SAN MARTÍN, Javier. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Barcelona: Anthropos, 1987, p. 98.

El cuerpo como *Leib* es movimiento, inquietud, agitación hacia la lucha por los objetivos que se propone alcanzar, es un cuerpo que se encuentra en un fluir continuo, en caer, levantarse, desear, esperar, ir y venir de problemas a soluciones. Merleau-Ponty lo expresa claramente: "El cuerpo es el vehículo de ser-del-mundo y poseer un cuerpo es para un viviente conectar con su medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos"⁴. El cuerpo es la "puerta de entrada" al mundo que el hombre percibe como estando ahí, ese mundo del que se apropia, que hace suyo, en el que se aferra, en el que es dueño y poseedor de un espacio que lo refugia como si fuera su propia casa. El cuerpo se despliega en las vivencias cotidianas, ya que va más allá del goce material del mundo ordinario, de los deseos, pasiones, voliciones; es conocimiento de lo que acontece, expresión de sueños, diálogo permanente, interpretación y experiencia del mundo de la vida⁵.

La significación de la experiencia como una relación recíproca entre mundo-sujeto, sujeto-mundo, que surge en mundo de la vida, se hace necesario precisarla; para ello abordo el sentido entendido por Otto F. Bollnow, el cual define la experiencia como: "*la perfecta adaptación del individuo a un medio en que se mueve con seguridad*"⁶. Este sentido de la experiencia lo centraremos en las vivencias que se adquieren en el tango a través de una actitud renovadora en cada paso de su que-hacer cotidiano, donde el bailarín —no necesariamente profesional en el ámbito, sino cualquier persona que disfruta de una determinada danza— aprende a marcar la pauta de la interpretación musical, siente la pasión que lleva a un mostrarse continuamente, a un desocultar los impulsos reprimidos y pensamientos "olvidados", en el sentido que no se encuentran todos de forma simultánea ahí, ya dados. La experiencia que proporciona el espacio de danza permite interactuar con dos cuerpos que se insertan en una unidad indisoluble, pues comunican y exclaman un mismo lenguaje corporal gracias a un medio que los envuelve, que habitan; es decir, lo hacen propio y perteneciente manifestando sus emociones en un tiempo que fluye continuamente, hasta intentar pasar los límites de lo que, en su "simplicidad" quizás, no pueden revelar.

Principalmente es desde el espacio y tiempo inmanentes del ser que adquiere experiencia con un ritmo cadencioso, suave, que a veces se hace fuerte, a través de las notas musicales que cobijan e involucran a quienes danzan, donde se da una correlación, un vínculo que cohabita entre la fenomenología y el tango, ya que la primera consiste en:

⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Op. cit.*, p. 100.

⁵ Entendido como el campo de los pensamientos, el espacio donde se adquieren experiencias y se albergan vivencias.

⁶ BOLLNOW, Otto-Friedrich. *Introducción a la filosofía del conocimiento. La comprensión previa y la experiencia de lo nuevo*. Buenos Aires: Amorrortu, 1976, p. 149.

entender y hablar de la realidad desde la experiencia de la realidad, a diferencia de lo que ocurre en la experiencia ordinaria, en la que hablamos o creemos hablar de la realidad desde la realidad misma; la fenomenología implica pues una ruptura con la vida ordinaria, implica el abandono o ruptura de la actitud natural⁷.

Por su parte, el tango deja ver el deseo intrínseco de desnudar, pero nunca completamente, la intimidad de sí mismo, donde alberga el diálogo permanente con el otro, se entrega y se da a él en un abrazo profundo que los compromete, los une piel a piel fundando una unidad, la unidad de pareja compenetrada desde el sentimiento que genera el abrazo, como expresa Julio Mafud en su libro *Sociología del Tango*: "El abrazo era el primer intento para un dominio del cuerpo (...) El acercamiento afectivo y sexual, creó la pareja abrazada"⁸. Por ello, desde la intimidad del cuerpo, la unión al otro en un abrazo que conlleva a pensar en las experiencias que en el correr del tiempo objetivo pasan desapercibidas, se dará paso a la reflexión de éstas, desde la cotidianidad de los bailarines, quienes a través del movimiento recorren las notas musicales producidas por un bandoneón, transformando ese momento en algo sublime y estremecedor, desde la suavidad de una caricia, hasta el dulce encuentro del contacto con otra piel.

Mostrarse a través de movimientos, que abren nuevos espacios, es desinhibirse, des-ocultar nuevas pasiones, otras ilusiones que se consumen en el momento de bailar un tango, en un espacio que se guarda para quienes desean compartir esas experiencias íntimas, que conlleva a envolverse en un horizonte de significación y alcance de los objetivos que se anhela conquistar. De esta manera, el movimiento en un comienzo puede venir a significar el traslado de un lugar a otro, el cambio de posición, el avance o retroceso del espacio transitado, pero más profundamente es la capacidad que el hombre tiene de hacerse un espacio que habita, ya que cada movimiento es íntimo y particular de quien expresa algo de su esencia. El desplazamiento que trae consigo deja ver la necesidad de mostrarse, desde su mismidad, desde su ser íntimo. En este sentido, Merleau Ponty nos indica:

Un movimiento se aprende cuando mi cuerpo lo ha comprendido, eso es, cuando lo ha incorporado a su "mundo" (...). A cada instante de un movimiento, el instante precedente no es ignorado, pero está como encapsulado en el presente y la percepción presente consiste, en definitiva, en volver a captar, apoyándose en la situación actual, la serie de posiciones anteriores unas a otras⁹.

Recordar es retrotraer y volver a ser conscientes de los movimientos, palabras, actitudes propias; lo consigue cada hombre porque tiene acceso permanente a

⁷ SAN MARTÍN, Javier. *Op. cit.*, p. 9.

⁸ Cf., MAFUD, Julio. *Sociología del tango*. Buenos Aires: Editorial Américalée, 1959, p. 37.

⁹ MERLEAU PONTY, Maurice. *Op. cit.*, pp. 156-157.

sus estados de conciencia; su manera de aparecer, de estar, de ser, es la esencia misma de las cosas que descubre, y que sólo puede percibir y retomar en la medida en que éstas se le revelan continuamente en sucesos a los cuales vuelve la mirada.

Todo recuerdo contiene intenciones anticipativas (espera) cuyo cumplimiento conduce al presente (...). La rememoración no es ninguna espera, pero tiene un horizonte dirigido hacia el futuro, a saber, el futuro de lo rememorado, que es un futuro puesto. Al progresar en el proceso rememorativo, uno vuelve a abrir este horizonte cada vez de nuevo y con mayor vitalidad y riqueza¹⁰.

Regresar al pasado es constituir un nuevo presente que transcurre rápidamente en el horizonte de comprensión del mundo, es traer nuevamente datos con una intención específica, con el deseo de desdoblar lo uno sobre lo otro, de reconocer al otro en tanto yo soy; en este sentido, contemplar las experiencias vividas, ser y querer compartir lo experimentado del mundo que desde su apariencia y hasta su conocimiento ancla a todo hombre. El bailarín en particular debe volver su mirada constantemente a los movimientos que retiene en su conciencia, que los hace visibles en el espacio que habita, pues ese espacio significa el tránsito por un sendero del camino de la vida, significa poder tener una percepción de horizonte en el que delimita el espacio por recorrer; es decir, abarcar el trayecto andado, en algunos casos con la satisfacción de haber cruzado bastos campos, en otros con la huella o hasta pesadez y fatiga de lo experimentado. Como manifiesta Otto F. Bollnow:

El movimiento doble del partir y del volver adquiere así un carácter mucho más concreto que no es comprensible partiendo del esquema del espacio matemático. El partir no es un movimiento arbitrario en el espacio, sino que el hombre parte para realizar algo en el mundo, para alcanzar una meta, en resumen, para cumplir una misión; pero cuando la ha cumplido (o también cuando ha fracasado en su intento), vuelve a su morada como si fuera su sitio de reposo¹¹.

El movimiento en el espacio del tango se consume en sí mismo, se hace perteneciente en una unidad corporal donde se da una entrega recíproca del uno al otro en su forma particular de comunicarse, de estar-en-el-mundo, de ser-del-mundo; es decir, cada movimiento está en continua transformación, en el deseo de volver a ser, volver a habitar el espacio recorrido, para nuevamente interactuar y vivenciarlo. La comprensión del espacio entendida desde Otto F. Bollnow es la de un "espacio siempre libre para algo, especialmente para un movimiento, para un despliegue libre, y para la acepción común, el espacio termina allí donde las

¹⁰ HUSSERL, Edmund. *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1981, p. 101.

¹¹ BOLLNOW, Otto-Freidrich. *Hombre y espacio*. Barcelona: Labor, 1969, p. 60.

cosas impiden que continúe el movimiento”¹². El espacio así concebido es el ámbito o entorno íntimo y vital en el que el hombre se expone, se expresa como ser social e individual, es un espacio en el que establece vínculos y relaciones con los otros. En la medida en que se preocupa por encontrar y habitar un espacio propio en el que se despliega, desinhibe, concentra su ánimo y motivación, lucha por proteger ese medio que se convierte en parte fundante de su vida en la relación que establece con el mundo; es decir, el cuerpo habita un espacio; es un espacio en el que la experiencia de vida conlleva a hacer de él mucho más que un medio para colmar necesidades y lograr objetivos, es el eje principal en el que se concentran las fuerzas hacia su alrededor. Según Otto F. Bollnow:

El hombre no se encuentra en el espacio como, por ejemplo, un objeto en una caja, ni tampoco se relaciona con el espacio como si existiese primero algo así como un sujeto sin espacio que posteriormente entrase en relación con éste, sino que la vida consiste originariamente en esta relación con el espacio y no puede ser desligada de él ni de modo ideal, sólo hay espacio en la medida en que el hombre es un ser espacial; es decir, que crea espacio, que lo “despliega” a su alrededor¹³.

El tango se hace con cada paso nuevo que se realiza y con cada movimiento anterior que no queda del todo en el olvido; cada movimiento nuevo es particular e íntimo de quien lo baila, demarcando así la realidad que se vive dentro de sí mismo. El tango es una danza donde la expresión de quien lo goza es totalmente libre, cada instante que se crea en el momento del baile es único, va formando una tradición renovadora en cada actividad; es decir, deja un espacio abierto para manifestar y examinar las convicciones propias de quienes desean mostrarse. El enlace o conexión de pareja del Tango-Salón, forja y abre un mundo naciente; así, comprometidos en este baile popular, cada pareja tiene la capacidad de crear su propio estilo, de mantener el toque secreto e íntimo de bailar que lo hace seductor.

Desde la orientación en el espacio habitual en que todo ser humano se entrega a un medio a través del cual direcciona el sentido de vida como el eje o punto inicial del reconocimiento que hace con su cuerpo, en el nivel originario espacio-temporal a partir del cual constituye la conciencia de mundo, la posesión y presencia que ocupa en un lugar determinado, el bailarían vive un tiempo inmanente, pues la conciencia es temporal; es decir, retiene particularidades que posee de las experiencias y pro-tiende hacia la interacción con los otros por medio de actividades que le traen nuevas enseñanzas.

Un momento de danza en el espacio escénico es importante para indicar el sentido del tiempo inmanente, del que Merleau Ponty expresa: “No digamos ya

¹² Cf., *Ibíd.*, p. 40.

¹³ *Ibíd.*, pp. 29-30.

que el tiempo es un 'dato de la conciencia'; digamos, más precisamente, que la conciencia despliega o constituye el tiempo"¹⁴.

La conciencia es la vivencia del tiempo inmanente que permanece en todo hombre, es el tránsito de unas intenciones a otras que se dan en un movimiento continuo y que se actualizan en la rememoración de las vivencias que moran en el ser. "La conciencia es más bien una red de intenciones significativas, ya claras por sí mismas; ya por el contrario, antes vividas que conocidas (...)"¹⁵. En la conciencia permanece la corriente de vivencias que surge del encuentro con el mundo, gracias al tiempo que fluye: el hombre reconoce a los otros que esperan para conocer sus pensamientos frente a la vida, sus expresiones íntimas. El tiempo es la conciencia intencional que de él se tiene, es un entramado de relaciones que se establecen, que hacen del ser humano alguien íntegro, no fragmentado por el aparente cambio y rapidez con que la "realidad" se desvanece y se desintegra para el sujeto. El tiempo es un movimiento único, no es repetitivo, ni es un fluir irreconocible, sino que permanece en el sujeto a través de las experiencias que comparte, sufre y recuerda en instantes propios de sí, donde la conciencia de vivir un tiempo inmanente, en el que las cosas no transcurren con vaguedad como en el tiempo objetivo sino en un tiempo fenomenológico —que subsume el tiempo ordinario—, revela la realidad del ser, la vitalidad de la existencia y la travesía en-el-mundo.

Vivir significa mucho más que estar dispuestos y en movimiento hacia el mundo, significa tener intenciones que se orientan a algo o a alguien; en palabras de Husserl: "La intencionalidad es lo que caracteriza la conciencia en su pleno sentido y lo que autoriza para designar a la vez la corriente entera de las vivencias como corriente de conciencia y como unidad de una conciencia"¹⁶. La intencionalidad es la base de la conciencia, la base del movimiento en el que fluye la relación con el otro; el análisis de la intencionalidad como el "dirigirse a..." determina la experiencia auténtica que se cumple finalmente si se dan unos lazos de afinidad y amistad que conmueven para conocer un poco más la experiencia inmediata obtenida en la vida ordinaria. Las vivencias están arraigadas al sentido del ser, en quien permanecen ya antes de toda reflexión, son comprendidas por la conciencia, por una fuerza interna, un motor, un deseo intrínseco por volver al tiempo inmanente, y repensar las actividades diarias, los proyectos que hacen del hombre un ser inseparable de otros seres con quienes cohabita el mundo.

¹⁴ MERLEAU PONTY, Maurice. *Op. cit.*, p. 422.

¹⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *La estructura del comportamiento humano*. Buenos Aires: Librería Hachette S.A., 1953, p. 241.

¹⁶ HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: F.C.E., 1949, p. 198.

El rostro, la expresión, la manera particular como se despliega cada cuerpo, el reconocer al otro que “posa” delante de sí atrayéndolo e incitándolo a conocer su vida, que en principio se revela superfluamente desde la incógnita de su aparecer, es el punto inicial donde comienza el descubrimiento del ser del otro desde la apariencia de su piel, desde un movimiento lento que recorre cada cuerpo con su mirar. De esta manera, el cuerpo en movimiento es, primeramente, un gesto, un mundo de significación del cual todo ser humano es dueño y poseedor; el bailarín a partir del gesto, comunica su deseo de pronunciarse vital e íntegramente al sentir otra piel, desnuda su rostro que se proyecta a nuevos rostros, desde el cual siempre hay algo que decir, hay sentimientos que expresar en un momento de danza; no todo está dicho y no todo se dice en un mismo instante, y mucho menos cuando lo que el artista plasma en su obra es producto de situaciones sociales que afectan o enaltecen el orgullo de todo un país. Bailar un tango es una obra que se teje en continua comunicación entre los espectadores; el artista y el juego en el espacio escénico, el conjunto de formas que los danzantes logran ejecutar es producto de su capacidad de crear no sólo para un momento coreográfico, sino también para unos instantes de improvisación; así que ambos deben dar todo de sí mismos, compenetrarse de tal forma que proyecten en sus movimientos dominio, experiencia y madurez corporal.

Según Alberto Dallal, la danza

surgió a la cultura, a la vida civilizada del ser humano gracias a una necesidad interior, a un impulso. Los movimientos de las distintas partes del cuerpo humano acompañaron al hombre en sus primeros intentos de conformar un código lingüístico. Gestos, gesticulaciones, muecas, ademanes completaban lo que las palabras y sonidos, frases e indicaciones guturales y verbales no alcanzaban a expresar plenamente¹⁷.

La danza en general, y en particular el tango, se gestó gracias a querer decir algo más de lo ya estipulado, como un revelar y desnudar los sufrimientos que les oprimían. Este impulso, que inició en unos pocos, se expande y crea una cultura que se da a conocer por medio de unos movimientos eróticos, de miradas tristes, de cuerpos oprimidos por la crisis de una situación social, política y económica; esto hace del tango una danza que no se presta simplemente para la diversión y para observar el tiempo pasajero. El tango permite remitirse al principio, al origen donde todo comenzó, a la historia, donde la intimidad de algunos se vio enajenada y se hizo necesario gritar al mundo eso que los llena de amor, cólera o pasión. En alguna medida el tango, por su melancolía, evoca a quienes están rodeados del ambiente de este baile popular, en el que se muestra la vida a través de una soledad intrínseca, que ha llevado a hacer del tango una danza melancólica que expresa particularmente sentimientos angustiantes de vidas destruidas.

¹⁷ DALLAL, Alberto. *El aura del cuerpo*. México: Instituto de Investigaciones Estéticas. Cuadernos de historia del arte, 1990, p. 31.

En conclusión: desde Enrique Santos Discépolo, me incorporo una vez más en la iniciativa que conllevó a la realización de este texto:

"Un tango —dijo— puede escribirse con un dedo, pero con el alma el tango es una intimidad que se esconde y es el grito que se levanta desnudo". Y agregó: "El origen del tango es siempre la calle, por eso voy por la ciudad tratando de encontrar en su alma, imaginando en mi sensibilidad lo que ese hombre o esa muchacha que pasan quisieran escuchar, lo que cantarían en un momento feliz o doloroso de sus vidas"¹⁸.

Desde la experiencia que brinda lo cotidiano, como un conocimiento del otro por medio de la expresión de su cuerpo, por la conciencia que tiene de sus gestos, por los recuerdos que unen y atrapan su mirar, por cada momento nuevo que se vive, que está de forma implícita en el instante anterior, como adherido a él, se estrecha el lazo por el cual el tango desde su esencia puede constituirse profundamente desde la fenomenología; pues esta nos invita a una lucha incesante por el sentido de la existencia humana, por la comprensión de una unidad corporal inquebrantable. La esencia que unifica ambos aspectos, considero, puede ser la expresión íntima de un sujeto que desea sentir, vivir la fuerza que nace de un momento de reflexión, de la ilusión y la fe por la búsqueda de su ser vital que se ha perdido o desvanecido en las horas del reloj, en el tiempo objetivo que pasa deprisa dejando un rastro frío y desolador de un hombre que no vivió plenamente, que ni siquiera se dio cuenta el espacio que ocupó, porque en su capacidad de reflexión no logró preguntarse por el sentido de su existencia. En este sentido, la fenomenología permite *volver a las cosas mismas*, *hacer suspensión de juicios* para empezar a ser concientes del cuerpo, como cuerpo de vida, como fuente y principio de conocimiento del mundo, comunicación con los otros. Por ello considero oportuno el análisis del tango a través de la mirada fenomenológica, pues proporciona el estudio acerca de la integridad de la experiencia desde la unidad corporal que se despliega a la comprensión del otro.

Bibliografía

BOLLNOW, Otto-Friedrich. *Hombre y espacio*. Barcelona: Labor, 1969.

BOLLNOW, Otto-Friedrich. *Introducción a la filosofía del conocimiento. La comprensión previa y la experiencia de lo nuevo*. Buenos Aires: Amorrortu, 1976.

DALLAL, Alberto. *El aura del cuerpo*. México: Instituto de Investigaciones Estéticas. Cuadernos de historia del arte, 1990.

¹⁸ SALAS, Horacio. *El Tango*. Buenos Aires: Emecé Editores, 2004. p. 213.

DINZEL, Rodolfo. *El tango. Una ansiosa búsqueda de libertad*. Buenos Aires: Ediciones Corregidor, 1994.

HUSSERL, Edmund. *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1981.

HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: F.C.E., 1949.

MAFUD, Julio. *Sociología del tango*. Buenos Aires: Editorial Américalée, 1959.

MERLEAU PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta Agostini, 1985.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *La estructura del comportamiento humano*. Buenos Aires: Librería Hachette S.A., 1953.

SAN MARTÍN, Javier. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Buenos Aires: Anthropos, 1987.

SALAS, Horacio. *El Tango*. Buenos Aires: Emecé Editores, 2004.

MARTIN HEIDEGGER

Las meditaciones cartesianas de Martin Heidegger*

The Cartesian meditations of Martin Heidegger

JEAN-FRANÇOIS COURTINE

Archives Husserl de Paris

Université Paris-Sorbonne

Traducción:

ANDRÉS FRANCISCO CONTRERAS SÁNCHEZ

Universidad de Antioquia

Colombia

Recibido: 27/02/2009

Aprobado: 01/04/2009

Resumen:

Las fuentes agustinianas del *cogito* cartesiano —¡he aquí ciertamente una cuestión que jamás habría interesado seriamente a Martin Heidegger!—. En el estudio que sigue nos gustaría sugerir, sin embargo, que las diferentes lecturas críticas de la metafísica cartesiana que Heidegger emprende desde los años de su primer periodo de enseñanza en Friburgo, pasando especialmente por el primer curso dictado en Marburgo (*Introducción a la investigación fenomenológica*, GA., 17) y hasta *Ser y tiempo*, se encuentran singularmente influenciadas por una cuestión agustiniana, a saber, aquella según la cual precisamente me he convertido en un problema para mí mismo (*Quaestio mihi factus sum*), y que es, en primer lugar, a partir de esta cuestión y del hecho de problematizar el modo de ser del "sum" y del ego (¿quién soy yo?) involucrado en ella, que Heidegger desarrolla su debate o enfrentamiento (*Auseinandersetzung*) con el establecimiento cartesiano de una metafísica de la subjetividad.

Palabras clave: *Cogito* cartesiano, Metafísica de la subjetividad, Heidegger.

Abstract:

The Augustinian sources of the Cartesian *cogito* —here there is, indeed, one matter that would never disturb Martin Heidegger!—. In this paper, however, we would like to suggest that the different critical readings that Heidegger did of the Cartesian metaphysics, from the years of his early courses in Freiburg, and specially in the first course in Marburg (*Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA., 17), to *Being and Time*, are particularly influenced by an Augustinian question: that I have become a question to myself (*Quaestio mihi factus sum*) and that it is from this situation and from the problem of the mode of being of the "sum" and the ego (who am I?), that this question involves, that Heidegger develop his discussion or disagreement (*Auseinandersetzung*) with the Cartesian foundation of a metaphysics of subjectivity.

Key words: Cartesian *cogito*, Metaphysics of subjectivity, Heidegger.

* Para la versión en francés, cf., COURTINE, Jean-François. "Les méditations cartésiennes de Martin Heidegger". En: *Les Études philosophiques*. No. 88 (2009), pp. 103-115. Agradecemos la amable autorización del profesor Courtine para publicar esta traducción.

En el corpus heideggeriano, de seguro se buscaría en vano alguna cosa que fuese como un *analogon* de las célebres Conferencias de París que Edmund Husserl pronunció en la Sorbona en febrero de 1929; no se encontraría reivindicación alguna de neo-cartesianismo —el cual, por cierto, no era incompatible para Husserl con un *Abschied von Cartesianismus*, retiro o despedida del mismo¹, después de que el camino cartesiano explorado en las *Ideen I*, en 1913, se revelase como un callejón sin salida. Por el contrario, es lícito poner en escena, a espaldas de los protagonistas, una oposición aparentemente zanjada entre Husserl y Heidegger, quienes durante el mismo semestre de invierno de 1923-1924 ofrecieron, uno en Friburgo y el otro en Marburgo donde acababa de ser nombrado, dos lecciones cuya orientación filosófica parece diametralmente opuesta, con todo y que se trata para ambos autores de determinar la fenomenología en su *posibilidad*, en lo que se refiere a sus tareas más propias y a su situación dentro de la tradición de aquello que sería instituido por Platón y Aristóteles como “filosofía primera” —en una época en la que Husserl podía todavía pensar y declarar: “¡La fenomenología somos Heidegger y yo!”—.

En su curso *Filosofía primera*, cuyo comienzo está consagrado a una “historia crítica de las ideas”, Husserl se pregunta temáticamente desde su primera sección “De la idea de filosofía según Platón hasta los comienzos de su realización en la época moderna en Descartes”, acerca de la posibilidad de una “ciencia de la subjetividad”, cuyo “primer boceto” podría bien haber sido engendrado por “el espíritu genial de un Aristóteles” —a la medida de una psicología y en el marco de un *De anima*—, incluso si, precisa enseguida, “la manera como la psicología entra en escena hace que ella sea, a decir verdad, una *calamidad permanente* para los espíritus filosóficos”². Pero más allá de este primer bosquejo,

¹ Cf., LANDGREBE, Ludwig. “Husserls Abschied vom Cartesianismus”. *Philosophische Rundschau* 1961-1962. Retomado en: “Husserls Abschied vom Cartesianismus”. En: *Der Weg der Phänomenologie*. Gütersloh: 1963.

² HUSSERL, Edmund: *Erste Philosophie (Erster Teil)* (Husserliana VII). Den Haag, Martinus Nijhoff, 1956. *Philosophie première*, (Kelkel: Arion L., tr.), Paris: P.U.F., 1970, pp. 74-77. [Versión castellana: *Filosofía primera* (1923/1924). Trad. Rosa Helena Santos de Ilhau. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1998].

para Husserl es importante, sobre todo, liberar la "significación eterna de las *Meditaciones* de Descartes" y volver así a anudar el hilo —es el título de la décima lección— que conecta con las "Meditaciones cartesianas". Lo anterior para señalar, inmediatamente después de haber saludado la problemática de la salida a la luz de la "subjetividad transcendental", al hilo conductor de un:

Yo existo, *sum cogitans*, yo soy el sujeto de esta vida de consciencia que se sucede con estas percepciones, estos recuerdos, estos juicios, estos sentimientos, etc., y en este flujo estoy absolutamente seguro de esta vida bajo una certeza indubitable³,

que detrás de la proposición, convertida para nosotros en algo "trivial", "*ego cogito, ego sum*", se abren abismos profundos y oscuros en demasía"⁴.

Ahora bien, es precisamente en este mismo momento que el joven Heidegger, quien justamente acababa de ser nombrado en Marburgo, en una primera discusión, *Auseinandersetzung*, con su maestro Husserl, tan subida de tono que tomó la forma de parricidio, se interroga, como él, acerca de aquellos *abismos profundos y oscuros* abiertos por el *cogito, sum* —así lo hizo al menos desde su curso de 1921 sobre *Agustín y el neoplatonismo* y no dejará de hacerlo hasta los últimos cursos sobre Nietzsche al final de los años cuarenta—. El curso del semestre de invierno de 1923-1924 anunciado con el título *El comienzo de la filosofía moderna*⁵, pudo ser caracterizado por Heidegger, como lo atestigua von Herrmann, como "su" curso sobre Descartes⁶. La segunda parte de su curso, que cuenta con tres, se sitúa

³ *Ibid.*, trad. cit., p. 90.

⁴ *Op. cit.*, p. 63, trad. fr. cit., p. 89.

⁵ Actualmente publicado como tomo 17 de la *Gesamtausgabe* [en adelante GA., obras completas de Heidegger en alemán, publicadas en Fráncfort del Meno por la editorial Klostermann] y titulado *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA., 17), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1994. [Versión castellana: *Introducción a la investigación fenomenológica*. Trad. Juan José García Norro. Madrid: Síntesis, 2008]. El propósito expreso de este curso, como lo indica Heidegger al final de sus lecciones, es el de "comprender y contribuir a elaborar la fenomenología vista en su posibilidad".

⁶ Testimonio referido por: DE BIASE, Ricardo. "Heidegger, Descartes, Husserl e l'inizio del moderno: Il primo corso a Marburg (1923-1924)". En: MAZZARELLA, Eugenio (Ed.). *Heidegger a Marburgo*. Gênes: Il Melangolo, 2006, pp. 331, nota 10. Véase también, del mismo autor, la obra bastante completa y documentada: *L'interpretazione heideggeriana di Descartes, origini e problema*. Naples: Guida, 2005, p. 49. Cf., igualmente: KISIEL, Theodore. *Heidegger's Way of Thought: Critical and Interpretive Signposts*. New York: Continuum, 2002, p. 39, quien subraya a justo título que este curso contiene la primera crítica expresa y detallada del giro husserliano hacia la filosofía trascendental como filosofía de la conciencia o de la "archi-región" conciencia ["Ur-región", también "proto-región"], en lo que se refiere a Descartes, así como temas que serán retomados y desarrollados en el curso de 1925 (GA., 20) *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*. Es necesario señalar todavía que en 1924 Heidegger mismo remitía, de modo bastante alusivo, a otros cursos y seminarios anteriores en donde ya se encontraban elaborados los elementos de esta "interpretación de Descartes", que estaba apenas solamente esbozada en la última sección del tratado *Der Begriff der Zeit*: "Im folgenden werden nur in Thesenformen die Hauptschriften der Descartesinterpretation sichtbar gemacht. Der Vf. hat sie meh-

en efecto bajo el signo de un "retorno a Descartes" (*Rückgang zu Descartes*), etapa obligada en la crítica de fondo emprendida contra Husserl, quien habría omitido por completo la "cuestión del ser" en el campo temático de la fenomenología y, más aún, habría desatendido la tarea de "ver y explicitar al *Dasein* en su ser". Más allá de este motivo bien conocido, del cual uno de los mejores ejemplos puede leerse en el curso de 1925 *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*⁷, nos gustaría subrayar aquí la importancia y aquello que se encuentra en juego en este retorno a Descartes, que es también un "retorno al sujeto". Esta expresión figura con todas sus letras y con un acento positivo, especialmente en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (GA., 24, semestre de verano de 1927), de modo tal que ese curso, que siguió inmediatamente a la publicación de *Ser y tiempo*, podría dejarse caracterizar, al menos en parte, en función de la interpretación diferenciada que ofrece del sentido del "es" del enunciado, esto es, por un lado, el *logos apophantikos* considerado como tal y, por otro lado, del sentido de ser del *sum* en la "proposición" totalmente singular *ego sum, ego existo*⁸.

Si uno se esfuerza por seguir —lo que no pretendemos hacer aquí de modo exhaustivo— las vías y los impases de este *Rückgang zu Descartes*, que es también un "retorno al sujeto", la diferenciación, por lo demás totalmente necesaria y fecunda de las lecturas heideggerianas de Descartes⁹, designa un paisaje ciertamente

rfach in Übungen und Vorstellungen mitgeteilt. Die ausführliche Veröffentlichung im Zusammenhang mit der Interpretation der Grundlagen der mittelalterlichen Ontologie ist einer anderen Gelegenheit vorbehalten". HEIDEGGER, Martin. *Der Begriff der Zeit* (GA., 64), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2004, p. 97. [Versión castellana: *El concepto de tiempo (tratado de 1924)*. Trad. Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2008]. Se trata, en realidad, del programa anunciado desde el Informe-Natorp, de la segunda sección de la segunda parte de *Sein und Zeit* (SuZ). Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967, § 8, p. 40.): "El fundamento ontológico del *cogito sum* de Descartes y la recepción de la ontología medieval en la problemática de la *res cogitans*". [Citado todas las veces según la versión castellana: *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Editorial Trotta, 2003, p. 63].

⁷ GA., 20 ; HEIDEGGER, Martin. *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*. Trad. Alain Boutot. Paris: Gallimard, 2006, §§ 12-13. [Versión castellana: *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006].

⁸ GA., 24; HEIDEGGER, Martin. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Trad. Jean-François Courtine. Paris: Gallimard, 1985, p. 192: "Repetimos de nuevo que el hecho de poner el acento sobre el sujeto, como se acostumbra a hacer en filosofía desde Descartes, envuelve ciertamente un *auténtico impulso de cuestionamiento filosófico* <subrayamos>, y esto no hace más que intensificar la búsqueda ya propia de la Antigüedad; pero no es menos necesario no partir simplemente del sujeto, sino al contrario, es preciso plantear la cuestión de saber en qué medida el *ser* del sujeto debe determinarse como punto de partida de la problemática filosófica, pero de tal modo que esta orientación no sea *unilateralmente subjetivista*. Es necesario tal vez que la filosofía parta del 'sujeto' y regrese a él en sus cuestiones últimas <subrayamos>, pero ella no debe por ello plantear sus cuestiones de modo unilateralmente subjetivista". [Versión castellana: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. Juan José García Norro. Madrid: Trotta, 2000].

⁹ Cf., TAMINIAUX, Jacques. *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*. Grenoble: Jérôme Millon, 1989: "De una doble lectura de Descartes"; cf., MARION, Jean-Luc. "L'ego et le Dasein". En:

más complejo que aquél sugerido por la distinción entre una primera perspectiva centrada en *Ser y tiempo* y una perspectiva ulterior a la medida de la historia del ser.

Un primer punto de referencia para orientarse en este paisaje, más decisivo aún en cuanto el nombre de Descartes no aparece en él —o solamente lo hace entre líneas—, podría ser proporcionado por la célebre carta que Heidegger dirige a Karl Löwith el 19 de agosto de 1921:

Ich arbeite konkret faktisch aus meinem „ich bin“ —aus meiner geistigen überhaupt faktischen Herkunft... — “Trabajo en concreción fáctica a partir de mi ‘yo soy’ —a partir de mi procedencia fáctica espiritual en general...”¹⁰.

El *ego sum* fáctico concreto se constituye y debe constituir el verdadero y único punto de partida del trabajo filosófico, si es cierto que, como Heidegger lo subraya repetidas veces en los cursos estrictamente contemporáneos a esta carta¹¹, la cuestión decisiva es aquella que se deja formular brevemente en el giro agustiniano: *Quaestio mihi factus sum*¹². La cuestión en la que me he convertido para mí mismo y por mí mismo; aquella que me obliga a “hacer la verdad”¹³, al modo de una hermenéutica de la facticidad, que es también una hermenéutica del sí-mismo¹⁴; esta cuestión, viene en seguida a sobreponerse a la problemática

Réduction et donation. Paris: P.U.F., 1989, p. 119 ss., e incluso la contribución totalmente decisiva y original de Alain de Libera: DE LIBERA, Alain, “Sujet insigne et Ich-Satz. Deux lectures heideggériennes de Descartes”. *Les Études philosophiques*, (1) 2009, pp. 83-99.

¹⁰ Carta citada en: PAPENFUSS, Dietrich y PÖGGELER, Otto (Eds.). *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Im Gespräch der Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1990, Vol 2, p. 29.

¹¹ Semestre de invierno de 1920-1921, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*; semestre de verano de 1921, *Augustinus und der Neuplatonismus* (GA., 60; HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA., 60). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1995. [Versiones en castellano, respectivamente: *Introducción a la fenomenología de la religión*. Trad. Jorge Uscatescu. Madrid: Siruela, 2005; y “Agustín y el neoplatonismo”. En: *Estudios sobre mística medieval*. Trad. Jacobo Muñoz. Madrid: Siruela, 1995.]); semestre de invierno de 1921-1922, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA., 61) [Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles, introducción a la investigación fenomenológica].

¹² *Confessions*, X, XXXIII, 50, citado en GA., 60, pp. 178 y 246 (“*Was bin ich? Quaestio mihi factum sum*”). A esto hace eco la constatación, al otro extremo del libro X y en referencia al Génesis, 3, 17, igualmente citada por Heidegger: *factus sum mihi “terra difficultatis et sudoris nimii”*...

¹³ “...tú has amado la verdad, ya que aquél quien hace la verdad viene a la luz. Yo quiero “hacer la verdad” en mi corazón, delante de ti, por medio de la confesión...” X, I, I, AGUSTIN, Saint: *Les Confessions : livres VIII-XIII*. Trad. E. Tréhorel y G. Bouissou. Bruges: Desclée De Brouwer (Bibliothèque augustinienne, Deuxième série: Dieu et son œuvre), 1992, vol 14, p. 141 ; citado GA., 60, pp. 177-178. Para una lectura diferente y una puesta en escena reciente de la *quatio* y del “*veritatem facere*”, remitimos a: MARION, Jean-Luc: *Au lieu de soi, l’approche de saint Augustin*. Paris: P.U.F., 2008, p. 69 ss.

¹⁴ Cf., GREISCH, Jean: *L’arbre de vie et l’arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l’herméneutique heideggérienne* (1919-1923). Paris: Le Cerf, 2000, p. 225.

cartesiana: *Quidnam igitur antehac me esse putavi? —Quid autem nunc...? —Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc?*¹⁵

De modo bastante significativo, el punto de partida de toda la problemática en el curso de 1921-1922 (*Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*), tiene relación con la interpretación del "sentido de la movilidad" (*Bewegtheitsinn*); interpretación que por sí sola permite despejar el "camino que conduce al objeto de la filosofía" (GA., 61, p. 167)¹⁶. Estamos todavía, destaquémoslo, dentro del horizonte del primer curso de Friburgo: *Zur Bestimmung der Philosophie, Acerca de la determinación de la filosofía*. La interpretación del "sentido de la movilidad" se inserta en la cuestión no antropológica del hombre mismo, visto en el "como" de su ser (*im Wie seines Seins*). He aquí aquello que importa preguntar seriamente en filosofía —como lo subraya Heidegger en una parte que vale como apéndice al curso propiamente dicho— y no aquellos *artefactos* producidos por el hombre, como son la "cultura" y las "circunstancias de la vida" (*Lebenszusammenhänge*). A decir verdad, este primer modo de *volver a centrar* la cuestión, deja abierta una alternativa no menos decisiva: el hombre puede a su turno ser interrogado en la medida en que tiene mundo, en tanto que *welthaft*, o también, como "objeto de curiosidad, de análisis psicológico o de narración histórica"; o bien el hombre puede también ser "aprehendido e interrogado en dirección de 'aquello que él es y como él es'"; en dirección de aquello que "constituye su *sentido-de-ser*"¹⁷. El "sentido de ser" aquí en cuestión es aquél de la "vida fáctica", que Heidegger ha nombrado en seguida, o incluso el de la "facticidad" o, en este momento, el de la *existencia* (*cum emphasi*)¹⁸. Pero la cuestión de la "movilidad" o de la "facticidad" no considera éstos jamás como un tema o un "objeto"; el movimiento de la cuestión aquí está caracterizado por aquello que Heidegger llama ya un *Rückschlag*, un contra-golpe o choque que repercute¹⁹.

¹⁵ DESCARTES, René: *Œuvres* (AT). Paris: Léopold Cerf, 1897-1913. Reedición: *Œuvres* (AT). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1973-1978, Vol. VII, 25, 25; 26, 24; 28, 20: "¿Qué es pues aquello de lo cual creí estar delante...; pero yo, ¿quién soy ahora?" —Heidegger, en su curso de 1923-1924, resume drásticamente en forma de pregunta (no presente en Descartes): "Quid sum?" (GA., 17, *Op. cit.*, p. 241).

¹⁶ Acerca de este motivo esencial de la *Bewegtheit* [movilidad], remitimos aquí a los notables análisis de: SOMMER, Christian. *Heidegger, Aristote, Luther, Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et Temps*. Paris: P.U.F., 2005, p. 172.

¹⁷ HEIDEGGER, Martin: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA., 61). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1985, p. 167.

¹⁸ Cf., *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* [Edición bilingüe]. Trad. Jean-François Courtine. Mauvezin: Trans-Europ-Repress, 1992, pp. 26-27. [Versión castellana: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*. Trad. Jesús Adrián Escudero. Madrid: Trotta, 2002. Documento conocido como *Informe-Natorp*].

¹⁹ Cf., *SuZ*, § 7, p. 38 (trad. cit., p. 61): "La filosofía es una ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del *Dasein*, la cual, como analítica de la *existencia*, ha fijado el término del hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico en el punto en dónde éste surge [*entspringt*] y en el que, a su vez, repercute [*wohin es zurückschlägt*]".

La movilidad en cuestión, la inquietud (*Unruhe*), son atestiguadas por el carácter cuestionante de la vida fáctica, que encuentra su realización y su acabamiento en la cuestión misma: *quaestio mihi factum sum!*, en la cuestión que, existiendo, yo soy: *bin ich?*, ¿soy? (GA., 61, p. 174)²⁰. Heidegger resume aquí su reflexión en una formulación muy densa, que ofrecemos primero en alemán, antes de intentar glosarla:

Die Existenz (Faktizität) wird in wachsender Radikalität des Befragens des Lebens: keine Ich-, egoistische, egologische Reflexion. Dieses Befragen eine konkrete Interpretation der Faktizität. La existencia (facticidad) se transforma, gana en radicalidad en función del cuestionamiento propio de la vida: no una reflexión egoísta, egológica. Este preguntar, una interpretación concreta de la facticidad.

El "sentido de ser" del *sum* —aquél del yo soy, yo existo— puede aquí ser igualmente captado en términos de "tener", de posesión o, si se prefiere, de *mismidad*: la movilidad de la vida fáctica puede definirse en efecto como aquello que tiende a "ser a la manera del llevarse-uno-mismo-al-tener" (*in der Weise des Sich-selbst-zum-Haben-Bringens*)²¹. Aquí, el ser cuyo sentido está referido a la inquietud de la vida fáctica, cuando se entiende a título del tenerla, o mejor, del "tener de sí", "tenerse", conlleva tanto la dimensión de la apropiación (*Aneignung*), como aquella de la pérdida, de la desapropiación o de la dehiscencia. A través de beneficios y pérdidas, la cuestión del sentido del ser de la vida fáctica debe siempre comprenderse concretamente como aquella de "la vida fáctica cada vez concreta y propia (*eigen*)"; ella se deja aprehender —al menos a título de indicación formal— como "la cuestión del sentido del 'yo soy'". De este modo, y casi anticipadamente, la "cuestión del ser" se elabora no tanto en referencia a un "ente ejemplar", que en la primera lección de Friburgo no recibía aún como *terminus technicus* el nombre de *Dasein*²², sino más bien en referencia al *sum* de un (*ego*) *sum*. Pero si la referencia a

²⁰ Semejante inquietud o "preocupación" (*Bekümmern*) de la vida fáctica, ciertamente no consiste, como lo precisa Heidegger en el llamado *Informe-Natorp*, "en sumirse en reflexiones egocéntricas"; precisamente porque pertenece a la vida fáctica —a título de "contra-movimiento" respecto de la "tendencia a la caída" (*Verfallenstendenz*)—, el "verse a sí misma en la inquietud y, por ello mismo, fijarse como objetivo *volver a sí-misma a través de la reapropiación de su ser* <subrayamos>". *Op. cit.*, pp. 27, 24.

²¹ También aquí una formulación bastante rigurosa que Heidegger explicita un poco más lejos en estos términos (GA., 61, p. 171): "Del mismo modo que la vida (en el modo de la indicación formal) es algo tal, que el otro es cada vez *su* otro, en tanto que *su* mundo, así ella es algo que "es" de la manera siguiente: tener una tendencia a "ser" en el sentido de la realización de "poseerse" [de "tenerse"]". "*Wie Leben (formal-anzeigend) so etwas ist, dessen anderes jeweils sein anderes ist, als seine Welt, so ist es selbst etwas, das „ist“ in der Weise, die Tendenz zu haben, zu „sein“ im Vollzugssinn des „sich“ Habens*".

²² Cf., SuZ., §2, p. 7 (trad. cit., p. 30). A la pregunta formulada de este modo: "¿En cuál ente se debe leer el sentido del ser, desde cuál ente deberá arrancar la apertura del ser? ¿Es indiferente el punto de partida o tiene algún determinado ente una primacía en la elaboración de la pregunta por el ser? ¿Cuál es el ente ejemplar y en qué sentido goza de una primacía?", la respuesta se presenta casi inmediatamente: "A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*". Cf.,

Descartes se impone en este lugar (GA., 61, p. 175), es importante precisar todavía, según una fórmula que Husserl empleará también a propósito de la subjetividad trascendental, que el gesto cartesiano recubre en seguida aquello que acaba de poner al día: "Para Descartes, el 'sum' es igualmente lo que hay en primer lugar; pero es precisamente en ello en donde reside su falta (*Verfehlung*)". Éste no es fiel en modo alguno al "primado" del *sum*, sino sólo en la medida en que permanece sin ser problematizado "en su ser y en su estructura categorial". Interrogar en su sentido de ser el *sum* o el *ego sum*, *ich bin* [*yo soy*], no consiste justamente, precisa Heidegger de nuevo, en la propuesta de "volver a centrar" la problemática filosófica en cualquier "*Ichproblem*" ["problema del yo"]: "en el carácter de ser específico del 'yo soy', es el 'soy' el que es decisivo y no el 'yo'"²³.

En las observaciones que redacta Heidegger entre 1919 y 1921, a título de recensión de la *Psicología de las visiones del mundo* —que por otra parte no aparecerá jamás publicada en vida del autor—, colocaba el acento de modo no menos resuelto en esta radicalización del punto de partida cartesiano, al tenor de un pensamiento sobre la *existencia*. Nos será permitido citar por extenso este admirable pasaje, que da cuenta perfectamente, desde el comienzo de los años veinte, de la transformación impuesta a la repetición de la cuestión del sentido de "ser" o del sentido del "es", por parte del giro en dirección del "sujeto", o mejor, del <yo> *soy*:

"Existencia" es allí una determinación de algo (*etwas*); que sin embargo se busca caracterizar regionalmente —incluso si tal caracterización, al fin de cuentas y propiamente, se revela como una digresión y una malinterpretación frente al sentido de la existencia—, ella puede ser aprehendida como una modalidad determinada del ser, como un sentido determinado del "es" („*ist*"-*Sinn*), que es esencialmente un sentido del (yo) "soy" (*der wesentlich (ich) „bin"*-*Sinn „ist"*), un sentido que no puede ser captado auténticamente bajo una mira teórica, pero que se posee solamente en la realización del "soy" —una manera de ser del ser del "yo".

Insistamos: cuando se pregunta por las acepciones múltiples del ser, cuando se interroga por el sentido de "ser" al hilo conductor del "es", como se hace y debe hacerse en la tradición platónico-aristotélica, introducir la vida fáctica, la existencia, el *Dasein*, es proponer un giro completo de la cuestión ontológica y categorial; es escoger todo un hilo conductor diferente: *Hic praecipue de re* existente agitur, *an ea sit* —fórmula de la *Entrevista con Burman*, que subrayo fuera de su con-

Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo, trad. fr. cit., p. 201: "Elaborar la problemática es, pues, comenzar por experimentar y explicar el ente mismo que pregunta, el *Dasein* que somos nosotros mismos". ¡Pero precisamente nosotros no somos el *Dasein*! Nadie pensaría sobre sí: "¡El *Dasein* soy yo!" La conminación, aquella de ser en propiedad, de la "propiedad" (*Eigentlichkeit*), podría formularse bajo el título de la más alta exigencia "ética": ¡Se! — *Sei!*, respondiendo justamente a la pregunta preocupada: *bin ich?* [¿soy?].

²³ GA., 61, p. 174.

texto, haciendo traer la cuestión no ya sobre el "*ist*"-Sinn [el sentido del "*es*"], sino más bien sobre el "*bin*"-Sinn [el sentido del "*soy*"], aquél de la existencia. Se trata del ser tomado en su verbalidad, se trata del *verbo* y no del pronombre personal *ego*. Es aquí la egología, aunque sea trascendental, la que viene enseguida a obstaculizar el camino de la cuestión renovada del "*bin*"-Sinn.

El ser del sí-mismo así comprendido, he aquí lo que quiere decir —de acuerdo con la indicación formal— "existencia". Con ello se encuentra indicada la dimensión a partir de la cual debe ser extraído el sentido de la existencia en tanto que modalidad determinada del sí-mismo (del yo). El punto decisivo es entonces que yo me tengo (*daß ich mich habe*); ésta es la experiencia fundamental en la cual me encuentro a mí-mismo en tanto que mí-mismo, de tal manera que, viviendo esta experiencia, correspondiendo al sentido que es el *suyo*, puedo plantear la pregunta acerca del sentido de mi "yo soy".²⁴

Lo que está sin duda todavía permitido glosar, sin forzar demasiado el trazo, es esto: No soy, o mejor, no soy yo (yo-mismo) sino sólo si *yo me* tengo. El ego es un *me*, siempre en acusativo y en tanto respuesta a la pregunta siempre planteada: *bin ich?* [¿soy?].

El hecho tener-me-a-mí-mismo (*das Mich-selbst-haben*) es poli-vocal en muchos aspectos y ello es de tal manera que esta polisemia no debe ser explicitada y hecha comprensible en contextos ordenados, distribuidos sistemáticamente y por regiones, sino que debe ser comprendida en sus conexiones específicamente *históricas*. En la experiencia fundamental propiamente realizada del "yo soy", entendida en el sentido de arcontado, en la cual se trata radical y puramente de mí-mismo, se encuentra implicado el hecho de que hacer esta experiencia, no significa aquí conocer el "yo" como aquello que se tiene dentro de una región, como singularización (*Vereinzelung*) de una instancia "general", como caso particular de; sino que la experiencia es experiencia del "yo" en tanto que sí-mismo (*Erfahrung des „ich“ qua Selbst*). Si se efectúa puramente hasta el final esta experiencia, la extrañeza del "yo", en relación con todo lo que es regional o sectorial (*Regions- und Sachgebietsfremdheit des „ich“*), hace manifiesto el hecho de que toda tentativa de determinación regional —del género de aquella que, partiendo de una opinión previa, se vuelve hacia un flujo de consciencia, una conexión de vivencias— oblitera el sentido del "soy" y hace del "yo" un objeto asignable que debe ser clasificado (*einzuordnen*). [...]

El sentido de "existencia", si uno se atiene a su origen y a su auténtica experiencia fundamental, es precisamente *el* sentido de "ser" (*der Seinssinn*); aquél que no puede ser ganado a partir del "es" que explicita tomando específicamente conocimiento de algo y, por ello, del "es" que objetiva de una manera o de otra²⁵; sino de aquél al cual se accede a partir de la experiencia fundamental de tenerse

²⁴ GA., 9; HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken* (GA., 9). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1976, pp. 29-30. [Versión castellana: *Hitos*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2000].

²⁵ El "es" aquí caracterizado es precisamente el del *logos apophantikos* que se articula en un "como" *apophantico*.

a sí-mismo en el horizonte de la preocupación (*bekümmertes Haben*) —un tener-se-a-sí-mismo, que es resultado de una realización efectiva *anterior* a toda toma de conocimiento objetivador al modo del “es”, la cual puede eventualmente sobrevenir, pero permanece sin importancia para esta realización²⁶.

* * *

τὸ ὄν λεγεται πολλὰ ὥς —Es sabido que Heidegger insistió sobre la importancia de esta fórmula aristotélica, que figura en el exergo de la disertación de Bretano en 1862, para su “camino del pensar”. Pero para comprender bien el recorrido del pensador de Friburgo, es preciso, sin duda, acompañar este *leitmotiv* con otra formulación, esta vez moderna y no menos recurrente: *ego sum, ego existo*. Una fórmula notable más aún cuando el “verbo” se da a comprender en forma intransitiva y no precisamente en el sentido de la identidad. Enunciados como aquellos que hoy podemos leer en el *Abhandlung: der Begriff der Zeit*²⁷, “yo soy el tiempo” o también “el *Dasein* es cada vez [*jeweils*] el tiempo”, no proponen ninguna identificación. Éstos se encuentran, más bien, dedicados a manifestar que el *Dasein* no es presente, ni es presente para sí-mismo, ni es idéntico a sí, sino que permanece en el fondo *unheimlich*, es decir, extrañamente-inquieto y jamás en reposo en cualquier *Selbst-ständigkeit* [permanencia, estabilidad de sí-mismo]²⁸. A decir verdad, el

²⁶ Quisiéramos sugerir aquí que en este análisis del *sum* en términos de tener, de “tenerse”, de “traerse-a-sí-mismo al tener” (*sich-selbst-zum-Haben-Bringen*), a la “*Jemeinigket*” —esta mismidad o este “en mi caso” que no indica jamás posesión estable y segura alguna—, la consecuencia es adecuada. “Tenerse” es, en efecto, encargarse del “(yo) soy”, del “*sum*” a partir del cual se decide; no el ego, pronombre personal, sino más bien el “sí-mismo” o el *ipse*. Es esto aquello que Gérard Granel ha señalado a su manera, bastante particular, en un breve estudio titulado con buen juicio; cf., GRANEL, Gérard. “Ipse Dasein”. En: *Études*. Paris: Galilée, 1995. En este sentido, podríamos releer el comienzo del §9 de *Sein und Zeit*, “El tema de la analítica del *Dasein*”, como el resto de una formulación menos fuerte del “tenerse-a-sí-mismo”: “El ente cuyo análisis constituye nuestra tarea lo somos cada vez nosotros mismos (*). El ser de este ente es cada vez *el mío*. En el ser de este ente se las ha este mismo con su ser (**). Como ente de este ser, él está entregado a su propio ser [*zu seinem eigenen Sein überantwortet*]”. (Trad. cit. p. 67). A los asteriscos (*) corresponden notas marginales: (*) “cada vez ‘yo’”; (**) “Pero este ser en un ser-en-el-mundo que acontece históricamente”. Levinas apuntaba probablemente al mismo fenómeno cuando en *De la existencia al existente* anotaba: “Uno no es, uno se es” [“on n’est pas, on s’est”. LEVINAS, Emmanuel: *De l’existence à l’existant*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1993, pp. 28, 38. Versión castellana: *De la existencia al existente*. Trad. Patricio Peñalver Gómez. Madrid: Arena Libros, 2007].

²⁷ Los cuales son contemporáneos del curso de 1923-1924, hecho notable, acerca del cual ya hemos recordado que constituye el curso de Heidegger sobre Descartes. Sería necesario también, lo que no tenemos tiempo de hacer aquí, preguntarse acerca de por qué y cómo este pequeño tratado, que constituye la verdadera célula de la que germina *Sein und Zeit*, consagra un largo análisis a Descartes y a su “proposición fundamental: *cogito, sum*”. “Cuál es —pregunta Heidegger— el sentido de ser en el enunciado *sum*? ¿Se plantea esta pregunta sólo en general?” —Responde: “¡No!”: “*Zunächst möchte man aber meinen, daß gerade im Fundamentalsatz „cogito, sum“ das Sein des ego zur Auslegung kommen mußte. Welches ist der Sinn von Sein in der Aussage „sum“ ? Wird überhaupt danach gefragt ? Nein. Die Seinsfrage bleibt gerade hier aus.*” (GA., 64, p. 97).

²⁸ Cf., las últimas palabras, o casi las últimas, del curso 1923-1924 (GA., 17, pp. 289-290): “Para

enunciado asertivo "*ich bin...*" debería siempre dejar lugar a un "*bin ich...?*", por ejemplo bajo la forma de este "preguntar auténtico" (*echtes Fragen*): "*bin ich die Zeit?*" —"¿soy yo el tiempo?".

Si la cuestión cartesiana puede formularse, pues, así, ¿qué yo-soy, es decir, quién soy yo?, "yo que soy un sujeto...":

Pero no conozco todavía de forma suficientemente clara lo que soy, yo que me encuentro cierto de que soy (*quisnam sim ego ille, qui jam necessario sum*); de modo que es necesario, sin embargo, que tenga cuidado de no tomar imprudentemente otra cosa por mí y así no confundirme en este conocimiento, que sostengo es el más cierto y más evidente de todos aquellos que he experimentado anteriormente"²⁹,

entonces la cuestión heideggeriana —y no se trata de un simple acento— es, más bien, ¿soy-yo"? ("*bin ich?*"), en la cual el acento se encuentra en el ser, el modo de ser, el sentido de este ser: *quaestio mihi factus sum*.

Si, pues, la lectura heideggeriana de las *Meditaciones metafísicas* —o más exactamente de las tres primeras— es sumamente crítica, es también porque desea *radicalizar* el punto de partida cartesiano, sin ponerlo en absoluto en cuestión. La hipótesis que evoca el § 43 de *Sein und Zeit* es todo menos que ficticia:

Si el *cogito sum* hubiera de servir como punto de partida de la analítica existencial del *Dasein*, no sólo será necesario invertir sus términos, sino que además se requeriría una nueva verificación ontológico-fenomenológica de su contenido. La primera afirmación sería entonces el "*sum*", en el sentido de yo-estoy-en-el-mundo. En cuanto tal ente, "yo soy" en la posibilidad de estar vertido hacia diferentes comportamientos (*cogitaciones*), como modos de estar en medio del ente intramundano³⁰.

Si el primer enunciado debía ser *Das Dasein ist* [*el Dasein es*], o mejor, él es al modo de un "tener que ser" (*zu sein*), o todavía mejor, *Das Dasein existiert* [*el Dasein existe*], habría que reformular este *Dasein* —como lo indicaba la apostilla que citamos antes (nota 26)— en un "yo —*Ich*" cada vez mío, es decir, (*ego sum-bin (ich)*).

Es aquí, desde el comienzo de las *Meditaciones*, que se presenta la "falta" fatal (*Verfehlung*): "En cambio Descartes afirma que las *cogitaciones* están-ahí [*vorhanden*],

conocerlo se trata de *hacerse lugareño en el ente* (*im Seienden heimisch zu werden*), de estar allí en casa en el modo de un ser-ahí asegurado. Pero en la medida en que el ser en familiaridad en el mundo es aquello desde lo cual se impulsa la huida, lo anterior no significa nada más que: esto *delante de lo cual* el *Dasein* huye de acuerdo con el modo propio del *cuidado de la certeza* (*Sorge der Gewißheit*), es la *Unheimlichkeit*, la inquietante extrañeza. La inquietante extrañeza es la verdadera amenaza bajo la cual se apoya el *Dasein*. La inquietante extrañeza es la amenaza que se encuentra en el *Dasein* para él mismo (*im Dasein an ihm selbst ist*)".

²⁹ AT., IX, 19-20.

³⁰ SuZ, § 43, p. 211 (trad. cit., p. 232).

y que junto con ellas está presente [*mit vorhanden*] un *ego*, como *res cogitans* carente de mundo” —*cogitatio* est (AT., VII, 27, 8). Es este *cogitatio* el que en el análisis cartesiano requiere un “sustento”, el *ego sum*, *ego existo*, el cual recibiría enseguida su acuñación como *subjectum* — *ὑποκείμενον*. Descartes, no obstante, no habría sabido elucidar el legítimo punto de partida (mi “*ich bin*”) —aquí encontramos la *Verfehlung*—, ni habría sabido tampoco interrogarlo en su “riqueza fenomenal”³¹. En realidad, más que de “crítica” heideggeriana del sujeto, habría que hablar, más bien, de una constante lucha contra la *Vorhandenheit*.

Por muy pertinente que sea esta orientación histórica sobre el punto de partida cartesiano, que Heidegger mismo no deja de recordar, ésta corre siempre el riesgo de extraviarse hasta tanto no haya sido radicalizada la cuestión del sentido del ser del “*sum*” y correlativamente de la “identidad” de esta instancia ek-stática del ego:

³¹ SuZ, § 10, pp. 45-46: “En una orientación histórica, se podría aclarar el propósito de la analítica existencial de la siguiente manera: Descartes, a quien se atribuye el descubrimiento del *cogito sum* como punto de partida para el cuestionamiento filosófico moderno, investigó, dentro de ciertos límites, el *cogitare* del *ego*. En cambio, deja enteramente sin dilucidar el *sum*, aun cuando éste haya sido tan originariamente establecido como el *cogito*” (trad. cit., p. 71). Heidegger anotaba ya en el tratado de 1924 (GA., 64, p. 97): “Podría haberse creído al principio que precisamente en la proposición fundamental ‘*cogito sum*’ el ser del *ego* debía necesariamente venir a la explicitación (*Auslegung*). ¿Cuál es el sentido de ‘ser’ en el enunciado ‘sum’? ¿Se plantea en general esta pregunta? ¡No! La pregunta por el ser falta aquí. Y ¿por qué razón? Porque tal pregunta *no puede ser planteada* en el seno del modo de acceso (*Zugangsart*) de Descartes”. Aquello que es entonces criticado en forma resuelta —y que lo será igualmente desde la *Hauptwerk* de 1927, la cual hará de ello uno de sus temas principales—, es la manera cartesiana de acceder al *ego sum*, en lo que toca al “conocimiento conocido” y con miras en un *certum* como *fundamentum veritatis*. Cf., también *ibíd.* p. 98, la drástica reconstrucción que propone Heidegger del movimiento del comienzo de la *Meditatio* III: “Es así que Descartes llega finalmente, en el camino de su examen dubitativo, a esta situación última en la cual no le queda nada más que aquello que satisface la regla <la *regula generalis*>. *Manebo obstinate defixus*. —Descartes persiste en esta tendencia en busca de un *certum* predeterminado. De donde resulta: *dubitare est*. Pero en el *dubitare* se encuentra implicado un *me dubitare*; el *me dubitare est aliquid: res cogitans est: sum*. Un *certum* habría sido encontrado de este modo. No es el *dubitare* el que es el *certum*, y tampoco lo es más el *me esse*, sino el “*me dubitare este me esse*”. El *certum* es una *propositio*, una *Satzgültigkeit* —una validez proposicional. Aquello que hay de decisivo en la consideración fundamental de Descartes <*Fundamentalbetrachtung* —fórmula que debe entenderse en callada referencia a Husserl, *Ideen* I, segunda sección—>, es la inversión del *ens verum* en *ens certum*”. Heidegger no habría esperado el extraordinario análisis de *Die Frage nach dem Ding* para aprehender en términos de “posición” y de “proposición” el enunciado cartesiano paradigmático *cogito sum*. Desde el curso de 1923-1924 anotaba (GA., 17, p. 248): “...Descartes no toma las *cogitare* en el sentido de una cosa (*Sache*), pues lo que le interesa es haber encontrado una proposición lógico-formal...”. Heidegger insiste en esta transposición/desnaturación del *cogito, sum*, en términos de ontología formal: “El sentido del *sum* es así vaciado (*entleert*) para convertirse en el sentido ontológico-formal del simple ser-algo (*Etwassein*)”. “Por eso mismo —prosigue— Descartes declara que no puede ni desea decir nada del ‘yo’ ni del ‘soy’, porque la pregunta por el ser en relación con el ser específico de la *res cogitans* no le interesa sino secundariamente” (*ibíd.*, p. 250); “El ser de la *res cogitans* debe, por decirlo de esta manera, mantener al margen y dejar de lado su ser específico, para convertirse precisamente en algo formal y acceder a la proposición a título de un puro y simple algo (*bloßes Etwas*)” (p. 252).

Sin embargo, esta ejemplificación histórica del propósito de la analítica también puede inducir a error. Una de las primeras tareas de la analítica consistirá en hacer ver que si se pretende partir de un yo o sujeto inmediatamente dado, se yerra en forma radical el contenido fenoménico del *Dasein*. Toda idea de "sujeto" —si no está depurada por una previa determinación ontológica fundamental— comporta *ontológicamente* la posición del *subiectum* (*ὑποκείμενον*), por más que uno se defienda ónticamente en la forma más enfática contra la "sustancialización del alma" o la "cosificación de la conciencia"³².

Si el concepto de "sujeto" se encuentra recusado radicalmente de esta manera, es porque este sujeto significa "el estar ahí-delante que se tiene cada vez en una región dada". Pero esta crítica del *subjectum* se desarrolla también en nombre de una radicalización del retorno al sujeto³³, lo que Heidegger recordará otra vez, después de *Sein und Zeit*, en el último curso que pronuncia en Marburgo, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*:

La filosofía moderna llevó a cabo una inversión completa del cuestionamiento filosófico al partir del *ego*, del sujeto. De conformidad con la inversión principal del preguntar en dirección del *ego*, se esperaría que el ente, que actualmente permanece en el centro, sirva de criterio según su modo de ser específico. Se esperaría que en lo sucesivo la ontología tome como ente ejemplar al sujeto y que ella interprete el concepto de ser en relación con el modo de ser que pertenece al sujeto. Se esperaría que desde ahora el modo de ser del sujeto se convirtiera en un problema ontológico³⁴.

Importa menos revisar esta "inversión" completa, que acometerla hasta el final y de manera consciente³⁵. Es así que, contra Husserl, se habrá renovado de fondo y radicalizado el cartesianismo. Llevar a cabo esta inversión —nos limitaremos aquí a algunas indicaciones destinadas simplemente a recordar análisis bastante conocidos— no significa solamente, como lo hemos señalado varias veces, interrogar y problematizar el sentido de ser del *sum*, sino también, y con anterioridad, deshacerse de la ilusión según la cual este sujeto, a título de lo que somos, se da en primer lugar, es inmediatamente accesible y es más cierto que todos los objetos.

³² SuZ, §10, p. 46 (trad. cit., p. 71). Cf., también a propósito de la "radicalidad" pretendida del comienzo cartesiano, *ibíd.*, p. 24 (trad. cit., p. 47): "Con el *cogito sum*, Descartes pretende proporcionar a la filosofía un fundamento nuevo y seguro. Pero lo que en este comienzo 'radical' Descartes deja indeterminado es el modo de ser [Seinsart] de la *res cogitans*, más precisamente, el *sentido de ser del 'sum'*".

³³ Así lo muestra François Raffoul al subrayar a justo título que Heidegger en 1927 llegará incluso a "definir el proyecto mismo de *Sein und Zeit* como una apropiación ontológica del momento cartesiano". RAFFOUL, François. *À chaque fois mien, Heidegger et la question du sujet*. Paris: Galilée, 2004, pp. 75-79.

³⁴ GA., 24, p. 174.

³⁵ *Ibíd.*, p. 171.

Todo el § 25 de *Sein und Zeit*, que toma su punto de partida en el análisis crítico de la cuestión del "¿quién?", está expresamente consagrado a la puesta en cuestión de aquel prejuicio referido al ser-dado del "yo soy". A la objeción que se formula Heidegger a sí mismo:

¿Pero no va contra las reglas de toda sana metodología que el planteamiento de una problemática no se atenga a los datos evidentes del dominio temático? ¿Hay algo más indubitable que el dato del yo?

la respuesta cae bajo la forma del retorno de otra pregunta y de una sospecha decisiva, referida esta vez a Husserl:

¿Es acaso evidente *a priori* que el acceso al *Dasein* deba ser una simple reflexión perceptiva sobre el yo de los actos? ¿Y si este modo de "autodarse" del *Dasein* fuese una tentación [*Verführung*] para la analítica existencial, y una tentación fundada en el ser mismo del *Dasein*?³⁶

Lo que entonces queda puesto en cuestión, hablando del *Dasein*, es nada menos que la legitimidad de un enunciado de la forma "yo lo soy" [*ich bin es*]; es decir, nada menos que la posibilidad de comprender el "yo" de una manera diferente de aquella que, a título de simple *indicación formal*, pone en la mira un "algo" susceptible de revelarse como su "contrario". No es solamente la distinción post-kantiana o fichteana del "yo" y del "no-yo" aquello que se encuentra así sacudido, porque también "'No-yo' no significa entonces, en modo alguno, un ente que carezca esencialmente de "yoidad", sino que se refiere a un determinado modo de ser del mismo 'yo': por ejemplo, a la pérdida de sí"³⁷.

Quizás al referirse a sí mismo en forma inmediata el *Dasein* diga siempre: "éste soy yo" [*ich bin es*], y lo diga en definitiva más fuerte que nunca cuando "no" lo es. ¿Y si la razón por la cual el *Dasein* inmediata y regularmente *no es él mismo* fuese aquella estructura en virtud de la cual el *Dasein* es siempre mío?

En ausencia de todo "dato indubitable" del "yo", es el proyecto mismo de una egología el que se encuentra amenazado —o más bien, la egología se reduce entonces a una "ontología formal": "El sí-mismo del 'yo me ocupo' olvidado de sí se muestra para el que se absorbe en el tráfico cotidiano y en la veloz sucesión de los quehaceres como algo simple, permanentemente idéntico, pero indeterminado y vacío"³⁸.

En el "decir-yo" no se nota enseguida ni necesariamente el "yo" de la cuestión directriz: "*bin ich*?" ("¿soy?"; cf., *supra*, p. 213), que habría sin duda que glosar per-

³⁶ SuZ, p. 115 (trad. cit., p. 140).

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibid.*, p. 322 (trad. cit., p. 339).

diendo con ello la punta del cuestionamiento: "¿soy verdaderamente yo?". Ahora bien, "Bien podría ser que el quién del existir cotidiano no fuese precisamente yo mismo"³⁹.

Si el "yo" es todo menos algo dado, si la oposición del yo y del no-yo se substituye por la disociación de propio e impropio (de lo auténtico y de lo inauténtico), entonces se reformula toda la cuestión del "yo" en el sentido del "decir-yo"⁴⁰, como sucede igualmente con la problemática que viene al primer plano en *Ser y tiempo*, aquella del *ser sí-mismo del yo en tanto que sí-mismo*, en una palabra, aquella de la ipseidad o, por qué no, del "sujeto ético", aquel sujeto descentrado [*excentré*] o ex-céntrico que debería responder a la conminación minimalista: ¡se! o, si se osa decir tal cosa, *se ahí, se-el-ahí*. —De la subjetividad a la ipseidad: pequeño "Cuaderno para una moral".

Bibliografía:

- AGUSTIN, Saint. *Les Confessions : livres VIII-XIII*. Trad. E. Tréhorel y G. Bouissou. Bruges: Desclée De Brouwer (Bibliothèque augustinienne, Deuxième série: Dieu et son œuvre), 1992, vol 14.
- DE BIASE, Ricardo. "Heidegger, Descartes, Husserl e l'inizio del moderno: Il primo corso a Marburg (1923-1924)". En: MAZZARELLA, Eugenio (Ed.). *Heidegger a Marburgo*. Gênes: Il Melangolo, 2006.
- DE BIASE, Ricardo. *L'interpretazione heideggeriana di Descartes, origini e problema*. Naples: Guida, 2005.
- DE LIBERA, Alain. "Sujet insigne et Ich-Satz. Deux lectures heideggériennes de Descartes". En: *Les Études philosophiques*. No. 1, 2009, pp. 83-99.
- DESCARTES, René. *Œuvres* (AT). Paris: Léopold Cerf, 1897-1913. Reimpresión, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1973-1978.
- GRANEL, Gérard. "Ipse Dasein". En: *Études*. Paris: Galilée, 1995.
- GREISCH, Jean. *L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggérienne* (1919-1923). Paris: Le Cerf, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. *Der Begriff der Zeit* (GA., 64). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2004. Versión castellana: *El concepto de tiempo* (Tratado de 1924). Trad. Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2008.

³⁹ *Ibid.*, p. 115 (trad. cit., p. 140).

⁴⁰ SuZ, §64, pp. 321, 323. Aquél que dice "yo" es el "se", el "*Man Selbst*" [el "se" o el "uno mismo"]. "En el 'yo' se expresa aquel sí-mismo que inmediata y regularmente no es el que yo propiamente soy" (trad. cit. p. 339).

HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA., 17). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1994. Versión castellana: *Introducción a la investigación fenomenológica*. Trad. Juan José García Norro. Madrid: Síntesis, 2008.

HEIDEGGER, Martin. *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* (Ed. bilingüe). Trad. Jean-François Courtine. Mauvezin: Trans-Europ-Repress, 1992. Versión castellana: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*. Trad. Jesús Adrián Escudero. Madrid: Trotta, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA., 24). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1975. Versión francesa: *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Trad. Jean-François Courtine. Paris: Gallimard, 1985. Versión castellana: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. Juan José García Norro. Madrid: Trotta, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA., 60). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1995. Versiones castellanas parciales: *Estudios sobre mística medieval*. Trad. Jacobo Muñoz. Madrid: Siruela, 1995. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Trad. Jorge Uscatescu. Madrid: Siruela, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA., 61). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1985.

HEIDEGGER, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA., 20), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1979. Versión francesa: *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*. Trad. Alain Boutot. Paris: Gallimard, 2006. Versión castellana: *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit* (SuZ). Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967. Versión castellana: *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken* (GA., 9). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1976. Versión castellana: *Hitos*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA., 56/57). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1987.

HUSSERL, Edmund. *Erste Philosophie (Erster Teil)* (Husserliana VII). Den Haag, Martinus Nijhoff, 1956. Versión francesa: *Philosophie première*. Trad. Arion L. Kelkel. Paris: P.U.F., 1970. Versión castellana: *Filosofía primera (1923/1924)*. Trad. Rosa Helena Santos De Ilhau. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1998.

KISIEL, Theodore. *Heidegger's Way of Thought: Critical and Interpretive Signposts*, New York: Continuum, 2002.

LANDGREBE, Ludwig. "Husserls Abschied vom Cartesianismus". *Philosophische Rundschau*, 1961-1962, pp. 133-177. Retomado en: *Der Weg der Phänomenologie*. Gütersloh, 1963, pp. 163-206.

LEVINAS, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1993. Versión castellana: *De la existencia al existente*. Trad. Patricio Peñalver Gómez. Madrid: Arena Libros, 2007.

MARION, Jean-Luc. *Au lieu de soi, l'approche de saint Augustin*. Paris: P.U.F., 2008.

MARION, Jean-Luc. "L'ego et le Dasein". En: *Réduction et donation*. Paris: P.U.F., 1989, p. 119 ss.

PAPENFUSS, Dietrich y PÖGGELER, Otto (Eds.). *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Im Gespräch der Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1990, vol 2.

RAFFOUL, François. *À chaque fois mien, Heidegger et la question du sujet*. Paris: Galilée, 2004.

SOMMER, Christian. *Heidegger, Aristote, Luther, Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et Temps*. Paris: P.U.F., 2005.

TAMINIAUX, Jacques. *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*. Grenoble: Jérôme Millon, 1989.

El giro del tiempo hacia el lugar

Una primera aproximación: de Aristóteles a Heidegger

The turn from time to place
A first approach: from Aristotle to Heidegger

LUZ GLORIA CÁRDENAS M.
Universidad de Antioquia
Colombia

Recibido: 13/01/2009
Aprobado: 16/04/2009

Resumen:

Retomaré las reflexiones de Heidegger en *El ser y el tiempo* sobre el espacio con el fin de confrontarlas con la teoría del lugar de Aristóteles. Heidegger opone su concepción del tiempo humano a la teoría del tiempo desarrollada por Aristóteles en la *Física*. Esto no lo hace cuando reflexiona sobre el espacio. Sin embargo indicaré que hay indicios que permite señalar las influencias que la teoría del lugar de Aristóteles tiene sobre las reflexiones de Heidegger.

Palabras clave: Lugar, Espacio, Aristóteles, Heidegger, Platón.

Abstract:

I re-visit Heidegger's reflections concerning space in *Being and Time*, in order to compare them with Aristotle's theory of place. Heidegger opposes his conception of human time to the theory of time developed in Aristotle's *Physics*. He doesn't do likewise when he reflects upon space. Nevertheless, I will show that there are indications that suggest how Aristotle's theory of place influenced Heidegger's reflections.

Key Words: Place, Space, Aristotle, Heidegger, Plato.

Bajo la perspectiva de la fenomenología y la hermenéutica, diversos pensadores en el siglo XX centraron su atención en el problema del tiempo: Husserl en *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Heidegger en *El ser y el tiempo*, Ricoeur en *Tiempo y narración*¹. Cada uno, a su manera, intenta resolver el problema filosófico sobre el tiempo. A finales del siglo XX y comienzos del XXI, surge un interés por los problemas que se derivan del espacio. Palabras como: espacio virtual, espacio global, local, no-lugares, territorios, regiones, medio ambiente, paisaje, dan cuenta de la importancia que hoy ha adquirido el tema del espacio. La disciplina que tradicionalmente lo ha considerado como objeto de estudio es la geografía; ésta utiliza a su modo los términos: espacio, lugar, región, territorio, paisaje, y también la geometría, desde una perspectiva diferente, cuando se ocupa de las figuras. Ésta se inicia con los egipcios², la primera sólo en el siglo II a. C.³ Además de la geografía y la geometría, otras disciplinas como la arquitectura

¹ Respectivamente HUSSERL, Edmund. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trad. Agustín Serrano de Haro. Madrid: Trotta, 2002. HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos. México: F.C.E., 1951. RICOEUR, Paul. *Tiempo y narración I: Configuración del tiempo en el relato histórico*. México: Siglo XXI, 1995; *Tiempo y narración II: Configuración del tiempo en el relato de ficción*. México: Siglo XXI, 1995; *Tiempo y narración III: El tiempo narrado*. México: Siglo XXI, 1996.

² "Ya Heródoto, y después de él Estrabón y Diodoro, admitieron que, por la naturaleza misma del país en que vivían, los egipcios tuvieron que resolver desde remotos tiempos problemas de geometría. Basándose en esta observación, los griegos admitían también que los egipcios habían 'inventado' la Geometría y la habían enseñado a los geómetras griegos". TATON, René (Ed.). *La ciencia antigua y medieval*. Barcelona: Destino, 1971, p. 46.

³ La primera obra consagrada a la Geografía se debe a Hecateo de Mileto (ca. 550-475). Aristóteles había tratado cuestiones de geografía física en sus *Meteorológicas*, y Dicearco de Mesina (ca. 350-290) puede ser considerado como el único geógrafo entre Hecateo y Eratóstenes (cf., *Ibíd.*, p. 306). A principios del siglo II, aparece la geografía matemática con Marino de Tiro (cf., *Ibíd.*, p. 409), pero sólo hasta el siglo IV se asienta la Geografía sobre una base sólida. "Desde mediados del siglo IV, se abrieron nuevos caminos para la Geografía, de la que Aristóteles y sobre todo Dicearco, habían in-

o el diseño no tienen como su objeto de estudio propiamente el espacio, sino su transformación con el fin de adaptarlo a la vida humana. El arte, especialmente la pintura, la escultura, la danza, también la literatura y el cine lo toman, recrean y transforman imaginativamente. Las ciencias sociales y humanas hacen hoy énfasis en el espacio; el término 'giro espacial'⁴ da cuenta de este hecho. Las nuevas tecnologías de la información y la comunicación crean espacios virtuales que permiten el acceso a un sinnúmero de información y de comunicación, acortando las distancias y abriendo nuevas posibilidades de conocimiento. Los problemas de nuestra época por la conservación, utilización, distribución y transformación de los espacios hacen que los problemas derivados del tiempo pasen a un segundo término. Esto debe suscitar en el terreno de la filosofía una reflexión desde la cual sea posible aportar a su comprensión, que puede realizarse bajo la perspectiva de la fenomenología y de la hermenéutica, si se sigue el camino que algunos de sus pensadores trazaron sobre el problema del tiempo. La reflexión sobre el espacio se encuentra vinculada, es evidente, con la del tiempo. Desde la física clásica, ambos contribuyen a la explicación del movimiento. En la teoría de la relatividad, tiempo y espacio hacen parte de la misma estructura.

Con el fin de iniciar una reflexión sobre el lugar considero importante volver sobre las que hicieron Platón y Aristóteles, para establecer luego un diálogo con algunas observaciones que también efectuaron Husserl, Heidegger y Ricoeur siempre dentro del marco de otros estudios. En este artículo sólo me ocuparé de Platón, Aristóteles y de Heidegger de quienes haré sólo algunas anotaciones, en la medida en que sólo pretendo un primer acercamiento.

1. La mirada griega sobre el espacio y el lugar

En Platón y en Aristóteles aparecen algunas reflexiones sobre el espacio. En el primero, cuando explica la génesis del mundo en el *Timeo*⁵ y establece la necesidad de tres principios: el modelo, su imagen y el espacio. El segundo, en la *Física*⁶, cuando afirma que la naturaleza es principio de movimiento y de reposo y pregunta qué es el lugar.

tentado hacer una disciplina científica" (*Ibíd.*, p. 404). Los principales representantes de la geografía matemática del periodo alejandrino son Eratóstenes, Hiparco y Ptolomeo. La palabra "geografía" es utilizada por Aristóteles en *De Mundo*, 393b20. (BONITZ, H. *Index Aristotelicus*. Berlín: Akademische Druck / U. Verlagsanstalt, 1955, p. 153).

⁴ Los principales representantes de este giro son: Anthony Giddens, Edward Soja, Jacques Lévy, Nigel Thrift, Neil Smith, Mike Crang y Milton Santos. Cf., HIERNAUX, Daniel; LINDÓN, Alicia y BERTRAND, Georges. *Tratado de geografía humana*. Barcelona: Anthropos, 2006, p. 9.

⁵ PLATÓN. *Diálogos VI. Filebo-Timeo-Critias*. Trad. M. Ángeles Durán y Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1992.

⁶ ARISTÓTELES. *Física. Libro I*. Trad. Marcelo D. Boeri. Buenos Aires: Biblos, 1993. ARISTÓTELES. *Física. Libros III-IV*. Trad. Alejandro Vigo. Buenos Aires: Biblos, 1995.

Platón considera que para explicar la génesis del mundo es necesario, además del modelo (las figuras geométricas) y de su imagen (el mundo), un tercer principio (el espacio) para que sea posible toda la generación. Éste es como su nodriza y debe carecer de toda forma para poder albergarlas todas.

Hay ser (*ὄν*), espacio (*χώραν*) y devenir (*γένεσιν*), tres realidades diferenciadas, y esto antes de que naciera el mundo. La nodriza del devenir mientras se humedece y quema y admite las formas de la tierra y el aire y sufre todas las otras afecciones relacionadas con éstas, adquiere formas múltiples y, como está llena de fuerzas disímiles que no mantienen un equilibrio entre sí, se encuentra toda ella en desequilibrio: se cimbrea de manera desigual en todas partes, es agitada por aquéllas y en su movimiento, las agita a su vez⁷.

Al primer principio lo acompaña un razonamiento verdadero que, al no ser perceptible por los sentidos, es captado por un acto de pensamiento. El segundo es irracional, semejante al primero, pero generado y siempre cambiante; por lo tanto, es captable por la opinión unida a la percepción sensible. El tercero, el espacio, no se capta por el pensamiento ni por la opinión acompañada de percepción, "proporciona una sede a todo lo que posee un origen, captable por un pensamiento bastardo sin la ayuda de una percepción sensible, creíble con dificultad, y, al mirarlo, soñamos y decimos que necesariamente todo ser está en un lugar (*τόπω*) y ocupa un cierto espacio (*χώραν*), y que lo que no está en algún lugar en la tierra o en el cielo no existe"⁸.

El modelo que hace posible el mundo, su imagen, son las figuras geométricas. Así como se construyen unas a partir de otras, los elementos (tierra, agua, aire, fuego) que componen el mundo se transforman unos en otros. Si las figuras se construyen y se hacen posibles en un espacio, el mundo, a su vez, requiere de un receptáculo que lo albergue.

Está más allá de toda duda que fuego (*πῦρ*), tierra (*γῆ*), agua (*ὕδωρ*) y aire (*ἀήρ*) son cuerpos. Ahora bien, toda forma corporal tiene también profundidad. Y, además, es de toda necesidad que la superficie rodee la profundidad. La superficie de una cara plana está compuesta de triángulos. Todos los triángulos se desarrollan a partir de dos, cada uno con un ángulo recto y los otros agudos. Uno tiene a ambos lados una fracción de ángulo recto atribuida a lados desiguales. En nuestra marcha según el discurso probable acompañado de necesidad, suponemos que éste es el principio del fuego y de los otros cuerpos⁹.

Para Düring, la pregunta de Platón es: ¿cómo puedo explicar el espacio a partir de la teoría de las ideas? Para Aristóteles: ¿cómo puedo explicar el espacio

⁷ Ti., 52d 3-52c 3.

⁸ Ti., 52a 8-52b 5.

⁹ Ti., 53c 4-53d 5.

físicamente?¹⁰ Dos preguntas que indican las diferentes perspectivas que asumen estos pensadores: una guiada por la geometría, la otra más preocupada por extraer desde la observación los principios desde los cuales explicar el mundo físico¹¹. Dos son los términos utilizados que dan cuenta, a su vez, de la perspectiva asumida: *chora* (espacio) y *topos* (lugar)¹².

Para Aristóteles, los seres por naturaleza son objeto de la *Física*, son aquellos que tienen en sí mismos el principio del movimiento y del reposo.

Por naturaleza son los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples, v. gr., tierra, fuego, aire y agua. En efecto, afirmamos que éstas y las demás cosas de este tipo son por naturaleza. Todas estas cosas, evidentemente, se diferencian de las que no están constituidas por naturaleza, ya que cada una de ellas tienen en sí mismas el principio del movimiento y el reposo: unas en cuanto al lugar (*τόπον*), otras en cuanto al aumento y la disminución, otras en cuanto a la alteración¹³.

Un estudio sobre la naturaleza no es posible sin una teoría sobre el movimiento, la cual requiere una sobre el vacío, el tiempo y el lugar¹⁴; esta última es expuesta en el Libro IV de la *Física*. Allí Aristóteles afirma que ninguno de los que le precedieron realizaron un examen crítico, ni presentaron soluciones a las numerosas dificultades que se presentan cuando se hace una investigación sobre el lugar, "ya que cuando se lleva a cabo un examen a partir de todas y cada una de sus propiedades, éste no se presenta siempre del mismo modo"¹⁵. Reconocieron que el lugar es algo existente, pero sólo Platón preguntó qué es, aunque, no acertó en su respuesta. Si le creemos a Aristóteles y esta es la primera teoría que se desarrolla sobre el lugar, es importante recoger los resultados de sus investigaciones; de hecho, sus planteamientos se convertirán en un referente para estudios posteriores, bien para refutarlos o para conservar algunas de sus observaciones.

Aristóteles procede de la siguiente manera con el fin de elaborar su teoría del lugar¹⁶. Primero, enuncia la opinión común admitida por la mayoría; segundo,

¹⁰ Cf., DÜRING, Ingemar. *Aristóteles*. México: Universidad Autónoma de México, 1990, p. 491.

¹¹ Para René Thom, una teoría de tipo etológica relacionada con el uso del espacio por un ser vivo. THOM, René. "Aristote, Topologue". En: *Alliage*. No. 43, 2000.

¹² Sambursky considera que Aristóteles rechazó cualquier descripción física realizada a partir de una geometría abstracta. Identificó el espacio con el volumen ocupado por la materia, una identificación que requería la continuidad de aquélla. Hizo uso de la palabra lugar y no la de espacio, término más concreto que aquél. SAMBURSKY, S. *El mundo físico de los griegos*. Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 121.

¹³ *Ph.*, 192b 9-15.

¹⁴ *Ph.*, 200b 20-21.

¹⁵ *Ph.*, 208a 33-34.

¹⁶ Tomaré como guía para nuestra exposición, además de las versiones al español de la *Física*,

presenta las diversas dificultades que surgen cuando se hace un examen sobre el lugar, y tercero, toma las propiedades que considera esenciales, investiga cuál es la esencia del lugar y a partir de ésta resuelve las dificultades planteadas y transforma las propiedades que le han parecido esenciales en verdaderas.

Aristóteles formula así la opinión común: "Los entes existen en alguna parte —ya que lo que no existe no está en ningún sitio, pues ¿dónde hay un capriciervo o una esfinge?"¹⁷. Añade la siguiente observación que considera fundamental en su estudio: "La forma más general y fundamental del movimiento, la que denominamos traslación, es movimiento según el lugar"¹⁸. La existencia del lugar se conoce claramente: primero, cuando se observa el remplazo de un cuerpo por otro. El agua, por ejemplo, puede ser remplazada por el aire¹⁹; por consiguiente, el lugar tiene que ser algo diverso a las cosas que ingresan y se desplazan. Segundo, la traslación pone de presente que el lugar posee cierta potencia: los cuerpos naturales (fuego, aire, agua, tierra) tienden a ocupar su propio lugar, vuelven a él cuando se desplazan si no hay impedimento; por ejemplo, el fuego va hacia arriba, la tierra hacia abajo. Con lo que denomina lugares propios determina que hay seis direcciones que son independientes del observador: arriba, abajo, derecha, izquierda, atrás y adelante. Tercero, si el vacío existe, algo que Aristóteles no admite²⁰, éste sería un lugar privado de cuerpo. Cuarto, el lugar es algo independiente del cuerpo y los cuerpos sensibles están en un lugar²¹.

Si el lugar existe ¿es una masa corpórea o algo de naturaleza diferente? Se parte de que todo cuerpo es delimitado mediante tres dimensiones: largo, ancho y profundo. Si así se admite surgen las siguientes dificultades: Primero, el lugar no puede ser un cuerpo, habría con un cuerpo otro cuerpo²². Segundo, sería semejante a la superficie y a los otros límites, los cuales no se dan sin el cuerpo. Tercero, no es un elemento o un compuesto de elementos, ya que no es un cuerpo; pero tampoco algo incorpóreo, pues posee magnitud. Cuarto, no es una de las

la traducción francesa: ARISTOTE. *Physique* I-IV. Texte établi et traduit par Henri Carteron. Paris: Les Belles Lettres, 2000.

¹⁷ Pñ., 208a 29-31.

¹⁸ Pñ., 208a 29-31.

¹⁹ Empédocles de Agrigento, hacia el siglo V, "descubrió la existencia del aire, al observar que debía haber algo que impedía el paso del agua cuando se tapaba la pequeña abertura superior de la clepsidra". VÁSQUEZ HOYS, Ana María. "La importancia del agua en las civilizaciones antiguas. Grecia". En: *Tecnología del agua*. Vol. 26, 276, 2006, pp. 92-106. Este descubrimiento permite entender a lo que se refiere aquí Aristóteles.

²⁰ Libro IV, 6-9.

²¹ Pñ., 208b 1-29.

²² Este principio se conocerá luego como la impenetrabilidad de los cuerpos.

cuatro causas (material, formal, eficiente y final), pues no le pertenece ninguna de sus características. No es materia, nada está compuesto de lugar, ni forma, ni entra en la definición de los objetos, ni fin, ni mueve los entes. Quinto, si es un ente tendría que estar en un lugar, lo cual implica que a su vez hay un lugar para el lugar y así hasta el infinito. Sexto, si todo cuerpo está en un lugar y en todo lugar hay un cuerpo, no es más grande o más pequeño, lo cual implica que el lugar tendría que aumentar con el cuerpo cuando éste crece²³.

Si se distingue lo que es por sí mismo, de lo que es relativo a otro, el lugar común, donde están todas las cosas, es diferente del lugar propio, en el que cada cosa está primero. "Quiero decir que, tú estás ahora en el cielo, por cuanto estás en el aire, y éste está en el cielo; y estás en el aire, por cuanto estás en la tierra, y de modo semejante, estás en ésta, por cuanto estás en este lugar (*τόπω*) <particular> que no contiene más que a ti"²⁴. Esta diferencia que indica Aristóteles entre lugar común y propio, sólo responde a la relación entre lo más lejano y lo más cercano respecto de lo que se considera que 'está en'. Por lo tanto, primero se debe determinar qué es el lugar particular. Según lo que se ha dicho, éste es un cierto envolvente del cuerpo; un cierto límite que, como tal, es semejante a la forma y a la configuración de cada cosa mediante las cuales se determina la magnitud de su materia; también, si hay una extensión de cierta magnitud determinada por la forma, el lugar es semejante a la materia. Cuando se suprime la forma queda la materia indefinida; según Aristóteles, esta sería la razón por la cual Platón identifica la materia con la extensión espacial y, al hacerlo, el espacio y el receptáculo terminan por ser la misma cosa. Pero ello no es posible, pues mientras la forma y la materia no pueden separarse de la cosa, el lugar sí. Esto se observa con claridad cuando, por ejemplo, el aire y el agua se remplazan mutuamente. Además, si algo está en algo, tiene que haber otra cosa fuera de él; por lo tanto, Aristóteles no entiende por qué para Platón los números y las ideas no están en un lugar, si se admite que la materia es el espacio y éste es lo grande y lo pequeño, de lo cual participa el mundo. Conforme a Aristóteles, si cada cuerpo natural tiene su lugar propio al cual regresa cuando se desplaza, tiene que darse una diferencia entre la materia, la forma y el lugar. Cuando no se hace la distinción, el lugar estaría en la cosa misma y habría un lugar en un lugar. Si el agua, por ejemplo, se engendra a partir del aire, y el lugar no es algo distinto de la cosa, con ella se destruiría, lo cual hace imposible comprender cómo un cuerpo es remplazado por otro. ¿Qué especie de destrucción se daría? La única manera de resolver tales dificultades es admitir que el lugar existe, pero debe aún determinarse su esencia²⁵.

²³ Cf., *Ph.*, 209a 2-30.

²⁴ *Ph.*, 209a 33-209b 1.

²⁵ Cf., *Ph.*, 209b 1-210a 13.

Para proceder a una investigación sobre su esencia, se examinan primero los sentidos, cuando se dice que una cosa 'está en', luego las propiedades que parece tener el lugar, se determina su esencia y desde ésta se confirma la verdad de sus propiedades. Con respecto a los distintos sentidos deben diferenciarse los propios de los que no lo son. Se dice: la parte está en el todo, como por ejemplo el dedo en la mano, o el todo en la parte, porque no hay todo sin las partes. La especie en el género, o el género en la especie, como el hombre en el animal o viceversa. La forma en la materia, la salud en lo caliente y lo frío. Algo en su motor primero, por ejemplo, los asuntos griegos en manos del rey de Macedonia. Algo en el bien y en el fin, en vista de lo cual se actúa. Sólo es propio cuando se dice que algo está en un recipiente y, en general, en un lugar; los demás sentidos se entienden a partir de éstos. Se puede decir igualmente que una cosa está en sí misma, lo que indica que se relaciona consigo misma o con otra cosa. Cuando el contenido y el continente hacen parte de un todo, puede decirse que este todo es interior a sí mismo; en este caso se puede nombrar por las partes, por ejemplo, blanco por superficie, sabio por la facultad de razonar. No así cuando las partes pueden darse independientemente del todo, por ejemplo, en ánfora de vino no se puede decir sólo ánfora o vino por ánfora de vino²⁶.

Aristóteles retoma las diversas dificultades que se presentan y los múltiples sentidos como se afirma que una cosa está 'en otra' o 'en sí misma', para indicar lo que le parecen las propiedades del lugar:

- El primer envolvente de aquello que es lugar.
- No es nada de la cosa.
- El primer envolvente no es ni más grande, ni más pequeño que la cosa.
- Puede ser abandonado por cada cosa, es decir, es separable.
- Comporta la distinción arriba-abajo.
- Cada uno de los cuerpos se traslada y permanece en los lugares que le son propios²⁷.

Solamente se reconoce la existencia del lugar cuando se dan las siguientes especies de movimiento: de traslación y de crecimiento o disminución. Estas clases pueden darse por sí en acto, o por accidente; en este último, algo se mueve, cuando se mueve en lo que está. Si el lugar existe, tal como queda establecido, sólo puede ser una de estas cuatro cosas: forma, materia, intervalo entre los extremos, o los extremos. Aristóteles examina cada una de estas opciones. La forma y el lugar que son límites, no de lo mismo; la primera, es de la cosa, el segundo, del cuerpo envolvente. No es un intervalo, aunque parezca que es algo que existente de modo independiente de lo que se desplaza; si fuera algo existente por sí

²⁶ Cf., *Ph.*, 210a 14-210b 21.

²⁷ Cf., *Ph.*, 210b 33-211a 6.

mismo, el lugar al identificarse con el intervalo tendría que ser infinito; si el lugar estuviera sometido a cambio, habría lugares de lugares. La única solución apropiada sería que el lugar sea siempre el mismo, y no intervalos distintos; sólo así una cosa, por ejemplo el aire, puede remplazarse por otra, el agua. Esto puede conducir al equívoco de identificarlo con la materia, pues, al igual que ésta, siempre permanece aunque se den alteraciones; el lugar, se ha dicho, tiene que ser separable de la cosa mientras que la materia no. Luego,

El lugar no es ninguna de estas tres cosas: ni la forma, ni la materia, ni una extensión siempre existente, distinta y al margen del objeto que se desplaza, entonces es necesario que el lugar sea la restante de las cuatro cosas <antes mencionadas>, a saber, el límite del cuerpo continente por el cual <éste> entra en contacto con el <cuerpo> contenido. Y por cuerpo contenido entiendo aquí aquel que está sujeto a movimiento de traslación²⁸.

Es difícil entender qué es el lugar, se crea la ilusión que es lo mismo que la forma, la materia o el intervalo. Esta confusión resulta del hecho de que no se reconoce que el lugar se presenta con el movimiento de lo que se desplaza o crece; solamente así se reconoce que es algo separado del cuerpo, no otro cuerpo, por supuesto, sino un límite; esto significa cuando se dice que una cosa 'está en'. Si fuera un cuerpo, aunque Aristóteles no lo expresa con estas palabras, se utilizarían las expresiones: 'junto a' o 'encima de' o 'al lado' o 'debajo de'. El movimiento de traslación sólo es posible al interior de un envolvente que permanezca en reposo; algo se mueve si algo permanece inmóvil:

Por tanto, cuando dentro de algo que está en movimiento se mueve y cambia <de posición> aquello contenido en su interior —por ejemplo, dentro de un río un barco—, lo primero cumple más bien la función de recipiente que la de lugar continente. Pues, ciertamente, el lugar requiere ser inmóvil. Por lo tanto, el río como un todo es más bien el lugar <en este caso>, ya que como totalidad el río es inmóvil²⁹.

Aristóteles concluye: el lugar es el "límite primero inmóvil del <cuerpo> continente"³⁰. Una vez se han establecido y resuelto las dificultades, son verificadas sus propiedades. El lugar no aumenta con el cuerpo. El mismo lugar no es ocupado por dos cuerpos. El intervalo es un cuerpo y no una extensión. El lugar es en alguna parte; no como en un lugar, sino como el límite en lo limitado. Por el lugar se explica cómo cada cosa permanece y se traslada a su propio lugar.

²⁸ Ph., 212a 2-7.

²⁹ Ph., 212a 16-20.

³⁰ Ph., 212a 20. Para Pellegrin, "con posterioridad a Teofrasto, la mayor parte de los filósofos regresaron a una concepción de lugar mucho más banal que la de Aristóteles: el lugar de un cuerpo no es más un envolvente, sino una extensión con tres dimensiones". PELLEGRIN, P. "Introduction". En: ARISTOTE. *Physique*. Paris: Flammarion, 2000, p. 61.

El lugar es un elemento sin el cual no puede explicarse el movimiento de traslación, otro es el tiempo, y uno más, la no-existencia del vacío. Para Platón, el espacio no es un elemento, como lo es para Aristóteles el lugar, es un principio que, al lado de otros, da cuenta de la generación del mundo. Sin embargo, las dos reflexiones pueden enmarcarse en lo que se ha denominado filosofía de la naturaleza. De todas formas llama nuestra atención que Platón prefiera utilizar el término *chora* y Aristóteles el de *topos*. El primero parece tener un contenido más abstracto, el segundo más concreto vinculado con las cosas que se mueven.

2. La mirada desde la fenomenología y la hermenéutica

Este salto abrupto, desde los griegos hasta la fenomenología y la hermenéutica, tiene como motivación las inquietudes que, sobre el espacio o el lugar, ocupan a pensadores de distintas disciplinas. Mi propósito es abrir la posibilidad de una reflexión sobre la experiencia humana del espacio o del lugar, semejante a la que realizaron Husserl, Heidegger y Ricoeur, en el siglo XX, sobre la experiencia humana del tiempo. Las indicaciones de Platón en el *Timeo* y de Aristóteles en la *Física* no apuntan a este tipo de reflexión, si no a dar una explicación sobre la generación del mundo o el principio del movimiento. Pero si Aristóteles fue el primero en elaborar una teoría sobre el lugar, ésta se constituiría en un referente importante de los estudios posteriores. Propongo que sirva de piedra de toque³¹ para llevar a cabo una reflexión sobre la experiencia humana del lugar. Me apoyo en una apreciación de René Thom para quien la concepción del lugar de Aristóteles es eminentemente subjetiva al estar siempre asociada a un cuerpo y, al parecer, al cuerpo viviente que envuelve³².

La mirada bajo la fenomenología y la hermenéutica tendrá, a su vez, como guía una indicación de Ricoeur en *Sí mismo como otro* cuando se pregunta por la ontología que subyace en sus investigaciones. Sugiere que es necesario volver a Husserl para encontrar lo que considera una espacialidad auténtica que, a su juicio, no es desarrollada adecuadamente por Heidegger:

³¹ Utilizo la metáfora 'piedra de toque' en el sentido en que la utiliza Ricoeur cuando se refiere al papel que juega la metáfora en su trabajo de pensamiento: "Consideraré la metáfora como la piedra de toque del valor cognoscitivo de las obras literarias". RICOEUR, Paul. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México: Siglo XXI, 1998, p. 58.

³² "Il faut partir de l'idée que, pour lui, le lieu est toujours associé à un corps, en général vivant, une ousia —ce qui, en terminologie moderne exprime que le lieu est toujours le voisinage d'un être —animé ou non— qui s'y trouve, et constitui pour cet être une sorte d'enveloppe protectrice. Il n'est que de voir l'importance attribuée par Aristote au concept d'enveloppe *çperiechôn*— et de corps enveloppé —*periechomenon*— pour s'en convaincre. Aristote a tiré de cette considération des notions qui, introduisant à celles de voisinage, d'ensemble ouvert ou fermé vont fonder la Topologie de notre XXème siècle". THOM, René. "Topoi de l'utopie". Disponible en Internet: <http://www.lxxl.pt/babel/biblioteca/thom>. Consultado en línea: 08/01/2009.

Podemos preguntarnos si la fenomenología de la espacialidad, iniciada perfectamente en Husserl, recibe en Heidegger la atención que merece. Es cierto que el parágrafo 24 de *El ser y el tiempo* está consagrado específicamente a la espacialidad del *Dasein* y subraya la irreductibilidad de esta espacialidad al espacio geométrico en cuanto sistema de lugares cualesquiera. ¿Por qué, entonces, Heidegger no ha aprovechado esta ocasión para reinterpretar la noción husserliana de *carne* (*Leib*), que no podía ignorar, en los términos de la analítica del *Dasein*?³³

Tomaré en este artículo las reflexiones de Heidegger en *El ser y el tiempo* sobre el espacio, con el fin de confrontarlas con la teoría del lugar de Aristóteles. Heidegger opone su concepción del tiempo humano a la teoría del tiempo que desarrolla Aristóteles en la *Física*³⁴. Esto no lo hace cuando reflexiona sobre el espacio. No obstante, indicaré que existen indicios que permiten señalar las influencias que la teoría del lugar de Aristóteles tiene sobre las reflexiones de Heidegger. Sólo en un posterior trabajo retomaré las indicaciones que Husserl hace sobre la espacialidad, para volver a Ricoeur con el fin de ir construyendo una reflexión sobre la experiencia humana del espacio o del lugar.

3. La mirada de Heidegger

La reflexión de Heidegger sobre el espacio en *El ser y el tiempo*, a diferencia de la de Aristóteles en la *Física*, hace parte de una investigación sobre el 'ser-ahí' a la cual llega cuando indaga sobre la pregunta que interroga por el ser. Heidegger considera necesario realizar una investigación previa sobre quien hace la pregunta; con esto garantiza que a ella se pueda acceder de manera correcta: "El hacer en forma expresa y de 'ver a través' de ella la pregunta que interroga por el sentido del ser, pide el previo y adecuado análisis de un ente (el 'ser ahí') poniendo la mira en su ser"³⁵. La tesis que desarrolla y que pone en evidencia la prioridad que da al tiempo es:

Mostraremos que aquello desde lo cual el "ser ahí" en general comprende e interpreta, aunque no expresamente, lo que se dice "ser", es el tiempo. Éste tiene que sacarse a la luz y concebirse como el genuino horizonte de toda comprensión y toda interpretación del ser. Para hacerlo evidente así, se ha menester de una *explanación original del tiempo como horizonte de comprensión del ser, partiendo de la temporalidad como ser del "ser ahí" que comprende el ser*³⁶.

³³ RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI, 1996, p. 364.

³⁴ "El tratado aristotélico sobre el tiempo es la primera exégesis detallada de este fenómeno que se nos ha transmitido. Ha determinado esencialmente toda consideración posterior del tiempo". HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. Op. cit., § 6, pp. 36-37.

³⁵ *Ibid.*, § 2, p. 17.

³⁶ *Ibid.*, § 5, p. 27.

La reflexión sobre el espacio hace parte de su investigación, la que divide en dos: en la primera, realiza una exégesis del 'ser ahí'; en la segunda, una destrucción de la historia de la ontología. En la primera, cuando realiza la exégesis del 'ser ahí' establece como su estructura fundamental la de 'ser en el mundo' e indica sus elementos: el mundo en su 'mundanidad', el 'ser en el mundo' como 'ser con' y 'ser sí mismo', y el 'ser en' como tal³⁷. Heidegger introduce la distinción con la que busca apartarse de la tradición e inaugurar un nuevo comienzo para la reflexión. El 'ser ahí' no es un 'ser ante los ojos', por consiguiente, sus elementos no son aspectos sino modos de ser posibles³⁸. De manera semejante a como procede Aristóteles en su teoría del lugar, Heidegger examina lo que significa 'ser en', sin referirse explícitamente al filósofo griego.

¿Qué quiere decir '*ser en*'? Como completamos inmediatamente la expresión en el sentido de ser 'en el mundo', nos inclinamos a comprender el 'ser en' en el sentido de este complemento. En este sentido se trata de la forma de ser de un ente que es 'en' otro como el agua 'en' el vaso, el vestido 'en' el armario. Mentamos con el 'en' la recíproca relación de ser de dos entes extendidos 'en' el espacio, por respecto a su lugar en este espacio. El agua y el vaso, el vestido y el armario, están ambos de igual modo 'en' un lugar 'en' el espacio. Esta 'relación de ser' es susceptible de ampliación, por ejemplo, el banco está en el aula, el aula está en la Universidad, la Universidad está en la ciudad, etc., etc., hasta llegar a: el banco está 'en' el espacio cósmico. Estos entes cuyo ser unos 'en' otros pueden determinarse así, tienen todos la misma forma de ser, la del 'ser ante los ojos', como cosas que vienen a estar delante 'dentro' del mundo. El 'ser ante los ojos' 'en' algo 'ante los ojos', el 'ser ante los ojos' 'con' algo de la misma forma de ser, en el sentido de una determinada relación de lugar, son notas ontológicas que llamamos 'categoriales', notas peculiares de los entes que no tienen la forma del 'ser ahí'³⁹.

El 'ser ante los ojos' son los de la naturaleza a los que Aristóteles se refiere y toda la tradición subsiguiente, sus notas ontológicas son las categorías. Como también se puede observar, recurre a la diferencia que había establecido Aristóteles entre el lugar propio y el común. Sin embargo, introduce en sus indicaciones dos términos: espacio y lugar; ambos términos son usados por Platón, pero sólo el espacio es principio, mientras que para Aristóteles el lugar se constituye en un elemento, entre otros, del movimiento.

Para Heidegger, la distinción fundamental no es entre lugar y espacio sino entre 'ser ahí' y 'ser ante los ojos', en la que una específica noción de espacio será desarrollada. Sobre el 'ser ahí', cuya estructura es la de 'ser en el mundo', se requiere una exégesis distinta a la del 'ser ante los ojos': "No negamos al 'ser ahí' toda forma de 'espacialidad'. Por el contrario, el ser ahí tiene un peculiar 'ser en

³⁷ *Ibíd.*, § 9, p. 53.

³⁸ *Ibíd.*, § 9, p. 54.

³⁹ *Ibíd.*, §12, p. 66.

el espacio', pero sólo es posible, de su parte, sobre la base del 'ser en el mundo' en general"⁴⁰. El 'ser en el mundo' del 'ser ahí' se dispersa y despedaza en determinados modos del 'ser en', por ejemplo:

tener que ver con algo, producir algo, encargarse y cuidar de algo, emplear algo, abandonar y dejar que se pierda algo, emprender, imponer, examinar, indagar, considerar, exponer, definir... Estos modos del 'ser en' tienen la forma de ser del 'curarse de' que habrá de caracterizarse más a fondo. Modos del 'curarse de' son también los modos *deficientes* del dejar, omitir, renunciar, descansar; todos modos del 'no hacer más que eso', en relación a ciertas posibilidades del 'curarse de'⁴¹.

La espacialidad del 'ser ahí' depende de su 'ser en el mundo'; por lo tanto, ésta sólo la estudia una vez haga lo propio con el mundo y su 'mundanidad'. El término 'mundo' puede utilizarse para referirse a la totalidad de los entes que pueden ser 'ante los ojos', para el ser de los entes aludidos, para aquello en que vive un 'ser ahí', o, finalmente, para el concepto ontológico existencial de la mundanidad. Para Heidegger, si se trata de la estructura 'ser en el mundo', con el término mundo se alude a aquello en lo que vive el 'ser ahí'. En éste, y de manera semejante a como Aristóteles lo hizo cuando distinguió el lugar común del propio, hay un mundo público del nosotros y un mundo peculiar y más cercano. De nuevo Heidegger, como Aristóteles, opta por lo más cercano, su cotidianidad: "El mundo inmediato del 'ser ahí' cotidiano es el mundo circundante"⁴². El lugar para Aristóteles, tal como señalé, es el límite primero inmóvil del <cuerpo> continente. Como lo advierte René Thom, esta definición es eminentemente subjetiva porque está siempre asociada a un cuerpo y, al parecer, al cuerpo viviente que envuelve. Son los seres de la naturaleza que viven y, por ello crecen y se mueven en su hábitat. En el caso de Heidegger, no se trata de todos los seres, sino sólo de uno de ellos, el 'ser ahí', el único que se pregunta por el sentido del ser. Por consiguiente, no es el lugar de los seres que tienen en sí mismos el principio del movimiento y el reposo, sino la espacialidad del ser ahí. No es el lugar de la naturaleza, es la espacialidad humana.

La crítica de Heidegger, en el caso de la espacialidad, no se refiere a Aristóteles sino a Descartes: "[La ontología tradicional] ha intentado, justamente, hacer la exégesis del ser del 'mundo' como *res extensa* partiendo de la espacialidad"⁴³. Y la crítica sería comparable a la de Aristóteles respecto de Platón. Heidegger acusa a Descartes de haber identificado lo que llamamos mundo con la extensión⁴⁴ y afirma también:

⁴⁰ *Ibíd.*, § 12, p. 69.

⁴¹ *Ibíd.*, § 12, p. 69.

⁴² *Ibíd.*, § 14, p. 79.

⁴³ *Ibíd.*, § 14, p. 79.

⁴⁴ *Ibíd.*, § 19, p. 105.

Descartes no se deja dar por los entes intramundanos la forma de ser de éstos, sino que, basándose en una forma de ser de origen no desembozado y de legitimidad no comprobada (ser = constante 'ser ante los ojos'), prescribe el mundo, hay que repetir, su verdadero ser. No, es pues, primariamente el atenerse a una especial y accidental estimación, la matemática, lo que determina la ontología del mundo, sino la orientación ontológica fundamental, el tomar por el ser el constante 'ser ante los ojos', que el conocimiento matemático aprehende en un sentido excepcionalmente satisfactorio. Descartes lanza, así, con una expresa filosofía, la ontología tradicional sobre la vía de la física matemática moderna y de sus fundamentos trascendentales⁴⁵.

Descartes pasa por alto el fenómeno del mundo, pues no es el mundo 'ante los ojos' en el espacio, sino lo circundante del mundo circundante, la espacialidad de los entes que hacen frente en el mundo circundante lo que se encuentra fundado en la mundanidad del mundo. Heidegger hace un estudio de la espacialidad del 'ser ahí' y de la constitución espacial del mundo entre los párrafos 22 al 24; allí recorrerá los siguientes estadios: la espacialidad de lo 'a la mano' dentro del mundo, la espacialidad de 'ser en el mundo', la espacialidad del 'ser ahí' y el espacio⁴⁶. Esto será objeto de posterior trabajo; detenerme en estas precisiones exige ir a Husserl y luego a Ricoeur, sin dejar de lado la teoría del lugar de Aristóteles.

Bibliografía

- ARISTÓTELES. *Física. Libro I*. Trad. Marcelo D. Boeri. Buenos Aires: Biblos, 1993.
- ARISTÓTELES. *Física. Libros III-IV*. Trad. Alejandro Vigo. Buenos Aires: Biblos, 1995.
- ARISTOTE. *Physique I-IV*. Texte établi et traduit par Henri Carteron. Paris: Les Belles Lettres, 2000.
- BONITZ, H. *Index Aristotelicus*. Berlín: Akademische Druck / U. Verlagsanstalt. 1955.
- DÜRING, Ingemar. *Aristóteles*. México: Universidad Autónoma de México, 1990.
- HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos. México: F.C.E., 1951.
- HIERNAUX, Daniel; LINDÓN, Alicia y BERTRAND, Georges. *Tratado de geografía humana*. Barcelona: Anthropos, 2006.
- HUSSERL, Edmund. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trad. Agustín Serrano de Haro. Madrid: Trotta, 2002.
- PELLEGRIN, P. "Introduction" En: ARISTOTE. *Physique*. Paris: Flammarion, 2000.
- PLATÓN. *Diálogos VI. Filebo-Timeo-Critias*. Trad. M. Ángeles Durán y Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1992.

⁴⁵ *Ibíd.*, § 21, p. 111.

⁴⁶ *Ibíd.*, § 21, p. 117.

- RICOEUR, Paul. *Tiempo y narración I: Configuración del tiempo en el relato histórico*. México: Siglo XXI, 1995.
- RICOEUR, Paul. *Tiempo y narración II: Configuración del tiempo en el relato de ficción*. México: Siglo XXI, 1995.
- RICOEUR, Paul. *Tiempo y narración III: El tiempo narrado*. México: Siglo XXI, 1996.
- RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI, 1996.
- RICOEUR, Paul. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México: Siglo XXI, 1998.
- SAMBURSKY, S. *El mundo físico de los griegos*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- TATON, René (Ed.). *La ciencia antigua y medieval*. Barcelona: Destino, 1971.
- THOM, René. "Aristote, Topologue". En: *Alliage*, No. 43, 2000.
- THOM, René. "Topoi de l'utopie". Disponible en Internet : <http://www.lxxl.pt/babel/biblioteca/thom>. Consultado en línea: 08/01/2009.
- VÁSQUEZ HOYS, Ana María. "La importancia del agua en las civilizaciones antiguas. Grecia". En: *Tecnología del agua*. Vol. 26, 276, 2006, pp. 92-106.

JEAN-LUC MARION

Sobre el don
Una discusión entre Jacques Derrida y Jean-Luc Marion
(Moderada por Richard Kearney)*

On the Gift

A discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion
(Moderated by Richard Kearney)

Traducción:
JORGE ALEXANDER PAEZ
Universidad de Antioquia
Colombia

Revisión y corrección:
CARLOS ENRIQUE RESTREPO
Universidad de Antioquia
Colombia

Recibido: 20/01/2009

Recibido: 01/02/2009

Presentación

Entre el bloqueo prolongado de la metafísica moderna y su declive, entre la crítica a la metafísica y la imposibilidad de salir de ella, la filosofía de Jean-Luc Marion propone una reinención de la "filosofía primera". La clave de esta renovación apunta al *fenómeno dado*. Donación positivamente distinta e irreducible a una unidad racional superior o a cualquier forma de totalidad. Si la historia de la filosofía moderna puso en marcha una estrategia para asimilar como producción propia la exterioridad de lo dado, el proyecto de Jean-Luc Marion pasa por construir una filosofía a contrapelo del idealismo. *Étant donné* (*Siendo dado*)¹ busca una evasión de la metafísica a partir de una radicalización de la fenomenología. Husserl tendría el mérito de haber descubierto la donación como *último principio* para la filosofía. Y, sin embargo, la fenomenología no habría llegado a extraer todas

* Publicado originalmente en: CAPUTO, John D. & SCANLON, Michael (Eds.). *God, the Gift, and Postmodernism*. Bloomington: Indiana University Press, 1999, pp. 54-78. Agradecemos la generosa colaboración de John D. Caputo al permitirnos publicar la presente versión castellana de esta importante discusión. [N. del E.].

¹ MARION, Jean-Luc. *Étant donné: essai d'une phénoménologie de la donation* (1997). 2ª Ed. Collection "Épiméthée". Paris: P.U.F., 1998. En español: *Siendo dado*. Trad. Javier Bassas Vila. Madrid: Síntesis: 2008.

las consecuencias de ese descubrimiento². La tarea será entonces pensar la donación más allá del modelo del objeto, o incluso del horizonte del ser.

En su crítica a la metafísica, Marion asume la lectura heideggeriana de la historia de la filosofía, la cual considera la más potente desde Hegel. Pero, como Lévinas, se cuida bien de desmontar el peligroso pensamiento de lo "neutro", la desaparición del rostro en el horizonte del ser. En esa lectura, que a la vez se apoya *en* y critica *a* Heidegger, Marion cruza su camino con el pensamiento de Jacques Derrida. En el debate moderado por Richard Kearney, el interés focaliza la interpretación que hace Marion de *Dar (el) tiempo* de Derrida³. La *imposibilidad* del don allí defendida es cuestionada por Marion con las reducciones fenomenológicas sucesivas de los elementos que entran en juego en el don. La posibilidad del don —no reinserto en la lógica de la devolución ni la compensación económica— es probada a partir de la descripción de una serie de fenómenos, entre los que destaca la paternidad. Ahora bien, en el texto de Derrida, la *imposibilidad* del don no significa abogar por su descrédito, sino rescatarlo de su neutralización económica. La *imposibilidad* del don sería otro nombre para el acontecimiento y la experiencia ética de la alteridad, el tiempo y la hospitalidad. De ahí que la aparente refutación expuesta en *Siendo dado* sea recusada por Derrida como una incompreensión de *Dar (el) tiempo*.

Como se verá, de esta incompreensión depende la divergencia de ambos pensadores sobre la definición de la fenomenología, especialmente después de lo que, con intención crítica, Dominique Janicaud llamó el "giro teológico de la fenomenología francesa"⁴. A pesar de la insistencia de Kearney en que los autores hablen de "religión", el debate vuelve a centrarse en el nivel diríamos "técnico" de la fenomenología. Mientras que Derrida no ve el vínculo entre el don y la *Gegebenheit* fenomenológica, Marion considera el *don* un *fenómeno dado*, si bien no encerrado en la jurisdicción del ser.

La cuestión del don no era el primer asunto sobre el que debatían Marion y Derrida. *El ídolo y la distancia* (1977) de Marion contenía ya una crítica de la similitud entre la estrategia de la *différance* derridiana y la teología negativa. Según Marion, la estrategia de la deconstrucción seguiría presa del límite de la *Seinsfrage*. Derrida respondió en la conferencia pronunciada en Jerusalén titulada *Cómo no hablar. Denegaciones* (1986). Esta intervención acabaría concentrando el debate en las dis-

² MARION, Jean-Luc. *Reduction et donation: recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: P.U.F., 1989.

³ DERRIDA, Jacques. *Donner le temps* I. *La fausse monnaie*. Paris: Galilee, 1991. En español: *Dar (el) tiempo* I. *La moneda falsa*. Trad. Cristina de Peretti. Barcelona: Paidós, 1995.

⁴ JANIACAUD, Dominique. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris: Éditions de l'Éclat, 1991.

tintas interpretaciones de la alabanza y la oración como actos de habla⁵. Creemos que el diálogo sobre el don y la donación estaría discretamente vinculado a la discusión sobre teología negativa, sobre la relación entre fe y saber, aunque en las páginas que siguen sólo se aluda a ello.

Finalmente, junto a esa relación, consideramos necesario subrayar la importancia de la cuestión política, introducida por Derrida casi final del debate a propósito de la *Khôra*. El discernimiento sobre la identidad de la fenomenología, la cuestión del don y aún especialmente la religión, parecería subordinarse en Derrida a la definición de una "nueva política". El vínculo entre fe y saber sería indesligable de las exigencias ético-políticas. Ello indica una de las direcciones en las que, a partir de este debate, la reflexión podría continuar de modo fértil⁶. Al mismo tiempo, si la fenomenología de la donación aparece como una alternativa a la metafísica y si los conceptos de la política —como el de *poder*— han estado profundamente ligados a la metafísica, los pensamientos del don y la donación habrán de atender a los posibles efectos (*meta*)políticos. El propio Marion ha apuntado recientemente a ello con la noción de "impouvoir"⁷.

Daniel Barreto González
Instituto Superior de Teología
Islas Canarias

⁵ Cf., BARRETO GONZÁLEZ, Daniel. "El debate entre J.-L. Marion y J. Derrida. Una introducción". En: *Revista Laguna*, No. 18. Facultad de Filosofía de la Universidad de La Laguna (Tenerife, Islas Canarias), marzo de 2006, pp. 35-47.

⁶ Véase el extraordinario libro de JENNINGS, Theodore W. *Reading Derrida/Thinking Paul. On justice*. California: Stanford University Press, 2006.

⁷ Cf. MARION, Jean-Luc. "L'impouvoir". En: *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 4/2008, pp. 439-445.

Sobre el Don

Una discusión entre Jacques Derrida y Jean-Luc Marion
Moderada por Richard Kearney



Comentarios preliminares

Michael Scanlon. La Universidad de Villanova es una Universidad Agustiniiana, y sé del afecto que Jacques Derrida tiene por Agustín; así que, para introducir el debate de esta tarde, quiero decir sólo una palabra sobre Agustín y el don. Una de las frases favoritas de Agustín para designar el Espíritu, el Espíritu Santo, el Espíritu de Dios, el Espíritu de Cristo, es el Don de Dios, el *donum Dei*. Agustín lo dice muy bellamente: "Dios nos da muchos dones, pero *Deus est qui Deum dat*" ("Dios, Él mismo, es quien da Dios"). El mayor don de Dios, el don de Dios que llamamos nuestra salvación, es nada menos que Dios. Dejo esto a la profundidad de Jacques Derrida. Agradezco a todos los participantes así como a los asistentes por su presencia.

Richard Kearney. Es un gran honor para mí estar aquí entre todos ustedes y particularmente entre Jacques Derrida y Jean-Luc Marion. Ser requerido para moderar este diálogo es una tarea un poco grande e intimidadora, pero la haré lo mejor que pueda. Veo mi propio rol como algo muy secundario, es como ser —para emplear una de las frases de Kierkegaard preferidas por Jack Caputo— un "auxiliar de oficina" que sirve de apoyo para complementar o intervenir o traducir

o mediar, cuando sea necesario, entre nuestros dos interlocutores. Otra metáfora que podría usar para recoger una de las impresiones que han estado flotando aquí durante los últimos dos días, es la de ser un fantasma (sin duda uno *profano*) entre padre e hijo, en un diálogo que ha continuado por quince o veinte años. Jacques Derrida, como seguramente muchos de ustedes saben, fue profesor de Jean-Luc Marion en la École Normale Supérieure en París. Desde entonces, en varias ocasiones y en textos muy importantes, ellos han intercambiado puntos de vista, principalmente sobre el tema de la teología negativa⁸. Pensando en los pasos inaugurales de un renovado debate sobre este tema, tras la presentación del texto de Jean-Luc Marion hace dos noches⁹, se me ocurre que es oportuno tratar de continuarlo hoy.

El año pasado en Ulster presenciamos los intentos para mediar entre Unionistas y Nacionalistas, en los que las dos partes ni siquiera se sentaban en la misma sala. Así pues, teníamos lo que se llamó "conversaciones de proximidad", en las que los mediadores se sentaban con un grupo, el cual les decía lo que pensaban, y luego iban al siguiente cuarto y hablaban con el otro grupo, y así sucesivamente, de acá para allá. El propósito general de tales diálogos, que eran extremadamente laboriosos, era acortar las diferencias. Si hoy puedo jugar aquí un papel constructivo, será el de tratar de moverme en la dirección opuesta, es decir, reconocer las diferencias entre ambos interlocutores, quienes están de acuerdo sobre muchos asuntos filosóficos, y que estoy seguro serían los primeros en llegar a un acuerdo. El tiempo es demasiado corto para ponerse de acuerdo esta tarde, al menos inicialmente, aunque yo espero que terminemos con alguna clase de fusión de horizontes. Para evitar que ellos sean demasiado prematuros, demasiado corteses o demasiado condescendientes, sugiero que durante la primera hora empecemos por evitar la expresión "estoy de acuerdo" y luego procuremos la convergencia.

Propongo, entonces, que vayamos al grano y arrinconemos nuestra presa, que hoy es la denominada el "don", y sin ejercer indebida violencia a la presa, la extendamos, la cortemos en sus articulaciones, y luego tratemos de unirla nuevamente.

⁸ Cf., DERRIDA, Jacques. *Comment ne pas parler*, conferencia originalmente pronunciada en inglés (*How to avoid speaking?*, 1986) e incluida posteriormente en francés en *Psyché. Invention de l'autre*. Paris: Galilée, 1987; trad. esp. *Cómo no hablar y otros textos*. Madrid: Proyecto A, 1997. MARION, Jean-Luc. *In the name. How to avoid speaking of 'Negative Theology'*. En: CAPUTO, John D. & SCANLON, Michael (Eds.). *God, the Gift and Postmodernism*. Bloomington: Indiana University Press, 1999, pp. 20-53; publicado posteriormente en francés: *Au nom. Comment ne pas parler de 'théologie négative'*. En: *Laval théologique et philosophique*, 55 (1999), e integrado como Cap. IV en: *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. Paris: P.U.F., 2001. Véase también DERRIDA, Jacques. *Sauf le nom*. París: Galilée, 1993, pp. 69 ss. Remitimos por último al artículo muy esclarecedor de BARRETO GONZÁLEZ, Daniel. "El debate entre J.-L. Marion y J. Derrida. Una introducción". En: *Revista Laguna*, No. 18. Facultad de Filosofía de la Universidad de La Laguna (Tenerife, Islas Canarias), marzo de 2006, pp. 35-47. [N. de T.].

⁹ Se refiere al texto de Jean-Luc Marion, *In the name. How to avoid speaking of 'Negative Theology'*, citado en la nota anterior [N. de T.].

La incisión hermenéutica es necesaria aquí. La otra noche, Jean-Luc Marion finalizó su conferencia con el término "confesión", y Jacques Derrida retomó a Marion con este término. Uno de los sentidos del término confesión que no apareció en esa discusión es el de declinación, división, diferenciación, distinción; como cuando hablamos de escuelas confesionales: católicas, protestantes, judaicas, etc. Puesto que los dos temas principales de esta conferencia son el "don" y la "religión", pienso que sería prudente pedir a ambos interlocutores que identifiquen la naturaleza confesional de sus discursos sobre el don. A mi modo de ver, Jacques Derrida llega a este debate como un deconstructor *cuasi-atéista*, cuasi-judío. Jean-Luc Marion llega al debate como un fenomenólogo *hiper-cristiano*, hiper-católico. Uso el término "*hiper*" en el sentido de Jean-Luc, como fue enunciado la otra noche. Muchos de ustedes conocen el trabajo de Jacques Derrida sobre el don durante los últimos diez años, pues la mayoría de los textos están disponibles en inglés —*Given Time, The Gift of Death*¹⁰— y por supuesto, sus recientes escritos sobre la hospitalidad. Jean-Luc Marion ha hecho dos contribuciones muy importantes a este debate: *Réduction et donation* y *Etant donné*; desde hace poco *Réduction et donation* está disponible en inglés, bajo el título *Reduction and Givenness*¹¹.

Me gustaría empezar solicitando a Jean-Luc Marion que ponga sus cartas sobre la mesa respecto a la naturaleza específicamente religiosa y teológica del don, el dar y la don-ación¹², particularmente bajo la rúbrica de la "intuición donante" y el "fenómeno saturado". Le pediría a Jean-Luc que nos conduzca por algunos de los pasos del argumento sobre estas nociones del dar, el don y la donación, antes de pedir a Jacques Derrida su respuesta.

Jean-Luc Marion. Gracias. Bien, lo defraudaré diciendo que justo ahora, en esta etapa de mi trabajo, tengo que enfatizar que no estoy interesado en el don ni estoy interesado en el significado religioso del don.

Kearney. ¡Un gran comienzo! Muy bien. Y ahora, profesor Jacques Derrida. (Risas)

¹⁰ DERRIDA, Jacques. *Donner le temps* I. *La fausse monnaie*. Paris: Galilee, 1991. En español: *Dar (el) tiempo* I. *La moneda falsa*. Trad. Cristina de Peretti. Barcelona: Paidós, 1995. *Donner la mort*. Paris: Galilee, 1999. En español: *Dar la muerte*. Trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Barcelona: Paidós, 2000 [N. de T.].

¹¹ MARION, Jean-Luc. *Réduction et donation: recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: P.U.F., 1989. En inglés: *Reduction and Givenness. Investigations of Husserl, Heidegger and Phenomenology*. Trad. Thomas Carlson. Evanston, Ill: Northwestern University Press, 1998. Véase también *Etant donné: essai d'une phénoménologie de la donation*, 1997; 2ª éd., Collection Épiméthée. París: P.U.F., 1998; en inglés: *Being Given: Towards a Phenomenology of Givenness*. Trad. Jeffrey L. Kosky. Stanford University Press, 2002. Hay traducción española, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Trad. Javier Bassas Vila. Madrid: Editorial Síntesis, 2008 [N. de T.].

¹² En el original, *Given-ness*. Se traducirá siempre "don-ación" en estos casos [N. de T.].

Jacques Derrida. Le dije que esto sería impredecible.

Marion. De hecho, estaba interesado en el don cuando estaba escribiendo teología, unos diez años atrás o incluso más. Pero, con *Reduction and Givenness*, la pregunta por el don sufrió para mí una profunda modificación con el descubrimiento del asunto de la donación —*Gegebenheit*— en la fenomenología, y por fenomenología quiero decir Husserl, y por Husserl quiero decir el Husserl temprano, el Husserl de las *Investigaciones lógicas*¹³. En Husserl, descubrimos que la definición más eficiente y profunda del fenómeno estaba expresada en términos de "ser dado", en alemán *Gegebensein*. Brevemente, y esto se ocasionó por una discusión de un libro de Jacques Derrida, *Speech and Phenomena*¹⁴, para Husserl, quien adoptó la definición tradicional de Kant sobre el fenómeno, el fenómeno surge de la síntesis o conjunción de dos componentes diferentes: por un lado, intuición, y por otro, intención —intencionalidad, concepto, significación. En ese momento advertí que Husserl no simplemente adoptó la decisión tomada por Kant sobre la intuición —que tiene el rol filosófico de dar y que merece ser llamada la "intuición donadora"— sino que reclamó con suficiente valentía que también la significación tiene que ser dada como tal; y más aún: que también las esencias, las esencias lógicas, la verdad y demás, tenían que ser dadas. Todo, no sólo la intuición, es *gegeben* o puede ser *gegeben*, o al menos uno puede preguntar acerca de cada significación si es o no es *gegeben*.

De este modo, intenté entonces reanudar algunos de los asuntos más importantes en la historia de la fenomenología, principalmente entre Husserl y Heidegger, al preguntarme si sería posible releer la fenomenología en cuanto tal como la ciencia de lo dado. Hallé posible proceder en esta dirección. No tengo aquí la oportunidad de explicar esto en detalle, pero muchos de ustedes, por ejemplo, están al tanto de la doctrina fascinante que me empeño en usar como un concepto, el *es gibt*, el *cela donne*, como yo lo traduciría, en Heidegger. Otros fenomenólogos, Lévinas, por ejemplo, y Jacques Derrida, y Michel Henry, están interesados en el hecho de que un fenómeno no puede ser visto ni sólo ni siempre como un objeto (que era de un modo general la posición de Kant y hasta cierto punto la de Husserl) o como un ser (que fue principalmente la posición de Heidegger). En lugar de ello, algo más genuino, o más pobre y más bajo, quizás más esencial (si esencia es aquí una buena palabra, lo cual dudo) puede aparecer como *gegeben*, como dado. Permítanme enfatizar este punto. Comenzando con el acabamiento

¹³ HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen* (I. *Husserliana* XVIII, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1975; II. *Husserliana* XIX/1 y XIX/2, Martinus Nijhoff, The Hague/Boston/Lancaster, 1984). En español: *Investigaciones lógicas*. Trad. José Gaos y Manuel García Morente. Madrid: Alianza Editorial, 1982 [N. de T.].

¹⁴ En español: DERRIDA, Jacques. *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Trad. Patricio Peñalver. Valencia: Pre-Textos, 1985 [N. de T.].

del camino del pensar, el *Denkweg* de Heidegger, ¿qué ha logrado la fenomenología, cuando se considera a los más grandes fenomenólogos, incluyendo a Gadamer, Ricoeur, Lévinas, Michel Henry y otros? Ellos se interesan en fenómenos muy extraños, en la medida en que no puede decirse que tales fenómenos "son" —por ejemplo, para Lévinas, muy obvia y expresamente, no se puede decir que el otro "es". Describir al otro significa no referirse al ser; eso impediría, por el contrario, un acceso a su fenómeno. Entonces, de hecho, ellos están describiendo nuevos fenómenos, como la autoafección de la carne, las éticas del otro, el evento histórico, narrativo, *différance*, y muchos más que, por supuesto, no puede decirse que sean en modo alguno objetos y no debería decirse que "sean" en absoluto. Por supuesto, uno puede decir que el otro es, pero al decir simplemente que "es" no se describe al otro. Para describir estos fenómenos concreta y precisamente, necesitamos otra forma de mirarlos. Mi conjetura llega al punto de decir que la determinación última del fenómeno implica no ser, sino aparecer como *dado*.

Y si todo lo que aparece ha llegado a nosotros como dado, uno de los caracteres más decisivos de cualquier fenómeno lo establece como un evento, que definitivamente ocurre. El acontecer nos muestra de las maneras más sorprendentes que el fenómeno que acontece, acontece como dado —si se quiere, dado solamente a la conciencia, dado a mí, pero a fin de cuentas siempre dado. De modo que la donación logra, primero que todo, una determinación fenomenológica —me tomó algún tiempo darme cuenta de esto. Partiendo, por supuesto, de esa determinación fenomenológica, se hace posible volver a algunos tipos de fenómenos expresados, explicados, usados, producidos —y si no producidos, puestos en juego— por los que solíamos nombrar la experiencia religiosa. Estos fenómenos por excelencia parecen dados. La Eucaristía, por ejemplo, la Palabra que es dada, el perdón, la vida en el Espíritu por los sacramentos, y demás, todo esto tiene que ser descrito como dado. Los asuntos teológicos podrían aparecer también como fenómenos, porque tienen al menos algo en común con todos los otros fenómenos, en diferentes grados, a saber, aparecer como dados. Ahora mi verdadero trabajo será esforzarme en explicar qué implica que los fenómenos no puedan aparecer, sin aparecer como dados *para mí*. En otras palabras, ¿aparece cada cosa dada como un fenómeno? Este punto no debe ser confundido con otro: todo lo que aparece tiene que aparecer como dado. Por tanto, quiero ante todo y en general centrar mi interés sobre la dimensión fenomenológica de la donación. En ese caso, y tal vez veamos esto más tarde, podríamos preguntarnos por qué y hasta qué punto algunos fenómenos aparecen como más dados, o dados en un grado más amplio y mayor que otros, y podríamos llamarlos fenómenos paradójicos o saturados.

Kearney. Gracias, Jean-Luc. Dada la enunciación inicial de este punto de vista, ¿piensa usted, Jacques, que existe algo así como una donación *teológica*? ¿Cree que hay un "fenómeno saturado" que, de hecho, es divino y que es más grande que el lenguaje?

Derrida. A diferencia de Jean-Luc, estoy interesado en el cristianismo y en el don en el sentido cristiano, y me gustaría sacar conclusiones a este respecto. Empezaré, por supuesto, por decir cuán feliz y orgulloso estoy de tener esta discusión con Jean-Luc Marion. Usted recuerda, como algo dado, que él fue mi alumno hace tiempo. No sé cómo interpretar esto. Si digo, afortunadamente él no fue mi alumno, o infortunadamente no fue mi alumno, lo dado, la donación, el hecho de que él estuviera matriculado en la École Normale Supérieure cuando yo enseñaba allí se vuelve un problema. Infortunadamente, él no fue mi alumno, aunque estuvo en la École Normale Supérieure. Esa es la razón por la que escribió un trabajo tan importante y original; y afortunadamente no fue mi alumno, porque no estamos de acuerdo en algunos asuntos esenciales. Así que, ¿fue esta donación de Jean-Luc Marion como alumno un don? Ese es un problema. Empezaré con esta distinción.

Antes de ir a los otros puntos, intentaré hablar como si antes de la discusión no hubiese un conocimiento previo de los textos, con el fin de hacer las cosas tan claras como sea posible. Me refiero a lo que usted acaba de recordar. No estoy convencido de que haya una continuidad semántica entre el uso de *Gegebenheit* en la fenomenología y el problema que vamos a discutir, que es el don. No estoy seguro de que cuando, de hecho, Husserl se refiere amplia y constantemente a lo que está dado a la intuición, esta donación, esta *Gegebenheit* tenga una relación obvia e inteligible con el don, con el ser dado como un don. Lo que vamos a discutir, es decir, el don, tal vez no es equivalente a *Gegebenheit*. Este es uno de los problemas en lo concerniente a la fenomenología. Volveré sobre esto más adelante. Ahora bien, el camino, la mediación o la transición que usted hizo entre *Gegebenheit* en la fenomenología y el *es gibt* en Heidegger también es problemático para mí. La forma en que Heidegger se refiere al *Gabe* en el *es gibt* es distinta de la *Gegebenheit* intuitiva. Cuando Husserl dice *Gegebenheit*, y cuando los fenomenólogos en sentido amplio dicen *Gegebenheit*, que algo está dado, se refieren simplemente a la pasividad de la intuición. Algo está ahí. Tenemos algo, encontramos algo. Eso está ahí, pero no es un don. Así, una de mis primeras preguntas podría ser: ¿Estamos autorizados a pasar directamente desde el concepto fenomenológico de *Gegebenheit*, donación, al problema del don que estamos a punto de discutir? Entonces, lo que hará de la discusión algo interesante y difícil al mismo tiempo, y —así lo espero— interminable, tiene que ver no con este desacuerdo entre nosotros, sino con un tipo de quiasmo. *Etant donné* es un libro impactante con un hermoso título. Jean-Luc Marion tiene un gran talento para los títulos. *Dieu sans l'être* fue un *tour de force* como título¹⁵. No estoy seguro de que la traducción inglesa *God without*

¹⁴ *Dieu sans l'être: Hors-texte*. Librairie Arthème Fayard, 1982; 2ª Ed. Paris: P.U.F., 1991/2002. En inglés: *God Without Being*. Trans. Thomas A. Carlson. Chicago: University of Chicago Press, 1991. En español: *Dios sin el ser*. Trad. Carlos Enrique Restrepo, Daniel Barreto y Javier Bassas Vila. Castellón: Ellago Ediciones, 2009 [N. de T.].

Being haga justicia a lo que encuentro tan interesante en el título, a saber, no solamente Dios "sin Ser", sino también Dios "sin ser Dios". Aquí nos referimos a la cuestión del nombre, del nombre [de] Dios. Volveremos sobre esta cuestión a lo largo de nuestro camino. *Donum dei*. Volveré sobre esta cuestión. Estoy interesado en la teología cristiana aunque, por supuesto, soy totalmente incompetente al respecto. Pero sé que es el punto que vamos a discutir. ¿Qué hay en un nombre? Vamos a discutir el nombre don y el nombre Dios. Y comenzamos a hacerlo la noche anterior. ¿Cuál es el quiasmo si, después de haber leído este impactante libro, intento resumirlo en el título, que está más fácilmente traducido al inglés: *Being Given*? ¿Es esto correcto? *Etant donné*: quiero elogiar lo que es bello en este título: Ser como Ser Dado. Menciono esto para elogiar la genialidad de Jean-Luc Marion. Pero entonces, en cierta forma, él quiere liberar el don y la donación del ser. Volveremos sobre esto. Resumido esquemáticamente, el quiasmo que he encontrado en este libro podría ser este: Jean-Luc resume de manera acertada lo que yo dije sobre el don en *Given Time* acerca de todas las aporías, las imposibilidades. Tan pronto como un don —no una *Gegebenheit*, sino un don— es identificado como un don, con el significado de un don, entonces se cancela como don. Se introduce de nuevo en el círculo de un intercambio y es destruido como don. Tan pronto como el donatario sabe que es un don, ya agradece al donador y cancela el don. Tan pronto como el donador es consciente del dar, se agradece a sí mismo y cancela de nuevo el don al reinscribirlo en el interior de un círculo, un círculo económico. Así que quiero volver aquí sobre mi texto e insistir sobre lo que parece una imposibilidad: que el don aparezca como tal mientras permanece como un don, que aparezca como tal tanto del lado del donador como del lado del donatario, el receptor, y la imposibilidad para un don de ser presente, de ser un ser como ser presente¹⁶. Entonces separo el don del presente. Jean-Luc retomó de una manera bastante acertada esta demostración, pero luego dice que todas estas discutidas objeciones u obstáculos que se supone he construido contra el don, lejos de bloquear el camino, por decirlo así, lejos de impedirnos tener acceso al don o a una fenomenología del don, son de hecho una especie de trampolín para lo que él trata de hacer como fenomenólogo.

Entonces, hasta este punto estamos de acuerdo. En lo que estamos en desacuerdo, si realmente lo estamos, es en que, después de esta etapa, Jean-Luc dice que yo he problematizado el don en el horizonte de la economía, de la ontología y la economía, en el círculo del intercambio, de la misma manera que lo hizo Marcel Mauss, y que tenemos que liberar el don de este horizonte del intercambio y la economía. Aquí, por supuesto, discreparía. Hice exactamente lo contrario. Justamente traté de desplazar la problemática del don, retirarlo del círculo de la

¹⁶ En esta frase y la siguiente, y en algunas otras, el uso del término inglés *present* es ambivalente: se puede leer en sentido temporal, pero sin perder de vista su otra acepción, "regalo", válida también en español para indicar un "presente", un obsequio, algo que se da [N. de T.].

economía, del intercambio, pero *no* traté de concluir, desde la imposibilidad del don de aparecer como tal y determinarse como tal, su absoluta imposibilidad. Dije, para ser muy esquemático y breve, que es imposible que el don aparezca como tal. Por tanto, el don no existe como tal, si por existencia entendemos estar presente y ser identificado intuitivamente como tal. Luego, el don no existe ni aparece como tal; es imposible que el don exista y aparezca como tal. Pero nunca concluí que no haya don. Proseguí diciendo que si hay un don por medio de esta imposibilidad, éste tiene que ser la experiencia de esta imposibilidad, y debe aparecer como imposible. El evento llamado don es totalmente heterogéneo de la identificación teórica, de la identificación fenomenológica. Ese es un punto de desacuerdo. El don es completamente ajeno al horizonte de la economía, la ontología, el conocimiento, las proposiciones denotativas y la determinación y el juicio teóricos. Pero al hacer esto, no me propuse simplemente renunciar a la tarea de dar cuenta del don, de lo que denominamos don, no sólo en economía, sino también en el discurso cristiano. En *The Gift of Death* intenté mostrar la economía en obra, la axiomática económica puesta en obra en algunos textos cristianos. Entonces traté de justificar esto y decir que este así llamado círculo, este círculo económico, para circular, para ponerse en movimiento, debe corresponder a un movimiento, a un impulso, a un deseo —cualquiera que sea el nombre—, a un pensamiento del don, que no puede agotarse por una determinación fenomenológica, por una determinación teórica, por una determinación científica, por una economía. Me gustaría que estuviéramos de acuerdo en esta discusión, sin que sea, por supuesto, de fácil consenso, pero que no sea polémica. Me gustaría que intentáramos encontrar un nuevo camino. Sugiero que algo a lo que tal vez nos obliga esta pregunta por el don sea, por ejemplo, a reactivar, al mismo tiempo que a desplazar, la famosa distinción que Kant hizo entre conocimiento y pensamiento. Yo afirmaré, argumentaré, que no se puede conocer el don como tal; tan pronto como lo conoces lo destruyes. De modo que el don como tal es imposible. Insisto en el "como tal". En un momento explicaré por qué. El don como tal no puede ser conocido, pero puede ser pensado. Podemos pensar lo que no podemos conocer. Tal vez pensar no sea la palabra adecuada. Pero hay algo que excede el conocimiento. Tenemos una relación con el don más allá del círculo, del círculo económico, y más allá de la determinación teórica y fenomenológica. Es ese pensamiento, ese exceso, lo que me interesa. Es este exceso lo que pone el círculo en movimiento. ¿Por qué hay economía? ¿Por qué hay intercambio, en el sentido de Marcel Mauss? ¿Por qué hay dones devueltos con retraso? ¿De dónde viene este círculo? Nunca lo dije —ese es un malentendido que se presenta todo el tiempo en Francia—, nunca dije que no haya don. No. Dije exactamente lo contrario. ¿Cuáles son las condiciones para decir que hay un don, si no podemos determinarlo teórica, fenomenológicamente? Es a través de la experiencia de la imposibilidad; que su posibilidad es posible en tanto que imposible. Volveré sobre esta idea.

Encontramos ahora una segunda distinción —y dejaré en este punto mi exposición— mediante esta pregunta por el don como continuidad activa. No es

sólo la distinción entre conocer y pensar, sino la distinción entre conocer y hacer, o la distinción entre el conocimiento y un evento. Un evento como tal, al igual que el don, no puede conocerse como un evento, como un evento presente, y por la misma razón. He aquí entonces otro lugar para la distinción entre conocer y hacer. Un don es algo que se hace sin conocer lo que se hace, sin conocer quién da el don, ni quién recibe el don, etc.

Ahora, sólo un último comentario sobre la fenomenología, por supuesto. El desacuerdo virtual entre nosotros tiene que ver con el hecho de que Jean-Luc Marion, después de haberme encasillado, después de haberme simplificado, dice: "Él piensa el don en el horizonte de la economía". Eso, diría yo, es errado. Luego Marion intenta explicar el don fenomenológicamente (el cual, una vez más, distingo de la *Gegebenheit*). Pero dudo que haya la posibilidad de una fenomenología del don, esa es exactamente mi tesis. Quizás esté equivocado, pero si lo que digo no carece totalmente de sentido, lo que resulta cuestionable es precisamente la posibilidad de una fenomenología del don. Por supuesto, entiendo que Jean-Luc Marion tiene su propio concepto de fenomenología. Pero él no puede practicar ninguna fenomenología sin al menos mantener algunos axiomas de lo que es llamado fenomenología —el fenómeno, la fenomenalidad, la apariencia, el sentido, la intuición, y si no la intuición, al menos la promesa de intuición, etc. No digo esto contra la fenomenología. Tampoco lo digo contra la religión y menos aún contra el *donum Dei*. Intento pensar la posibilidad de esta imposibilidad y también la posibilidad del *donum Dei*, o la posibilidad de la fenomenología, pero desde un lugar que no está dentro de lo que he tratado de considerar. Me detengo en este punto ahora.

Kearney. Gracias. ¿Puedo, Jean-Luc, intentar resumir en dos puntos breves lo que Jacques acaba de decirle? Primero, Jacques indicó un desacuerdo virtual entre ustedes sobre la interpretación de la fenomenología del don, y tal vez usted quiera decir algo —pero no demasiado, espero— acerca de esto. Segundo, sugiero que llevemos este desacuerdo virtual sobre la *fenomenología* del don hacia un desacuerdo potencialmente mayor entre ustedes sobre la *teología* del don. ¿Hay una filosofía cristiana del don?

Marion. Primero, rápidamente, sobre los aspectos técnicos, no estoy de acuerdo con usted en que la donación, *Gegebenheit*, esté restringida para Husserl a la intuición. Citaré algunos textos y me atengo a eso. Para él, incluso las significaciones están dadas, sin intuición. Husserl asume abiertamente una "donación lógica"¹⁷.

¹⁷ HUSSERL, Edmund. *The Idea of Phenomenology*. Trad. inglesa, William P. Alston y George Nakhnikian. The Hague: Mariner, Nijhoff, 1964, p. 59. [En español: *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*. Trad. Manuel García-Baró. México: F.C.E., 1989].

Derrida. Está bien, estoy de acuerdo con usted. El punto era: ¿qué es el don?

Marion. Ese es un buen punto, y lo subrayo porque Paul Ricoeur me hizo la misma pregunta y formuló la misma objeción, que podría resumir de esta manera: Entre la donación —si hay alguna, en el sentido fenomenológico de la palabra— y el don, sólo hay pura equivocidad. Yo intenté demostrar lo contrario, ya que asumir esta así llamada equivocidad como punto de partida, comprueba el empobrecimiento tanto de la pregunta por el don como de la pregunta por la donación. Permítanme explicarles: Pienso el don como un tipo de problema que alcanza los límites más extremos, que debe describirse y pensarse, y no explicarse ni comprenderse, sino simplemente pensarse, de manera muy radical. A fin de alcanzar una descripción del don, si es posible alguna, considero que podemos ser conducidos a abrir por primera vez un nuevo horizonte, mucho más amplio que los de la objetividad y del ser: el horizonte de la donación. Por medio del problema del don, y volveremos justamente a esta cuestión, podríamos tal vez establecer que muchos de los fenómenos pueden explicarse inmediatamente de acuerdo al modelo del don —problema planteado de otra manera por Mauss y por otros. De hecho, este no es, de ninguna manera, un problema particular al margen de lo que está en boga, ya que, por medio de este problema, un gran número de diversos fenómenos aparecen de repente como dones o como dados por sí mismos, aun cuando de antemano no hayamos tenido ninguna idea de que pudieran transformarse en dados. De este modo, la donación abre tal vez el secreto, el resultado final y el análisis potencialmente perdido del don. Sobre este punto, estaría en desacuerdo con Paul Ricoeur y también con Jacques Derrida.

Pero volvamos ahora al asunto mismo del don. Decía que el fracaso al explicar el don era debido al hecho de que el análisis se mantuvo en el horizonte de la economía, y concluí que el horizonte de la economía hace imposible el don, pero en ese caso no me refería a usted. Creo que nunca dije que *usted* pensara que el don fuera imposible. Como usted sugiere en este momento, también yo pienso que si queremos continuar con el problema del don, tenemos que renunciar a la esperanza de cualquier explicación, es decir, de cualquier comprensión del don como un objeto. Pero usted agrega que también hay que renunciar a cualquier descripción. Por mi parte, asumo que podemos describir el don, a pesar de todas sus obvias y, *prima facie*, ineludibles aporías, según la economía. Estoy en desacuerdo con usted en otros puntos, pero tenemos una convicción común: no podemos explicar y no tenemos acceso al don mientras lo mantengamos en el horizonte de la economía. Esto lo he demostrado y se da por sentado. No obstante, otra pregunta debe formularse: ¿Es posible describir el don tomando en serio las aporías sobre las cuales estamos de acuerdo? Si esta descripción prueba ser posible, esto sencillamente es fenomenología, porque fenomenología significa ante todo ver y describir los fenómenos. Así, mientras

tal descripción sea posible, creo que es preciso admitir que permanecemos en el campo de la fenomenología. Entonces, ¿cómo es posible describir el don en cuanto fenómeno? Mi demostración —y lo resumo porque, después de todo, parece bastante simple— equivale a decir que, aunque el modelo más abstracto y común del don supone un donante, un objeto a donar y un receptor, se puede sin embargo describir el don —yo diría el fenómeno desplegado, lo performativo del don— poniendo entre paréntesis y apartando al menos una, e incluso en algunas ocasiones, dos de estas tres características del don. Y esto es lo novedoso: evidenciar que el don es regido por normas completamente diferentes de las que se aplican al objeto o al ser.

Ante todo, podemos por ejemplo describir perfectamente un don cabalmente realizado o dado sin que implique un receptor. Por ejemplo, si uno da algo a su enemigo, este don será desechado y no se encontrará a nadie que lo reciba. Entonces se ha efectuado un don anónimo. Y cuando damos dinero a una asociación humanitaria, efectuamos verdaderamente un don, un don real, en este caso dinero, pero ese don no se dirige a nadie, por lo menos a nadie que conozcamos personalmente. No obstante hemos realizado un don. Podemos imaginar incluso, por ejemplo —y aquí puede venir al caso una descripción religiosa del don— que uno no sabe a quién se da el don. Un ejemplo de dicha situación puede encontrarse en Cristo en las parábolas escatológicas; cuando alguien da algo a la gente pobre, se lo da, de hecho, a Cristo; pero hasta que acontezca el fin del mundo, no será nunca capaz de imaginar que esto le fue dado directamente a Cristo. Entonces su don fue dado a un receptor anónimo, o incluso, al receptor realmente ausente. En mi caso, el estatus escatológico del receptor hace que nunca lo encontremos en este mundo. Esta ausencia del receptor no impide describir el don, sino que, en cierta medida, esta ausencia permite al don aparecer como tal. Aparece precisamente un don de la gracia porque no hay contestación, ni respuesta, ni devolución de gratitud, todo lo cual es obvio porque podemos dar sin un receptor. Podemos también imaginar un don sin un donante y que podría, no obstante, ser absolutamente realizable. Tomemos el ejemplo de una herencia donde, por hipótesis, el donante ya no está aquí, y quizás nunca trató ni conoció al receptor. Más aún: ¿Por qué no imaginar el caso en el que no sabemos en absoluto si hay algún donante? Esto se describe muy bien en *Robinson Crusoe*, cuando él encuentra algo en la arena, en la playa, una herramienta, por ejemplo, algo como eso. Se pregunta a sí mismo: ¿Es eso algo dado o no? ¿Hay ciertamente un donante o sólo buena suerte? Y para esta pregunta no hay respuesta clara. Pero primero la pregunta tiene que formularse, y este es el punto importante. Es en el horizonte de tales ausencias que el fenómeno posible del don puede aparecer, si es que aparece. Entonces, por supuesto, la ausencia del donante no implica sin más que haya un donante. Implica más bien que podemos *plantear* esta pregunta: ¿Hay un donante? Lo cual nos abre ya al horizonte de la donación. Fácilmente podríamos encontrar otros ejemplos.

Volvamos ahora rápidamente al último punto, el más notable en mi opinión: Podemos describir un don en una situación donde nada¹⁸, una no-cosa¹⁹, es dada. Porque de hecho conocemos casos en los que ninguna *cosa*²⁰ es dada: cuando damos tiempo, cuando damos nuestra vida, cuando damos muerte, propia y estrictamente hablando damos ninguna *cosa*. Solamente consideren esto: Cuando a alguien se le da poder, por ejemplo, cuando el presidente Clinton fue investido como presidente de los Estados Unidos de América, ¿recibió alguna cosa? No, ninguna, salvo quizás una hoja de papel, un apretón de manos, o el número secreto para algún consejo militar.

Kearney. ¿Puedo intervenir sólo por un momento sobre esto, ya que sólo nos queda aproximadamente una hora? Usted ha dado una cantidad de ejemplos muy útiles, el presidente Clinton, *Robinson Crusoe*, las Escrituras. Pero me gustaría sugerir que en su análisis de la fenomenología del don como donación hay un ejemplo privilegiado, un ejemplo "más elevado" del fenómeno saturado, y es la revelación.

Marion. Intentaré responderle. En efecto, pienso que en el horizonte de la fenomenología de la donación, es posible describir lo que yo llamaría la figura vacía y sólo posible de la revelación, que tiene sentido como una posibilidad en la fenomenología. Sugiero que la revelación —para mí, por supuesto, la revelación de Cristo, pero también cualquier otro tipo de revelación, si hay otros que puedan valer como revelación— puede adquirir estatus fenomenológico y corresponder a otros tipos de fenómeno. En ese sentido preciso, la distinción entre el campo de la filosofía y el campo de la teología, los "límites" entre ellas en el sentido de Kant y Fichte podrían, en cierta medida, superarse. Continuemos empleando mi ejemplo anterior. El don no siempre implica que algo es dado. Ahora, esto sigue siendo verdadero no solamente en la vida diaria, sino en las experiencias más importantes y significativas de la vida humana. Sabemos, en cierta medida, que si el don es realmente único hace una diferencia real, no puede repetirse; luego, en tal caso, el don *no* aparece como algo que pueda pasar de un dueño a otro. Cada don genuino acontece sin una contraparte objetiva. Cuando nos damos a nosotros mismos, cuando damos nuestra vida, nuestro tiempo, nuestra palabra, no solamente damos ninguna *cosa*, sino que damos mucho más. Este es mi punto: Podemos describir el don fuera del horizonte de la economía, de suerte que aparecen nuevas reglas fenomenológicas. Por ejemplo, el don o el fenómeno dado no tiene causa y no necesita ninguna. Sonaría absurdo preguntar cuál es la causa del don, precisamente porque la donación implica lo inesperado, lo imprevisible y el puro surgir de la novedad. Y además, el don no puede repetirse como *el* mismo

¹⁸ *Nothing* [N. de T.].

¹⁹ *No-thing* [N. de T.].

²⁰ *No thing* [N. de T.].

don. Entonces con el don hay descubrimiento, y para dejarlo desplegar su visibilidad según su propia lógica, tenemos una experiencia de un tipo de fenómeno que ya no puede describirse como un objeto o como un ser. Esta es la razón por la cual, si bien estoy de acuerdo con Derrida en ir más allá de la economía, estoy en desacuerdo con él en otro punto: Se puede hacer esta descripción del don, pero solamente de un modo muy particular; sólo podemos realizar esta descripción, que pone entre paréntesis uno o quizás dos de los elementos del llamado don económico, si previamente, en la experiencia práctica, nos hemos representado un don sin un receptor, o un don sin un donante, o un don sin algo dado. Y en efecto, esta no es una descripción neutral: tenemos que comprometernos nosotros mismos con la realización del don de un modo tal que podamos estar en condiciones de describirlo. Pero, no obstante, pienso que esta descripción del don va mucho más allá que la efectuada por Marcel Mauss. El don, es decir, el fenómeno como dado, es también, diría yo, una dimensión de la experiencia del mundo que incluye la posibilidad de la revelación.

Kearney. ¿Podemos retomar la última frase en la que Jean-Luc toca finalmente la conexión entre la fenomenología del don y la palabra revelada? Admito que se tenga que llegar a estas cosas tangencialmente, oblicuamente y de manera no muy sistemática, pero dados los límites de tiempo y dado que esto no es, estrictamente hablando, un seminario de fenomenología de la donación, sino una conferencia sobre religión y posmodernidad, ¿cree usted, Jacques, que *es* posible encaminarse hacia una fenomenología de la donación *religiosa*? ¿Es posible, para citar a Jean-Luc Marion en *Metaphysics and Theology*²¹, “tener un pensamiento racional de Dios que la filosofía no puede olvidar sin perder su dignidad o su pura posibilidad”?

Derrida. Pero al hacerme esta pregunta, usted está recontextualizándome y autorizándome para devolverme, no para empezar desde la última frase, ni desde la de él ni desde la suya. Trataré de no evitar su pregunta, pero me gustaría volver sobre algo.

Kearney. ¡Desisto!

Derrida. No, no. Pero no queremos estar demasiado encasillados. La referencia al don que da nada es exactamente algo que tematicé. Ahora, en cuanto a la fenomenología, intentaré responder la pregunta. Admitiendo que el don, de acuerdo con la lógica que opera virtualmente en el nombre “don” (volveré sobre la cuestión del nombre), no implica necesariamente la presencia de un receptor,

²¹ Sin referencia en el original. La cita de Kearney parece provenir del texto *Métaphysique et phénoménologie: une relève pour la théologie*, publicado en: *Bulletin de littérature ecclésiastique*, vol. 94, No. 3, 1993, pp. 21-37 [N. de T.].

la presencia de un donante o de una cosa dada, entonces yo me pregunto: ¿Cuál sería el tema de dicha fenomenología? ¿Qué describiría el análisis fenomenológico si no la experiencia del donante, la experiencia del receptor, la cosa que en ese momento es dada o la intención? Como usted sabe, el análisis fenomenológico tiene como tema principal la experiencia de la intencionalidad. Ahora, como se dice en inglés, si uno "economiza en" la experiencia intencional del dar, ¿qué queda para la fenomenología? Si no se tiene el receptor, el donador o la cosa dada, ¿qué queda del "como tal"? Permítame citar algo que usted dijo en algún punto, luego de haber resumido mi problemática. Usted dice que lo que queda es abandonar el horizonte económico del intercambio para interpretar el don *a partir*, es decir, partiendo del horizonte de la donación misma. Lo que queda por describir, dice usted, es la donación, ya no a partir de lo que deja al margen, sino como tal, *en tant que telle*. Después usted agrega, con un escrúpulo que me gustaría comentar posteriormente, *si une telle en tant que telle convient encore*, si dicho *como tal* conviene todavía. Esa es mi pregunta. Pienso que la fenomenología, tanto como la ontología, tanto como la filosofía, implica el *als Sturktur*, el como tal. Ahora, si el evento del don, para mí, excluye la presencia del como tal —del donante, del receptor, de la cosa dada, de la cosa presente y de la intención— entonces ¿qué queda del "como tal"? Ese es mi problema.

Kearney. ¿Puedo interrumpir sólo un momento y continuamos? ¿Podría Jean-Luc referirse al "como tal"?

Marion. La respuesta es que obviamente no se puede describir el don sin los tres elementos a la vez. En ese caso, nada permanece en absoluto, y no hay ni un *como tal*, ni siquiera la posibilidad de una pregunta por la donación. Lo que he recalcado es algo totalmente diferente: que podemos describir un fenómeno con al menos dos de los elementos, no con los tres. Así, un don podría aun realizarse él mismo con un don y un receptor, pero sin ningún donante; o, en otro caso, con un donante y un don, pero sin un receptor; o, en una tercera figura, con un donante y un receptor, pero sin ninguna *cosa* dada. Y si conocemos los tres términos, no hay problema. Entonces lo que genera mi interés es que siempre podemos renunciar al menos a uno de ellos y quizás a dos, y a pesar de eso mantener un fenómeno genuino y pleno. Incluso en los casos más abstractos, nuestro interés por tal descripción radica en obtener algo que puede aún describirse, aunque no equivalga a un objeto ni a un ser. Previamente usted me preguntó por qué he agregado el "como tal": Puedo decirle que lo he agregado porque estaba pensando exactamente en usted y en sus terribles críticas. Pero fue por eso que agregué: "Si dicho *como tal* conviene todavía a la donación".

Derrida. Gracias. Eso es un don.

Marion. La respuesta final podría ser que como el "don" permanece equívoco, esto es, tiene dos estructuras diferentes, entonces es posible que, en ese caso,

pueda no ser "como tal", y esto es quizás necesario. Porque en una situación que es precisamente un cambio en la definición del fenómeno, cuando algo es dado o recibido sin ninguna causa, en ese caso las exigencias de Heidegger en *Sein und Zeit* para un sentido fenomenológico del "como tal" ya no pueden ser satisfechas. Entonces pienso que, en nuestro caso, no hay "como tal". Pero no es tan fácil alcanzar un lugar que uno pueda describir como libre del "como tal".

Derrida. Por supuesto. Ese es exactamente mi problema. Pienso que lo que usted describe...

Marion. No hay "como tal" en una estructura que es abierta por definición, no cerrada, que no admite causa, ni repetición, etc; que no puede aparecer sino como un evento. Como dijo el fallecido François Furet, *en passant*, cuando describió el inicio de la Primera Guerra Mundial, con esta sentencia absolutamente magnífica: "*Plus un événement est lourd de conséquences, moins il est possible de le penser à partir de causes*"²². Yo agregaría incluso que ningún tipo de evento histórico tiene nunca una causa suficiente exclusiva. Creo que cuando alcanzamos el territorio —yo diría— del fenómeno dado, descrito no según el método de la economía, sino según la falta esencial de uno o quizás dos de los tres términos, en ese momento hemos entrado ya en el horizonte en el cual algo, el evento sin causa, aparece en la medida en que es dado, en la medida en que se da a sí mismo.

Derrida. La pregunta es si se puede describir fenomenológicamente el evento mismo como tal. Usted dice que no es fácil hacerlo. Eso es lo que estoy diciendo: No es fácil pensar el don y describir el don. Pero lo que usted describe fenomenológicamente, aun cuando si, al mismo tiempo, hay un donante sin un receptor y demás, lo que usted describe bajo la autoridad del fenomenológico "como tal", es precisamente el proceso de la destrucción del don.

Marion. No reconozco como mío el "como tal". Lo que he dicho, precisamente en ese horizonte, es que la pregunta por la exigencia del "como tal" no tiene derecho a ser formulada.

Derrida. Entonces, ¿disociaría lo que usted mismo llama fenomenología de la autoridad del como tal? Si lo hace, esa sería la primera herejía en fenomenología. ¡Fenomenología sin como tal!

Marion. ¡No mi primera herejía, no! De hecho, hace algunos años, le dije a Lévinas que el último paso para una verdadera fenomenología sería abandonar el concepto de horizonte. Lévinas me respondió inmediatamente: "Sin horizonte no hay fenomenología". Y yo asumo decididamente que él estaba equivocado.

²² FURET, François. *Le passé d'une illusion*. Paris: Calman-Lévy, 1995, p. 49. [En español: *El pasado de una ilusión*. México: F.C.E., 1995].

Derrida. Yo también estoy a favor de la suspensión del horizonte, pero por esa misma razón, al decir esto, ya no soy un fenomenólogo. Soy bastante fiel a la fenomenología, pero cuando convengo sobre la necesidad de suspender el horizonte, entonces ya no soy un fenomenólogo. Por tanto, el problema persiste si se abandona el como tal: ¿Cuál es, en este caso, el uso que puede hacerse de la palabra fenomenología? Ese es el problema para mí. Me gustaría no olvidar la pregunta de Richard acerca de la revelación. Quiero hablar no de lo que estoy haciendo, sino de lo que usted hace. Mi hipótesis se refiere al hecho de que usted identifica la palabra *Gegebenheit* con el don, que la usa con el significado de don, y esto tiene relación con —no calificaré esto de teológico o religioso— la más profunda ambición de su pensamiento. Para usted, cualquier cosa dada en el sentido fenomenológico, *gegeben*, *donné*, *Gegebenheit*, cada cosa que nos es dada en la percepción, en la memoria, en una percepción fenomenológica, es finalmente un don para una criatura finita, y es en últimas un don de Dios. Esa es la condición para usted redefinir *Gegebenheit* como un don. Esto es, al menos, una hipótesis y una pregunta para usted. Finalmente, la lógica de *Etant donné*, para mí, consiste en reinterpretar como un don cada cosa que un fenomenólogo —o cualquiera, por ejemplo un científico— considera como dada; es un dato, un hecho, algo que encontramos en la percepción, algo dado a mi intuición. Yo percibo esto: eso es un dato. Yo no produje esto. Yo no creé esto, que es lo que Kant llamaría *intuitus derivatus*. El sujeto finito no crea su objeto, lo recibe receptivamente. La receptividad es interpretada precisamente como la situación del ser creado, la criatura, que recibe cada cosa en el mundo como algo creado. Luego, esto es un don. Cada cosa es un don. ¿No es esa la condición para la enorme extensión que usted propone de *Gegebenheit* y de la categoría del don? Sólo una cosa más. Me gustaría volver sobre cierto aspecto de la pregunta por el evento, y sobre la razón por la que estoy interesado en el don.

A fin de cuentas, tenemos la palabra don en nuestra cultura. La hemos recibido; funciona en el léxico occidental, en la cultura occidental, en la religión, en la economía, etc. Intento resolver las aporías localizadas en dicha herencia. Trato de precisar la diferencia entre conocimiento y pensamiento a la que me refería hace un momento. Pero en algún punto estoy dispuesto a abandonar la palabra. Puesto que esta palabra es finalmente autocontradictoria, estoy dispuesto a abandonarla en algún punto. Me gustaría simplemente entender lo que es el evento del don y el evento en general. En *Donner le temps* y en otros textos, intento explicar e interpretar la reapropiación antro-po-teológica del significado del don según el significado que cobra el evento en el fundamento sin fundamento de lo que llamo *khora*, el fundamento sin fundamento de un "hay", del "tener lugar", el lugar del tener lugar, que es anterior y totalmente indiferente a esta antro-po-teologización, a la historia de las religiones y de las revelaciones. No digo esto contra la revelación o contra la religión. Digo que sin la estructura indiferente y no-donadora del espacio de la *khora*, de lo que abre lugar al tener lugar, sin este espacio totalmente indiferente que no *da* lugar a lo que *tiene* lugar, no se daría este extraordinario movimiento o

deseo del dar, del recibir, del apropiarse, del *Ereignis* como evento y apropiación. Esta es la razón por la cual la religión me resulta interesante. No digo nada en su contra, pero trato de retornar a un lugar o a un tener lugar donde el evento como proceso de reapropiación de un don imposible llega a ser posible. Una última palabra sobre este punto, ya que este es un problema relativo al evento, sin duda. Es una pregunta por el nombre y por la cosa, Dios, el don, y una pregunta acerca de lo que ocurre. En francés, yo diría *arrive*, viene, llega, acontece. Convengo con usted en lo que decía sobre el acontecer, sobre el evento, pero hasta cierto punto, ya que si bien estoy de acuerdo con el hecho de que el evento debe ser único, singular, así como el que llega, el recién llegado, debe ser único, singular, etc., no estoy seguro de compartir lo que usted dijo sobre lo que no debe ser repetido. Yo asociaría la singularidad del don como un evento con la necesidad del don o con la promesa del don de repetirse. Cuando doy algo a alguien, en la semántica clásica del don —ya sea dinero, un libro, o simplemente una promesa o una palabra— prometo ya confirmarlo, repetirlo, aun si no lo repito. La repetición es parte de la singularidad. Eso es lo que hace tan difícil describir el evento o la estructura del evento, porque es al mismo tiempo absolutamente singular y único mientras lleva en sí mismo la promesa de la repetición. Es en esta promesa que todas las preguntas que estamos discutiendo se complican.

Kearney. ¿No diría usted, Jean-Luc, que se separa de la compañía de Jacques Derrida en dirección hacia la *khora*?

Marion. En la última parte, no.

Kearney. No en el punto del evento *per se*, sino en la relación entre el evento y la revelación. Jacques parece ir hacia la *khora* y usted parece ir hacia la *revelación*.

Marion. No necesariamente. Estoy en desacuerdo con su interpretación de lo que se supone que dije acerca de la relación del don y la donación. Este es un punto en el que realmente no estamos de acuerdo. Como decía Derrida, él no está interesado en el don como tal, sino en la estructura profunda de algo que en ocasiones puede llamarse el don y que aparece como posible. Por el contrario, digo que tenemos que devolvemos del don a la donación, y hay un camino determinado para lograrlo. Pero, para ser breve, el evento es único y no puede repetirse, y para Derrida es único, pero tiene que repetirse. Estoy de acuerdo. Por supuesto, tiene que repetirse. Por ejemplo, yo doy mi palabra, tengo que repetirla y mantenerla; pero no puedo repetirla como un acto idéntico; la repetición nunca es idéntica (basta remitirse a Kierkegaard, a Heidegger, o incluso a Deleuze). Respecto a la pregunta de si lo que hago o lo que Derrida hace se ubica en la fenomenología o más allá, no me parece muy importante. Permítame citar aquí sólo una famosa frase de Heidegger: "No estamos interesados en la fenomenología, sino en las cosas en las que la fenomenología está interesada". Si *Etant donné* es aún fenomenología lo veremos en diez años. Pero por ahora eso no tiene mucha

importancia. Sostengo que aún soy fiel a la fenomenología y percibo que usted está en el campo de la fenomenología más de lo que usted mismo admite. Pero esto será un problema, si puede serlo, para nuestros sucesores.

Kearney. ¡Es más fácil hacer que Unionistas y Nacionalistas conversen sobre paz en Ulster que hacer que ustedes dos hablen sobre Dios! Nos queda menos de media hora. Quiero hacer a ambos una pregunta directa. Pienso que estos asuntos de la fenomenología de la donación y del evento son absolutamente cruciales e imprescindibles, y es un gran privilegio para nosotros oírlos hablar al respecto. Entiendo que constituyen un trabajo básico para avanzar hacia cosas más elevadas. Pero ahora quiero empujarlos un poco hacia estas "cosas más elevadas" y avanzar en la relación entre el don y la gracia que usted, Jean-Luc, tocó brevemente la otra noche en la conclusión de su conferencia sobre la teología negativa. En los últimos párrafos de esa conferencia, usted hablaba sobre (1) una diferencia entre deconstrucción y su punto de vista sobre la teología negativa y (2) un "tercer camino" que esto abre. Una de las frases que usted empleó fue: "Si no hay una intuición de la gracia, o algún tipo de revelación, si no hay una intuición de este fenómeno saturado ejemplar e hiper-esencial, entonces no hay diferencia entre teología negativa y deconstrucción". Usted parecía insistir en una cierta distancia entre ambas posiciones. ¿Cuál es y cómo la sustenta?

Marion. A mi modo de ver, la diferencia entre la teología negativa y la deconstrucción, al menos como actualmente es aceptada, y que no es necesariamente el punto de vista de Derrida, es ésta: En la teología negativa la dificultad no es que carezcamos de intuiciones concernientes a Dios (estamos colmados de ellas), sino que carecemos de conceptos que se adecúen a Dios. Lo que Derrida y yo compartimos es que los conceptos tienen que ser criticados incluso en la teología, así como son deconstruidos en la deconstrucción. Pero esta crítica se da por razones opuestas. En la teología —y *no* me estoy refiriendo ahora a mi trabajo sobre la donación— recibimos una cantidad de experiencias a través de la oración, de la liturgia, de la vida en comunidad, de la fraternidad, etc. La dificultad reside en que tenemos una experiencia suprema sin las palabras, sin las significaciones, y sin los conceptos capaces de expresarla, explicarla y articularla. Uno de los mejores ejemplos, y me refiero aquí concretamente a la teología, puede encontrarse en la transfiguración de Cristo. Los discípulos son testigos de la transfiguración y no dicen nada, excepto: "Construyamos tres tabernáculos. Pues él (Pedro) no sabía qué decir" (Marcos 9: 5-6). El Evangelio enfatiza que ellos dicen esto porque no tenían nada más qué decir, esto es, ningún concepto que se ajustara a sus intuiciones. O agreguemos el ejemplo de los discípulos de camino a Emmaus, al escuchar a Cristo explicar, en lo que debió ser una extraordinaria lección de exégesis, todas las Escrituras que se referían a él, pero sin mencionar su nombre, permaneciendo anónimo todo el tiempo. Tras haber reconocido a Cristo, dicen ellos, recordamos que "nuestros corazones arden [o ardían] en nuestro pecho, cuando él se dirigía a nosotros" (Lucas 24: 32). Esto equivale a decir que la experiencia era tan intensa

que ellos estaban abrumados y que ningún concepto podía captar nada de esa experiencia. En lenguaje filosófico, había un exceso de intuición por encima del concepto o la significación. En ese sentido, entonces, tenemos deconstrucción, a saber, que los conceptos más fundamentales de la teología anteriores a Cristo —Hijo de Dios, Mesías, Isaías, Elías el profeta, etc.—, todos estos conceptos que, no obstante, siguen siendo significativos para nosotros hoy en la teología, fueron rechazados como carentes de sentido, no porque hayan sido criticados como tales, sino porque fueron devaluados ante el exceso de intuición. Esta es la situación más peculiar en la denominada teología negativa. Es, al mismo tiempo, la razón por la cual no hay una buena elección de palabras al describirla como "teología negativa", ya que parece mucho más una teología excesivamente positiva. Los conceptos son negativos y, ciertamente, sacados de contexto, sólo porque no se ajustan al exceso de intuición. De hecho, esta es la razón por la cual en teología el pluralismo está implicado en la noción misma de revelación. Si hay una auténtica revelación, ningún concepto puede por sí mismo alcanzar a decir y a hacer inteligible el exceso de intuición. El pluralismo está implicado en el núcleo de la revelación. Hay cuatro evangelios y un número infinito de bienes espirituales en la experiencia misma de la Iglesia. Concluyo que la deconstrucción y la denominada teología negativa tienen precisamente una cosa en común, esto es, el hecho de que ningún concepto logra darnos la presencia de lo que está en juego, y que la presencia no sólo es imposible sino que no puede afirmarse. Si tuviese lugar alguna revelación, yo diría que ningún corazón, ninguna mente, ninguna palabra serían suficientemente amplias para alojar esa revelación. La presencia de algún evento auto-revelado sigue siendo imposible en nuestro mundo. Esa es la razón por la cual Cristo tiene que venir de nuevo —porque ahora no podríamos recibirlo, ni tener espacio suficiente para él (Juan 1: 10-11).

Resumámoslo entonces: La deconstrucción y la teología mística —yo definitivamente prefiero hablar de teología mística más que de teología negativa— comparten la misma convicción, a saber, que no tenemos un concepto y que, por lo tanto, nunca alcanzaremos algo como la presencia del significado, de la significación, del saber. Pero en la teología mística, esto siempre falla en razón de un exceso. No quiero afirmar que la deconstrucción se oponga a todo esto, pero asumo que la deconstrucción no puede decir que ella deconstruye por un exceso del don. Pero claramente la teología mística tiene que afirmar que es gracias a un exceso de intuición que nunca podrá haber algo así como una teología última y unificada.

Permítame señalar un último punto en respuesta a una de las preguntas de Jacques Derrida: No estoy tratando de reducir cada fenómeno al don y decir entonces que, después de eso, puesto que esto es un don, y es dado a una mente finita, haya quizás en consecuencia un donante detrás de todo. Esto lo han dicho muchos críticos, que no están dispuestos o que son incapaces de entender mi proyecto. Por el contrario, mi proyecto intenta reducir el don a la donación, y establecer el fenómeno como dado.

Derrida. Ahora, si usted...

Marion. No, por favor, permítame continuar. En realidad pienso que este punto tiene que subrayarse y su tergiversación me preocupa más de lo que me atrevo a decir. En *Réduction et donation*, pero más detalladamente en *Etant donné*, mi objetivo fue establecer que la donación sigue siendo una estructura inmanente a cualquier tipo de fenomenalidad, ya sea inmanente o trascendente. Podemos imaginar y decir que algo es dado y aparece como dado sin referirlo a otra cosa, a otro ser, a otro objeto que fuese la causa de su donación. Es muy importante entender que se puede describir un fenómeno como dado sin hacer ninguna pregunta sobre el donante. Y en la mayoría de los casos, no hay en absoluto un donante. No estoy interesado en asignar un donante a un fenómeno dado. Estoy interesado en decir que nuestra más profunda y genuina experiencia del fenómeno no tiene que ver con ningún objeto que pudiéramos llegar a dominar, producir o configurar, ni con algún ser que pertenezca al horizonte del Ser, en el que la onto-teología es posible, y en el que Dios puede jugar por primera vez y en primer lugar el papel de la causa primera. En lugar de eso, hay muchas situaciones en las cuales los fenómenos aparecen como dados, es decir, sin ninguna causa o sin un donante. Cuando éstos se nos aparecen como dados, tenemos por supuesto que recibirlos, pero esto no supone que debemos reclamar a Dios como la causa de lo que recibimos. Nótese que en filosofía y en fenomenología, tenemos ya la experiencia de que la subjetividad no es el actor sino el receptor, de manera que esta pasividad originaria de la subjetividad es una vía, una vía radical —creo yo— para deconstruir la ambición trascendental del ego. Así, sugiero que mi propuesta siga siendo en este punto meramente filosófica, sin ninguna parcialidad o presuposición teológica. Por el contrario, cualquier inclinación o pensamiento subrepticamente teológico arruinaría mi proyecto, y eso es quizás lo que mejor saben hacer algunos al atribuirme a la fuerza semejante parcialidad en mi trabajo. Creo que ahora la dificultad para la fenomenología es hacerse más imparcial ante algunos fenómenos que no pueden describirse ni como [un] objeto ni como [un] ser. Todos tratamos de dar sentido a esos fenómenos —el don, la *kḗra*, el otro, la carne y otros— que no podemos describir ni como [un] objeto ni como [un] ser. Por tanto, mi hipótesis como fenomenólogo es que no debemos tratar de constituirlos, sino de aceptarlos —en cualquier sentido de aceptación— como dados, y eso es todo.

Kearney. Jacques, ¿piensa usted que eso acerca o, por el contrario, distancia más su posición de la de Jean-Luc Marion?

Derrida. Es difícil para mí entender cómo es posible describir algo si no como un objeto, describirlo como algo otro que un objeto, y sostener que aún estamos haciendo fenomenología. Lo que me interesaba de este problema del don, entre otras cosas, era precisamente verificar los límites y posibilidades de la fenomenología. Es difícil para mí entender cómo se puede describir un exceso de intuición fenomenológicamente. Si la deconstrucción —no quiero usar esta

palabra y hablar como si estuviera hablando de la deconstrucción— está interesada en el exceso que mencionaba hace un momento, en algún exceso, no es en un exceso de intuición, de fenomenalidad, de plenitud, de algo más que plenitud. El exceso, la estructura en la que estoy interesado, no es un exceso de intuición. Por ejemplo, cuando usted cuestionaba mi anterior hipótesis sobre la razón por la cual usted interpreta cada cosa, cada *Gegebenheit* como don...

Marion. Cada don como *Gegebenheit*.

Derrida. Usted decía que la estructura inmanente de la fenomenalidad es *Gegebenheit*. Hay dos hipótesis. O bien usted equipara *Gegebenheit* con don y entonces —esa es mi hipótesis— todo es un don, un don de Dios o de quien quiera que sea. O bien usted disocia o señala una brecha entre *Gegebenheit* y don, en cuyo caso no puede transferir su punto de vista sobre la *Gegebenheit* al problema del don. Pero si usted dice que la estructura inmanente de la fenomenalidad es la *Gegebenheit*, y por *Gegebenheit* usted se refiere a algo dado, a alguna raíz común, entonces cada fenómeno es un don. Aun si usted no determina el donante como Dios, es un don. No estoy seguro de que esto se pueda reconciliar o ser congruente con lo que conozco bajo el nombre de fenomenología.

Marion. Pero ¿por qué?

Derrida. Porque lo que yo entiendo como fenomenología, el principio de todos los principios que usted ha recordado aquí, supone a fin de cuentas la intuición, es decir, la plenitud de la intuición, la presencia de algo. Cuando hay una brecha entre intuición e intención, hay una crisis, hay una estructura simbólica. Pero el principio de todos los principios es la intuición. Si usted está de acuerdo, como creo que lo está, acerca de la imposibilidad de equiparar el don con un regalo²³, entonces usted no puede definir cada fenómeno como un don. Eso es lo que me cuestiona.

Quería tocar otro punto respecto a su libro. En algún punto usted se refiere a algo que yo digo, traducido "Vayamos hasta el límite". Me causan risa algunos de los errores de imprenta de su libro, en los que mi libro *Donner le temps* es transformado muchas veces en *Penser le temps*²⁴. Eso es interesante. Permítame citarme a mí mismo: "Vayamos hasta el límite. La verdad del don (...) basta para anular el don. La verdad del don equivale al no-don o a la no-verdad del don"²⁵. Eso es lo

²³ En inglés, *present*. [N. de T.].

²⁴ MARION, Jean-Luc. *Etant donné: essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: P.U.F., 1997 (p. 14, n. 1-2; p. 116, n. 1; p. 117, n. 2).

²⁵ DERRIDA, Jacques. *Given Time*. Ed. ingl., p. 27. (Tomamos la traducción de la versión castellana: *Dar (el) tiempo*, Op. cit., p. 35 [N. de T.]).

que digo y que luego usted comenta en una larga nota de pie de página:

Formalmente, podrían distinguirse dos sentidos en esta expresión: a) Si "o" tiene valor conjuntivo, se obtiene entonces "no-don" = "no-verdad", así pues, por anulación de negaciones, "don = verdad"; b) Si "o" tiene valor disyuntivo, tendremos entonces "no-verdad" o bien "no-don", así pues, "o bien don, o bien verdad". La expresión puede entonces entenderse como la equivalencia entre el don y la verdad, o como su recíproca exclusión. Si hubiera que escoger, Jacques Derrida sostendría probablemente la segunda interpretación; y nosotros haremos lo mismo, aunque la primera interpretación sea pensable. Pero lo sorprendente no está ahí, sino en que el don conserva, en los dos casos, una relación privilegiada con la verdad²⁶.

De hecho, si hubiera que escoger, para mí no sería tan simple. Cuando digo que "la verdad del don equivale al no-don o a la no-verdad del don", me refiero al concepto tradicional de verdad, es decir, un concepto ontológico-fenomenológico de la verdad como revelación o desvelamiento o adecuación. Desde este punto de vista, diría que no hay verdad del don, pero no abandono la verdad en general. Busco otra experiencia posible de la verdad, mediante el evento del don, con todas estas condiciones de imposibilidad. Lo que me interesa —y a menudo repito que la deconstrucción que trato de practicar es imposible, es *lo imposible*— es precisamente esta experiencia de *lo imposible*. Esto no es simplemente una experiencia imposible. Es la experiencia de *lo imposible*, lo que sucede en la experiencia de *lo imposible*, que no sería simplemente una no-experiencia. Eso es lo que intento realizar. ¿Qué significa la palabra "posible"? En algún punto, cuando decía que las condiciones de posibilidad son condiciones de imposibilidad, usted replicaba que esto no es suficiente y criticaba mi uso de la palabra "condición". Pero estoy interesado precisamente en pensar de otro modo el concepto de condición y el concepto de posibilidad o de imposibilidad. Me referiré aquí a lo que dijo Richard Kearney sobre la "posibilidad" en teología, donde *Möglichkeit* no significa simplemente posible o real, en contraposición a imposible. Pero en alemán, en la *Carta sobre el "humanismo"*, Heidegger usa *mögen* como deseo. Lo que me interesa es la experiencia del deseo de lo imposible. Es decir, lo imposible como condición del deseo. Tal vez deseo no sea la mejor palabra. Quiero decir que esta búsqueda con la que queremos dar, incluso cuando advertimos, cuando estamos de acuerdo —si es que lo estamos— en que el don, en que dar es imposible, es un proceso de reapropiación y autodestrucción. Sin embargo, no abandonamos el sueño del puro don, de la misma manera que no abandonamos la idea de la pura hospitalidad, aun cuando sabemos que esto es imposible y que puede ser perverso, que es lo que comentamos la otra noche. Si tratamos de esbozar una política de la hospitalidad desde el sueño de la hospitalidad incondicional, no sólo será imposible, sino que tendrá consecuencias perversas. Entonces a pesar de esta perversión, a pesar de esta imposibilidad, seguimos soñando o pensando

²⁶ MARION, Jean-Luc. *Etant donné*, *Op. cit.*, p. 117, n. 1. (Tomamos la traducción de la versión castellana: *Siendo dado*. Trad. Javier Bassas Vila, *Op. cit.*, p. 151, n. 2 [N. de T.]).

en la pura hospitalidad, en el puro don, habiendo abandonado la idea de sujeto, de un sujeto-donante y un sujeto-receptor, y de una cosa dada, un objeto dado. Continuamos deseando, soñando, *por medio* de lo imposible. Lo imposible no es para mí un concepto negativo. Es por eso que me gustaría, a fin de no abandonar simplemente la idea de la verdad, medirla o dimensionarla en esta problemática de lo imposible.

Ahora devolvámonos al problema de la revelación, puesto que Richard Kearney quiere que hablemos sobre religión.

Kearney. ¡Al fin!

Derrida. Lo que realmente no sé, y confieso que no lo sé, es si lo que estoy analizando o tratando de pensar es anterior a mi propia cultura, a nuestra propia cultura, es decir, a la herencia judeo-cristiana y griega del don. Cuando me intereso por la *khora*, intento alcanzar una estructura que no es la *khora* como la interpretó Platon, sino una propia en contra de la de Platon. No sé si esta estructura es realmente anterior a la que aparecerá luego bajo el nombre de religión revelada o incluso de filosofía, o si es por medio de la filosofía o de las religiones reveladas, las religiones del libro, o de cualquier otra experiencia de revelación como podemos pensarla retrospectivamente. Debo confesar que no puedo escoger entre estas dos hipótesis. Traducido al discurso de Heidegger, que apunta a la misma dificultad, esta es la distinción entre *Offenbarung* y *Offenbarkeit*, la revelación y la revelabilidad. Heidegger decía, y esta es su posición, que no habría revelación u *Offenbarung* sin la estructura previa de la *Offenbarkeit*, sin la posibilidad de la revelación y la posibilidad de la manifestación. Esa es la posición de Heidegger. No estoy muy convencido de esto. Tal vez es por medio de la *Offenbarung* que la *Offenbarkeit* resulta históricamente pensable. En realidad, esta es la razón por la que constantemente tengo dudas. Esto hace parte de —¿cómo denominarlo?— digamos, mi encrucijada. Puesto que para mí es imposible elegir entre estas dos hipótesis, mi última hipótesis es que la pregunta no está bien formulada, que debemos desplazar la pregunta, no para obtener una respuesta, sino para pensar de otra manera la posibilidad de estas dos posibilidades.

Kearney. Debido a la brevedad del tiempo, esta será nuestra última pregunta. Me gustaría retomar lo que Jacques decía anteriormente, y plantearle a usted, Jean-Luc, una pregunta. Al tratar el asunto general de *pensar la religión*, Jacques apela a la distinción kantiana entre *pensar* y *conocer* en relación con el don y, en consecuencia, con el deseo de Dios que abordamos hace dos días, y que abre lo "imposible". Él sostuvo que, incluso si no podemos *conocer* estas cosas, ya que alcanzamos un límite, aun así debemos *pensarlas*. Se puede presumir que este es su pensamiento acerca de lo mesiánico y también lo que recién ha dicho sobre la revelación. Aun tratándose de un apocalipsis sin apocalipsis, de una mesianidad sin mesianismo, de una religión sin religión, sin visión, sin verdad, sin revelación,

es todavía un *modo de pensamiento*. Finalmente, Jean-Luc, lo que ahora me gustaría preguntarle es esto: Sin duda usted transita de alguna manera por el mismo camino, usted comparte el mismo problema. La otra noche, en la conclusión de su ensayo sobre la teología negativa, usted hablaba de un encuentro con la revelación que nos colma de incomprensibilidad, que nos infunde terror y estupor. Pareciera haber también allí un encuentro con lo que podríamos llamar lo "monstruoso", lo absolutamente otro, que nos llena de temor y temblor, el *mysterium fascinans*. Para usted, ¿cuál es el pensamiento religioso más ajustado a ese límite particular? Usted habla, como lo mencioné antes, de un "pensamiento racional de Dios que la filosofía no puede olvidar sin perder su dignidad o, incluso, su posibilidad". En conclusión, para usted ¿qué nos ayudaría más a llegar a comprender la naturaleza religiosa de dicho pensamiento?

Marion. Como acaba de decir Jacques Derrida, el asunto ahora es pensar la imposibilidad, *lo imposible* como tal. Ese era exactamente mi punto en *Etant donné* y trataré de aclararlo aquí. Se puede resumir la filosofía moderna diciendo que era, y tal vez todavía es, un proyecto trascendental por el cual algo se da por sentado *a priori*, a saber, el yo, el ego, la subjetividad, con el fin de establecer a partir de allí los límites de lo posible, de cualquier tipo de posibilidad. Pensar equivale a prever lo posible y a construir objetos en el horizonte de lo posible. El resultado, claramente conocido, es que algunas experiencias efectivas no pueden reconstruirse en los límites de lo posible. En la filosofía trascendental, el problema de la revelación es siempre considerado desde el punto de vista de su imposibilidad, o al menos de su imposibilidad parcial, en los límites de la mera razón —conforme al título de los libros de Kant y Fichte, que indagan los "límites de toda revelación". Como ha quedado señalado, Heidegger y también Hegel distinguieron entre *Offenbarung* (revelación) y lo que supuestamente se comprende y se revela en la revelación, en la *Offenbarkeit*. Al final, solamente en los límites del concepto resulta posible que lo imposible sobrevenga al pensamiento. Pienso que lo que podemos advertir aquí y hacia lo que podemos dirigirnos, puede todavía llamarse fenomenología, e implica una inversión completa de la situación inicial. Es decir, admitimos ahora que efectivamente tenemos una experiencia de lo imposible. La definición de esto imposible no puede erigirse ya en la metafísica. En la metafísica, lo imposible simplemente contradice lo posible, que ya es conocido y a lo que sólo resta ser llevado o no a cabo. Pero ahora lo imposible ya no es lo que no puede pensarse, sino aquello cuyo hecho tiene que pensarse. Entonces la pregunta es: ¿Cómo es posible seguir siendo racional y tener un discurso que verse sobre lo imposible? Hay varias estrategias. En principio, podemos distinguir entre una inteligibilidad fuerte y una débil. También podemos decir que hay que confrontar lo que llamo el exceso de intuición, o más exactamente, el exceso de lo dado, que alcanza un tipo de imposibilidad. Más generalmente, tenemos que preguntarnos: ¿Por qué decimos que algo puede parecer imposible (es decir, contradecir las condiciones *a priori* de la experiencia) y, sin embargo, acontecer como un evento que tiene lugar en nuestra experiencia? Para pensar esto, tenemos primero que deconstruir todos

los conceptos según los cuales algunas veces la experiencia efectiva se muestra supuestamente imposible e irracional. Ese es el primer paso. Debemos deconstruir o criticar nuestros conceptos, incluso en filosofía, o quizás sobretudo en filosofía. En ese punto, la teología mística y la filosofía coinciden con la deconstrucción. Todos fuimos, al menos una vez, conducidos a describir una situación real en la que estábamos confrontados con el exceso, lo que era por un lado imposible, y sin embargo, efectivo. Para hacerlo, tenemos que considerar seriamente el hecho de que no podemos tener una experiencia de lo imposible de la misma manera que tenemos una experiencia de lo posible. Tener una experiencia de lo imposible significa tener *prima facie* una experiencia de la imposibilidad, a la que denomino la "contra-experiencia" del deslumbramiento, del asombro o de la *Bewunderung*. Esta contra-experiencia se refiere al hecho de que podemos ver, pero no podemos designar como un objeto o un ser, un evento que no podemos comprender y que, no obstante, tenemos que ver. De hecho, esta contra-experiencia es la clase de experiencia correcta y consistente más apropiada para cada evidencia decisiva de nuestra vida —la muerte, el nacimiento, el amor, la pobreza, la enfermedad, la alegría, el placer, etc. Las vemos pero sabemos de nuestra incapacidad para verlas con claridad; y sin embargo, estas evidencias imposibles e ininteligibles juegan el papel más importante para nosotros. Entonces, si de momento no podemos alcanzar una definición conceptual de tales evidencias, de tales fenómenos, tenemos que considerar seriamente la contra-experiencia que representa nuestra incapacidad para reducirlas a la objetividad. Pienso que este resultado es el único al que podemos aspirar en estos casos. Por tanto, esta contra-experiencia de lo imposible no es una nada, sino un nuevo tipo de modalidad. Como muy bien lo explica Jacques Derrida, si en este momento de la [historia de la] filosofía, es decir, tras el final de la metafísica, lo posible es precisamente la experiencia de lo imposible, entonces la única racionalidad capaz de corresponder a lo imposible como tal será la experiencia de la contra-experiencia. Consideramos seriamente el hecho de que nuestra experiencia, cuanto más decisiva e incuestionable *de facto*, no puede ser, sin embargo, una experiencia de objetivación. Conocer sin conocer en el modo de la objetivación, esto es, *incomprehensibiliter comprehendere incomprehensibile*, como decía Agustín. Pero esta comprensión de y por lo incomprensible no es una nada. De hecho, tenemos ya este tipo de contra-experiencia cuando nos ocupamos de un evento histórico, una pintura, la autoafección de la carne y la experiencia del otro. Todas esas son experiencias de lo imposible a las que llamo paradojas, y no podemos darles sentido de manera objetiva. No obstante, tenemos tales experiencias. Lo incomprensible, el exceso, lo imposible son parte esencial de nuestra experiencia. Tenemos que aprender cómo obtener un concepto de experiencia que no tenga que ser y no llegue a ser de nuevo unívoco.

Kearney. Gracias, Jean-Luc. Una última palabra de Jacques Derrida.

Derrida. Sólo una palabra más acerca de la fenomenología, porque este es el punto. Cuando Lévinas se refiere al exceso de lo infinitamente otro, dice que el

otro, el rostro, precisamente no aparece como tal. Él dice muchas veces que quiere encontrar en la fenomenología la pauta para ir más allá de la fenomenología. Son muchos los lugares donde dice que debemos ir fenomenológicamente más allá de la fenomenología. Es eso también lo que yo trato de hacer. Sigo siendo y quiero seguir siendo un racionalista, un fenomenólogo.

Marion. ¡Usted lo es!

Derrida. Un hombre de la Ilustración, y así sucesivamente. Me gustaría seguir hablando fenomenológicamente cuando hablo contra la fenomenología. Finalmente, lo que me conduce a este asunto sobre la no-fenomenalidad del don es también la no-fenomenalidad del "otro" como tal, algo que aprendí de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl. Husserl dice que, en el caso del *alter ego*, no podemos tener intuición pura, una percepción originaria del otro; tenemos que pasar en medio de la *apresentación*. Ese es un límite de la fenomenología que aparece en la fenomenología. Ese es el lugar en el que también trabajo.

Una última palabra. Cuando hace un momento me referí a la *Offenbarkeit* y a la *Offenbarung*, fui sincero pero también, al mismo tiempo, estoy perplejo. Estoy perplejo sin una guía al respecto. El discurso de la *Offenbarung* y la *Offenbarkeit*, en Heidegger o en cualquier otro lugar en este contexto, supone la historicidad del *Dasein*, del hombre y de Dios, la historicidad de la revelación, historicidad en el sentido cristiano o europeo. Mi problema es que, cuando me refiero a la *khora*, me refiero a algún evento, a la posibilidad de tener lugar, que no es histórica, a algo no-histórico que resiste la historicidad. En otras palabras, puede haber algo, no importa cuán complejo pueda ser, que esté excluido de esta problemática de la revelación, de la *Offenbarung* y la *Offenbarkeit*, sea en Heidegger o fuera de Heidegger. Esta es la razón por la que me refiero a lo que denomino el "desierto en el desierto". Hay un desierto bíblico, hay un desierto histórico. Pero lo que yo llamo el "desierto en el desierto" es este lugar que resiste la historización, que es, no diré "anterior" porque eso es cronológico, pero que permanece irreductible a la historización, a la humanización, a la antro-po-teologización de la revelación. Esto se resiste incluso a la *Offenbarkeit*, que no es revelada y no puede ser revelada, no porque sea oscura, sino porque no tiene nada que ver con el don, con la revelación o con cualquier cosa que estemos discutiendo aquí. Eso es a lo que aludo cuando me refiero a la *khora*. Pero este lugar de resistencia, esta absoluta heterogeneidad de la filosofía y de la historia judeocristiana de la revelación, incluso del concepto de historia que es un concepto cristiano, no está simplemente en pugna con aquello a lo que se resiste. Es también, si se me permite usar esta terrible palabra, una condición de posibilidad que hace posible la historia al resistirla. Es también un lugar del no-don que hace posible el don al resistirlo. Es el lugar del no-deseo. La *khora* no desea nada, no da nada. Es lo que hace posible el tener lugar o un evento. Pero la *khora* no ocurre, no da, no desea. Es un espaciar absolutamente indiferente. ¿Por qué insisto en esto, en esta perplejidad? ¿Por qué, por ejemplo

en *Sauf le nom*, intento articular esto con el problema de la teología negativa y la fenomenología? Si usted lee este pequeño ensayo, verá que trato de indicar una extraña afinidad entre la teología negativa y la fenomenología. Pienso que esta referencia a lo que llamo *khora*, el lugar absolutamente universal, por decirlo así, es lo que resulta irreductible a lo que llamamos revelación, revelabilidad, historia, religión, filosofía, Biblia, Europa, etc. Pienso que la referencia a este lugar de resistencia es también la condición para una política universal, para la posibilidad de cruzar los límites de nuestro contexto común —europeo, judío, cristiano, musulmán y filosófico. Pienso que esta referencia a la no-historia y a la no-revelación, esta negatividad, tiene implicaciones políticas serias y fuertes. Uso la problemática de la deconstrucción y de la teología negativa como entrada para la definición de una nueva política. No digo esto contra Europa, ni contra el judaísmo, el cristianismo o el Islam. Intento encontrar un lugar donde un nuevo discurso y una nueva política puedan ser posibles. Este lugar es el lugar de la resistencia; tal vez resistencia no sea la mejor palabra, sino este no-algo en algo, esta no-revelación en la revelación, esta no-historia en la historia, este no-deseo en el deseo, esta imposibilidad. Me gustaría traducir la experiencia de esta imposibilidad a lo que podríamos llamar ética o política. Tal vez —y esta es mi hipótesis, cuando no una esperanza— lo que estoy diciendo aquí pueda, tras el hecho, ser retraducido al discurso judío o al discurso cristiano o al discurso musulmán, mientras [tales discursos] puedan integrar las terribles cosas que sugiero en este momento. Cabe señalar que no es una máquina de guerra lo que estoy proponiendo aquí, sino otra categoría, otro lugar para los problemas, en suma, el problema del lugar.

Kearney. Me gustaría decir unas cuantas palabras de agradecimiento. Una de las cosas bellas relativas al don es que nos da la oportunidad de expresar la gratitud por el don, incluso si lo traicionamos al hacerlo.

Derrida. Nadie sabe quién está agradeciendo a quién por qué.

Kearney. No obstante, voy a mencionar algunos nombres. Quiero agradecer a Jacques Derrida y a Jean-Luc Marion por darnos sus pensamientos acerca de la fenomenología del don, y a todos ustedes por venir. También me gustaría agradecer a Mike Scanlon y a Jack Caputo por concebir la idea de esta conferencia, e invitar por último a Jack Caputo para que nos ofrezca algunos comentarios finales sobre esta conferencia.

John D. Caputo. Este ha sido un momento maravilloso para todos y estamos muy agradecidos con Richard Kearney por conducir esta emocionante conversación de forma tan genial y hábil. Quiero hacer tres breves comentarios.

Tengo la sensación de que Marion y Derrida están respondiendo al problema del don de maneras diferentes puesto que tienen problemas diferentes. Pienso que la problemática del don en Marion es muy heideggeriana y que quiere sacar

la pregunta por el don de la economía de la causalidad, del horizonte de la onto-teología, y postular la "dación del don"²⁷, el surgimiento del don como lo que se ha liberado de los condicionamientos onto-teológicos y causales, de manera que se convierte en exceso. No pienso que esta sea exactamente la preocupación de Derrida. Mi percepción es que el problema del don para Derrida tiene que ver ante todo con la economía del crédito y la deuda, y que Derrida quiere que quien recibe no contraiga una deuda y que el donante no consiga un halago por su generosidad. Pienso que en *Etant donné* Marion desplaza el don de la esfera de la causalidad, pero mi inquietud es si la desplaza también de la esfera de la deuda. ¿No incurrimos en un endeudamiento universal con Dios como donante, incluso si el don ha sido liberado de una economía causal? Economía para Marion significa causalidad. Economía para Derrida significa crédito y deuda. Me preocupa si no terminamos endeudados en el caso de Marion. ¿No sería esto olvi-dar²⁸ el momento más elevado del don? ¿Debe alguien terminar endeudado a partir del don? ¿Debemos estar en deuda con Dios por el don de la creación? Si la creación es un don, entonces no es una deuda, sino algo que afirmamos y celebramos.

La segunda cosa que quisiera decir es que ahora aprecio mejor la posición de Marion. Consideré que criticaba a Derrida más de lo que ahora dice criticarlo. Cuando Derrida dice que el don es imposible, pensé que Marion consideraba que Derrida estaba diciendo que el don es *simplemente* imposible y que para Derrida el don permanece siempre atrapado en la economía, y que Marion iba a mostrar cómo esta misma imposibilidad es lo que lo posibilita, que es por supuesto la posición de Derrida en primera instancia. Pero Marion dijo hoy que no se refería a Derrida cuando hizo su crítica, aunque no supe a quién más pudo haberse referido. Entonces, en este momento, me parece que ambos están diciendo algo muy similar sobre el problema de lo imposible, y que esta discusión ha aclarado mucho al respecto.

El último punto se refiere al fenómeno saturado. Encuentro muy bello este análisis, pero si, como Marion dice, el fenómeno saturado cae en la confusión o el deslumbramiento, no sé de qué manera distinguir entre la confusión [propia] del deslumbramiento o del exceso y la confusión [propia] del defecto. ¿Cómo sabemos que hemos sido visitados por un exceso supereminente y no simplemente invadidos por la *kḥora*? ¿Cómo sabemos que la fuente de la confusión es Dios y no la *kḥora*?

Marion. Le contestaré en la próxima conferencia.

Caputo. Jacques Derrida, Richard Kearney, Jean-Luc Marion, muchas gracias a todos.

²⁷ *Gift of gift*, en el original [N. de T.].

²⁸ *For-giving*, en el original [N. de T.].

Bibliografía recomendada

BARRETO GONZÁLEZ, Daniel. "El debate entre J.-L. Marion y J. Derrida. Una introducción". En: *Revista Laguna*, No. 18. Facultad de Filosofía de la Universidad de La Laguna (Tenerife, Islas Canarias), marzo de 2006, pp. 35-47.

CAPUTO, John D. & SCANLON, Michael (Eds.). *God, the Gift, and Postmodernism*. Bloomington: Indiana University Press, 1999.

DERRIDA, Jacques. *Donner le temps 1. La fausse monnaie*. Paris: Galilee, 1991. En español: *Dar (el) tiempo I. La moneda falsa*. Trad. Cristina de Peretti. Barcelona: Paidós, 1995.

DERRIDA, Jacques. *Donner la mort*. Paris: Galilee, 1999. En español: *Dar la muerte*. Trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Barcelona: Paidós, 2000.

DERRIDA, Jacques. *Comment ne pas parler*. En: *Psyché. Invention de l'autre*. Paris: Galilée, 1987. En español: *Cómo no hablar y otros textos*. Madrid: Proyecto A, 1997.

DERRIDA, Jacques. *Sauf le nom*. París: Galilee, 1993

DERRIDA, Jacques. *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Trad. Patricio Peñalver. Valencia: Pre-Textos, 1985.

JENNINGS, Theodore W. *Reading Derrida/Thinking Paul. On justice*. California: Stanford University Press, 2006.

MARION, Jean-Luc. *Etant donné: essai d'une phénoménologie de la donation*, 1997; 2ª ed., Collection Épiméthée. París: P.U.F., 1998. En inglés: *Being Given: Towards a Phenomenology of Givenness*. Trad. Jeffrey L. Kosky. Stanford University Press, 2002. En español: *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Trad. Javier Bassas Vila. Madrid: Editorial Síntesis, 2008.

MARION, Jean-Luc. *Réduction et donation: recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: P.U.F., 1989. En inglés: *Reduction and Givenness. Investigations of Husserl, Heidegger and Phenomenology*. Trad. Thomas Carlson. Evanston, Ill: Northwestern University Press, 1998.

MARION, Jean-Luc. *Au nom. Comment ne parler de 'théologie négative'*. En: *Laval théologique et philosophique*, 55, 1999.

MARION, Jean-Luc. *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. Paris: P.U.F., 2001.

MARION, Jean-Luc. *Dieu sans l'être: Hors-texte*. Librairie Arthème Fayard, 1982; 2ª Ed. Paris: P.U.F., 1991/2002. En inglés: *God Without Being*. Trans. Thomas A. Carlson. Chicago: University of Chicago Press, 1991. En español: *Dios sin el ser*. Trad. Carlos Enrique Restrepo, Daniel Barreto y Javier Bassas Vila. Castellón: Ellago Ediciones, 2009.

El llamado "fenómeno" saturado

The so-called saturated "phenomenon"

HARRY P. REEDER
University of Texas at Arlington
Estados Unidos

Recibido: 17/03/2009
Aprobado: 26/05/2009

Resumen:

Se crítica el ensayo *El fenómeno saturado* de Jean-Luc Marion; se argumenta que su llamado "fenómeno saturado" no provee razón ni para criticar a Husserl ni para cambiar el método fenomenológico, para crear un lugar para una fenomenología de religión —porque el fenómeno saturado no es fenómeno en el sentido fenomenológico.

Palabras clave: Husserl, Jean-Luc Marion, Kant, Fenómeno saturado, Intuición, Horizonte, Yo, Giro teológico, Fenomenología, Método fenomenológico.

Abstract:

A critique of Jean-Luc Marion's "The Saturated Phenomenon". It is argued that this "phenomenon provides reason neither for criticizing Husserl nor for changing the phenomenological method, in order to create a space for a phenomenology of religion —because Marion's saturated phenomenon is not a "phenomenon" in the phenomenological sense of the term.

Key words: Husserl, Jean-Luc Marion, Kant, Saturated phenomenon, Intuition, Horizon, Ego, Theological turn, Phenomenology, Phenomenological method.

1. La estrategia

En *El fenómeno saturado* Jean-Luc Marion reclama una fenomenología de la religión que comience con una crítica de la fenomenología de Husserl, para despejar la vía de "la posibilidad de una fenomenología de la religión" o para "una posibilidad de la fenomenología", para que pueda tratar "la *revelación* [como] un concepto estrictamente fenomenológico"¹. Para alcanzar este objetivo introduce la "hipótesis de un fenómeno saturado con intuición" o "el fenómeno saturado"². Sin embargo, su discusión no es adecuada ni como crítica de la fenomenología de Husserl, ni como demostración de la necesidad de un nuevo método fenomenológico, para dar cuenta del fenómeno religioso de la revelación. No critico la teología de Marion, sino su intento de sugerir que la fenomenología necesita un método nuevo para tratar con la fenomenología de la religión, o, como prefería decir, una fenomenología de la experiencia religiosa.

La estrategia de Marion es un rompecabezas: En un ensayo de cuarenta y un páginas discute en veinticuatro la concepción kantiana de fenómeno; y, en cambio, la de Husserl solamente en once (después de las cuales solamente remite a Husserl tres veces, entre paréntesis). Marion caracteriza y trata el término 'fenómeno' básicamente en términos de la concepción kantiana, y la discusión en el sentido husserliano del término se limita a una interpretación, de cuatro páginas, de una parte de una sola frase de *Ideen* I. Puesto que la mayor parte de la discusión y la argumentación de Marion trata con Kant y no con Husserl, y ya que me dirijo a la crítica de Marion a la fenomenología, limitaré mi discusión al pasaje en el que Marion discute directamente la fenomenología de Husserl. Presumo, aunque no argumento, que —dada la crítica de Husserl al idealismo de Kant— Husserl

¹ MARION, Jean-Luc. "The Saturated Phenomenon". En: JANICAUD, Dominique – COURTINE, Jean-François *et al.* *Phenomenology and the "Theological Turn": The French debate*. New York: Fordham University Press, 2000, pp. 176-216; para el texto citado pp. 215-216 (interpolación mía). Las citas de obras en inglés fueron traducidas al español para esta versión por Harry P. Reeder y Germán Vargas Guillén.

² *Ibid.*, p. 197.

no considera a Kant como fenomenólogo³. De hecho⁴, Husserl objeta específicamente temas kantianos que se pueden aplicar, *a fortiori*, a lo que Marion llama fenómeno saturado. Estas objeciones interpelan, específicamente, a partir de una crítica del concepto *fenomenológico* de 'fenómeno'.

Clarifiquemos, en primer término, el concepto fenomenológico de 'fenómeno': Husserl, en general, usa el término para referir la *Erlebnis* o vivencia. Así, 'fenómeno' refiere cualquier experiencia efectivamente consciente —y a nada más, ni hipotética ni hipostática, en sentido metafísico—. En este sentido, Husserl usa, a menudo, como sinónimos los términos *intuición*, *lo dado*, *lo presentado* o *lo experimentado conscientemente*; lo que designa Marion con el término *donación* (donación, don)⁵ no es intuitivo y, por eso mismo, no se puede aplicar a la fenomenología—menos "por definición", como afirma Marion sobre Husserl, sino a raíz del compromiso metodológico fenomenológico de describir "las cosas mismas"⁶, es decir, a lo que se da a la intuición o es intuido o presentado en las vivencias del "yo actual del fenomenólogo practicante"⁷—.

La discusión de Marion comienza con un mal augurio al acusar a la filosofía de ser una suerte de tirana, que hace de la teología su esclava: "El campo de religión pudiera ser definido como lo que excluye o, en el mejor caso, subyuga, la filosofía"⁸. Ignora el hecho de que esta definición de la religión incluye el béisbol, el cocinar y el pedalear —todo lo que excluye la filosofía, porque no es filosofía—; esta exclusión difícilmente es una forma de subyugación. El dirigirse de manera "objetivamente neutral" de la filosofía —incluso la filosofía de la religión— a cualquier aceptación dogmática de una teología particular —sea católica, protestante, budista, etc.— no es "subyugación" de ella, sino suspender la aceptación partidista de cualquier credo sobre el Dios, sobre los dioses, sobre los profetas, etc. Los filósofos, *qua* filósofos, no comienzan asumiendo un credo religioso —y esto no niega que hay filósofos creyentes, como Ricoeur, que participan *también*

³ Véase HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen: Zweiter Band*. 1 (Prolegómenos, §§ 38, 58) e *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie: Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie; The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy* (§ 27).

⁴ Cf., *infra*, § 3.

⁵ Marion usa este término como *palabra clave*, y lo deja sin traducción (*donation*) o lo modifica en la traducción inglesa (*donating*). Aquí seguiré esta convención (*donación*, *donado*), usando cursivas.

⁶ Véase HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen: Zweiter Band; Logical Investigations* (Prolegómenos, § 41; Introducción al Vol. II, § 2).

⁷ HUSSERL, Edmund. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: Second Book, Studies in the Phenomenology of Constitution*. Trans.: Richard Rojcewicz and André Schuwer. Boston: Kluwer Academic Publishers. Edmund Husserl: Collected Works, Volume III, 1989, p. 413.

⁸ MARION, Jean-Luc. *Op. cit.*, p. 176.

en una tradición teológica particular—. Al contrario, la historia demuestra que ha sido la teología la que frecuentemente ha intentado subyugar la filosofía —persecuciones, administración de cicuta, arresto domiciliario, tortura; asesinato de “herejes”, de “infieles”, de “libre pensadores”—. Esencialmente, con su estrategia global, Marion trata de establecer la revelación religiosa como “una posibilidad final de la fenomenología”⁹, de esta manera la subyuga a la revelación de profetas y videntes, que tienen acceso privilegiado al “fenómeno saturado”.

En su primer párrafo Marion introduce su discusión del ‘fenómeno’ (“Por consiguiente el fenómeno religioso plantea la cuestión de la posibilidad general del fenómeno, más que la cuestión de la posibilidad de la religión”¹⁰) con un falso dilema: introduce un sentido del término ‘fenómeno’ para afirmar el fenómeno religioso como “un fenómeno imposible” porque requeriría una filosofía de la religión que trate o con “fenómenos que son definibles objetivamente, pero pierden su especificidad religiosa” o con “fenómenos que son específicamente religiosos, en el sentido estricto (...) que tendrían que hacer visible lo que, sin embargo, no puede ser objetivado”¹¹. Aunque esto no es muy claro, parece que Marion contrasta el sentido “estricto” (es decir, *subjetivo*) de la experiencia religiosa con las descripciones *objetivas* de tales fenómenos, con las cuales puede tratar la filosofía de la religión. Hay varios problemas en esto. Primero, la filosofía de la religión nunca niega que la experiencia religiosa (en un sentido relevante, pero usualmente no fenomenológica) es subjetiva, personal, privada. Segundo, o en la teología (incluso en la mayoría de las obras sagradas) o en la filosofía de la religión, todos parecen aceptar que se debe, en gran parte, tratar con descripciones de la experiencia religiosa, usando un lenguaje objetivo y compartido, a raíz de la naturaleza “privada” de la experiencia misma; las obras sagradas están llenas de descripciones de visiones, revelaciones, inspiraciones. Tercero, a causa de la reducción fenomenológica, la fenomenología cambia radicalmente el sentido de los términos ‘subjetivo’ y ‘objetivo’¹² y, por eso, la afirmación de Marion parece que no se puede aplicar a la fenomenología —al menos, no a la fenomenología trascendental de Husserl—. A raíz de su reducción a la experiencia intencional —los fenómenos, en el sentido trascendental de Husserl—, la fenomenología trata con el yo y con el objeto de su experiencia —sea la que fuere— como *correlato intencional*¹³, que igualmente se

⁹ *Ibid.*, p. 216.

¹⁰ *Ibid.*, p. 176.

¹¹ *Ibid.*, p. 176.

¹² Para discutir esto, cf., REEDER, Harry P. “Language and the Phenomenological Reduction: A Reply to a Wittgensteinian Objection”. “A Phenomenological Account of the Linguistic Mediation of the Public and the Private”. In: *Husserl Studies; Lenguaje: dimensión lingüística y extralingüística del sentido*, pp. 107-124 y *The Theory and Practice of Husserl's Phenomenology*, Cap. VII.

¹³ HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge; Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology* (§ 15); *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*:

localiza descriptivamente, en un sentido que discutiremos más adelante. Husserl usa el término *objetivo* como sinónimo del término *intersubjetivo* y, por eso, para Husserl hay fenómenos objetivos en el mundo de la vida precientífica tanto como en la filosofía fenomenológicamente científica, en parte porque los dos requieren el uso público y compartido culturalmente de la lengua, para hacer común y discutir la experiencia¹⁴, incluso la experiencia religiosa. Seguramente la existencia misma de varias tradiciones teológicas, llenas de textos y comentarios, provee evidencia de esto. Es en este sentido que una filosofía de la religión, tanto como una teología —sea fenomenológica o no— tiene que tratar con la naturaleza “privada” —en algún sentido— de la experiencia en primera persona (el fenómeno religioso “estricto” de Marion), tanto como con las creencias objetivas (compartidas, públicas, lingüísticas), sin que sean algún tipo de dogma o de tradición religiosa —y no son por eso teología, fenomenológica o no —.

Para preparar la discusión de los problemas del tratamiento que hace Marion del ‘fenómeno’ debemos anotar que Husserl distingue, en las *Investigaciones lógicas*, entre ‘fenómeno’, ‘objeto intencional’, ‘dación o intuición’, entre otros aspectos. Marion ignora las distinciones husserlianas relevantes de la presencia fenomenal del sentido vivido en los actos intencionales, incluso tales rasgos son distinguibles descriptivamente como *objeto intencional*, *materia intencional*, *cualidad del acto*, *esencia intencional*, *impleción* y *cumplimiento*¹⁵. Trataremos algunos de estos rasgos más tarde, aunque una discusión completa de este tema sería demasiado extensa para la presente discusión¹⁶; se introducen aquí para hacer ver que la referencia de Marion al ‘fenómeno’ es en extremo simplista para ser aplicada a la fenomenología. Para Husserl, la dación intuitiva es, en sí, “completa”; es presencia o dación completa *de facto*, y no tiene sentido caracterizarla o como incompleta o como “saturada” —en el sentido introducido por Marion—, aunque el *objeto intencional* puede ser —y, a menudo, es, según Husserl, como en el caso de todos los objetos

Erstes Buch, *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*; *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy* (§ 53). Cf., HUSSERL, Edmund. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: Second Book, Studies in the Phenomenology of Constitution*, pp. 422-425); y REEDER, Harry P. *The Theory and Practice of Husserl's Phenomenology* (Apéndice).

¹⁴ HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen: Zweiter Band*, 1 (Primera Investigación lógica, Introducción al Vol. II, §§ 1 y 2); *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie: Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*; *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy* (§ 59).

¹⁵ HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen: Zweiter Band*, 1, 2; *Logical Investigations II* (Quinta Investigación lógica, §§ 17-22, y Sexta Investigación lógica, §§ 8-10, §§ 16-18).

¹⁶ Véase REEDER, Harry P. *Ser y Sentido: Teoría y práctica de una fenomenología trascendental-hermenéutica* (Cap. VII).

corporales— incompleto¹⁷. Más tarde veremos si puede ser "saturado" en el sentido de Marion.

Otro problema en la perspectiva de Marion sobre el 'fenómeno' —y con la mayoría de sus argumentos— es que trata la perspectiva kantiana sobre el mismo y luego la transfiere a Husserl —en general, sin discusión—. Los presupuestos kantianos sobre lo que puede ser fenómeno son discutidos y criticados ampliamente por Marion, pero estos presupuestos en efecto no son aplicables a Husserl; éste caracteriza el fenómeno —siguiendo a su maestro Franz Brentano, el psicólogo empírico— sólo como el aparecer efectivo en la experiencia consciente; Husserl afirma que él es un empirista aún más severo¹⁸ y un "auténtico" positivista¹⁹, lo que revela su compromiso impidiendo extender la fenomenología hasta incluir lo que no está presente o dado como parte de la experiencia intuitiva.

2. La crítica de Husserl

Ahora nos dirigimos a la discusión que hace Marion sobre Husserl. Comienza introduciendo el "principio de todos los principios" de Husserl:

(...) toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (...) en la "intuición", hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da²⁰.

Marion interpreta este principio en términos de lo que llama tres "rasgos esenciales", que procede a adornar con las prescripciones metafísicas kantianas

¹⁷ Véase HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen: Zweiter Band/1; Logical Investigations* (Primera Investigación lógica, § 12, y Quinta Investigación lógica, § 17); cf., REEDER, Harry P. *The Theory and Practice of Husserl's Phenomenology* (§ 40. 4).

¹⁸ Véase HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie: Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, p. 252; *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, p. 249; *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: Una introducción a la filosofía fenomenológica*, p. 260.

¹⁹ Véase HUSSERL, Edmund. *Introduction to the Logical Investigations* (Introducción histórica de P. Bossert, p. XV, n. 14). Véase también HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie: Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie; Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book; General Introduction to a Pure Phenomenology* (§ 20).

²⁰ HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie: Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie; Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book; General Introduction to a Pure Phenomenology* (§ 24). El pasaje cita la traducción inglesa de Husserl del artículo de Marion (*Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology*, p. 44), y no indica la elipsis. La cita aquí es de HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. José Gaos. 2ª. Ed. México: F.C.E., p. 58.

que critica antes —y más adelante— en su ensayo. El “argumento” de Marion sobre la fenomenología es una interpretación, que necesita examen. De hecho, empieza su discusión interpretativa de una frase parcial de *Ideen I*, § 24 —citada atrás— con las siguientes palabras:

Según el primer rasgo esencial, la intuición simplemente ya no interviene de facto como fuente del fenómeno, fuente que asegura su actualidad bruta, sino fundándola en la razón, como fuente del derecho que se justifica²¹.

Marion llama este primer rasgo esencial “el principio de la intuición *donante*”, que es, como hemos visto, redundante fenomenológicamente, al menos si *donante* tiene su sentido usual de “dar” o “ser dado”. De hecho, Husserl distingue —aunque no en estos términos— entre lo que llamamos los fundamentos *de facto* y *de jure* de la legitimación evidencial de afirmaciones fenomenológicas²². La dación de la intuición se limita a aquélla; la fuente de derecho o validación, provee la discusión y la crítica científica e intersubjetiva, que se vincula a la re-visitación continua de las cosas misma. Dicho de otra manera, el fenómeno de la fenomenología es un *datum* científico que se presenta “empíricamente” —en el sentido amplio de Husserl, que incluye la dación *de facto* de intuición—, y luego está sujeto a la verbalización (descripción escrita), al re-examen, la discusión²³ y la “crítica mutua”²⁴. Husserl indica, en el mismo párrafo de *Ideen I*, § 24, del que Marion cita el principio de todos los principios, que los datos originarios de la intuición proveen “un *comienzo absoluto*, llamado a servir de fundamento en el genuino sentido del término”²⁵. Para Husserl, el tratamiento fenomenológico del ‘fenómeno’, de las cosas mismas, no está limitado a una experiencia individual, sino que es

²¹ MARION, Jean-Luc. *Op. cit.*, p. 180.

²² Estos dos fundamentos de legitimación de la evidencia fenomenológica están discutidos ampliamente en HUERTAS-JOURDA, José. “On the two Foundations of Knowledge According to Husserl”. En: EMBREE, Lester (Ed.). *Essays in Memory of Aron Gurwitsch*. Washington, D.C., Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, Current Continental Research, 007, 1983, pp. 195-211; y en REEDER, Harry P. “Hermeneutics and Apodicticity in Phenomenological Method” y *Lenguaje: dimensión lingüística y extralingüística del sentido* (pp. 19-48).

²³ Véase, por ejemplo, HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen: Zweiter Band* /1, p. 15; *Logical Investigations*, I, p. 255; *Investigaciones lógicas I*, p. 221.

²⁴ Véase HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 47; *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, p. 5; *Meditaciones Cartesianas*, p. 41. Cf., HUSSERL, Edmund. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology* (p. 64, n. 1); y, REEDER, Harry P. *The Theory and Practice of Husserl's Phenomenology* (Apéndice).

²⁵ HUSSERL, Edmund. *The Theory and Practice of Husserl's Phenomenology; Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book; General Introduction to a Pure Phenomenology* (§ 24).

parte de una tarea infinita²⁶, de una filosofía científica²⁷. Esta tarea es un esfuerzo intersubjetivo que provee validación intersubjetiva por medio del lenguaje²⁸, la discusión y la crítica mutua, al igual que en la tradición del empirismo científico. Su caracterización original de la ciencia como una *unidad lógica y sistemática del nexo de las fundamentaciones*²⁹ requiere que la intuición, como fuente que legitima *de facto* los fenómenos fenomenológicos, sea complementada por descripción escrita —o dicha— de lo que aparece en la intuición —para que pueda ser sometido a la crítica empírica científica de otros, en términos de discusión, argumentación y crítica mutua— como fuente que legitima la validación intersubjetiva. Esta dos formas de legitimación están entrelazadas en lo que llama Husserl el movimiento “en zigzag”³⁰ o “en dos estratos”³¹ entre el encuentro *de facto* con los fenómenos dados transcendentamente (bajo la *epoché* fenomenológica) y el tratamiento crítico *de jure* de estos datos en la validación científica (intersubjetiva). La crítica y la validación intersubjetivas (el fundamento *de jure*) se basa en los datos dados en intuición originaria (el fundamento *de facto*); los dos fundamentos se requieren en la fenomenología como ciencia rigurosa, como disciplina empírica de sentido nuevo y más radical³².

Marion dice luego que “La intuición se atestigua por sí misma, sin que todavía esté dado el trasfondo de la razón”³³. Fenomenológicamente esto es falso. Para Husserl, cualquier “intuición particular” está abstraída del flujo continuo de la experiencia consciente, y está incrustada en la vida racional en desarrollo del sujeto

²⁶ HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie: Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*; *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy* (§ 15).

²⁷ Véase HUSSERL, Edmund. *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911); (Trad. *La filosofía como ciencia estricta*).

²⁸ Véase HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen: Zweiter Band /1; Logical Investigations* (Introducción al Vol. II, §§ 1 y 2); *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie: Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy* (§ 59); y REEDER, Harry P. “Language and the Phenomenological Reduction: A Reply to a Wittgensteinian Objection”; *Lenguaje: dimensión lingüística y extralingüística del sentido* (pp. 125-138).

²⁹ HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen: Erster Band, Prolegomena zur reinen Logik; Logical Investigations* (Prolegómenos, §§ 6 y 7).

³⁰ HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen: Zweiter Band /1; Logical Investigations* (Introducción al Vol. I, § 6).

³¹ HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge; Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology* (§ 13).

³² La relación en zigzag entre estos dos fundamentos en el método fenomenológico está explicada en términos de la espiral trascendental-hermenéutica; cf., REEDER, Harry P. *The Theory and Practice of Husserl's Phenomenology* (Apéndice).

³³ MARION, Jean-Luc, *Op. cit.*, p. 180.

o yo, y en la "vocación" o vida profesional del filósofo científico³⁴. Un ser humano no tiene primero una "intuición desnuda" y más tarde adquiere la razón; la racionalidad, sea como la potencia de una criatura social o como realizada parcialmente en una persona madura, horizontalmente, siempre es efectivamente una parte del yo. En este sentido, el yo que experimenta es, dentro de una ontología regional fenomenológica, un animal racional³⁵. Marion continúa:

La intuición es suficiente para que el fenómeno pueda justificar su derecho a aparecer, sin otra razón: plena razón suficiente, basta que el fenómeno se dé por intuición según un principio de razón suficiente. Pero la intuición llega a ser suficiente solamente en tanto que opera sin ningún trasfondo (...) sin presuposición, en tanto que provienen los datos originarios, puesto que se da originariamente³⁶.

Mientras esto es válido con respecto a la intuición como dación *de facto*, hay riesgo de enlazar el término 'fenómeno' con lo que Marion llama "un principio de intuición suficiente", en especial porque Marion extenderá más tarde la idea de suficiencia para conectarla con la saturación; en fenomenología, el término 'fenómeno' puede referir, dependiendo del contexto de descripción, o a la "intuición desnuda" —con su manera particular de dirigirse al correlato objetivo u objeto intencional, que se incrusta horizontalmente en el espacio, el tiempo y la cultura vividos— en horizontes que proveen vías dadas; o a invitaciones, para explorar más allá de lo que está dado *de facto*, en términos de otros rasgos, de *Abschattungen*, y de sentido; o al objeto intencional mismo, que puede ser intuido de muchas maneras distintas³⁷. Husserl se refiere también al "fenómeno universal, 'el mundo que existe *para mí*' (y por eso también que 'existe *para nosotros*')"³⁸. Es en este sentido que cualquier "intuición particular" es una abstracción de una experiencia que continúa fluyendo, que enlaza este momento presente (u objeto presente en cualquier momento actual) con otras experiencias. Hay que reiterar que los horizontes están dados *de facto*; no están "detrás de" o "más allá de" lo dado; en este sentido, la intuición *ya contiene* sus horizontes *de facto*, éstos ni son presupuestos ni son adiciones racionales subsiguientes.

³⁴ HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie: Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie; The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy* (§ 35).

³⁵ Véase HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie: Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie; Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book; General Introduction to a Pure Phenomenology* (§§ 9 y 51).

³⁶ MARION, Jean-Luc. *Op. cit.*, p. 180.

³⁷ HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen: Zweiter Band; Logical Investigations* (Primera Investigación lógica, Cap. I, y Quinta Investigación lógica, §§ 17-21).

³⁸ Husserl *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: Second Book, Studies in the Phenomenology of Constitution*, Boston, Kluwer Academic Publishers; trans.: Richard Rojcewicz and André Schuwer. Edmund Husserl: Collected Works, Volume III, 1989, p. 412.

Marion procede a afirmar que "Los rasgos segundo y tercero del principio de todos los principios contradicen al primero, como condición y límite"³⁹. Introduce el segundo rasgo así:

Consideremos un segundo rasgo del 'principio': justifica cada fenómeno, 'pero solamente [*aber auch nur*] en los límites 'dentro de los cuales' se da el fenómeno. Esta restricción atestigua una finitud doble de la instancia *donante* de la intuición⁴⁰.

Marion identifica una "restricción *de facto*" y una "restricción *de jure*"⁴¹ dentro del principio de todos los principios; éstas aparentemente no corresponden con lo que se caracterizó antes como fundamentos epistemológicos *de facto* y *de jure* en las afirmaciones fenomenológicas. Marion, sobre estas restricciones, indica:

Primero, hay una restricción de hecho: admite la intuición "límites [*Schranken*]⁴²": estos límites —de cualquier manera que se entiendan (que Husserl no explicita)— indican que no todo se puede dar perfectamente; al principio se caracteriza por escasez, obedece a una lógica de carencia, y se estigmatiza por una insuficiencia indeleble —tendremos que reflexionar sobre la motivación, su estatus y las suposiciones de esta carencia de hecho—⁴³.

Marion afirma que la posición husserliana sobre las intuiciones indica —sin claridad— que "no todo se puede dar perfectamente", con el resultado de que hay una "escasez" y una "lógica de carencia" que "está estigmatizada por una insuficiencia indeleble", y que nos exige "reflexionar sobre la motivación, su estatus y las suposiciones de esta carencia de hecho". Cada de estas frases requiere comentario.

Para empezar con el último punto: la motivación expresada por Husserl es la de una descripción científica empírica de los fenómenos; el estatus de sus informes es el de una serie de descripciones fenomenológicas —sobre esto hay muchos estratos desde las *Investigaciones lógicas* hasta la *Crisis*— o discusiones metodológicas; Husserl intentó evadir sistemáticamente presupuestos "de trasfondo" que "motivaran" inconscientemente sus descripciones —por eso hay tantas discusiones sobre la historia de la filosofía y sobre el papel del lenguaje en la ciencia, en las primeras cuatro *Investigaciones lógicas*—, tanto como a evadir proyecciones⁴⁴.

³⁹ MARION, Jean-Luc. *Op.cit.*, p. 181.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 181, interpolación de Marion.

⁴¹ *Ibid.*, p. 181.

⁴² Otra posible traducción del término, quizá más justa, es "barreras". Se usa "límites" siguiendo la manera como Marion usa el término.

⁴³ MARION, Jean-Luc. *Op. cit.*, p. 181, interpolación de Marion.

⁴⁴ Véase HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen: Zweiter Band /1; Logical Investigations* (Primera Investigación lógica, § 12).

Debemos prestar atención a la variedad de descripciones de Husserl sobre diferentes rasgos o elementos de la experiencia intuitiva, para responder a las afirmaciones de Marion según las cuales la comprensión de este tema no es claro; tal presunción le permite aseverar que, según Husserl, "no todo se puede dar perfectamente". Aquí es relevante la distinción que hace Husserl entre el correlato objetivo de un acto significativo y el objeto-como-significado. Usando ejemplos como "el vencedor de Jena" y "el vencido de Waterloo", distingue entre el correlato objetivo, que es relativamente estable —en este caso Napoleón— y el objeto-como-significado—Napoleón el vencedor, Napoleón el vencido—⁴⁵. Para Husserl, la intención presente es, *qua* dación, "perfecta" en el sentido de que es dada *de facto* —aun si el objeto intuido no es, *qua* objeto intencional o correlato objetivo, dado exhaustivamente en su manera de ser (en esta intuición, formada particularmente)—. A raíz de la estructura horizontal de la experiencia, la pura presencia o dación de un objeto intencional se "escorza" o "invita" otras posibles presencias o daciones del mismo objeto intencional, con las cuales se *relaciona estructuradamente*; la *misimidad* del objeto se garantiza por la relación horizontal vivida entre el momento en que se experimenta un objeto y sus momentos efectivos y posibles. Dicho más exactamente, cada intuición individual se da "perfectamente", mientras diferentes clases de *objetos intencionales* no se presentan completamente en ella. Entonces es de la vaguedad del tratamiento que Marion hace a la variedad de explicitaciones husserlianas de la intuición de donde resulta la "escasez", la "lógica de carencia" y la "insuficiencia" de la intuición.

Enseguida, Marion indica una restricción en "la instancia *donante* de intuición" que es "una limitación *de jure*": "cualquier intuición, para darse dentro los 'límites' de hecho, debe inscribirse primero de derecho en los límites (*Grenze*) de un horizonte"⁴⁶. Pero Husserl no sugiere que la horizontalidad es *condición* de posibilidad de la intuición —ni como definición, ni como presupuesto *a priori*—; tampoco es de hecho —debido a la reducción (bajo *epoché*, *de facto* refiere solamente la dación actual de una experiencia, sin presumir ni prefilosófica ni ingenuamente cualquier "realidad")—. La horizontalidad se descubre "empíricamente" (en el sentido amplio de Husserl), se encuentra *acompañando de facto* (y sin *precondición*)⁴⁷ al objeto intencional experimentado, o al objeto de cualquier intención (que no es lo dado mismo, pero que se puede enfocar en un rasgo particular horizontal de un objeto-en-cuanto-presentado para hacerlo tema de una descripción, y en este sentido, objeto de una nueva intención). Husserl

⁴⁵ Mientras este ejemplo es de sentido-intencional, lo mismo aplica a la percepción y a las formas perceptivas de la imaginación, dentro de las cuales un objeto está presente en una u otra perspectiva, y también a las intenciones más formales o abstractas (por ejemplo, $5-2=3$, $2+1=3$, etc.).

⁴⁶ MARION, Jean-Luc. *Op. cit.*, p. 181.

⁴⁷ Los psicólogos *Gestalt* descubrieron lo mismo, en el nivel de la psicología.

descubre los estratos y las estructuras del fenómeno mediante una cuidadosa y paciente descripción y discusión⁴⁸.

Marion afirma que la concepción husserliana de horizontalidad se basa, no en la descripción, sino en "un argumento tan extraño como paradójico"⁴⁹, según el cual "la novedad incontenible del flujo de conciencia queda, por derecho, comprendida siempre dentro de un horizonte"⁵⁰, y Marion caracteriza el horizonte como *no-dado*:

El horizonte, o, de acuerdo con su etimología, la delimitación, se ejerce sobre la experiencia incluso allí donde hay únicamente experiencias vividas a las que no se mira, es decir, donde no hay experiencia. Lo exterior a la experiencia no equivale a la experiencia de la exterioridad, porque el horizonte avanza sobre ella, sobre lo no experimentado, sobre lo no mirado. No se escapa aquí el sentimiento fundamental de ambigüedad⁵¹.

Otra vez aquí la ambigüedad es de Marion y no de Husserl. Husserl no halló etimológicamente los horizontes —un aspecto sospechoso de la "fenomenología" de Heidegger—, sino a través de la descripción. Los horizontes no son presentaciones de una exterioridad no experimentada, sino de formas experimentadas —aunque vagamente— de la dación *de facto*. Los horizontes se descubren empíricamente —fenomenológicamente— porque ya "toman lugar" en la experiencia, junto con sus "índices más allá" de los rasgos inmediatamente figurados del correlato intencional; los "índices más allá" son en sí un sentido vivido *de facto*. Como lo anota tempranamente Husserl, en las *Investigaciones lógicas*, la vaguedad no es, en sí, inadmisibile en fenomenología, precisamente porque experimentamos la vaguedad: "La vaguedad es una clara figuración de ciertos contenidos, éstos consisten en ciertos modos de continuidad en transición cualitativa"⁵². La horizontalidad es justamente un darse intuitivo en transición cualitativa. La tarea del fenomenólogo consiste en expresar claramente la naturaleza de estos matices vagos, que se experimentan efectivamente. Esto no lo hace Marion; tampoco toma en cuenta lo que ha observado Husserl en sus obras publicadas. Marion sintetiza este segundo rasgo —para formular el pensamiento de Husserl de manera kantiana— así: "Por eso debemos preguntar si el 'principio de todos los principios' no presupone a lo

⁴⁸ Sobre el papel de la discusión y la argumentación en el método completo husserliano, véase REEDER, Harry P. *The Theory and Practice of Husserl's Phenomenology* (Apéndice).

⁴⁹ MARION, Jean-Luc. *Op. cit.*, p. 181.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 182.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen: Zweiter Band* /1, pp. 141, cf., pp. 209 y 210; *Logical Investigations* I, pp. 362, cf., pp. 418 y 419; *Investigaciones lógicas*, 2, pp. 317, cf., pp. 369 y 370.

menos una condición para la *donación*: el horizonte mismo de cualquier *donación*⁵³. Como hemos visto, los horizontes se dan o se presentan empíricamente —en el nivel reducido, como rasgos del objeto intencional, *donado* en algún sentido fenomenológico—, y no son ni presuposiciones ni precondiciones.

Marion introduce el "tercer rasgo" así: "El tercer rasgo del 'principio de todos los principios' tiene que ver con el hecho de que la intuición da lo que aparece dado solamente por 'nosotros'"⁵⁴. Esto suena completamente inocuo, porque es verdad que alguna forma de la evidencia fenomenológica debe ser dada por "mí"⁵⁵. Pero, en la siguiente frase Marion introduce una ambigüedad que luego usa como crítica contra Husserl: "Esta expresión es nada trivial o redundante; esto revela una ambigüedad clásica de *Ideen*: la *donación* del fenómeno gira en las bases mismas del *yo* puedo en cada instante hacia la constitución del fenómeno a través y en las bases mismas del *yo*"⁵⁶. Una ambigüedad en esta frase es "puede en cada instante girar hacia la constitución". Sin embargo, en el contexto de las *Ideen* no hay ambigüedad: el *ego* —el yo— es, como hemos visto, la vivencia intencional correlativa del objeto intencional. Ambos se hallan descriptivamente en la experiencia, que no es ni "presumida" ni "impuesta". Marion continúa: "Si siempre se muestra en sí mismo el fenómeno en sus bases, esto puede hacerse propiamente porque es reconducido, y por tanto reducido, al *yo*"⁵⁷. Ambos correlatos intencionales —sólo con sus horizontes respectivos— son *constituídos* por el *ego* trascendental, con todo su mundo de objetos; y 'constitución' no es una expresión casual de las estructuras de la experiencia de un sí mismo idealístico. Esto no es la "reducción al yo" en Husserl —aun cuando, en las *Meditaciones cartesianas*, responde los cargos de solipsismo, introduce en la metodología el útil concepto de reducción a la esfera de propiedad⁵⁸—; a pesar de esto, lo que se da, cualquier aparecer o ser dado debe indudablemente ser dado a un *ego* o *yo*. ¿Qué otra forma de *donación* pudiera tener en mente Marion, o preferir aquí? En la fenomenología

⁵³ MARION, Jean-Luc, *Op. cit.*, pp. 182-183.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 183.

⁵⁵ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, p. 41; *Being and Time*, p. 39; *Ser y tiempo*, p. 67: "El ser de este ente [*Dasein*] es cada vez *el mío*".

⁵⁶ MARION, Jean-Luc. *Op. cit.*, p. 183.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 183.

⁵⁸ HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*; *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology* (§ 44). Cf., HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie: Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*; *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book; General Introduction to a Pure Phenomenology* (§§ 18-22); *Logische Untersuchungen: Zweiter Band /1*, p. 35; *Logical Investigations*, p. 273, *Investigaciones lógicas*, p. 236 s; véase también REEDER, Harry P. *Ser y Sentido: Teoría y práctica de una fenomenología trascendental-hermenéutica* (§ 9).

husserliana no se puede reducir idealísticamente el noema a la noesis, ni realísticamente la noesis al noema⁵⁹.

Otra ambigüedad se sienta en la expresión, "a través y en las bases mismas del *yo*"; Husserl explicita las relaciones entre el yo y el fenómeno —incluyendo el *ego*-como-fenómeno— desde *Ideen I* hasta *Meditaciones cartesianas*, y todas estas amplias descripciones aclaran las posibles ambigüedades de una corta frase como "a través y en las bases del *yo*". Por lo contrario, la explicitación husserliana de la constitución de correlatos intencionales no involucra ni un "giro", ni una ambigüedad. Primero, la evidencia fenomenológica es evidencia *vivida*, vivida por una persona —reducida al nivel del *ego* trascendental—. Afirmar que hay algún tipo de evidencia que puede ser considerada *no* apareciente a *nadie* es una violación directa del sentido y ataca el principio de todos los principios. Puesto en otra dirección: ¿A quién aparece la evidencia, si no a un *yo*? —Volveremos a esto al discutir el "fenómeno saturado"—. Segundo, dicho fenomenológicamente, *la constitución de un objeto intencional por un yo* no es más que una *descripción estructural* de "lo que se debe hacer para experimentar un objeto" —y no otro objeto—:

(...) siempre que algo como números (...) etc., llegan a ser dados subjetivamente, a ser objetos de la experiencia en la vida subjetiva, en las experiencias; las vivencias que son necesarias para que éstas tengan lugar tendrán una estructura esencial, necesaria y con partes idénticas. Es decir, si tomamos hombres como sujetos de pensamiento, o si imaginamos ángeles o demonios o dioses, etc., cualquier clase de seres que cuenten, computen, hagan las matemáticas —que cuentan, que internamente hagan matemáticas y lo vivan— el resultado lógico-matemático para ellos es una necesidad *a priori* por todas partes esencialmente igual⁶⁰.

Lo "dado" *de facto*, descrito como parte de un acoplamiento intencional, se llama constitución del *ego*. Pero tal acoplamiento no es una *construcción* —en Husserl es explícita la distinción entre *constitución* y toda forma de *construcción metafísica*, incluyendo la forma de kantiana; para Husserl *constitución* es un término no causal⁶¹. Marion aumenta su ambigüedad y confusión al reclamar que —porque el principio

⁵⁹ HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie: Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*; *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book; General Introduction to a Pure Phenomenology* (§§ 87-96).

⁶⁰ HUSSERL, Edmund. *Phänomenologische Psychologie: Vorlesungen Sommersemester 1925*, p. 38; *Phenomenological Psychology: Lectures, Summer Semester; 1925*, p. 27. Debo a Dallas Willard la descripción de constitución en la frase que introduce la cita.

⁶¹ Véase HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, pp. 24-30; *The Paris Lectures*, pp. 24-30; *Las conferencias de París: Introducción a la fenomenología trascendental*, pp. 33-41. HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917); *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time* (§ 9). También *Cartesian Meditations* (§ 55); *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie* (§ 4), y *Phänomenologische Psychologie: Vorlesungen Sommersemester 1925*; *Phenomenological Psychology: Lectures, Summer Semester; 1925* (§ 23). Cf., SOKOLOWSKI, Robert. *The Formation of Husserl's Concept of Constitution* (Cap. IV, § 5).

de todos los principios requiere de algún tipo de evidencia fenomenológica de la *experiencia vivida* de la "dación"—esto hace del *yo* "el juez del aparecer de lo dado", y que "se cae en el *yo* que mide y no se da intuitivamente", con el resultado de que el fenómeno es "reconducido y, por tanto, reducido al *yo*"⁶². Es obvio que Marion intenta interpretar kantianamente el principio de todos los principios de Husserl. Para éste, el *yo* es a quien aparece la evidencia, pero cualquier juicio científico parte de la intersubjetividad del grupo científico; el individuo no es *homo mensura* de todo, con excepción del sentido individual y personal de las decisiones pragmáticas en el mundo de la vida precientífica (e incluso allí uno es guiado por otros⁶³).

En cuanto a la noción de fenómeno que se "reduce al *yo*", esto es un disparate. Para Husserl el *yo* es correlato trascendental y se autoconstituye, en tanto objeto intencional⁶⁴. Esta constitución es, de acuerdo con Husserl, intersubjetiva⁶⁵, tanto en el caso del *ego* como en el caso del objeto⁶⁶. Aquí no hay lugar para una interpretación idealística de Husserl, y *no* hay *ningún* sentido en que el fenómeno se *reduzca* al *yo*, porque la reducción fenomenológica misma reduce la interpretación ingenua del *ego*, no menos que la interpretación ingenua del objeto intencional⁶⁷.

Ahora podemos responder las siguientes afirmaciones de Marion: "Los rasgos segundo y tercero del 'principio de todos los principios' contradicen el primero, como condiciones y límites", y, "[En el principio de todos los principios se] piensa la *donación* sólo como la base de dos determinaciones que amenazan su carácter originario: el horizonte y la reducción"⁶⁸. Como hemos visto, cuando Marion reclama que los rasgos segundo y tercero del principio sirven como "condiciones y límites" para posibles fenómenos —alineando la fenomenología de Husserl con la metafísica de Kant—, no tiene razón: de hecho ni son condiciones *a priori*, ni son límites, en el sentido kantiano atribuido por Marion a Husserl; más bien son condiciones de experiencia de la *donación de facto* o el sentido vivido de la dación

⁶² MARION, Jean-Luc. *Op. cit.*, p. 183.

⁶³ Véase HUSSERL, Edmund. *Ideen zu Einer Reinen Phänomenologie Und Phänomenologischen Philosophie: Zweites Buch, Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution; Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: Second Book, Studies in the Phenomenology of Constitution* (§§ 18a, 18g).

⁶⁴ Véase HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge; Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology* (§§ 15, 17-18, 31-33); y SOKOLOWSKI, R. *Op. cit.*, (Cap. IV, § 4).

⁶⁵ Véase HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy* (§ 49); *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge; Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology* (§ 33).

⁶⁶ HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology* (§§ 31-33, 55-58).

⁶⁷ *Ibid.*, §34.

⁶⁸ MARION, Jean-Luc. *Op. cit.*, respectivamente p. 181, p. 184 (interpolación mía).

de la evidencia (*Erlebnis*): los objetos —de cualquier clase— son dados a los *egos* como ya incrustados dentro de un horizonte. Nada de esto es una presuposición, en ese sentido, metafísica; todo se presenta en evidencia originaria.

3. El "fenómeno" saturado

Ahora volvamos al llamado *fenómeno saturado*, introducido por Marion en la parte final de su discusión. Después de presentar su interpretación kantiana del principio de todos los principios, Marion sugiere la siguiente definición provisional:

¿Qué sucedería, en lo concerniente a la fenomenalidad, si una *donación* intuitiva se acoplara absolutamente a lo incondicionado (sin límites en su horizonte) y fuera absolutamente irreductible (a un *yo* constitutivo)? ¿No podríamos concebir un tipo de fenómeno que invirtiera la condición de horizonte (al sobrepasarlo, en vez de ser inscrito dentro de él) e invirtiera la reducción (al reconducir el *yo* mismo al horizonte, en vez de reducirlo al *yo*)? Declarar imposible inmediatamente esta hipótesis, sin restaurar la intuición, es revelar una contradicción fenomenológica inmediata. Por consiguiente presumimos por hipótesis tal fenómeno (...) ⁶⁹.

Se puede hipotetizar cualquier cosa: jirafas con dos cabezas, elefantes más ligeros que el aire, máquinas de movimiento perpetuo, etc. Pero, sin duda, cualquier proceso de hipotetizar que no esté basado en una explicitación fenomenológica de una vivencia, de la experiencia humana —mantenida en la retención, localizada bajo la reducción y sometida a variación libre— es mera ficción y apenas merece el nombre de 'fenomenología', porque ésta *siempre* debe empezar con la experiencia vivida, presentada *de facto*. Marion intenta eludir este problema refiriendo su hipótesis como una "una variación imaginaria que permite probar un movimiento hacia el límite de alguna determinación de la fenomenalidad y permite experimentar nuevas posibilidades de sentido —o de dación" ⁷⁰. Sin embargo, se debe aclarar sobre qué se puede acoplar tal "variación imaginativa". A lo mejor se sugiere la *nuda posibilidad* que el sentido esencial de 'fenómeno' vivido tuviera que cambiar completamente según la gente lo experimente, hable de él y se valide intersubjetivamente de una manera tal que fuera una nueva forma de experiencia —la ciencia ficción está llena de tales especulaciones, como muchas de las discusiones sobre "mundos posibles" en la filosofía analítica—. Las afirmaciones aisladas de algunos santos, sabios, videntes, profetas o pastores carismáticos no bastan para cambiar nuestra noción de la experiencia humana, que se ha establecido cultural y experiencialmente —tanto científica como precientíficamente—. Esto no niega que algunas personas tienen experiencias "extrañas" o "distintas", que se pueden describir como "maravillosas" o "abrumadoras" —pero uno siempre debe sopesar tales afirmaciones en el tráfico de la experiencia humana —como

⁶⁹ *Ibid.*, p. 184.

⁷⁰ *Ibidem*.

sugiere Hume en la Sección 10 de su *Investigación sobre el entendimiento humano*—. De esta manera, hemos dado cuenta de relatos científicos del daltonismo, la dislexia, la esquizofrenia, etc. —y se ha documentado que frecuentemente los esquizofrénicos afirman que oyen “la voz de Dios”—. Si se dice “Yo, un *ego* finito, contengo una idea infinita” como hace Descartes inmediatamente después de demostrar la existencia de Dios en la *Tercera Meditación* —pero luego labora tanto sobre esta afirmación que parece retractarse de ella—, imparcialmente en la filosofía en general, pero especialmente de modo imparcial en fenomenología, uno tiene que preguntar cómo se puede clarificar tal afirmación. Seguramente, ella no proviene de una cuidadosa y controlada descripción fenomenológica. Husserl se esmeró en excluir tales hipótesis especulativas del dominio de la fenomenología. Si Marion desea especular sobre experiencias posibles, está bien; pero esto *no* es ningún tipo de variación libre fenomenológica, la cual —encaminada científicamente como filosofía fenomenológica— siempre se enraíza concretamente en la evidencia vivida del *ego* trascendental y es materia de la crítica intersubjetiva:

En esta autocomprensión, llevada radical y consistentemente, se erige una motivación que compele las fuerzas del *ego* filosofante hacia una reflexión retrospectiva sobre las propias experiencias del yo —incluyendo toda su experiencia del mundo natural— tanto efectivas como posibles, y se remonta a la actividad personal del *ego*, incluyéndolo como agente del conocimiento científico⁷¹.

Marion no es el único que maltrata la expresión fenomenológica *variación libre*, para introducir en la fenomenología una especulación frívola e infundada —que no se basa en ninguna descripción cuidadosa de efectivos fenómenos del *ego* trascendental; de hecho, de *ningún ego*, en el caso del llamado ‘fenómeno’ saturado—. Sin embargo, se pierde mucho si confundimos la ciencia con la ficción científica —por interesante que ésta sea—.

Marion procede a afirmar: “Hemos justificado la posibilidad de evocar un fenómeno sin condición e irreductible (...)”, pero luego admite que, “En resumen, tenemos que establecer un fenómeno incondicionado e irreductible, sin horizonte delimitado y sin *yo* constituyente, que ofrezca una posibilidad verdadera y no equivalga a ‘contar cuentos’”⁷². Pero ¿qué evidencia ofrece para sugerir que esta clase de fenómeno —que, según el estatus hipotético de su “fenómeno saturado”, nunca lo experimenta un yo— es una “verdadera posibilidad”? Aún más, ¿por qué debemos establecer como *precondición* un “fenómeno” que no aparece a un yo? En este caso, ¿qué podría significar aquí el término?

⁷¹ HUSSERL, Edmund. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: Second Book, Studies in the Phenomenology of Constitution*. Boston: Kluwer Academic Publishers; trans.: Richard Rojcewicz and André Schuwer. Edmund Husserl: Collected Works, Volume III, 1989, p. 414.

⁷² MARION, Jean-Luc. *Op. cit.*, p. 185.

Hay que presumir que la afirmación de Marion de "no contar cuentos" proviene de su *presunta hipótesis* del fenómeno saturado —es decir, un fenómeno que está "donado" sin horizontes, y no está "donado" a un "yo"—. Sin embargo, se ha demostrado atrás que esta hipótesis no se basa en la experiencia vivida. Sin yo o sin horizonte, ¿dónde, cómo y a quién o qué estaría dado? Y, ¿quién valida intersubjetivamente esta fenomenología? De hecho, la simple hipótesis no puede ser nada más que un "contar cuentos", es decir, mera ficción —otra vez, la ficción científica se llena de tales especulaciones—. Sin embargo, sigamos el relato de Marion sobre el fenómeno saturado.

El siguiente paso de Marion es afirmar que *fenómeno* tiene una "definición común" en la metafísica de Kant y en la fenomenología de Husserl⁷³. Vimos atrás que, para Husserl, el *fenómeno* no se define *a priori*, sino que es experimentado, examinado y, luego, descrito y —como cualquier uso científico de un término— siempre está sometido a la corrección o la modificación por la evidencia futura—. Husserl discute en muchos lugares la necesidad de mantener una terminología fenomenológica fluida y sometida a análisis posteriores⁷⁴. Una vez más Marion ignora la diferencia definitiva entre la metafísica kantiana y el empirismo husserliano basado en las cosas mismas. Miremos al resultado del análisis de Marion de la "definición" husserliana de *fenómeno*: "Pero la 'ruptura' fenomenológica postula únicamente la carencia de intuición como resultado de decisiones metafísicas; en fin, aquí Husserl sufre las consecuencias de decisiones tomadas por Kant"⁷⁵. Por supuesto, la "ruptura" empírica lograda en las *Investigaciones lógicas*⁷⁶ no es ningún postulado, ni ninguna decisión metafísica; es el resultado husserliano de una cuidadosa descripción de la evidencia vivida para justificar la lógica formal⁷⁷. De hecho, Husserl enfatiza específicamente ese punto de la diferencia entre la metafísica kantiana y la fenomenología en la *Crisis*, § 30, con el título: "La carencia de un método intuitivo-mostrativo como razón de las construcciones míticas de Kant". Ahí Husserl enfatiza la diferencia entre las "construcciones míticas" de Kant

⁷³ *Ibid.*, p. 185.

⁷⁴ Véase por ejemplo, HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen: Zweiter Band /1; Logical Investigations* (Introducción al Vol. II, § 6; Quinta Investigación lógica, § 6) ; *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie: Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie; Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book, General Introduction to a Pure Phenomenology* (§§ 34, 84) ; *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge; Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology* (§ 34).

⁷⁵ Con esta observación Marion termina su discusión del texto husserliano y regresa a discutir sobre Kant, con algunas otras observaciones entre paréntesis sobre Husserl; cf., MARION, Jean-Luc. *Op. cit.*, p. 189.

⁷⁶ Véase HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy* (§§ 48, 68, 70).

⁷⁷ Véase REEDER, Harry P. *The Theory and Practice of Husserl's Phenomenology* (Cap. II).

y el método fenomenológico usado para explicar la experiencia intuitiva concreta, insistiendo en que —para evitar una construcción mítica como la kantiana (y, por extensión, lo que intenta la hipótesis del fenómeno saturado de Marion)— lo que falta es:

[un método] que explore de manera absolutamente intuitiva, un método intuitivo en su comienzo y en todo aquello que explora, a pesar de que en esta medida también el concepto de intuitibilidad tuviera que experimentar una esencial ampliación frente al concepto kantiano; y a pesar de que aquí la intuición perdiera a partir de una nueva perspectiva [reducida fenomenológicamente] el sentido habitual: aceptar tan sólo el sentido general de la autoexposición originaria, sólo que, precisamente, en la nueva esfera de ser [es decir, en la evidencia "dada" o presente al yo trascendental]⁷⁸.

Husserl rechaza específicamente la falta de exhibición intuitiva al *ego* o *yo* —característica específica que define el fenómeno saturado de Marion—:

De hecho, Kant cae en una especie de discurso mítico, cuyo sentido textual remite, ciertamente, a lo subjetivo, pero a una forma de lo subjetivo que, en principio, no podemos apropiárnosla intuitivamente ni en ejemplos fácticos, ni por medio de una analogía auténtica⁷⁹.

Más aplicable directamente a la hipótesis mítica de Marion del fenómeno saturado —que no aparece a ningún yo, ni tiene horizontes, y por eso no se puede mantener en retención ni ser descrito por un fenomenólogo, que, después de todo, es un yo viviente:

[Kant] Impide a sus lectores transformar los resultados de su proceder regresivo en conceptos intuitivos, e impide todo intento de llevar a cabo una construcción progresiva que parta de intuiciones originarias y puramente evidentes y que discurra en pasos individuales realmente evidentes. En esta medida, sus conceptos trascendentales poseen una muy peculiar falta de claridad, la cual —y a partir de razones fundamentales— no cabe transformar nunca en claridad, ni tampoco transferir a una formación de sentido creadora de evidencias directas⁸⁰.

⁷⁸ HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, p. 118, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, pp. 115-116; *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: Una introducción a la filosofía fenomenológica*, p. 121 (La primera interpolación es de la traducción inglesa, las otras son mías).

⁷⁹ HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, p. 116; *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, p. 114; *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: Una introducción a la filosofía fenomenológica*, p. 119.

⁸⁰ HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, pp. 117-118; *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, p. 115; *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: Una introducción a la filosofía fenomenológica*, p. 120 (interpolaciones mías).

En otra parte, Husserl enfatiza el horizonte vivido de la temporalidad como crucial para cualquier concepto fenomenológico de evidencia:

La tan traída y llevada evidencia de la percepción interna, la evidencia de la *cogitatio*, es claro que perdería todo significado y todo sentido si quisiéramos excluir a la extensión temporal de la esfera de la evidencia y del verdadero darse⁸¹.

Marion discute lo que continúa llamando la *definición* husserliana de fenómeno para anotar que Husserl refiere los "pares interrelacionados —intención/intuición, significación/realización, noesis/noema, y así sucesivamente"⁸². Marion afirma que esto "únicamente establece mejor el fenómeno como lo que aparece, como correlato del aparecer (*apparition*)"⁸³. Hasta ahí, esto menciona al entrecruzamiento husserliano de pares, y la relación entre el aparecer y lo que aparece se ve inobjetable, aunque algo vaga —Husserl, después de todo, describió exactamente en centenares de páginas lo que son estos pares de elementos, y cómo es exactamente su entretejimiento—. Pero luego Marion hace la siguiente afirmación confusa:

Esto, por supuesto, es porque la manifestación más alta de fenómeno alguno, es decir, la más alta fenomenalidad posible, se realiza con plena adecuación entre estos dos términos: la apariencia subjetiva (*l'apparaître subjectif*) equivale a lo que aparece objetivamente (*l'apparaissant objectif*)⁸⁴.

Aquí Marion junta conceptos muy distintos: 'fenomenalidad' y 'cumplimiento'. Fenomenológicamente, un sentido-intencionado lleno —o impletado— no es "más" fenómeno que un sentido-intencionado vacío —o no impletado—; la impleción es una forma o tipo de fenómeno, y no es ni una definición ni una prueba de la fenomenalidad, como Marion prefiere en su interpretación (porque quiere acercar estos conceptos husserlianos a la metafísica kantiana). Toda la discusión de *Investigaciones lógicas* sobre sentido-intencionado o intuitivo, objeto-en-tanto-mentado vs. correlato objetivo, etc., es una descripción paciente y meticulosa de los muchos rasgos descubiertos por la descripción de fenómenos vividos. Ninguno de estos tiene el tradicional estatus conceptual o estatus metafísico de definición.

La meta final de la interpretación metafísica de Marion sobre Husserl se halla en la siguiente afirmación: "El caso límite de la percepción es equivalente a lo

⁸¹ HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), p. 85; *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*, p. 90; *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, p. 105. Cf., HUSSERL, Edmund. *Formale und Transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft; Formal and Transcendental Logic* (§ 59).

⁸² MARION, Jean-Luc. *Op. cit.*, p. 186.

⁸³ *Ibidem*. (Interpolación de la traducción inglesa).

⁸⁴ *Ibidem*. (Interpolaciones de la traducción inglesa).

que Husserl, de manera cartesiana, llama la *evidencia*. Más precisamente, la verdad objetiva se realiza subjetivamente a través de la evidencia, considerada como la experiencia de adecuación hecha por la conciencia”⁸⁵. Luego pregunta: “Ahora bien, ¿cómo podemos comprender estos dos términos [el cumplimiento ideal y la percepción ideal] de manera no kantiana, en la que el objeto ideal es la idea?”⁸⁶. La respuesta apropiada a esta pregunta retórica es que la discusión husserliana de la adecuación: (a) no intenta ser *condición* ni de la fenomenalidad ni de la evidencia, sino descripción de los *niveles* de la evidencia; (b) se caracteriza por aparecer a algún sujeto en algún tiempo, por su arraigo horizontal en el tiempo vivido⁸⁷, en el mundo de la vida precientífico⁸⁸ y en la discusión y crítica científicas⁸⁹; y, (c) sólo provee una sola forma de presentación “ideal” del objeto intencional de una experiencia —la adecuación tiene distintas formas en diferentes casos, por ejemplo, en objetos formales o ideales—. Como hemos visto, para Husserl la dación fenomenológica, o intuición —o *donación*— siempre es dación en la experiencia intencional en el vivir del investigador fenomenológico: un yo cuyos horizontes temporales, sociales, lingüísticos y profesionales localizan la intuición dentro del proyecto filosófico de una ciencia rigurosa, de una tarea infinita de explicitación del yo y de su mundo. Si alguien afirma que sabe o concibe un fenómeno sin horizontes, que no aparece a ningún yo, la respuesta fenomenológica correcta sólo puede ser: si tal experiencia no aparece a nadie, ¿cómo podría saber que ocurrió? Y aun si, de alguna manera, pudiera saber que ocurrió —pero no a un yo—, ¿cómo, en ausencia de horizontes del tiempo de la experiencia vivida, se podría recordar (o saber) de tal experiencia, o saber que ocurrió, o que es al menos alguna forma de “posibilidad real (no ficticia)”? Sin yo y sin horizontes, no pueden existir ni *evidencia vivida* ni fundamentación *de facto* para tal afirmación (ni el acto fundador de cualquier variación libre fenomenológica).

Toda esta discusión no quiere sugerir que una fenomenología de la experiencia religiosa no es posible. La experiencia religiosa, como cualquier experiencia consciente, podría ser materia de descripción y crítica fenomenológica rigurosa. Sin embargo, dentro de la crítica no se puede presumir ni la verdad ni la validez de cualquier devoción teológica; eso no sería ciencia rigurosa. La fenomenología, como cualquier ciencia, requiere un grado de escepticismo, para promover el

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 187, Interpolación mía.

⁸⁷ HUSSERL, Edmund. *Formale und Transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft; Formal and Transcendental Logic* (§§ 58-59).

⁸⁸ HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie; The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy* (§§ 33-39).

⁸⁹ Véase REEDER, Harry P. *The Theory and Practice of Husserl's Phenomenology* (Apéndice).

rigor de la crítica. Y este escepticismo debe exigir una distinción relevante entre "ficción" y "posibilidad real". Pero, por supuesto, ninguna ciencia necesita ser un "cientificismo", en el sentido del rechazo del valor y validez de la experiencia y el discurso no científico: los filósofos han aprendido mucho desde los días embriagadores del principio de verificabilidad del positivismo naciente, como prueba de sentido. La fenomenología, con su disponibilidad a explicitar cualquier experiencia humana que pueda ser investigada intersubjetivamente, parece proveer un lugar apropiado para una filosofía de la religión —pero tal posibilidad se debe basar en la intuición, en la vivencia, en vez de "contar cuentos"—.

Bibliografía

- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1986.
- HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*. Trad: Joan Stambaugh. Albany: State University of New York Press; SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy, 1996.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.
- HUERTAS-JOURDA, José. "On the two Foundations of Knowledge According to Husserl". En: EMBREE, Lester (Ed.). *Essays in Memory of Aron Gurwitsch*. Washington, D.C.: Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, pp. 195-211. Current Continental Research, 007, 1983.
- HUSSERL, Edmund. *Ideen zu Einer Reinen Phanomenologie Und Phänomenologischen Philosophie: Zweites Buch, Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Ed. Marley Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff. *Husserliana*, IV, 1952.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. José Gaos. 2ª. Ed. México: F.C.E., 1962.
- HUSSERL, Edmund. *La filosofía como ciencia estricta*. Trad. Elsa Tabernig y Peter Baader. 4ª Ed. Buenos Aires: Editorial Nova, 1962.
- HUSSERL, Edmund. *Lógica formal y lógica trascendental*. Trad. Luis Villoro. México: UNAM, Filosofía Contemporánea, 1962.
- HUSSERL, Edmund. *The Paris Lectures*. Trad. P. Koestenbaum. The Hague: Martinus Nijhoff, 1964.
- HUSSERL, Edmund. "Philosophy as Rigorous Science". En: *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*. New York: Harper & Row, 1965, pp. 71-147.
- HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Ed. Rudolf Boehm. The Hague: Martinus Nijhoff. *Husserliana*, X, 1966.
- HUSSERL, Edmund. *Phänomenologische Psychologie: Vorlesungen Sommersemester 1925*. Ed. Walter Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff. *Husserliana*, IX, 1968.

- HUSSERL, Edmund. *Formal and Transcendental Logic*. Trad. Dorion Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969.
- HUSSERL, Edmund. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. Trad. Dorion Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970.
- HUSSERL, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Trad. David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970.
- HUSSERL, Edmund. *Logical Investigations* (2 vols.). Trad. J. N. Findlay. New York: Routledge & Kegan Paul, 1970.
- HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Ed. S. Strasser. The Hague: Martinus Nijhoff. *Husserliana*, I, 1973.
- HUSSERL, Edmund. *Formale und Transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Ed. Paul Janssen. The Hague: Martinus Nijhoff. *Husserliana*, XVII, 1974.
- HUSSERL, Edmund. *Introduction to the Logical Investigations*. Ed. Eugen Fink. Trad. P. J. Bossert y C. H. Peters. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975.
- HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen: Erster Band, Prolegomena zur reinen Logik*. Ed. Elmar Holenstein. The Hague: Martinus Nijhoff. *Husserliana*, XVIII, 1975.
- HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie: Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Ed. Karl Schuhmann. The Hague: Martinus Nijhoff. *Husserliana*, III, 1 y 2, 1976.
- HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Ed. Walter Biemel. 2ª. Ed. The Hague: Martinus Nijhoff. *Husserliana*, VI, 1976.
- HUSSERL, Edmund. *Phenomenological Psychology: Lectures, Summer Semester; 1925*. Trad. J. Scanlon. The Hague: Martinus Nijhoff, 1977.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book; General Introduction to a Pure Phenomenology*. Trad. Fred Kersten. The Hague: Martinus Nijhoff; Edmund Husserl: Collected Works, II. 1982.
- HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas* (2 vols.). Trad. Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen: Zweiter Band* (Parts 1 and 2). Ed. Ursula Panzer. The Hague: Martinus Nijhoff, 1984. *Husserliana*, XIX/1, XIX/2, 1984/1, 2.
- HUSSERL, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. 2ª ed. México: Fondo de Cultura Económica; trad.: José Gaos y Miguel García-Baró. Sección de Obras de Filosofía, 1986.
- HUSSERL, Edmund. *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911). In Thoman Nenon und Hans Rainer Sepp (Eds.). *Aufsätze und Vorträge* (1911—1921). Den Haag: Martinus Nijhoff, pp. 3-62. *Husserliana*, XXV, 1987.

HUSSERL, Edmund. *Las conferencias de París: Introducción a la fenomenología trascendental*. Trad. Antonio Ziri6n. M6xico: UNAM – Instituto de Investigaciones Filos6ficas, Cuaderno 48, 1988.

HUSSERL, Edmund. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: Second Book, Studies in the Phenomenology of Constitution*. Trad. Richard Rojcewicz y Andr6 Schuwer. Boston: Kluwer Academic Publishers; Edmund Husserl: Collected Works, Volume III, 1989.

HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: Una introducci6n a la filosofía fenomenol6gica*. Trad. Jacobo Mu6oz y Salvador Mas. Barcelona: Editorial Crítica, 1991.

HUSSERL, Edmund. *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*. Trad. John Barnett Brough. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991.

HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenol6gica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenol6gicas sobre la constituci6n*. Trad. Antonio Ziri6n. M6xico: UNAM, 1997.

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

MARION, Jean-Luc. "The Saturated Phenomenon". En: JANICAUD, Dominique –COURTINE, Jean-François *et al.* *Phenomenology and the "Theological Turn: The French debate*. New York: Fordham University Press, 2000, pp. 176-216.

REEDER, Harry P. "Language and the Phenomenological Reduction: A Reply to a Wittgensteinian Objection". *Man and World*, Volume XII, No. 1, 1979, pp. 35-46.

REEDER, Harry P. "A Phenomenological Account of the Linguistic Mediation of the Public and the Private". *Husserl Studies*, Volume 1, No. 3, 1984, pp. 263-280.

REEDER, Harry P. "Hermeneutics and Apodicticity in Phenomenological Method". *Southwest Philosophy Review*, Vol. 6, No. 2, 1990, pp. 43-69.

REEDER, Harry P. *Lenguaje: dimensi6n lingüística y extralingüística del sentido*. Bogotá: Editorial San Pablo – Universidad Pedag6gica Nacional. Col. Filosofía y Enseñanza de la Filosofía, 7, 2007.

REEDER, Harry P. *The Theory and Practice of Husserl's Phenomenology*. 2ª Ed. Enlarged. Ed. Bucharest, Zeta Books, in press. Pathways in Phenomenology, Vol. II, 2009.

SOKOLOWSKI, Robert. *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*. The Hague: Martinus Nijhoff. *Phaenomenologica*, No. 18, 1970.

VARGAS GUILLÉN, Germán – REEDER, Harry P. *Ser y Sentido: Teoría y práctica de una fenomenología trascendental-hermenéutica*. Bogotá: Editorial San Pablo. Col. Textos de Filosofía, 2009.

Visibilidad de lo invisible

Incursión a los fenómenos de revelación

Visibility of the invisible
Incursion of the Phenomena of Revelation

CARLOS ENRIQUE RESTREPO
Universidad de Antioquia
Colombia

Recibido: 20/01/2009
Aprobado: 01/02/2009

Resumen:

Dominique Janicaud, al acusar de "giro teológico" a la reciente fenomenología francesa, pone a pensadores como Emmanuel Lévinas, Jean-Luc Marion, Michel Henry y Jean-Louis Chrétien en el centro del debate contemporáneo. Los ataques de Janicaud tienen el propósito de reivindicar el estatuto de "ciencia estricta" para la fenomenología mediante el cuestionamiento de los fenómenos de revelación. El litigio se orienta a cuestionar la experiencia religiosa del rostro, el icono, la carne, el llamado, y su carácter de trascendencia.

Palabras clave. Rostro, Trascendencia, Lévinas, Jean-Luc Marion, Fenómeno saturado, Giro teológico.

Abstract:

By accusing of "theological turn" the recent French phenomenology, Dominique Janicaud puts in the center of the contemporary discussion thinkers as Emmanuel Lévinas, Jean-Luc Marion, Michel Henry and Jean-Louis Chrétien. Janicaud's attacks have the intention of claiming the statute of "strict science" for phenomenology by means of the questioning of the phenomena of revelation. The disputation is aimed at questioning the religious experience of face, icon, flesh and their character of transcendence.

Key words: Face, Transcendence, Lévinas, Jean-Luc Marion, Saturated Phenomenon, Theological Turn.

1. Del rostro al icono

Contra los postulados ortodoxos de la filosofía trascendental, llámesela fenomenología (Husserl) u ontología (Heidegger), la filosofía francesa contemporánea en su vertiente fenomenológica ha introducido un nuevo orden de problemas en el lugar de lo que antiguamente se denominaba "filosofía primera". En el caso inaugural de Emmanuel Lévinas, esta inversión, que desplaza los intereses de la "ciencia pura", implica introducir en la subjetividad la dimensión de la alteridad que, contra los modernos, es más original y anterior que la evidencia del yo para sí mismo, la apercepción trascendental, o bien, la autoconciencia. Esta dimensión destituye el privilegio de la relación cognoscitiva con el mundo, confinado por la metafísica egológica a la condición de materia y contenido de la representación, para abrir esta conciencia a la experiencia de un mundo no-cósico, ni llanamente representable, ni comprensible, ni objetualmente asumible, ni tematizable: la relación del *cara-a-cara*, el encuentro con el otro. Al establecimiento de este ámbito de una alteridad absoluta e irreductible, Lévinas dedica su singular fenomenología. Singular, no sólo porque abandona, según decimos, la categoría de objeto, sino también porque al afán cognoscitivo y a la omnicomprensión del mundo como "totalidad" superpone un concepto *ético* de experiencia, que no se determina ya por las condiciones universalizables de la aparición de los fenómenos, sino por la *revelación* del más eminente entre ellos y al que es preciso confiarse sin medida, sin condición ni reserva: la epifanía de lo infinito como *rostro*.

Naturalmente, semejante fenomenología tiene que parecer extraña —por decir lo menos— a quienes se atienen dogmáticamente a las exigencias de la "ciencia estricta" proyectada por Husserl. Su intelección exige la apertura a una relación hasta ahora impracticada con el fenómeno, en la cual lo que éste deja ver no es del orden del aparecer intuitivo del objeto, su dispuesto ser-ahí "ante los ojos" y "a la mano", sino que se refiere a una trascendencia que desborda la fenomenalidad en general teniendo, sin embargo, su lugar en ella. La infinitud del rostro, pero también el don, el icono, la carne, lo imposible y el llamado, corresponden a esta clase de fenómenos. Tenemos allí lo que, por su carácter pa-

radójico, Jean-Luc Marion ha dado en llamar *fenómeno saturado*¹. Por éste comprendemos un tipo particular de fenómeno que se caracteriza, ya no por su contenido de presencia, sino justamente por un *exceso de donación*. Saturados, los fenómenos del rostro, el don, el icono, la carne, etc., dan más de lo que salta simplemente a la presencia y de lo que asalta la mirada de quien los asiste en su aparecer. Aparecen como no visibles, y por tanto, invisibles, un visible-invisible en el que "lo invisible se da a ver como tal"². Se trata también de un fenómeno que se resiste a ser dicho. En el caso particular del rostro, lugar de un decir original que prescinde del interminable cascabel de las palabras —"esos sonajeros de nuestros juegos retóricos"³—, su saturada manifestación es también "exceso de la intuición sobre toda significación y concepto"⁴. De ahí que resulte vano el intento de traslucirlo en una exposición teórica sin incurrir en una cierta idolatría, ya que ni visible ni decible —y por tanto no representable— el rostro exige más bien ser *recibido*, a saber, respondiendo a su llamado⁵.

Siguiendo este carácter paradójico, lo propio del fenómeno deja de ser lo que se da como intuición, para definirse más bien según el modo de la *epifanía*. Es esta noción *epifánica* del fenómeno, relativamente común a Lévinas, Marion y los representantes de la última fenomenología francesa, la que ha suscitado reacciones críticas como la de Dominique Janicaud, quien ha dado la pauta de la discusión al acusar en estos filósofos la herejía de un "giro teológico" en la fenomenología. Para Janicaud, esta transformación pasa por alto los principios de la ciencia fenomenológica formulados por Husserl, para dejarse seducir por lo que Heidegger en su *Seminario de Zähringen* esbozaba ya como una "fenomenología de lo inaparente"⁶. La paradoja de un "fenómeno inaparente" equivaldría, según Janicaud, a perder todo rigor para la fenomenología. Para él, lo que entre los franceses pasa hoy por fenomenología desconoce el ámbito de lo dado y desatiende las condiciones de la descripción, en nombre de una trascendencia con la cual las decisiones de la

¹ Cf., MARION, Jean-Luc. "Le phénomène saturé". En: *Phénoménologie et théologie*. COURTINE, J.-F. (Ed.). Paris: Criterion, 1992, pp. 79-128. Retomado en : *Le visible et le révélé*. Paris: CERF, 2005, Cap. II, pp. 35-74. Para una versión castellana, véase MARION, Jean-Luc. *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*. Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones/UNSAM, 2005. Y por último, *De Surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. Paris: P.U.F., 2001.

² MARION, Jean-Luc. *El ídolo y la distancia*. Trad. Sebastián M. Pascual y Nadia Latrille. Salamanca: Sígueme, 1999, p. 21.

³ LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Trad. Jesús María Ayuso. Madrid: La Balsa de la Medusa, 2000, p. 17.

⁴ MARION, Jean-Luc. *De Surcroît, Op. cit.*, p. 141.

⁵ Cf., CHRÉTIEN, Jean-Louis. *L'appel et la réponse*. París: Les Éditions de Minuit, 1992. (En español: *La llamada y la respuesta*. Madrid: Caparrós, 1997).

⁶ HEIDEGGER, Martin. "Seminario de Zähringen (1973)". En: *A Parte Rei*. Santiago de Chile, No. 37, 2005, p. 17 (Versión electrónica).

fe están tomadas de antemano. En ese sentido, y esgrimiendo un primer ataque dirigido a Lévinas, Janicaud escribe:

Los dados están cargados, las elecciones están hechas, la fe se levanta majestuosa en la trastienda. El lector, confrontado al borde de lo absoluto, se encuentra en la posición de un catecúmeno que no tiene más opción que convencerse de las palabras santas y de los dogmas altivos [...] Todo está adquirido e impuesto de entrada; ese todo es enorme: nada menos que el Dios de la tradición bíblica. Estricta traición de la reducción que abandonaba el Yo trascendental a su desnudez, he aquí de vuelta la teología con su cortejo de mayúsculas. Pero esta teología, eximiéndose de dar la menor razón, se instala en lo más íntimo de la conciencia, como si eso fuera evidente de suyo. ¿La filosofía debe dejarse intimidar así? ¿Ella es sólo encantamiento, iniciación? [...] Se tendrá el derecho de reconocer a la vez el talento y la singular originalidad de Lévinas, sin aceptar con ello cederle siquiera un poco de terreno cuando la coherencia metodológica y fenomenológica están en juego. [...] Ciertamente Lévinas admite desbordar "el juego de luces" de la fenomenología, pero su retorcida utilización de dicha fenomenología (¿con fines pedagógicos? ¿apologéticos?) y su inscripción del aplomo del Otro en el corazón de la experiencia, hacen la situación infinitamente más compleja de lo que sería un tránsito explícito (o una conversión) de la "fenomenología" a la "metafísica"⁷.

La ironía que comanda estas críticas no se compadece, sin embargo, de la fecundidad de pensamiento que ha tenido lugar en esta transformación. La devoción a Husserl, en torno al cual han terminado por levantarse verdaderas parroquias fenomenológicas y una lectura de culto (y no sólo la de los "Círculos" husserlianos propagados en el mundo entero), incapacita a esta clase de críticos para una mínima apertura al tipo de experiencia invocada, la cual no debe resultar ni demasiado "mística" —acusación que el mismo Lévinas habría objetado ya en *Totalidad e infinito*⁸— pero tampoco ajustarse a las exigencias de un simple *dato* objetual de la conciencia. El llamado de Janicaud a atenerse una vez más a la "ciencia rigurosa" resuena, desde una filosofía como la de Lévinas, precisamente como una recaída en la totalidad cuya ruptura ha sido tan duramente conquistada, una recaída en la representación, una pérdida de la alteridad y de la experiencia que la funda, a saber, la significación divina del rostro como *huella de lo infinito*.

Mínimamente, tratándose de fenomenología, viene al caso exigir cierta *epojé* y apelar, si es al caso, a una corrección de los criterios fenomenológicos, aun si con ello se ven cuestionadas sus pretensiones de "ciencia". Que Lévinas, por su parte, acuda a la expresión *epifanía del rostro*⁹ para nombrar el modo peculiar de su aparecer, es ya un indicio en dirección a su fenomenalidad específica. El rostro, según

⁷ JANICAUD, Dominique. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris: L'Éclat, 1991, pp. 15-16.

⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Trad. Daniel E. Guilloit. Salamanca: Sígueme, 2002, p. 216.

⁹ *Ibíd.*, Cap. III: "El Rostro y la Exterioridad", pp. 201 ss.

esto, no hace frente al modo de lo dado estéticamente a las sensaciones, y en cuanto tal, aprehendido como materia de la intuición. Se trata de una presencia inaprehensible, de un aparecer en el que lo revelado permanece inaccesible, de una experiencia que no proporciona contenido alguno a un saber, donde queda reducida a la vacía abstracción del concepto. Se trata de una cuestión *divina*, pues al decir de Lévinas, es la palabra de Dios la que aparece como rostro: "He pensado que es en el rostro de otro que Dios me habla por primera vez"¹⁰.

Antes que visible, el rostro interpela. Su fenomenología, por tanto, debe proceder más bien en dirección a la respuesta a la que obliga la palabra que él porta, en lugar de atenerse a su llana visibilidad. Lo que proporciona su genuina significación al rostro es precisamente un *más allá del rostro* que nos es dado en él como su exceso. En ese sentido, "él no se fenomenaliza como tal" y, por tanto, no resulta visible, sino que "es en tanto que el rostro habla como se muestra"¹¹. Ahora bien, ¿qué dice este rostro invisiblemente encarado? En él hablan "imperativos incondicionales y obligaciones eternas"¹² que Lévinas acoge en la forma del mandato y de la majestad de la Ley. El rostro dice: "¡No matarás!". Pero así como es invisible, su decir es inaudito, pues no estriba en lo expresado en palabras ni en la función del discurso de producción de sentido; en su lugar "el rostro habla en silencio"¹³, es *expresión* a la medida de una *significación sin contexto*¹⁴, y en cuanto tal, lo dicho en él no remite ni es atribuible en ningún caso a un sujeto de enunciación. La forma pura del llamado establece la condición original bajo la cual el rostro —por naturaleza invisible y sustraído al espectáculo objetual— se inserta en el aparecer. Antes que pretenderse visible y que sobresalir entre lo visible en general, "se hace escuchar cuando pesa sobre mí el peso de su gloria"¹⁵. La excedencia como *gloria* inaugura, pues, otro tipo de fenomenalidad. Su modo es el de una trascendencia cuya experiencia obliga a medirse frente a lo que no admite ninguna medida. Saturado y caracterizado por su exceso, el imperativo llamado del rostro aparece en la forma de su desmesura. Tal es la infinitud que Lévinas, indicando su absoluta excedencia del fenómeno, ratificaba ya en *Totalidad e infinito* en términos de su *pura exterioridad*.

¹⁰ LÉVINAS, Emmanuel. "Violencia del rostro". Trad. Alberto Drazul. En: *Nombres, Revista de Filosofía*. No. 8-9. Córdoba: noviembre de 1996, p. 275.

¹¹ MARION, Jean-Luc. *De Surcroît*. Op. cit., Cap. V: "L'icône ou l'herméneutique sans fin", § 3: "La paradoxe du visage", p. 139. (Versión castellana de este capítulo: "El icono o la hermenéutica sin fin". Trad. Javier Bassas Vila. *Alea*, Revista Internacional de Fenomenología y Hermenéutica. No. 5, 2007, pp. 137-164). En el pasaje citado, Marion remite a su vez a Lévinas cuya frase es tomada en préstamo (LÉVINAS, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, 1972, p. 47 ss.).

¹² Cf., LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*, Op. cit., p. 47.

¹³ MARION, Jean-Luc. *De Surcroît*, Op. cit., p. 139.

¹⁴ Cf., LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*, Op. cit., p. 72.

¹⁵ Cf., MARION, Jean.-Luc. *De Surcroît*, Op. cit., p. 143.

Así descrita, ¿se reduce la epifanía del rostro —según pretende Lévinas— a la "situación original" del *cara-a-cara* como un tipo de fenómeno cuyo cometido se limita a hacer las veces de principio de la *ética*? A este respecto, efectivamente, Jean-Luc Marion ha llevado este *más allá del rostro* en dirección a su captación *teológica*, por vía de una fenomenología del icono que, en cuanto fenómeno saturado, se pone a la altura de lo que se dona en su exceso. Reconociendo sin reparos que "la hermenéutica ética del rostro realiza un paso decisivo en dirección de su fenomenalidad", Jean-Luc Marion ha desplazado la experiencia del rostro al ámbito del icono. Apelando a la saturación de su trascendencia, el rostro —dice Marion— "se debe definir no solamente como el otro [*autrui*] de la ética (Lévinas), sino más radicalmente como el icono que impone su llamado"¹⁶. Insistamos una vez más en la significación teológica del rostro, ya inducida por Lévinas, y que conduce a su más profunda aparición en cuanto icono. Esta significación, tal vez más que ninguna otra, es la que habría que localizar propiamente como punto radical del "giro teológico de la fenomenología francesa". De modo general, la disputa que con ello se inaugura es la del estatuto fenomenológico de la revelación. En este punto, antes que una toma de posición apresurada, es exigible la lectura y la escucha de un pensamiento que Janicaud limita al suelo francés, pero que rebasa el cliché de las filosofías "nacionales" al ofrecer toda una reinvenición en la práctica de la fenomenología.

2. Visible-invisible

Pero, contra toda apariencia, al conducir de este modo la cuestión del rostro al ámbito del icono, no se lo reduce al dominio estético para considerarlo a la luz de las vicisitudes de la historia del arte. El icono no concierne a ninguna estética ya que, en cuanto no objetivable, su presentarse no obedece al poder de aprehensión de la sensación. Está en juego mucho más, a saber, el modo privilegiado de la captación de lo divino en la visibilidad. En algún sentido, y aunque escapando a la "lógica mimética de la imagen" según la cual ésta es siempre re-producción o representación de un original al cual ofrece su soporte, y aun procurando una "destrucción de la imagen"¹⁷ en su acepción de visible, el icono debe ser abordado como el modo en que lo divino instauro las condiciones de su manifestabilidad. Según se dijo en su momento a propósito del rostro, no se trata con el icono de una "imagen visible", sino de la paradoja de un visible-invisible, o para usar una fórmula de Marion, de "una imagen visible de lo invisible *en tanto que invisible*"¹⁸.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Cf., MARION, Jean-Luc. *El cruce de lo visible*. Trad. Javier Bassas Vila y Joana Masó. Castellón: Ediciones Ellago, 2006, respectivamente p. 141, y pp. 117-118, en las que se propone una *kenosis* de la imagen vía la manifestación litúrgica del icono.

¹⁸ *Ibid.*, p. 107.

En esa medida, es preciso ante todo distinguirlo de otro de los modos en que lo divino llega a ser visible, a saber, *el ídolo*; pues sólo en el antagonismo que lo une necesariamente al ídolo cabe establecer el estatuto genuinamente divino del icono, en cuanto irrupción que dona la trascendencia. Una vez más Marion nos previene, en todo caso, de no confundir este antagonismo con la antigua polémica entre el arte pagano y el arte cristiano, advirtiéndolo más bien allí “un conflicto entre dos fenomenologías”¹⁹: la una limitada y gobernada por su reducción a lo visible, la otra reconociendo en lo visible el rastro de lo invisible, y por tanto, el cruce de lo visible y lo invisible.

Del ídolo, ateniéndonos a su fenomenología, baste señalar que su génesis radica en una detención de la mirada que se colma por entero en lo visible. En lugar de ofrecer una imagen de lo divino que cabría descalificar por ilusoria o engañosa, el ídolo nunca engaña, pues justamente su estatuto radica en el hecho de que es visto. Figuración humana, hechura artesanal del hombre, el ídolo ofrece una imagen en la que lo divino es llevado por entero a la presencia al punto de tornarse excesivamente familiar, en razón de la investidura que recibe de la mirada que lo reconoce. Así, “el ídolo consigna lo divino a la medida de la mirada humana”²⁰. Él concretiza esta investidura de la mirada ya que, cuando aparece, la mirada acaba de detenerse en él²¹. La acción de la mirada es, por tanto, la de la fascinación y el rapto que sobre ella ejerce lo visible. El ídolo se revela de este modo como un “primer visible”, por el cual la mirada se deja colmar: “En lugar de desbordar lo visible, de no verlo y de volverlo invisible, se encuentra como desbordada, contenida, retenida por lo visible”²².

El ídolo puede definirse por una función proyectiva —o más bien especular— de la mirada que lo produce. Su divinidad proviene únicamente de la acción refleja de la mirada que el adorador le dirige, y a la que el ídolo ofrece a cambio sólo un rostro ciego y el desconcierto de la expresión muda en la que nada puede ostentar el estatuto de una revelación. En lugar de presentar lo divino mismo, en cuanto tal invisible, el ídolo sólo alcanza un divino al que el hombre sirve de medida. El ídolo representa al dios “cuyo espacio de manifestación se mide por lo que una mirada puede soportar”²³. De ahí que, idolátrica, esta imagen se precipite siempre en su ocaso, cuando ya no están los ojos para los que vale como divina. En ese sentido, la “muerte de Dios”, o más exactamente de los dioses, se identifica por

¹⁹ Cf., MARION, Jean-Luc. *Dieu sans l'être*. Paris: Quadrige/P.U.F., p. 15. En español: *Dios sin el ser*. Trad. Carlos Enrique Restrepo, Daniel Barreto y Javier Bassas Vila. Castellón: Ediciones Ellago, 2009, p. 25.

²⁰ *Ibíd.*, p. 24; trad. esp.: p. 33.

²¹ Cf., *Ibíd.*, p. 20; trad. esp.: p. 30.

²² *Ibíd.*

²³ *Ibíd.*, p. 23; trad. esp.: p. 33.

completo, en el caso de los antiguos, con un *ocaso de los ídolos* (*Götzen-Dämmerung*). Así, por ejemplo, lo que antes constituía la materia de una auténtica adoración, caso de los oráculos, los templos y las estatuas griegas, pasa por ser ahora tan sólo el recuerdo de un mundo irremisiblemente desaparecido, confinado a lo sumo a los anaqueles del arte. "Las estatuas se tornan cadáveres cuya alma vivificadora se ha esfumado, así como los himnos son ahora palabras de las que ha huido la fe"²⁴. Experimentamos este ocaso cuando, por ejemplo en Luciano²⁵, los mitos y relatos de los dioses son vertidos en modo satírico, testimoniando que a partir de entonces resultan imposibles de "creer". Ni siquiera es posible hablar a este respecto de una huida de los dioses o del dios, pues no es que éstos por sí mismos se exilien dejando la huella de su retiro, sino que su ausencia es por entero el hundimiento de un mundo cuando sobre él se abre paso con violencia la evidencia de una realidad nueva. Inútil resulta la nostalgia de los poetas cuando ese mundo es definitivamente una realidad cancelada. Inútil la añoranza romántica de Schiller cuando clama:

Hermoso mundo, ¿dónde estás? ¡Vuelve,
amable apogeo de la naturaleza!
Ay, sólo en el país encantado de la poesía
habita aún tu huella fabulosa.
El campo despoblado se entristece,
ninguna divinidad se ofrece a mi mirada,
de aquella imagen cálida de vida
sólo quedan sombras²⁶.

Nunca ilusorio por cuanto producido en razón de la mirada humana, el ídolo descubre el velo de su irrealdad. Lo divino por él figurado no es nunca, en consecuencia, un original al que responda su imagen, sino que, a la inversa, en cuanto obra de la mano e investido por la mirada, "es el hombre quien es el modelo original de su ídolo"²⁷.

Habría también que mencionar, así sea sumariamente, que la idolatría no se limita en todo caso a este dominio sensible en el que se origina por una mirada embelesada o retenida de tal manera por lo visible. También las categorías filosóficas, los conceptos fundamentales de la metafísica, funcionan como ídolos cuando pretenden cercar o acercar lo divino y reducirlo a nuestra disponibilidad.

²⁴ HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. México, F.C.E., 1993, p. 435.

²⁵ LUCIANO. *Diálogos*. Trad. Elena Cortada de La Rosa. Barcelona: Fontana, 1999.

²⁶ SCHILLER, Friedrich. "Los dioses de Grecia". En: *Poesía filosófica*. Trad. Daniel Innerarity. Madrid, Ediciones Hiperión, 1991, p. 21.

²⁷ FEURBACH, Ludwig. *Das Wesen des Christentums*. En: G.W., Berlín, 1968, Bd. V, p. 11. En español: *La esencia del cristianismo*. Trad. José L. Iglesias. Madrid: Trotta, 1995, p. 35. (Citado por Marion, *Dieu sans l'être*, Op. cit., p. 27; trad. esp.: pp. 36, 55).

Hay que hablar a este respecto de una idolatría del concepto que se sobrepone al ídolo sensiblemente figurado. Un caso por excelencia de esta idolatría es la filosofía, cada vez que pretende someter a Dios a los rigores de un *discurso probatorio*²⁸. Mientras el ídolo estético traspone lo divino invisible al orden de lo visible, los ídolos conceptuales de la metafísica procuran hacer comprensible lo divino impensable. El ocaso alcanza también a la filosofía cuando la presunta validez de sus conceptos se diluye al revelarse éstos como meros "valores supremos"²⁹. El concepto, al igual que los ídolos sensibles, se postula en su intento de suprimir lo que propiamente da testimonio de lo divino, esto, es, su irreductibilidad o su *distancia*. Al pasar por alto la distancia —que aquí vale tanto como la trascendencia—, "el pensamiento se descubre un buen día rodeado de ídolos, de conceptos y de pruebas, pero abandonado por parte de lo divino"³⁰.

En uno y en otro caso, la idolatría apenas si alcanza a constituir una "función divina del *Dasein*"³¹, y nunca una manifestación efectiva del Dios. El ídolo se descalifica en su intención de proporcionarle a lo divino un rostro, porque si el Dios es susceptible de presencia lo es, no mediante el artificio de una mirada que lo inviste, sino mediante una imagen que, adviniendo por sí misma sin remitir a ningún original, mantiene una "reserva de presencia" que es para lo divino condición de su inconmensurabilidad. A lo divino no puede corresponderle una imagen que se pretenda su medida. Su aparecer tiene que corresponder a su desmesura, aconteciendo por una imagen que renuncie de antemano a toda intención comprensora. El icono, y no el ídolo, es el único rostro que puede acoger semejante ambigüedad. Marion lo declara sin ambages: "Sólo el icono nos muestra un rostro, o dicho de otro modo, todo rostro se da como icono"³².

Por oposición al ídolo, y como su perfecta inversión, la fenomenología del icono implica, de este modo, reconsiderar en él la función de la mirada. Mientras el ídolo surge por la acción adoradora de la mirada humana que vuelve lo divino objeto de *representación*, el icono *presenta* lo divino al modo de una mirada que nos mira, dejando aparecer así una *profundidad infinita*. Efectivamente, abriéndose en un rostro, el icono nos mira. Él no representa un "Dios", sino que deja que lo divino tome presencia encarando la mirada humana y remitiéndola a una infinitud ante la que dicha mirada desfallece por cuanto no la puede abarcar. La mirada

²⁸ Cf., MARION Jean-Luc. *El ídolo y la distancia*, Op. cit., p. 22 ss.

²⁹ Véase en Nietzsche los fragmentos sobre el nihilismo y la transvaloración de los valores. Cf., NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos*. Trad. Germán Meléndez Acuña. Bogotá: Editorial Norma, 1993, pp. 9-121.

³⁰ MARION Jean-Luc. *El ídolo y la distancia*, Op. cit., p. 25.

³¹ MARION Jean-Luc. *Dieu sans l'être*, Op. cit., p. 42 ; trad. esp.: p. 52.

³² *Ibid.*, p. 31; trad. esp.: p. 40.

finita del hombre colapsa —como le ocurre a las facultades cognoscitivas kantianas al afrontar lo sublime— ante la infinita mirada que el rostro icónicamente figurado deja ver en su profundidad. En este sentido, la imagen no revela tanto como sustrae. Da a ver lo que no puede ser visto, desbordando toda fenomenalidad, en la superficie de la imagen que nos remite a una profundidad infinita. El icono, y no ya meramente el rostro, se ofrece así en la región de una experiencia abismal. En tanto que visibilidad de lo invisible, la del icono es más bien una “visibilidad negativa” en la que lo revelado retiene su inviolable reserva, al modo de una presencia que adquiere propiamente el carácter de ausencia.

¿Qué ámbito otorgarle a esta clase de fenómeno? Más allá del arte iconográfico, pero también —y respecto a Lévinas— más allá del rostro de la ética, habría que llevar la noción del icono, tal como lo hace Marion, a su revelación crística, y al extremo de una “hermenéutica eucarística”³³. Correlato de la trascendencia, y acogido como una presencia que se manifiesta a distancia, al fenómeno saturado del icono —más allá del rostro— sólo puede convenirle la semiótica de la predicación evangélica (locura del *kerygma*) que acusa de “sabiduría mundana” el filosofar de los griegos, y para la que Cristo aparece “como figura de revelación y norma única”³⁴. En efecto,

¿De qué ofrece el icono el rostro? “Icono del Dios invisible” (Col 1, 15), dice San Pablo a propósito de Cristo. Figura, no de un Dios que pudiera perder en ella su invisibilidad, para volvérsenos familiar hasta el exceso, sino de un Padre que irradia con una trascendencia tanto más definitiva e irreductible en cuanto la da a ver sin reserva en la figura de su Hijo³⁵.

La validez del icono estriba así en la *hypóstasis* que lo sitúa en el límite de lo divino y lo humano. Figura interpuesta entre ambos, rostro de un Dios que nadie puede encarar y sin embargo revelado en cuanto encarnado, el icono establece el comercio de lo invisible con la finitud. ¿No sería en consecuencia su revelación, desbordando justamente toda objetividad, y en esa medida *saturado*, el fenómeno por excelencia?

³³ Cf., MARION, Jean-Luc. *El cruce de lo visible*, Op. cit., pp. 117-118.

³⁴ Cf., MARION, Jean-Luc. *El ídolo y la distancia*, Op. cit., p. 35.

³⁵ *Ibíd.*, p. 21.

Bibliografía

- CHRÉTIEN, Jean-Louis. *L'appel et la réponse*. París: Les Éditions de Minuit, 1992. (En español: *La llamada y la respuesta*. Madrid: Caparrós, 1997).
- FEURBACH, Ludwig. *La esencia del cristianismo*. Trad. José L. Iglesias. Madrid: Trotta, 1995.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. México, F.C.E., 1993.
- HEIDEGGER, Martin. "Seminario de Zähringen (1973)". En: *A Parte Rei*. Santiago de Chile, No. 37, 2005, (Versión electrónica).
- JANICAUD, Dominique. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris: L'Éclat, 1991.
- LÉVINAS, Emmanuel. "Violencia del rostro". Trad. Alberto Drazul. En: *Nombres, Revista de Filosofía*. No. 8-9. Córdoba: noviembre de 1996.
- LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Trad. Jesús María Ayuso. Madrid: La Balsa de la Medusa, 2000, p. 17.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Trad. Daniel E. Guilloit. Salamanca: Sígueme, 2002.
- LUCIANO. *Diálogos*. Trad. Elena Cortada de La Rosa. Barcelona: Fontana, 1999.
- MARION, Jean-Luc. *Dieu sans l'être*. Paris: Quadrige/P.U.F., 1991. En español: *Dios sin el ser*. Trad. Carlos Enrique Restrepo, Daniel Barreto y Javier Bassas Vila. Castellón: Ediciones Ellago, 2009.
- MARION, Jean-Luc. "Le phénomène saturé". En: *Phénoménologie et théologie*. COURTINE, J.-F. (Ed.). Paris: Criterion, 1992, pp. 79-128.
- MARION, Jean-Luc. *El ídolo y la distancia*. Trad. Sebastián M. Pascual y Nadia Latrille. Salamanca: Sígueme, 1999.
- MARION, Jean-Luc. *De Surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. Paris: P.U.F., 2001.
- MARION, Jean-Luc. *Le visible et le révélé*. Paris: CERF, 2005.
- MARION, Jean-Luc. *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*. Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones/UNSAM, 2005.
- MARION, Jean-Luc. *El cruce de lo visible*. Trad. Javier Bassas Vila y Joana Masó. Castellón: Ediciones Ellago, 2006.
- MARION, Jean-Luc. "El icono o la hermenéutica sin fin". Trad. Javier Bassas Vila. **Alea**, Revista Internacional de Fenomenología y Hermenéutica. No. 5, 2007, pp. 137-164.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos*. Trad. Germán Meléndez Acuña. Bogotá: Editorial Norma, 1993.
- SCHILLER, Friedrich. *Poesía filosófica*. Trad. Daniel Innerarity. Madrid, Ediciones Hipérion, 1991.

Excedencia y saturación
Fenomenología de la ausencia y la presencia de Dios
Excedence and Saturation
The Phenomenology of the Absence and Presence of God

GERMÁN VARGAS GUILLÉN*
Universidad Pedagógica Nacional
Colombia

Recibido: 07/10/2008
Aprobado: 15/04/2009

Resumen:

El artículo se introduce mirando el alcance de una *fenomenología del fenómeno* Dios; y luego da lugar a tres cuestiones: 1. ¿Se puede reducir el "giro teológico" a la *fenomenología francesa*? 2. ¿Se puede aceptar, desde el punto de vista de la fenomenología trascendental, la *continuidad* de la comprensión husserliana en la heideggeriana sobre la *donación*? 3. Dios, ¿tema de la fenomenología trascendental? Por contera, presenta una reflexión sobre 4. El puesto de la *idea de Dios* y de la *experiencia religiosa* en el diálogo transcultural.

Palabras clave: Fenomenología, Dios, Excedencia, Saturación.

Abstract:

This article begins by examining the range of the *phenomenology of the phenomenon of God*; then it poses three questions: 1. Can one use the term "The Theological Turn" to represent a characteristically *French Phenomenology*? 2. In the transcendental-phenomenological perspective, can one accept a continuity between Husserl's and Heidegger's theories of *givenness*? 3. Is God subject for transcendental phenomenology? Finally, we present a discussion concerning: 4. the place of the *Idea of God* and *religious experience* in transcultural dialog.

Key words: Phenomenology, God, Surplus, Saturation.

* Profesor Titular de la Universidad Pedagógica Nacional de Bogotá (Colombia); es *Visiting Scholar* en la Universidad de Texas en Arlington, (2008-2009) donde desarrolla la *Investigación Postdoctoral* titulada "El sentido cabe fenomenología y hermenéutica" bajo la dirección del prof. dr. Harry P. Reeder. Este artículo recoge algunos de los puntos de vista que ha elaborado el autor en la dirección propuesta por la indicación temática del título, pero, así mismo, un debate prolongado sobre este mismo haz de asuntos con el dr. Reeder. Algunas de las afirmaciones hechas aquí, *ex professo*, sientan posición sobre el decurso de este debate.

La cuestión de cómo en un mundo creado por Dios es posible el mal en general sólo puede mantener una forma consecuente si tomamos en serio lo negativo en su positividad singular y lo retrotraemos a un origen en el proceso de la misma vida divina (p. 164).

Ahora este tenso drama del devenir divino se convierte en el alentador modelo de la historia terrenal. Pues tras el pecado original una parte de la responsabilidad por el éxito de la redención del mundo caído ha sido traspasada a los hombres (p. 165).

Es el profeta el que convierte al Mesías en Mesías (p. 167)¹.

La investigación *El sentido cabe fenomenología y hermenéutica*² se desplegó entre dos polos: *sujeto* y *sentido trascendental* (la cultura está entre estos polos). En esta nueva fase de la investigación se propone explorar dos formas particulares de la *experiencia espiritual*, tanto en el orden de la vida íntima o personal del sujeto como en los procesos culturales donde emerge y se despliega la relación con Dios. Así, entonces, lo que se propone en esta investigación también se puede identificar bajo el siguiente índice: *Hacia una evaluación del giro teológico desde la fenomenología trascendental*. Con ello se da por entendido que la *cosa misma* fenomenológica no es Dios —*qua* fenómeno—, sino la experiencia que los sujetos pueden tener de éste.

Incluso, procedimentalmente, viene al caso hacer una suerte de “declaración de principios” sobre la materia en estudio: ciertamente —tanto por la vía humeana como por la kantiana— filosóficamente es claro que no se puede *conocer* a Dios *qua* fenómeno y tanto menos *qua* realidad. Esto implica la necesidad de abstenerse del juicio de *valor de existencia* del *fenómeno* o la *realidad* Dios. Ahora bien, ¿se desprende de allí que no exista? Desde luego que no. Lo que sí se puede evidenciar es cómo los sujetos y las comunidades donde ellos se encuentran: refieren o relatan,

¹ HABERMAS, Jürgen. *Israel o Atenas*. Trad. Agustín López Tobajas, Manuel Jiménez Redondo, Pere Fabra, Juan Carlos Velasco Arroyo, Madrid: Trotta 2001.

² VARGAS GUILLÉN, Germán – REEDER, Harry. *Ser y sentido. Hacia una fenomenología trascendental-hermenéutica*. Bogotá: San Pablo, 2009.

aceptan o rechazan, adoran o blasfeman, esperan o descreen, confían o recelan de esa tal realidad trascendente.

Ahora bien, la investigación fenomenológico-trascendental da por entendido que el punto de partida para la comprensión de las vivencias correlativas a Dios aísla el punto de vista de fe, o su contrario: la *falta* de fe, no el *rechazo* de ella, por parte de los investigadores. Incluso puede afirmarse que la investigación requiere o bien un punto de vista técnicamente ateo o, si se prefiere, agnóstico, porque es una investigación científica.

En la observación —fenomenológica y la no-fenomenológica, también— se hace evidente no sólo la *función* de Dios en la diversidad de las culturas, sino también su papel cohesionador. Y en ello no sólo está la *idea*, sino también el *icono*, el rito, el mito. Especialmente este último no sólo es una fuente para tal cohesión, sino y en especial es una fuente de sentido para la interpretación de la existencia personal y de la colectiva.

Pero, ¿qué función tiene en sí la *idea* de Dios, en especial, en la filosofía en general y en particular en la fenomenología? Parece que esta pregunta gravita sobre toda búsqueda en la dirección que se plantea aquí. Y, sólo de manera muy general, de ello cabe decir que hay conexión —como se mostrará— entre *fundamentación*, *conocimiento*, *verdad* y Dios. Y esto incluso dentro del desarrollo fenomenológico no sólo metodológico, sino también doctrinario de la obra de Edmund Husserl.

No obstante, aquí es necesario observar que simultáneamente: a. Se rechaza la presunción de derivar de la fenomenología una suerte de "prueba de la existencia de Dios" —al estilo de las pruebas de Anselmo de Canterbury o santo Tomás de Aquino—, como parece derivarse de las investigaciones de Jean-Luc Marion³; b. Mientras se acepta que el *giro teológico en fenomenología* es inherente a la fenomenología misma —no sólo en la vertiente francesa, sino en su origen germano y en su desarrollo dentro de diversas lenguas—⁴.

Parece, pues, que se ha ido muy pronto en el presunto enlace, nexo o continuidad entre el título *donación* entre la concepción husserliana y la heideggeriana, como lo ha hecho Marion. Pero esto mismo exige que se logre una radical fundamentación del alcance del título *intuición*. Y, en principio, es cierto que los seres humanos —de maneras: positiva, negativa o indiferente— tienen "ideas" o "experiencias" o "vivencias" relativas a Dios. Pero, ¿se deriva de allí la evidencia de una

³ JANICAUD, Dominique; COURTINE, Jean-Francois (Eds.). *Phenomenology and the 'Theological Turn': The French Debates*. Trad. Bernard G. Prusak. *Perspectives in Continental Philosophy*, No. 15. New York: Fordham University Press, 2000.

⁴ LÖWITH, Karl. *Historia del mundo y la salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Trad. Norberto Espinoza. Bs. As., Katz, 2007.

tal "excedencia" en la *intuición* que propicia la experiencia del *fenómeno saturado*⁵? Esto es lo que se quiere llevar a sus consecuencias tanto en el análisis como en la investigación.

En la medida, pues, en que se entienda la *teodicea* como el *estudio racional de Dios*: el tema tratado aquí se enmarca dentro esta disciplina. E, incluso, con todos los problemas que puede traer consigo, se puede hablar de Husserl como el *primer teólogo racional postmoderno*⁶. Como se verá, ello puesto que en su horizonte la transculturalidad tiene un puesto preeminente, pero se mantiene en todo caso el horizonte de *humanidad universal* bajo la égida del *querer ser racional*.

1. ¿Se puede reducir el "giro teológico" a la *fenomenología francesa*?

Nosotros pensamos aquí (bajo la rúbrica "amor ético"), naturalmente, en el infinito amor de Cristo a todos los hombres y en el amor humano en general que ha de despertar el cristiano en sí mismo y sin el cual ningún verdadero cristiano podría ser tal. (...). El cristiano que ejercita el amor al enemigo no ama lo malo en él, y no es el mal obrar lo que estima en su voluntad. En cada alma humana se aloja —esta es la creencia— una vocación o germen que se fomenta espontáneamente hacia el bien. En cada alma se aloja o encuentra encerrado un Yo ideal, el "verdadero" Yo de la persona, que se realiza en las "buenas" acciones. Cada hombre consciente (éticamente consciente) ordena voluntariamente en sí mismo un Yo ideal como "tarea infinita". Y ello da ahora como resultado especiales formas de comunidad ética según que ninguno de los sujetos sea éticamente consciente antes de la relación que lo sea uno pero no otro, o que lo sean ambos. Y así de forma semejante para la mayoría de los sujetos personales. De este modo, en cuanto verdadero amante (ético) amo y participo voluntariamente en el alma germinante del Otro, en su creciente y naciente subjetividad; o vivo en el sujeto maduro consciente que pugna, porfía y obra ética y libremente en todo aquello que brota de su positiva habitualidad ética como de su vida personal ética (lo negativamente ético es contra mi deseo y voluntad). Vivo en ello, ante todo, y estimo, // me alegro o aflijo. Pero la comunidad ética es amistad ética, comportamiento ético entre cristiano y cristiano, etc.⁷

En esta investigación se reconoce, en primer término, que Husserl mismo usa en reiteradas ocasiones el título "Dios"; pero también que a sus espaldas está toda la tradición teológica de su maestro Franz Brentano. Entonces, al menos por

⁵ MARION, Jean-Luc. *Siendo dado*. Trad. Javier Bassas Vila. Madrid: Síntesis, 2008.

⁶ Así como de Descartes se habla como el *último teólogo medieval*; y esto no sólo en razón de la preeminencia del tema en su obra, sino también por las formas en que realizó no sólo su diálogo, sino también sus transacciones con los teólogos de su época.

⁷ HUSSERL, Edmund. "El espíritu común (*Gemeingeist*) I y II (1921)". En: *Thémata*. Vol. 4. Trad. César Moreno Márquez. Universidad de Sevilla, 1987, pp. 131-158 (En alemán: *Gemeingeist*. En: Hua. XIV, Nijhoff, Den Haag, 1973, pp. 192-204; para el texto citado, pp. 174-175).

vía de hipótesis, no se puede reducir el aporte de Brentano en el pensamiento de Husserl al título *intencionalidad* —con todas las variantes y desarrollos que éste hizo de la propuesta genuina de aquél—. En especial, aquí es necesario reconocer que la obra de Brentano tiene no sólo presencia del pensamiento aristotélico, sino de la obra de pensadores como santo Tomás.

A su turno, es importante señalar que Husserl mismo se refiere a Dios no sólo bajo títulos metafóricos: "hombre infinitamente alejado"⁸; sino que lo pone como el asunto mismo de la investigación fenomenológica⁹; pero no es sólo este par de variantes las que ofrece. También habla expresamente del "amor crístico" (*Gemeingeist*); e, incluso, abre otra dirección de análisis al poner de presente la necesidad de la idea de Dios toda vez que se busca una *fundamentación absoluta*¹⁰.

En resumen, Dios en Husserl parece —por lo que se acaba de indicar— que tiene que ser estudiado fenomenológicamente como: a. Sentido teleológico de la historia —de la existencia personal y colectiva—; b. Principio ético o paradigma de la relación intersubjetiva. c. Principio o postulado epistemológico.

De modo que no resulta extraño ni extravagante —puesto lo anterior en evidencia— que algunos de sus discípulos tomen el camino de la reflexión teológica; o que incluyan el análisis de Dios *como fenómeno* en sus investigaciones —baste mencionar aquí a Hildebrand, Heidegger, Stein, Löwith—.

Entonces, no hay sorpresa en la ocurrencia ni de la voz, ni del tema, ni de la investigación, ni de la teoría fenomenológica sobre Dios *como fenómeno* —y hay que insistir en ello: *como fenómeno*, no como *realidad trascendente*—.

Por eso, clara y expresamente parece extremadamente limitada la referencia de Janicaud, por la limitación que pretende del tema al caso francés¹¹. Pues, se queda corto no sólo en el alcance del tema en el devenir mismo de la fenomenología, sino que mutila la dimensión genética de lo que aparece como acontecimiento en el pensamiento francés mismo.

Es cierto que en autores como Lévinas, Ricoeur, Henry o Marion, la presencia de tesis tanto de Husserl como de Heidegger tienen una evidente impronta. No obstante, en sí se carece de una evaluación de cómo ha emergido y cómo se ha

⁸ HUSSERL, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Trad. David Carr. Illinois: Northwestern University Press, 1992, p. 66.

⁹ *Ibid.*, pp. 8-9.

¹⁰ HUSSERL, Edmund. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*. 1908-1914. Hua. XXVIII. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 1998, pp. 163-234.

¹¹ JANICAUD, Dominique; COURTINE, Jean-Francois (Eds.). *Op. cit.*

desenvuelto el tema *Dios como fenómeno* en la multiplicidad de expresiones de la fenomenología, especialmente, en la trascendental.

Pensar a Dios, pensar sobre Dios, pensar sobre la experiencia humana de *Dios como fenómeno*, pensar sobre el sentido del título Dios en los procesos de fundamentación de la filosofía fenomenológica, pensar sobre el alcance de la experiencia comunitaria de la experiencia humana de *Dios como fenómeno*, pensar en Dios como título intencional último del proyecto teleológico de la experiencia humana de la historia: son todos enunciados que se derivan de las tres caracterizaciones que se han mostrado como notas provenientes, preliminares, de la presencia del título *Dios* en las obras de Husserl.

Entonces se necesita hacer un rastreo a través de los fenomenólogos —franceses y no franceses— para llegar a establecer no sólo cómo aparece el título Dios en sus investigaciones fenomenológicas, sino para caracterizar cómo se ha llegado a *componer* la fenomenología de *Dios como fenómeno*.

Caso aparte tendrá la dirección que se ha llamado —desde los tiempos de Husserl y Heidegger— *fenomenología de la religión*; a la que también se la puede llamar *fenomenología del hecho religioso*. Los límites entre estos dos títulos: *fenomenología trascendental* de Dios como fenómeno y *fenomenología del hecho religioso* exige una delicada profilaxis. Es cierto que estos dos campos temáticos en muchos puntos se tocan, hasta prácticamente disolver o borrar el límite. No obstante, en principio, *Dios como fenómeno* puede ser vivido y experimentado: en el orden del concepto —u orden epistemológico—, en el orden de la experiencia cultural, en el orden de la experiencia personal —pongamos por caso: ética—: sin necesidad de ritos, de mitos, de creencias e incluso sin instituciones y autoridades (religiosas).

En las investigaciones de *fenomenología de la religión* se implica, en primer término, su historia, los diversos contextos culturales donde tiene lugar el *hecho religioso*, las estructuras de la geopolítica de la fe, las formas de transacción ecuménica entre las diferentes creencias y profesiones de fe. Desde luego, no se excluye la variable *Dios como fenómeno*, pero es igualmente cierto que se puede llevar a cabo una aproximación completa a los procesos de religación sin el presupuesto *Dios*. De hecho, la religación puede vivirse desde un punto de vista ateo o agnóstico, siempre y cuando el sujeto se re-pliegue en su mismidad, en su *suidad*.

Ahora bien, en la expresión "giro teológico": ¿qué alcance tiene la teología? Es imperativo hacer la siguiente observación: como ciencia —al menos en el contexto del cristianismo, la teología parte del principio de que Dios se ha revelado a los seres humanos; y lo ha hecho a través de la *Encarnación* de Jesús. Y sus testimonios y palabras se han consignado en los Evangelios —unos canónicos (Marcos, Mateo, Lucas), otro exegético (Juan); y abundantes y variados apócrifos—. Y porque Dios se ha revelado al ser humano, el ser humano estudia, busca comprender, lo

que Dios le ha dicho. Para llevar a cabo tal comprensión no sólo se vale de las lenguas —araméo, sánscrito, griego; latín por la Vulgata; las lenguas a las cuales se ha vertido el mensaje: español, inglés, francés, alemán, etc.—, sino que se ejercitan una pluralidad de disciplinas auxiliares: la exégesis, la patrología, la cristología, la mariología, la martiriología, etc.; y, en especial, la *hermenéutica*. En esta última es donde se da el paso de lo que Dios ha dicho o revelado a lo que quiere decir esto para cada presente —*hic et nunc*—.

Frente, pues, a esa configuración del campo de *saber teológico*: ¿se puede aceptar una influencia de la teología en los filósofos fundadores de la tradición fenomenológica, como en Husserl y en Heidegger? El *hic et nunc* de la fenomenología husserliana pudiera ser una prueba de ello; la *hermenéutica de la facticidad*, pudiera ser otra.

Ahora bien, que un acervo de voces y de expresiones de cuño teológico “migraran” hacia la fenomenología no es suficiente para convertir esta disciplina en un reducto de la teología. Y, sin embargo, ¿pueden “migrar” conceptos —como voces y expresiones— sin portar las raíces de su “tierra de origen”? Al menos por vía de la conjetura, cabe poner en duda tal posibilidad.

Por su origen, pues, la fenomenología trascendental —y aún más la hermenéutica— es deudora de la teología. Pero, ¿de cuál? Sólo para el caso del cristianismo se habla de la *teología católica* tanto como de la *teología protestante*. Esta última, emergente de la Reforma; aquélla motivadora de la Reforma misma e impulsora de la Contrarreforma. Y estos no son meros datos. Estos movimientos determinan la concepción de la autoridad frente a la construcción del punto de vista hermenéutico. ¿Cuál de esas teologías gravita sobre qué aspectos de la constitución de qué dimensiones de la fenomenología?

Aquí es donde cabe decir que los años de aprendizaje y noviciado de Heidegger con la Compañía de Jesús, y la tardía conversión de Husserl a la confesión protestante, no son datos aislados de la *cosa misma* que está en discusión aquí; sino que están en el centro del problema, a saber, la constitución del punto de vista del *rétor*, en un caso; la preeminencia de la *primera persona*, en el segundo.

Las evaluaciones del giro teológico, hasta ahora habidas, han dejado de considerar este tópico. Pero la *cosa misma* se extiende en implicaciones. Se sabe cómo *Renovación del hombre y la cultura* fue un esfuerzo de Husserl por responder al interés de los japoneses en la investigación fenomenológica. ¿Qué pasa con la teología budista y la confesión budista en la práctica de la fenomenología? Y, se sabe, tampoco el budismo es un bloque homogéneo; tiene variantes, una de ellas: el budismo zen. Obviamente, resulta poco posible pensar en la influencia del budismo en el pensamiento de Husserl —aunque *De camino al habla* de Heidegger sí deja unas insinuaciones sobre ello—, pero sí resulta inocultable la influencia de una tal vertiente de la espiritualidad para el desarrollo de la fenomenología en Asia.

En el mismo sentido, se sabe que existe llamada *teología negativa* —que queda resumida en la sentencia nietzscheana “¡Dios ha muerto!”—. Ésta conquista una *secularización de la cultura*, que afecta, igualmente, tanto la fundamentación como el desenvolvimiento de la fenomenología. ¿No es la que hace presencia en sendos volúmenes de Heidegger y en su texto, sobre este particular, en *Holzwege*?

En resumen, todo esto lleva a pensar que la restricción del examen del giro teológico a la fenomenología francesa: a. Restringe el alcance del problema; b. Supone que se ha “girado hacia” lo teológico, como si no hubiese estado lo teológico en cuanto tal —en múltiples manifestaciones— en los procesos fundacionales de la fenomenología misma; c. mantiene la ambigüedad del título *teología* —en principio, con desmedro tanto para la fenomenología como para la teología—; d. Se desconoce lo intrincado de las relaciones entre las *teologías* y sus tensiones con las *fenomenologías* —que tampoco son un cuerpo homogéneo—.

2. ¿Se puede aceptar, desde el punto de vista de la fenomenología trascendental, la *continuidad* de la comprensión husserliana en la heideggeriana sobre la *donación*?

Husserl ya lo había sugerido definiendo la manera de aparecer de los “fenómenos espiritualizados”. Para ver, por ejemplo, un libro como libro, para aprehenderlo como teniendo que ser leído, debo verlo no como cosa (lo que el bibliófilo y el iletrado harán bajo modos apenas diferentes), sino como sentido. (...) Lo que me abre el cuadro como bello es más bien que “vivo” su sentido, a saber, su aparecer bello, que no tiene nada de cósmico, puesto que no puede describirse como una propiedad de una cosa, ni demostrarse mediante razones, ni tampoco apenas decirse¹².

En sí hay términos que son o al menos parecen ser equivalentes, en algunos sentidos, dentro de la perspectiva de la fenomenología trascendental. Tales son: intuición, percepción, donación, dación en persona.

En rigor, en la experiencia humana de mundo en sí el sujeto no tiene *sensaciones* —aunque obviamente formen parte de la experiencia—. El ojo “no siente”, sino que *ve*; la piel “no siente”, sino que *toca* o *es tocada*; etc. En fin, el dato sentido, *qua* experimentado, es percibido. Y, esto quiere decir que, pese a que la realidad se da sólo por matices, facetas o escorzos, el sujeto toma el *dato* y lo *estructura* dentro de un *sistema de referencia* o en un *ámbito de remisiones* que le dan sentido.

Y, obviamente, esto permite —como punto de partida— aseverar que en la experiencia subjetiva de mundo *la percepción es un plus de la sensación*. No es, en-

¹² MARION, Jean-Luc. *Siendo dado*, Op. cit., p. 96.

tonces, que el sujeto no tenga "sensaciones", sino que ordinariamente un haz de ellas son inhibidas, precisamente, para que pueda emerger el sentido a partir del foco atencional presente; como, por ejemplo, en el caso de estar viendo un filme: el espectador inhibe el olor de las crispetas del vecino, la oscuridad de la sala, la compañía de enseguida, el roce de la silla con el cuerpo y no es que esto no se esté sintiendo, sino que queda fuera de la operación activamente constitutiva de sentido.

Ahora bien, la *intuición* en sí es esta misma operación de la *percepción*. Sólo que en la *percepción* se tiene como correlato el *percepto*, cabe decir, *aquello a lo que se refiere la percepción*; en cambio, en la *intuición* se trata —y no en vano también la voz quiere decir: "ver interior"— del *eidos* o *forma* sin el *percepto* correlativo. Esto no quiere decir que lo intuido no se pueda corregir; pues de hecho se corrige a partir de la *percepción*. Pero, la *percepción* —que juega un papel constitutivo de la *intuición*— detiene su marcha y cede su lugar a la *intuición*, hasta tanto se exige volver al *percepto* para validar *lo dado en persona*. Tanto la *percepción* como la *intuición* tienen que vér-selas con *lo dado en persona*: la primera para *constituirlo*, la segunda para *desplegarlo*; y en muchos casos este *despliegue* exige validaciones que obligan a retrotraer la experiencia al campo de la *percepción*.

Los puros fenómenos son percibidos, los fenómenos puros son intuitos. Esta síntesis lo dice todo e implica la mutua dependencia entre estas dos esferas de la experiencia. Ahora bien, sólo lo que es *dado en persona* es *fenómeno*. Entonces éste se *dona* o *da* bien en el modo de *intuición*, bien en el modo de *percepción*.

¿Hay un tipo de fenómeno cuyo carácter sea, precisamente, *el darse de su no-darse*? Y, si tal fuera, ¿cómo es *el darse del no darse*? Por vía de hipótesis, aquí viene al caso examinar títulos como *excedencia*¹³, *fenómeno saturado*¹⁴, cabe aquí decir: Dios.

Ahora bien, ¿qué otros *fenómenos-no-aparecientes* se dan como *fenómenos*, además del caso límite Dios como *fenómeno*? En principio, la lista puede estar compuesta por: lo bello, el sentido de la vida, el amor, el sentido de la historia. Para simplificarlo: un fenómeno *qua* saturado es aquél en el cual la *constitución de su sentido* es *despliegue de las potencias anímicas dadoras* —dadoras de sentido—. No hay un "cosa" que pueda llamarse *télos*, que pueda ser dada a la *percepción*, aquella a la que pueda apelar la *intuición* para validarla; y, sin embargo, es posible no sólo la comprensión y el entendimiento, tanto como la coordinación estratégica de la acción y, en el mejor de los casos, la acción comunicativa y el diálogo intercultural.

¹³ RICOEUR, Paul. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedencia del sentido*. Trad. Graciela Monges Nicolau. México: Siglo XXI, 1995.

¹⁴ MARION, Jean-Luc. *Siendo dado*, *Op. cit.*, pp. 329-345.

Un *excedente de sentido*, igualmente, es una *operación constitutiva de sentido* a partir de lo dado, pero en el orden del despliegue de nuevos horizontes de entendimiento y de comprensión. Y se *excede* a partir del texto, así éste aparezca y se modalice como *acción*. Entonces, el *sentido* vive, precisamente, de la excedencia que ocurre o que aparece cuando alguien o una comunidad lo encuentra y lo vivifica en su horizonte presente, encaminado como un proyecto destinal de futuro. Es claro que la *excedencia* es, ante todo, la operación hermenéutica esencial.

Para esto dos títulos hay un trasfondo. Mientras Husserl abogó por el *darse en persona* como —si se quiere— *punto arquimédico* de todo el fenomenologizar, esto es, de la descripción de esencias, Heidegger afirma la necesidad de romper el paréntesis que abre la *epojé* y, con ello, la urgencia de la escucha atenta que permita captar, oír, la voz del ser. Estas dos vías se abren, como caudales de un mismo río, para llegar —sin volverse a cruzar en su recorrido— a puertos diferentes¹⁵; o, lo que vuelve aún más visibles y radicales las diferencias: mientras uno asienta su proyecto en una *pretensión científica*, el otro se arraiga a la *búsqueda del pensar*.

Entonces, lo que se hace imperativo es reconocer que la *donación del fenómeno saturado* y su *excedencia* no es algo que ya esté evaluado en la perspectiva de la fenomenología trascendental; más bien, puede decirse, se ha llegado al punto en que queda al descampado cómo estas vertientes tuvieron su origen en esas fuentes prístinas de la fenomenología, pero cómo se requiere una evaluación crítica para establecer dónde se da un “salto” a la hermenéutica, pretendiendo estar todavía en el campo de la investigación trascendental.

3. Dios, ¿tema de la fenomenología trascendental?

Es claro que debemos dividir la filosofía como ciencia de lo absoluto, primero en filosofía pura o apriorística: ésta abarca un complejo de doctrinas, de principios, de disciplinas puras o racionales, lógica pura, *mathesis* pura, ciencia natural pura, geometría y temporalidad puras, puras doctrinas del ser espiritual individual y social, doctrinas puras de valores, práctica pura; además las disciplinas noéticas, y las disciplinas más altamente construidas sobre ellas, y por último y más alto, la doctrina existencial teleológicamente pura y la doctrina pura de Dios —ésta última también una disciplina apriorística, referente a una idea y no a una realidad.¹⁶

Creencia, fe, rito, mito, infinito [finitud, infinitud], absoluto, Dios: son otros modos de *fenómeno saturado* y de *excedencia*. Ahora bien, aunque se puede hacer fenomenología de cada uno de ellos, es necesario empezar por situar el alcance de la *fenomenología trascendental* frente a ellos. Brevemente expresado, ésta opera

¹⁵ VARGAS GUILLÉN, Germán – REEDER, Harry P. *Op. cit.*, Cap. 13.

¹⁶ HUSSERL, Edmund. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*. 1908-1914. Hua. XXVIII. *Op.cit.*, p. 183.

como una clarificación de la *experiencia subjetiva* que bien puede recaer sobre los fenómenos mencionados o sobre cualquiera otros.

Entonces se tiene una primera pregunta: ¿es Dios una experiencia humana? Y la respuesta indica que no sólo lo es, sino que lo es en múltiples direcciones. Ya se han señalado tres de ellas: la teleológica, la ética y la epistemológica. Entonces cabe la retropregunta: ¿por qué el ser humano usa el título Dios? Y, desde el punto de vista de la *fenomenología trascendental*, el primer índice de respuesta que se halla es el epistemológico —aunque todavía sea muy tosco—: porque el ser humano busca, esencialmente, una fundamentación radical, un conocimiento apodíctico, una verdad universal y total.

Aunque requiere una exposición sistemática, baste aquí indicar que el texto de las Lecciones sobre *La idea de la filosofía* (de 1911) toma en su radicalidad el problema. Aquí, como en *Crisis* se debe reparar con especial y particular atención, pues a veces se sostiene que el tema de Dios Husserl lo tuvo en reserva, que formó parte de los textos que no vieron la luz en vida del autor. Contra esa estólida opinión, aquí se tratan con detalle dos textos publicados, uno bajo la modalidad de *Vorlesungen* —que es la forma primaria de publicación científica en el mundo académico— y el segundo en la obra tanto densa como madura del creador de la fenomenología.

Hay más textos —como lo ha mostrado Julia Iribarne— sobre este particular, una gran cantidad de ellos en íntimo enlace con la *ética fenomenológica*¹⁷. Para la evaluación del *giro teológico* se puede, metodológicamente, aislar el tema de la ética. No obstante, es evidente que la conexión tiene no sólo un valor descriptivo, sino también una potencia heurística: si se ha de poder fundamentar de manera absoluta el sentido de la historia, la ética se deriva como un corolario de este saber “universal y total”.

El principal resultado de *La idea de la filosofía* es la respuesta a la pregunta: ¿por qué se necesita la idea de Dios en filosofía? Aquí la tesis de Husserl es que, en resumidas cuentas, *es una exigencia de la razón*. En su última instancia regresiva hacia sus fundamentos, la razón se halla con Dios como *causa sui* y el pensamiento racional tiene, entonces, que vérsales con él.

Dios como idea, como idea del ser más completo; como idea de la vida más completa, en el que se construye el mundo más completo, a través de quien /p.226/ se desarrolla, en forma de creación el más completo mundo espiritual, en relación con su naturaleza completa. La filosofía como idea, como correlación de la idea de Dios como ciencia absoluta del ser absoluto, como ciencia de la pura idea de la divinidad y como ciencia del ser existencial absoluto. Ceñidos a esa idea y considerando si y

¹⁷ IRIBARNE, Julia Valentina. *De la ética a la metafísica*. Bogotá, UPN – San Pablo, 2006.

en qué medida el ser absoluto, como Dios viviente o como autodesarrollo de la idea de Dios, puede ser considerado y reconocido en la realidad. Desde luego desplegar la consideración de si, en realidad, existe un ser absoluto y el ideal necesario para la idea, tiene que ajustarse a la idea de Dios. Y, al contrario, si Dios —el Dios existencial— sólo puede ser en forma de un desenvolvimiento que en el curso de su desarrollo lleva los ideales absolutos a un despliegue cada vez más completo. Condiciones de la posibilidad del ser (del ser realizable), de la idea absoluta de Dios: si se puede tratar de un punto absoluto o de una meta absoluta en el sentido de si se trata de un ser en reposo o de un flujo constante de existencias que siempre permanecen iguales, o si pertenece a los seres de la divinidad existencial el que el desarrollo de niveles de valor es de tal especie que un absoluto último nivel de ninguna manera es imaginable, más aún, el más alto valor imaginable sólo existe en la progresión de un desarrollo similar (...).

La más grande dificultad es el entendimiento de la teología inicial que pertenece a la conciencia absoluta. La causalidad es una forma real constructiva, dentro del ser constructivo, pertenece entonces igualmente, bajo el aspecto de la constitución de la conciencia a la teología (...)¹⁸

Ahora bien, el eco de estas observaciones en la *Crisis* llevaría a corregir la hipótesis¹⁹ de que este horizonte de la investigación de Husserl tuvo un desmentido. Al contrario, lo que se observa en esta última obra es cómo el tema se convierte en la razón última de todo proyecto filosófico que, en sí, quiera combatir el relativismo.

Pero, ¿se trata de un Dios *personal*? En cuanto exigencia de la razón y como *causa sui*, desde luego que no. Como motivo y motivación de la ética: sí. No obstante, tales consideraciones sí están en los escritos inéditos en vida de Husserl, muy especialmente en los de *Intersubjetividad*.

Estos aspectos, puestos en consideración aquí, a saber, Dios: *causa sui* o *persona*, como ya se ha indicado, están presentes en la obra de Husserl. Sorprende —hasta donde alcanza el actual estado de la bibliografía sobre el *giro teológico*— que no hayan sido ni citados, ni profundizados. Tratar, como lo intenta Marión²⁰, de sacar un tema como éste de las *Investigaciones lógicas* o de *Ideas I* es un ejercicio interesante, pero a la luz de otras pruebas disponibles: irrelevante.

No es inoficioso recordar que en *Investigaciones lógicas* Husserl indica que "si Dios existe tiene que pensar lógicamente". Queda así en evidencia que ahí el tema es la *objetividad de la lógica* y no Dios *qua* fenómeno.

¹⁸ HUSSERL, Edmund. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*. 1908-1914. Hua. XXVIII. Op. cit., pp. 226-227.

¹⁹ HERRERA RESTREPO, Daniel. *Escritos de fenomenología*. Bogotá: USTA – Biblioteca Colombiana de Filosofía, 1986.

²⁰ MARION, Jean-Luc. *Siendo dado*, Op. cit.

El Dios personal aparece al hablar del "amor crístico" (*Gemeingeist*). Aquí no sólo se trató el tema de las *personalidades de orden superior*, sino de manera especial cómo se constituye una ética superior. Y ésta, según la concepción de Husserl, emana de una comprensión de un tal amor —personal, absoluto, divino— como el de Cristo.

4. El puesto de la idea de Dios y de la experiencia religiosa en el diálogo transcultural

Dios no necesita ninguna explicación de la intuición, ni conseguir paso a paso saber las cosas y traerlas de nuevo a sí [en el recuerdo], ni ninguna transferencia aperceptiva, ni ninguna fijación en lengua, etc. —solamente que tal Dios es un absurdo²¹.

Dios como fenómeno es un tema de la *psicología empírica*, al igual que es materia de interpretación de las múltiples culturas, y, asunto para entender los pares: diálogo y tolerancia vs. guerra y sacrificio. ¿Cómo viven estos procesos las diferentes culturas?, ¿se pueden ellas comprender sin este telón de fondo o sin estos presupuestos?

En cuanto tema de la *psicología empírica* es evidente que el sujeto, en actitud natural en su mundo de la vida, se enfrenta con *cuestiones de hecho* relativas a la trascendencia, al sentido último de la existencia, al origen del mundo, etc. Entonces, y en rigor, no es que Dios tenga que ser explicado, sino que se requiere explicitar y comprender la experiencia que tienen los seres humanos con respecto a todos los horizontes de la vida en los cuales viene al caso la pregunta que *se responde* con la hipótesis de Dios —y con otras formas análogas de referencia al absoluto—.

Pero, así como se da el fenómeno "experiencia religiosa" como asunto de la experiencia subjetiva, también ello ocurre en el despliegue de la vida comunitaria, social, política, cultural, estatal, interestatal. Aparecen, como se sabe, no sólo las prácticas religiosas, sino diversas instituciones que administran, agencian, gobiernan —y en algunos casos: manipulan, defeccionan, pervierten— los motivos fundantes de tal fenómeno, de tales experiencias.

²¹ Se traduce del modo indicado en el texto la siguiente observación de Husserl: "God needs no explication of intuition, no step-by-step getting to know things and to bring them back to himself [in recollection], no apperceptive transference, no fixation in language, etc. —but such a God in an absurdity" (no se dispuso de edición alemana ni española de este texto en el transcurso de este investigación). Husserl, Edmund. *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Martin Heidegger* (1927-1931). Thomas Sheehan and Richard E. Palmer (Eds). Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 1997, p. 443.

Y, sin embargo, a pesar de todos sus vaivenes la absoluta evidencia de la *guerra de religiones* que cíclica y recurrentemente se toma el espacio público tanto de las naciones como de las relaciones internacionales obliga a *volver la atención* o *tematizar* lo que hay de invariante en estos dos ámbitos: el *psicológico* y el *cultural*. Y, si se quiere que —en medio de todas las oscuridades del dinamismo de esta tensión esencial— se abran las compuertas del diálogo, de la comprensión y del entendimiento: es necesario volver a plantear qué es lo *invariante* en la *variación*; dónde y bajo qué modalidades emerge el *sentido* de *humanidad universal* que permite pasar de la destrucción dogmática de la diferencia a la inclusión del otro —sea *persona*, individualmente considerada; sea *personalidad de orden superior*—.

El problema, pues, del *giro teológico* radica en no tratarlo, en suspenderlo, acaso por las veleidades de la *condición postmoderna*, por los vientos de la *secularización de la cultura*, por el *ateísmo* al uso que legó mayo del 68; y, por una serie de variables que no se enumeran aquí.

La íntima responsabilidad con el entendimiento transcultural impulsa a poner en juego la cuestión por los credos, las religiones y las ideas sobre Dios —con lo intrincado de sus interpretaciones contextuales—. No se trata de esperar o clamar por “la llegada del Dios ausente”, sino de comprometer un proyecto racional —científico en sentido fenomenológico— con el horizonte de la comprensión de los presupuestos que mueven no sólo la acción de los individuos, sino también de los colectivos dentro de sus respectivas culturas.

¿Es universal el “no matarás” en la variedad de las religiones y credos²²? Y, si ello fuera así, ¿qué racionalidad es la que impulsa la emergencia del mismo postulado en diversos contextos culturales? De lo que se trata en sí no es de defender alguna interpretación como válida, sino de hallar lo invariante en la variedad de las culturas; en fin, de ver qué es lo que propicia un mínimo de entendimiento y de comprensión.

No se trata de *entender* a Dios, sino de *entendernos a nosotros mismos*; y, acaso como bellamente lo expresara E. Hillesum, llegar a saber cómo podemos ayudar a Dios, a esa parte de lo divino que habita en nosotros y mantiene viva la llama de la esperanza.

²² Acaso es necesario explorar aquí las posibles conexiones en el uso de la expresión “variaciones” que aparece tanto en Husserl como en W. James (JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience*. N.Y.: Barnes and Noble Classics; Intr. And Notes by Wayne Proudfoot, 2004). Aquí, desde luego, esto se expresa como una conjetura, pero esto tiene que ser explorado en su mayor rigor. No obstante, parece existir abundantes elementos de juicio para pensar en la necesidad de esclarecer y profundizar estos enlaces, sobre todo en lo que hay en todo ello de *psicológico*, pero igualmente de *cultural* —en el tratamiento que han hecho los dos autores—.

No se niega, pues, que en la textualidad de la obra de Husserl aparezca de manera positiva y constatable la voz *Dios*, ni siquiera de que se puede derivar de allí lo que bien se pudiera llamar una *teología agnóstica* o —como se ha visto— quizá *racional* —incluso en la modalidad de una *teodicea*—. Sin embargo, más allá de todas esas posibilidades, interesa indicar que la *fenomenología* en cuanto *trascendental* se orienta a caracterizar respuestas a preguntas del siguiente tenor:

1. ¿Cómo se puede asegurar el sentido de *racionalidad* —como un *querer-ser-racional*— para orientarse hacia la comprensión de *Dios como fenómeno*?
2. ¿Cómo mantener el enlace entre *Dios como fenómeno* y el sentido último de *humanidad universal*? Y, en esta misma dirección:
3. ¿Cómo ejercer, en medio de los fanatismos que a veces aparecen asociados a la vivencia personal y colectiva de *Dios como fenómeno*, las reglas pragmático-trascendentales del discurso y del diálogo intercultural?
4. ¿Cómo dar el paso de lo *variante* a lo *invariante* en la diversidad de experiencias personales y culturales sobre *Dios como fenómeno*?
5. Y, en fin, ¿cómo acatar y poner en evidencia como presupuesto de este tal diálogo interreligioso —*ecuménico*— e *intercultural* el *no matarás* como *sentido universal total* de *humanidad*?

Debe quedar como colofón de lo que se ha venido indicando aquí la seria meditación —muchas veces no advertida— de la dimensión escatológica que dio Husserl a la *historia* y, precisamente dentro de esta dimensión, el puesto que le asignó a *Dios* para pensar la *teleología*. Es obvio que hay que tener ojos para ver esta indicación, pero es incontestable que —como queda ahí remarcado— *Dios como fenómeno* no fue una veleidad del pensamiento de Husserl, sino una verdad y un presupuesto de *estructura* —que va desde los más radicales *análisis epistemológicos*, pasa por los parajes de la *ética* y, sobre todo, se acendra como *teleología*—.

Frente a una contemporaneidad vergonzante tanto ante la razón como ante el sentido íntimo y último de la historia, cabe, entonces, poner el acento en todas y cada una de las expresiones que se hallan a continuación:

La razón es el tema explícito de las disciplinas del conocimiento (esto es, del conocimiento verdadero y genuino, racional), de la valoración verdadera y genuina (los valores genuinos como valores de la razón), de la acción ética (la acción verdaderamente buena, la acción fundada en la razón práctica); la razón procura aquí un título a las ideas e ideales “absolutamente”, “eternamente”, “supratemporalmente”, “incondicionadamente” válidos. Si el hombre se convierte en un problema “metafísico”, en un problema absolutamente filosófico, es puesto en cuestión en cuanto ser racional, y si se trata de su historia, lo que está en juego es el “sentido”, la razón en la historia. El problema de *Dios* entraña manifiestamente el problema de la razón

"absoluta" como fuente teleológica de toda razón en el mundo, del "sentido" del mundo²³.

Bibliografía

- BABOLIN, Sante. *Producción de sentido*. Trad. Germán Vargas Guillén. Bogotá: UPN – San Pablo, 2005.
- BRENTANO, Franz. *Psychology from an Empirical Standpoint*. London: Routledge & Kegan Paul; trans. Antos C. Rancurello, D.B. Terrel and Linda L. McAllister, 1973.
- DEPRAZ, Natalie. "The Husserlian Theory of Intersubjectivity as Alterology: Emergent Theories and Wisdom Traditions in the Light of Genetic Phenomenology". In: *Between Ourselves. Second Person Issues in the Study of Consciousness* (E. Thompson ed.), JCS, 8, No. 5-7, 2001.
- DEPRAZ, Natalie., Varela F. J., Vermersch P. *On becoming aware: an experiential pragmatics*. Amsterdam: Benjamins Press, 2003.
- DEPRAZ, Natalie. *Traduction et présentation: Eugen Fink: Sixième méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*. Texte établi et éd. par Hans Ebeling, Jann Holl et Guy Van Kerkhoven. Trad. et présenté par N. Depraz. Grenoble: Jérôme Millon, 288 pp., *Krisis* [Introduction: pp. XII-LII.] [Fre], 1994.
- DEPRAZ, Natalie. *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*. Préface de Rudolf Bernet. Paris: Vrin, "Histoire de la Philosophie - Temps modernes", 1995, 365 pp.
- DEPRAZ, Natalie. *Traduction et présentation: Edmund Husserl: La crise de l'humanité européenne et la philosophie*. Trad. et commenté par N. Depraz. Paris: Hatier, 1992 (réimpr. 1996), 84 pp. "Profil philosophie, 754" [Présentation: pp. 3-49].
- DEPRAZ, Natalie. *Écrire en Phénoménologie. "Une autre époque de l'écriture"*. Fougères. Paris: Encre marine, 1999, 219 pp.
- DEPRAZ, Natalie. "The phenomenological reduction as praxis". In: JCS. Special Issue: The View from Within, F. J. Varela & J. Shear eds, 1999.
- DERRIDA, Jacques. *La escritura y la diferencia*. Trad. Patricio Peñalver. Barcelona: Anthropos, 1989.
- DERRIDA, Jacques. *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*. Trad. Julián Santos Guerrero. Madrid: Trotta, 1998.
- DERRIDA, Jacques. *De la gramatología*. Trad. Oscar del Barco y Conrado Ceretti. México: Siglo XXI, 2005.

²³ HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona: Crítica 1991, p. 9.

- FERRARIS, Maurizio. *Historia de la hermenéutica*. Trad. Armando Perea Cortés. México: Siglo XXI, 2005.
- HABERMAS, Jürgen. *Israel o Atenas*. Madrid: Trotta; trad. Agustín López Tobajas, Manuel Jiménez Redondo, Pere Fabra, Juan Carlos Velasco Arroyo, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*. Trad. Joan Stambaugh N.Y.: State University of New York, 1996.
- HENRY, Michel. *Encarnación*. Trad. Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz. Salamanca: Sígueme, 2001.
- HENRY, Michel. *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*. Trad. Javier Tiera Lafuente. Salamanca: Sígueme, 2001.
- HERRERA RESTREPO, Daniel. *Escritos de Fenomenología*. Bogotá: USTA – Biblioteca Colombiana de Filosofía, 1986.
- HUSSERL, Edmund. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*. 1908-1914. Hua. XXVIII. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 1998.
- HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona: Crítica, 1991.
- HUSSERL, Edmund. *On Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917)*. Trad. John Barnett Brough. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 1991.
- HUSSERL, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Trad. David Carr Illinois: Northwestern University Press, 1992.
- HUSSERL, Edmund. *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Martin Heidegger (1927-1931)*. Thomas Sheehan and Richard E. Palmer (Eds). Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 1997.
- HUSSERL, Edmund. "El espíritu común (*Gemeingeist*) I y II (1921)". Trad. César Moreno Márquez. En: *Thémata*. Vol. 4. Universidad de Sevilla, 1987, pp. 131-158 (En alemán: *Gemeingeist*. En: Hua. XIV, Nijhoff, Den Haag, 1973, pp. 192-204).
- IRIBARNE, Julia Valentina. *De la ética a la metafísica*. Bogotá: UPN – San Pablo, 2006.
- JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience*. N.Y.: Barnes and Noble Classics; Intr. And Notes by Wayne Proudfoot, 2004.
- JANICAUD, Dominique. *La phénoménologie éclatée*. Paris: Editions de l'Eclat, 1998.
- JANICAUD, Dominique. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris: Editions de L'éclat, 1991.
- JANICAUD, Dominique. *Phénoménologie et théologie*, présentation de Jean-François Courtine. Paris: Critérion, 1992.
- JANICAUD, Dominique; Courtine, Jean-François (Eds.). *Phenomenology and the 'Theological Turn': The French Debates*. Trad. Bernard G. Prusak. *Perspectives in Continental Philosophy*, No. 15. New York: Fordham University Press, 2000.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Trad. Daniel Guillet. Salamanca: Sígueme, 1987.

LÖWITH, Karl. *Historia del mundo y la salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Trad. Norberto Espinoza. Bs. As., Katz, 2007.

LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Trad. Emilio Estiú. Bs. As., Katz, 2008.

MARION, Jean-Luc. *El ídolo y la distancia*. Trad. Sebastián M. Pascual y Nadia Latrille. Salamanca: Sígueme; 1999.

MARION, Jean-Luc. *Siendo dado*. Trad. Javier Bassas Vila. Madrid: Síntesis, 2008.

MÜLLER-VOLLMER, Kurt (Ed.). *The Hermeneutics Reader*. N.Y.: Continuum, 2006.

PEUCKER, *Husserliana* XXXVII. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

RICOEUR, Paul. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedencia del sentido*. Trad. Graciela Monges Nicolau. México: Siglo XXI, 1995.

RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro*. Trad. Agustín Neira Calvo. México: Siglo XXI, 1997.

RICOEUR, Paul. *Hermeneutics and the Human Sciences*. Ed. and trans. John B. Thomson. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

VARGAS GUILLÉN, Germán – REEDER, Harry P. *Ser y sentido. Hacia una fenomenología trascendental-hermenéutica*. Bogotá: San Pablo, 2009.

El origen original de la imagen: Lo virtual en fenomenología*

The original origin of the image: Virtuality in phenomenology

JAVIER BASSAS VILA
Universidad de la Sorbona-París IV
Universidad de Barcelona

Recibido: 20/02/2009

Aprobado: 01/04/2009

Resumen:

Este artículo desarrolla un análisis fenomenológico de la estructura de la imagen, concentrándose especialmente en las diferencias entre la imagen televisiva y la imagen virtual, y siguiendo de cerca los análisis de Jean-Luc Marion contenidos en *El cruce de lo visible*. La hipótesis principal del artículo sostiene que la imagen virtual se aparta de la definición husserliana de "imagen perceptiva". Los resultados fenomenológicos acaban siendo contrastados con un análisis del estatuto de las sombras en el mito de la caverna de Platón (*Politeias*, Libro VII).

Palabras clave: Imagen televisiva, Imagen virtual, Imagen perceptiva, Jean-Luc Marion, Platón.

Abstract:

This paper tries to develop a phenomenological analyse of the structure of the image, focusing specially on the differences between televisual image and virtual image and following Jean-Luc Marion's analyses included in *Crossing the visible*. The main point of the present article is that virtual image could not be included into husserl's definition of "perceptual image". The conclusions of this phenomenological analyse are then applied into an analyse of shadows in Plato's myth of the Cavern (*Politeias*, book VII).

Key Word: Televisual image, Virtual image, Perceptual image, Jean-Luc Marion, Plato.

* El presente artículo precisa y modifica un texto anterior, que fue presentado bajo la forma de conferencia en el VII Congreso Internacional de Ontología (San Sebastián, 2-6 de octubre de 2006) y publicado posteriormente en las actas resultantes.

Frente a la polisemia del término "virtual", que podemos encontrar en expresiones tales como "es el virtual vencedor", "se trata sólo de un objeto virtual" o incluso "todo es realidad virtual", debemos forzosamente restringir nuestro objeto de estudio. Nos concentraremos entonces en analizar lo que el sintagma "imagen virtual" puede significar hoy en día, teniendo en cuenta que su primera aparición en el *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua* se encuentra en la edición de 1899, donde aparece en el campo semántico de la "Física". El sintagma "imagen virtual" se define ahí como "La [imagen] que se forma aparentemente..." o como "[La imagen] Que tiene existencia aparente y no real" [RAE., 1899, *sub voce*]¹. Ambas definiciones se limitan, pues, a determinar la consistencia de la imagen, su sentido ontológico, ser o parecer, sin preguntarse sobre su estructura de imagen en cuanto tal. Nuestro objetivo no es, empero, lexicográfico, sino el de determinar desde un punto de vista fenomenológico la relación que las "imágenes virtuales" establecen con las nociones de "original" y de "referente". Abordamos, pues, la estructura de la imagen principalmente, y no tanto su consistencia o su sentido ontológico, aunque no podremos dejar de referirnos indirectamente a esto último.

Seguiremos de cerca los análisis de Jean-Luc Marion contenidos en *El cruce de lo visible*, intentando extremar los resultados que ahí se presentan. En pocas palabras, Marion propone y analiza la imagen televisiva como un tipo de imagen que, a diferencia de la imagen cinematográfica, puede establecer una ruptura con respecto a un referente original. Nuestro objetivo consiste, a su vez, en demostrar que sería más bien la imagen virtual la que efectuaría esa ruptura, pudiendo asimismo desestabilizar la concepción fenomenológica de la "imagen" en el dominio de la percepción. Y decimos "pudiendo" no sólo por precaución metodológica sino, sobre todo, porque la ingente cantidad de imágenes que son catalogadas actualmente como "virtuales" no cumplen siempre lo que aquí vamos a exponer.

¹ Véase: RAE., (1899): "Imagen virtual" *sub voce* "imagen": "Fís. La que se forma aparentemente en el foco virtual de un espejo de una lente, o detrás de un espejo plano."; y RAE., (1899): "Imagen virtual" *sub voce* "virtual": "Fís. Que tiene existencia aparente y no real".

Hablaremos, pues, de una posibilidad de la imagen virtual, quizás de su posibilidad más propia y no, por tanto, de una efectividad siempre constatable.

Nuestra primera pregunta se formula así: ¿Qué diferencia puede encontrarse entre una imagen cinematográfica, una imagen televisiva y una imagen virtual? Al margen de las diferencias más o menos evidentes, lo que aquí nos interesa es, de entrada, la relación de esos distintos tipos de imagen con, por una parte, la noción de tiempo y, por otra, con la noción de espacio —ambas nociones en el sentido que les otorga la “actitud natural”. En el tercer capítulo de *El cruce de lo visible*, Jean-Luc Marion propone una primera distinción entre la imagen cinematográfica y la imagen televisiva, apoyándose justamente en el reenvío o no-reenvío a un original. No suscribiremos aquí esa distinción de Marion por varias razones que precisamos a continuación. De hecho, Marion sostiene que “La televisión no se limita a continuar, por otros medios, lo que ya realizaba el cinematógrafo (...) [Al contrario del teatro], el cinematógrafo retrasa o impide ciertamente este retorno a lo ideal: los actores han podido morir, escaparse o esconderse, desaparecer en el anonimato, pero, de derecho, podría encontrármelos en un festival o bien asistir a un rodaje (...), incluso descubrir en un libro quiénes fueron esos actores. [Por ello,] incluso en la ficción más voluntaria, la imagen del cinematógrafo reenvía al menos a una realidad —la de los actores”. Marion concluye así en la siguiente hipótesis: “Ese reenvío a un original, sea cual sea, la imagen televisiva lo destruye”².

El primer argumento que Marion esgrime para sostener esta hipótesis implica la relación con el tiempo. Si el teatro o el cinematógrafo, como antecedentes de la imagen televisiva, admitían un límite temporal —el límite de la puesta en escena teatral o de la sesión en el caso del cine—, la imagen televisiva nos aparece hoy por hoy, de hecho, ininterrumpidamente. Ello altera por completo la relación que la proyección de imágenes establecía con el flujo temporal: “El paso continuo del tiempo —marca de la efectividad del mundo real en filosofía— deviene en la televisión, al contrario, un rasgo constitutivo de la ficción imaginaria”³. Durante las 24 horas del día y los siete días de la semana, la televisión proyecta en su pequeña pantalla —“que no duerme nunca”— imágenes que se suceden una tras otra, imitando o reproduciendo así el flujo continuo del tiempo de la experiencia efectiva. De esta manera, los límites temporales de lo “imaginal” se separan del tiempo objetivo, la televisión deviene por ello otro flujo temporal autónomo e ininterrumpido, porque su temporalidad no reenvía a ninguna otra medida temporal externa a sí.

Apoyándose también en un análisis del “espacio” en la televisión, Marion avanza otro paso y sostiene que la imagen televisiva destruye también por esa

² MARION, Jean-Luc. *El cruce de lo visible*. Trad. Javier Bassas Vila. Castellón: Ellago, 2006 (Tercer estudio, Cap. II), pp. 93-94.

³ *Ibid.*, p. 94.

vía el reenvío a un original. Dada la reducción de los acontecimientos de la realidad —repetimos, entendida según la "actitud natural"— a las condiciones objetualizantes de su aparición televisiva, así como la imposibilidad del espectador de habitar, acoger o comprender la multiplicidad heteróclita de los espacios geográficos que se muestran, el flujo televisivo de imágenes "no plasma —escribe Marion— ningún mundo posible"⁴. En efecto, la reducción de los acontecimientos del mundo a la disponibilidad de una mirada reductora que escoge lo que quiere ver, según su propio deseo y sin ser nunca vista, es decir, la reducción de los espacios geográficos al rango de imágenes objetualizadas así como la yuxtaposición indiscriminada de realidades inconexas en un flujo ininterrumpido, todo ello conduce, no al conocimiento de un mundo y de sus realidades, sino a la pérdida de todo mundo posible. Resulta imposible, pues, valorar lo que en cada momento se muestra en la pequeña pantalla, porque no hay medida objetiva que pueda valorar esa sucesión indefinida de imágenes televisivas. Si hay mundo en las imágenes de la televisión, ese mundo se reduce al deseo de la mirada del espectador, un mundo en el que no existe ninguna medida común ni comunitaria. En las imágenes televisivas, veo lo que quiero ver, según mi propio deseo, en pleno solipsismo.

Precisando y contestando estos análisis de Jean-Luc Marion, nuestra primera hipótesis sostiene que es más bien la "imagen virtual", y no tanto la imagen televisiva, la que puede operar —de derecho, aunque no siempre de hecho— una suspensión del mundo en términos temporales y espaciales. Y ello porque la imagen televisiva conserva todavía una necesidad estructural que la reenvía a la efectividad de un mundo como estando ahí —de nuevo, en el sentido de "una posición de mundo" propia de la actitud natural. Uno de los indicios que más claramente confirman esa necesaria dependencia estructural de la imagen televisiva para con un mundo que le sirve de referente temporal y espacial es la distinción, aún válida y valorable, entre retransmisión de un programa "en diferido" y su retransmisión "en vivo y en directo". En este sentido, nos preguntamos: ¿Qué significado podría tener, para las imágenes televisivas, la expresión "en vivo y en directo" sino es el de determinar un "aquí y ahora", es decir, un afuera de la imagen o un detrás de la pantalla que se constituye como el original de lo que se está proyectando? El directo televisivo, en tanto que elemento necesario estructuralmente y válido todavía dentro de la retransmisión de un programa televisivo, debilitaría la hipótesis de Marion: el flujo temporal de la pequeña pantalla alude todavía a otro tiempo que no puede contener, el tiempo objetivo y común del "en vivo y en directo". Por todo ello, es probable que no sea la imagen televisiva la que puede destruir el "reenvío a un original", sino un cierto tipo de imagen virtual. La posibilidad más propia de las "imágenes virtuales" implica, ciertamente, que la distinción entre "diferido" y "en vivo y en directo" pierda toda pertinencia. Así pues, la imagen virtual parece admitir de derecho la suspensión del original, hasta el punto de poder

⁴ *Ibid.*, p. 95.

sostener que, perdida la referencia al espacio y al tiempo de la realidad entendida según la actitud natural, las condiciones *a priori* de la experiencia virtual deben repensarse como autónomas con respecto a la experiencia efectiva: ahí residiría el peligro de lo virtual, su misterio y su atracción desmesurada⁵.

Antes de dejar los análisis de *El cruce de lo visible* que enriquecen por otros caminos la comprensión de la imagen televisiva, suscribiremos para la "imagen virtual" una de las reglas anunciadas por Marion en relación con cualquier tipo de "imagen". Esta regla puede articularse en dos puntos: por una parte, si la imagen virtual consigue la suspensión del reenvío a un original, esa suspensión otorga a "esa" imagen cierta autonomía; por otra parte, la autonomía que se ha conseguido gracias a la suspensión del reenvío a un original es el resultado del progresivo y constante camino hacia la semejanza perfecta entre la imagen y lo que naturalmente llamamos "mundo". Por ello, si las imágenes virtuales han obtenido la posibilidad de suspender el reenvío, la posibilidad de autonomía, ello es debido a la (casi) perfecta identificación entre lo que se imitaba y lo imitante. En resumen: a mayor perfección en la imagen, mayor autonomía y, en consecuencia, posibilidad de suspender el reenvío a un original.

Aunque no podemos desarrollar aquí un análisis profundo de esta regla con respecto a la concepción fenomenológica de la imagen, nos gustaría introducir de todas maneras una pequeña abertura en esa dirección. Esta abertura se articula en dos hipótesis.

1. Primeramente, podemos afirmar que, si la "imagen virtual" adquiere cierta autonomía por la suspensión del reenvío a un original, entonces el lugar donde se proyecta la imagen virtual —pongamos, por ejemplo, una pantalla, o cualquier tipo de superficie que haga las veces de "pantalla"—, no recibe tanto la imagen sino que la produce. Con la imagen virtual, por consiguiente, no podríamos hablar estrictamente de la "proyección" de una imagen —en el sentido de *pro-icere*, literalmente "lanzar hacia"—, puesto que la superficie de esa supuesta recepción no recibe la imagen *a imagen y semejanza* de otra cosa, de un referente, de un modelo o de un original perceptible, sino que se constituye como el único lugar donde "esa imagen" se da a ver. La pantalla adquiere, entonces, un estatuto fenomenológico especial en el caso de la "imagen virtual": sin reenvío, la percepción de esa imagen no es el resultado de una pro-yección-sobre-algo, sino de una producción sin original. Se trataría, pues, de una pantalla-mundo.

⁵ Que la "imagen televisiva" no llegue a romper el reenvío a un original y que, al contrario, sea la "imagen virtual" la que ha efectuado tal ruptura explica, probablemente, por qué los límites de la televisión podrían determinarse por el *"reality show"* y los de lo virtual por la "realidad virtual". No existe, que sepamos, un uso frecuente y aceptado de algo así como "realidad televisiva", como tampoco es fácil concebir qué significaría un *"reality show"* con un estatuto virtual.

En este sentido, se nos podría objetar que la producción de la imagen virtual tiene su original en la conciencia del "programador", que ha producido la imagen *a imagen y semejanza* de lo que ya tenía intención de hacer. En ese caso, la producción de la imagen virtual no tendría nada de especial, puesto que una fotografía o una película, por ejemplo, se producen de la misma manera: primero está la idea o inspiración del director, después la grabación de la escena, y posteriormente la proyección de la imagen sobre la pantalla de cine. Esta objeción sostendría, en definitiva, que hay una continuidad entre la imagen cinematográfica, la imagen televisiva y la imagen virtual, porque las tres se pro-yectan, es decir, porque a las tres les precede un original que ha podido verse antes que la imagen. Ante esta objeción, es preciso subrayar que el programador tiene el concepto de la imagen virtual en la conciencia, pero no la existencia efectiva y, pues, perceptiva de la imagen virtual, que es de lo que estamos tratando desde el principio de nuestro análisis. Por tanto, la percepción de la imagen virtual, en tanto que imagen efectivamente perceptible y no en tanto que concepto, se inaugura en la pantalla, a diferencia de la imagen fotográfica, de la cinematográfica o de la televisiva, las cuales sí que son precedidas perceptivamente por un referente: respectivamente, el objeto fotografiado y los actores en un estudio de cine o de grabación⁶.

Antes de pasar a un análisis de la imagen virtual en relación con el mito de la caverna de Platón, esbozaremos brevemente una segunda hipótesis que analiza la relación que establece la imagen virtual con la concepción husserliana de la imagen.

2. Elaborando una concepción de la imagen en oposición a las tradicionales "teorías de la imagen" en psicología, Husserl afirma en el apéndice a los §§ 11 y 20 de la quinta *Investigación lógica*, que la imagen como representación de un objeto no debe entenderse como una copia debilitada de algo que se encuentra fuera de la conciencia: "La tosca expresión de imágenes internas, en contraste con los objetos externos, no puede tolerarse en la psicología descriptiva, y menos aún, en la fenomenología pura"⁷. Para ello, Husserl establece, por una parte, que "...en la representación imaginativa *mentamos* el objeto *representado en*

⁶ Ante otras posibles objeciones concerniendo la "suspensión" propia de la imagen virtual y su relación con el arte visual —objeción muy valiosa que no podemos analizar aquí—, señalamos que nuestro análisis no está en absoluto presuponiendo que las imágenes virtuales que pueden suspender el reenvío a un original pertenezcan de entrada al dominio del "arte", porque ello sería un presupuesto que modificaría evidentemente toda la presente argumentación. En las artes visuales, bajo un modo peculiar, esa suspensión del reenvío es quizás constitutiva de su modo de aparición. Véanse al respecto los análisis de Husserl que circunscriben la representación teatral bajo el modo del "como si perceptivo" o del "mundo desconectado" (Hua. XXIII, Texto No. 18, b, pp. 514-524).

⁷ HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas*. (Investigación V). Hua. XIX, p. 423; trad. Alianza Editorial, Vol. II, p. 528.

la imagen (*Bildsujet*) fundándonos en el objeto-imagen aparente (*Bildobjekt*)”⁸. Por otra parte, Husserl insta la necesidad de comprender la imagen a través de un tipo específico de actos intencionales, ligados a la presentificación, que nombrará “conciencia de imagen” (*Bildbewusstsein*).

Esos dos puntos resultan toda una innovación en el campo de la comprensión de la imaginación y serán aplicados igualmente en los análisis husserlianos de la conciencia de imagen física: cuadro, fotografía, litografía, etc. Dan prueba de ello el § 111 de las *Ideas I*, así como todo el volumen de lecciones sobre la imagen publicado en la *Husserliana XXIII*. La hipótesis de trabajo que podemos esbozar aquí, hoy por hoy, es que la imagen virtual pone en cuestión estas dos innovaciones esenciales que Husserl introduce para comprender la imagen desde un punto de vista fenomenológico. En efecto, el binomio *Bildobjekt/Bildsujet* implica un reenvío del primero hacia el segundo, en la medida en que la imagen muestra algo como apareciente (*Bildobjekt*) pero, constitutivamente, está reenviando a algo que no aparece (*Bildsujet*); este reenvío constitutivo, que se efectúa tanto si el objeto que se mienta existe o no, es precisamente lo que la imagen virtual puede llegar a suspender en virtud de su autonomía, como ya hemos establecido. Husserl escribe: “El objeto apareciente no tiene justamente valor de objeto por sí mismo, sino en tanto que representante de otro, parejo o semejante a él”⁹. Ahora bien, desde el principio de este texto estamos intentando pensar, precisamente, la posibilidad que posee la imagen virtual de escapar a la semejanza con respecto a un original, es decir, la posibilidad de que la imagen virtual tenga valor en sí y no como “representante” de otro objeto. Asimismo, ello nos conduce a suponer que la imagen virtual no debería ser entendida a partir de la conciencia de imagen (*Bildbewusstsein*) ni de la presentificación (*Vergegenwärtigung*), sino de un tipo especial de conciencia perceptiva y de presentación (*Gegenwärtigung*). Literalmente, Husserl afirma (y condena): “Si la relación consciente con algo figurado en una copia-imagen no nos es dada con la imagen, entonces no tenemos para nada una imagen”¹⁰.

En definitiva, lo que se nos da a ver en una imagen virtual parece alejarse de lo que Husserl considera como lo propio de una imagen: el reenvío y la presentificación propia de la conciencia de imagen. Sin poder desarrollar más largamente algunos otros puntos que avanzarían en esta misma dirección, podemos proponer esta conclusión: el adjetivo “virtual” en el sintagma “imagen virtual” no tiene el mismo estatuto que el adjetivo “cinematográfica” en el sintagma “imagen cinematográfica” o que el adjetivo “televisiva” en el sintagma “imagen televisiva”; y ello porque, mientras que “cinematográfica” y “televisiva” son determinaciones

⁸ *Ibid.*, Hua. XIX, p. 422; trad. *Op. cit.*, p. 527.

⁹ Hua. XXIII, § 9, p. 20 [tr. cast. del autor].

¹⁰ *Ibid.*, Hua. XXIII, § 14, p. 31 [tr. cast. del autor].

atributivas, el adjetivo "virtual" es una determinación modificadora —siguiendo la terminología propuesta por Twardowski¹¹. Así, el adjetivo "virtual" no especifica un tipo de imagen —como es el caso para "cinematográfica" o "televisiva"—, sino que modifica el sentido de "imagen", hasta el punto de afirmar que, siguiendo las determinaciones de Husserl, una imagen virtual ya no sería una imagen.

* * *

Nuestra pregunta es ahora la siguiente: ¿Contempla el mito de la caverna el estatuto de la imagen virtual tal y como aquí la hemos descrito? Si nos remitimos al texto de Platón, responderemos en un primer momento de manera negativa: lo único que podría tener el rango de imagen en ese texto son las sombras (τὰς σκιὰς), en tanto que "...proyectadas por el fuego sobre la parte de la caverna que está delante"¹². El término "proyectadas" traduce el participio griego "προσπιπτούσας", en el que ciertamente encontramos el movimiento de caer (πίπτω) matizado por la dirección "hacia" (πρός). Este participio tiene como sujeto agente el fuego (ὑπὸ τοῦ πυρὸς) que se presenta asimilado al resultado de la fuerza del sol que está fuera de la caverna (τῇ τοῦ ἡλίου δυνάμει). Así pues, resulta evidente que, a pesar de la comparación que se podría establecer entre las sombras y las imágenes virtuales a partir de su estatuto común de "proyectadas", las sombras están sometidas a una régimen mimético que las refiere, en un primer momento, a las figuras que pasan tras el muro y a la luz del fuego y, seguidamente, al exterior de la caverna. Este régimen mimético contradice nuestra descripción de las imágenes virtuales como imágenes que pueden suspender efectivamente todo reenvío a algo fuera de ellas. La autonomía de las imágenes virtuales determinada en el presente análisis no encontraría paralelo por este camino en el texto de Platón. Sin embargo, quedan aún dos posibilidades.

Tomando entonces otra posible vía interpretativa, se podría decir que, en su estatuto de imágenes autónomas que suspenden el reenvío a un original, las imágenes virtuales podrían encontrar su paralelo en el mundo inteligible que se encuentra fuera de la caverna. Si nos restringimos a la cuestión de la autonomía y de la falta de reenvío, el mundo inteligible tal y como es expuesto en el texto de Platón podría contener, en efecto, nuestra concepción de "imagen virtual". Ahora bien, existe una diferencia esencial que nos aleja también de esta interpretación, más allá de los obstáculos evidentes que saltan a la vista. El hecho es que ese mundo fuera de la caverna es nombrado por Platón como "ὁ νοητός τόπος"¹³, lo cual se traduce con muchas dificultades por "mundo inteligible". Sin embargo,

¹¹ Véanse los textos seleccionados en la edición francesa: TWARDOWSKI, Kazimierz. *Sur les objets intentionnels*. Paris: Vrin, 1993, pp. 97-104.

¹² PLATÓN. *Politeias*. Libro VII, 515a 7-8. Para el texto griego cf., la ed. Budé [tr. cast. del autor].

¹³ *Ibid.*, 517b.

lo que nos interesa ahora no son tanto las dificultades de traducción como el hecho de que, estructuralmente, ese sintagma (*ὁ νοητός τόπος*) se articula en el texto de Platón en oposición respecto al "mundo que es visto", que en griego se escribe: "*ὁ ὁρωμένω τόπος*"¹⁴. De ello resulta una conclusión evidente: la autonomía en Platón está ligada a la visibilidad en una relación de proporcionalidad inversa, es decir, a tanta más autonomía, tanta menos visibilidad. Esto se puede confirmar constatando que lo relativo al exterior de la caverna y, por tanto, lo que es próximo a "la idea de bien" (el Sol), sólo puede verse, según el mismo Platón y literalmente, "con dificultad" (*καὶ μογις ὁρᾶσθαι*)¹⁵. Esta dificultad de visión, ligada a la autonomía de los objetos del exterior de la caverna, nos impide de nuevo, aunque por otras razones, encontrar en el texto de Platón algo semejante al estatuto de la imagen virtual tal y como la hemos descrito aquí. Y ello porque, en nuestro análisis de la imagen, hemos considerado y subrayado que la imagen virtual es, de entrada, una imagen perceptiva, visible (o física, como dice Husserl). En resumen, por su falta de autonomía (las sombras sobre el muro de la caverna) o por su estatuto no visible (el mundo inteligible), la imagen virtual no se encontraría en el mito de la caverna de Platón¹⁶.

Finalmente, terminaremos con una última posibilidad interpretativa que responde afirmativamente a nuestra pregunta: ¿Podría encontrarse el estatuto de la imagen virtual, tal y como la hemos descrito, en el citado mito de Platón? Sí, podría responderse finalmente, si abordamos de manera diferente las "sombras" que se proyectan en el muro dentro de la caverna. En efecto, si las sombras son proyecciones no autónomas que se fundamentan en el reenvío a un original, ello sólo es verdad para el que se ha desligado de las cadenas, ha vuelto la cabeza, ha remontado el camino hacia arriba y ha salido de la caverna. Sin embargo, los demás "mortales", que están atrapados por las cadenas e ignoran lo que pasa a sus espaldas, "creen nombrar los objetos reales —como lo dice Platón mismo— cuando están viendo las sombras"¹⁷. Esta identificación entre sombras y objetos reales —que las convierte de esta manera, no en una proyección sino en realidad, y son al mismo tiempo visibles, perceptibles— sería lo que permite encontrar en el mito de la caverna, más allá de todas las diferencias evidentes, el estatuto de lo que aquí hemos nombrado como "imágenes virtuales": autonomía y perceptibilidad.

¹⁴ *Ibid.*, 516b.

¹⁵ *Ibid.*, 517c 1.

¹⁶ Otro pasaje del mismo diálogo, en el que se explican los tres diferentes tipos de cama, confirmaría esa regla de proporcionalidad inversa entre autonomía y percepción o visibilidad. En dicho pasaje, el único tipo de cama que es "por naturaleza" (*φύσει*) y "perfecto en el sentido de acabado" (*τελέως*), autónomo en consecuencia, es la cama en su "*τὸ εἶδος*". Este "*τὸ εἶδος*" es ciertamente autónomo pero, aunque captable o mentable, no es perceptible o visible, a diferencia de la perceptibilidad de la imagen virtual que estamos considerando. Véase *Politeias*, Libro X, 597a.

¹⁷ *Ibid.*, Libro VII, 515a.

Pregunta final, inquietante y que justifica nuestra referencia a Platón: ¿Qué significa que los encadenados de la caverna sean los únicos que podrían, siguiendo nuestra interpretación, considerar las imágenes virtuales como una realidad —perceptiva y autónoma? ¿A qué nos encadenaría entonces una realidad virtual?

Bibliografía

- HUSSERL, Edmund. *Husserliana XXIII, Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*. Haya: M. Nijhoff, 1980.
- HUSSERL, Edmund. *Husserliana XIX, II/1, Logische Untersuchungen*. Tübingen: Ed. Niemeyer, 1993.
- HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas*, vol. 2, Madrid: Alianza, 2002.
- MARION, Jean-Luc. *La croisée du visible*. Paris: P.U.F., 1996.
- MARION, Jean-Luc. *El cruce de lo visible*. Trad. Javier Bassas Vila. Castellón: Ellago Ediciones, 2006.
- PLATÓN. *Politeias*. Paris: Budé, 1932/1933.
- RAE. (1899). *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*.
- TWARDOWSKI, Kazimierz. *Sur les objets intentionnels*. Paris: Vrin, 1993.

Estética de la invisibilidad
Notas sobre la creación artística a partir de
***El cruce de lo visible* de Jean-Luc Marion**

The Esthetics of Invisibility
Notes on Artistic Creation beginning with
Jean-Luc Marion's *The Cross of the Visible*

MARIO MADROÑERO MORILLO
Universidad de Nariño
Colombia

Recibido: 30/03/2009
Aprobado: 01/04/2009

Resumen:

El texto entabla un juego de relaciones, aproximaciones y diferencias entre la presumible estética de Jean-Luc Marion y la reflexión estética desarrollada por Jean-Luc Nancy principalmente en *Au fond des images* y *Noli me tangere*. La "presencia a distancia" de la reflexión sobre el arte y la estética de Jean François-Lyotard, Philippe Lacoue-Labarthe y Jacques Derrida tendrá también lugar como motivo de fondo del texto.

Palabras clave: Estética, Fenomenología, Sentido, Saturación, Donación, Desconstrucción, Alteridad.

Abstract:

This paper lays out a play of relations, approximations and differences between the aesthetics of Jean-Luc Marion and the aesthetic reflection developed by Jean-Luc Nancy, primarily in *Au fond des images* and *Noli me tangere*. The text is also rooted in the "presence at a distance" of the reflections concerning art and the aesthetic of Jean-François Lyotard, Philippe Lacoue-Labarthe and Jacques Derrida.

Key Words: Aesthetics, Phenomenology, Meaning, Saturation, Givenness, Deconstruction, Alterity.

I. Aproximación, participación, alteridad

Pensar el arte desde los presupuestos de una fenomenología de la donación permite, a partir de una reflexión sobre la creación y la estética, relacionar el dispositivo conceptual desarrollado por Jean-Luc Marion en *El cruce de lo visible* con la fenomenología de la creación artística, en la que el problema de la presencia y la invisibilidad, referidas al tiempo de la creación, desbordan la técnica para remontar, en la presentación de la obra, el tiempo del aparecer en la exposición de obra en tanto donación saturada.

Sobre el arte se podría decir, en primera instancia, que es una donación de sentido que desaparece en la saturación, pues el mundo reconocido, percibido desde los fundamentos estéticos de una cosmovisión, se plenifica en la representación del mundo mismo; de esta manera, se observaría que lo percibido es lo ya visto, como si se tratara de un *déjà vu* constante en un *continuum* de expresión plástica, que sólo hallaría correspondencia en el reconocimiento, pero que, en la clausura cosmovisionaria a la que pertenece, tan sólo sería la expresión de un reflejo del mundo, o mejor, de la historia del mundo, de un mundo reconocido en su posibilidad¹.

En una segunda instancia, y desde la perspectiva paradójica propuesta por Marion, un arte sin mundo, sin historia, sería un arte sin referente: arte de la invisibilidad de la presencia que rebasa también la carencia de la presencia misma y que, en la exposición, dona al arte el sentido icónico que le presenta y que excede

¹ Refiriéndose a esta perspectiva abierta y a una mirada sin horizonte provocada por la precipitación del icono, a la crítica a la cosmovisión y al nihilismo que despliega, Marion ofrece en *El cruce de lo visible* (Cap. III) los elementos para el desmontaje del estatuto cosmovisionario de la imagen televisiva, presentes en la figura de una estética del mirón, en referencia a la técnica y el nihilismo que ejerce en el ultramimetismo de la representación propuesto como autoidolatría, presente en la clausura estética de la aprehensión y comprensión de lo invisible, expresada en la *libido vivendi*, como modo de ser y mirar el arte fuera de él, en lo contemporáneo. Cf., MARION, Jean-Luc. *El cruce de lo visible*. Trad. Javier Bassas Vila, Joana Masó. Castellón: Ellago, 2006, Cap. III, p. 89 ss.

la técnica en la obra de un arte revelado, en la medida en que éste (re)presentará² la toma de forma de lo visible, provocada "por la gracia de lo invisible". Según Marion:

Rebasar la objetividad obliga también a deshacer la perspectiva, puesto que una y otra organizan lo visible para la mirada, ordenándolo mediante la profundidad de lo invisible. Esta doble descalificación implica, pues, la posibilidad de un nuevo juego entre lo visible y lo invisible en el que éste ya no pone en escena a aquél sino que se aloja en él. O, arriesgándonos más, lo invisible *dentro* de lo visible. Quedaría por saber si esta inserción sólo se cumple, ejemplarmente, con el cuadrado suprematista o si la pintura, ya o al menos también, ha practicado en otros lugares la inserción de lo invisible dentro de lo visible³.

Aparte del privilegio concedido por Marion a la relación diferencial entre la imagen y el icono, y a las referencias al suprematismo y a otras formas del arte contemporáneo, en lo concerniente a la fenomenología de la creación artística interesa resaltar la mención sugerida sobre la posibilidad de *alojar* lo invisible en el arte, de su *inserción* en el arte, para plantear la posibilidad de la donación de sentido a partir del ofrecimiento icónico, que implicaría la "abertura de un mundo" en la perspectiva de una estética de la donación que conllevaría el rebasamiento del ejemplo suprematista y óptico por el *ejercicio* de una mirada designada como "ver por transpenetración invisible"⁴. Provocado por el alojamiento e inserción de lo invisible, este rebasamiento precipita la perspectiva a una desconstitución en la que la mirada se paraliza en una suspensión estética que, a primera vista, podría referir a la contemplación y al perspectivismo anamórfico, pero que, en la dislocación y el desenfoque de la vigilancia de la mirada, *tocaría*⁵ lo invisto.

El icono convoca la mirada para que se sobrepase, sin paralizarse jamás en un visible, puesto que lo visible sólo se presenta aquí con vistas a lo invisible. Si está

² Se propone la comprensión de la (re)presentación de esta manera, a partir del texto de NANCY, Jean-Luc. "La ofrenda sublime". En: *Un pensamiento finito*. Trad. Juan Carlos Moreno Romo. Barcelona: Anthropos, 2002., pp. 115-154.

³ MARION, Jean-Luc. *El cruce de lo visible*, Op. cit., p. 45.

⁴ *Ibíd.*, p. 31.

⁵ Tocar que diferiría de la estética trascendental de la percepción, pues no aprehendería ni captaría, debido a la aproximación a la gloria de lo Santo en tanto intangible (intocable) e invisible (imprevisto e invisto). Tacto al que se refiere Jean Luc Nancy en su libro *Noli me tangere*, al hablar del tocar en pintura. Allí propone: "*Noli me tangere* forma la escena más sutil y contenida. Por eso los pintores han sabido discernir en ella no la visión extática de un prodigio, sino una delicada intriga que se trama entre lo visible y lo invisible, donde cada uno de ellos apela y rechaza al otro, toca al otro y lo aparta de sí" (Cf., NANCY, Jean-Luc. *Noli me tangere. Ensayo sobre el levantamiento del cuerpo*. Trad. María Tabuyo y Agustín López. Madrid: Trotta, 2006, pp. 40-41). El levantamiento del cuerpo, presupuesto en la anastasis, se podría relacionar con el levantamiento ectípico del icono y su relevancia, que remonta la mirada sobre lo sublime y lo extático, al desmontar lo espectacular.

mirando un icono, la mirada no puede nunca reposar, ni depositar(se), sino que debe siempre como rebotar en lo visible para hacer remontar en él el curso infinito de lo invisible. En ese sentido, el icono no se hace visible más que suscitando una mirada infinita⁶.

La provocación de una mirada infinita (su tiempo) conlleva, a la vez, la desconstitución del horizonte, razón que se evidencia en el rebasamiento de la objetividad y la perspectiva que el pintor-devoto —el artista-orador, propuesto por Marion como “el maestro de la presencia”— ejerce desde la “potencia de lo invisible”, y que permite que añada “un fenómeno absolutamente nuevo, no visto todavía”; pues:

El pintor, con cada cuadro, añade un fenómeno más al flujo indefinido de lo visible. Completa el mundo porque, precisamente, no imita la naturaleza. Excava, en la noche de lo inaparente, una vena para arrancar, amorosamente o más a menudo por la fuerza, mediante trazos y manchas, bloques de visible⁷.

La pintura, en esta magnitud de exposición, rebasaría la representación de la ilusión televisiva y cosmovisionaria de la autoidolatría, por aproximación a la evidencia de exposición a y de la invisibilidad; de ahí que pintar, de acuerdo a la estética hipostática propuesta por Marion, quiera decir “esperar una donación”⁸. Así, remontar la mirada sería la experiencia del tiempo de la espera de la revelación, que el icono soporta al transformar, transubstanciar y transvalorar⁹ el cuadro en prototipo, cuya novedad y contemporaneidad serían dadas por la apertura del tiempo de la representación, al llevar ésta a lo imprevisible y, por tanto, a “lo otro de lo visible”¹⁰ cuya vivencia dona la dimensión ec-típica, cuyos *signa* permitirían pensar una estética de la revelación presente en los estigmas de un arte que, ya no figurativo ni formal, expresaría la *caída* de la mirada, su eclipse, por el peso

⁶ Marion, Jean-Luc. *Dios sin el ser*. Trad. Daniel Barreto, Javier Bassas Vila y Carlos Enrique Restrepo. Castellón: Ellago Ediciones, 2009, p. 38. Agradezco a Carlos Enrique Restrepo por la amistad y generosidad, al permitirme leer el texto antes de su publicación.

⁷ MARION. Jean-Luc. *El cruce de lo visible*, *Op.cit.*, p. 54.

⁸ *Ibíd.*, p. 86.

⁹ Moción hipostática y “tropo figurativo” (DERRIDA, Jacques. *La verdad en pintura*. Trad. María Cecilia González, Dardo Scavino. Buenos Aires: Paidós, 2001, p. 20) serían los conceptos que se podrían relacionar con esta remoción singular de la materia, del cuerpo, que va de la transformación a la transubstanciación y de ahí a la transvaloración, sin presentar con ello una resolución dialéctica en la que, desde la reflexión trascendental, se pueda proponer el aparecer de la obra o el acontecimiento estético. Más bien, en el tiempo de esa remoción, se trataría de lo que resta a la imaginación cuando se desborda, desfallece, y que tendría un reflejo en lo sublime, pero que aquí se relacionaría con la apertura de lo sublime en la exposición a y del arte en tanto resto (restancia y destinerrancia), en la que lo que resta a la presentación del icono se daría como invisibilidad presente, por ejemplo, en la anamorfosis en cuanto al tiempo de su presentación y a la disruptividad en relación a la interrupción de lo visible y su posible percepción.

¹⁰ MARION, Jean-Luc. *El cruce de lo visible*, *Op. cit.*, p. 139.

de la gloria de la obra en tanto apertura del tiempo de y a la invisibilidad. Pues la invisibilidad no implicaría la ausencia de la cosa, el mundo, la naturaleza, el otro, sino la vivencia de la ausencia del tiempo de la presentación, comprendido como distancia de/y lo santo, presente, por ejemplo, en la experiencia de la "unión hipostática de las naturalezas"¹¹, cuando la materialidad bruta se reviste de invisibilidad y refleja iconográficamente su aparecer, como en "la marca sin igual y definitiva que la invisible santidad impone a la visibilidad común, el *τύπος* en y bajo el que Dios condesciende a dejarse ver y también a verse mal, se deja conocer [*connaître*] e ignorar [*méconnaître*]" . Tal *tipo* y *signo* "lleva la marca en la que el Santo invisible se da con tanta menos reserva en la medida en que abandona el resplandor inmediato de su gloria"¹².

La "unión hipostática de las naturalezas" implicaría la experiencia de un ahondamiento en la invisibilidad, y la contemporaneidad revelada del estigma, momento en el que el tiempo de la separación expone a la re-velación prototípica que el icono provoca y que permite comprender, en el presente, lo Santo.

La paradoja de una "unión hipostática" de naturalezas diferenciadas conlleva, además, la apertura ectípica de la presencia, en una moción que se podría relacionar con lo que Jean-Luc Nancy evoca, en *Noli me tangere*, como una auto-desconstrucción, presente, por ejemplo, en la experiencia religiosa, su negación y apertura:

No hay nada ni nadie que mostrar, nada ni nadie que desvelar o revelar. El pensamiento de la revelación como salida a la luz de una realidad oculta o como desciframiento de un misterio no es más que la modalidad religiosa o creyente (en el sentido de una forma de representación o saber subjetivo) del cristianismo o del monoteísmo en general. Pero en su estructura profunda, no religiosa (o según la auto-desconstrucción, que ahí se pone en juego, de la religión) y no creyente, la "revelación" constituye la identidad de lo revelable y lo revelado, de lo "divino" y lo "humano" o "mundano". Supone también, por ese hecho, la identidad de la imagen y del original, aunque no sea sino implicando, de manera perfectamente consecuente, la identidad de lo invisible y lo visible¹³.

La *perfección*, en la consecuencialidad de lo visible y lo invisible, en la identidad de la imagen y el original, suscita la comprensión del tiempo del icono y su exposición iconográfica presente en la unión hipostática que, en la experiencia religiosa del arte, implica la vivencia de la experiencia de la *methexis*, de la participación en

¹¹ *Ibíd.*, p. 148.

¹² *Ibíd.*, p. 131.

¹³ NANCY, Jean-Luc. *Noli me tangere*, *Op. cit.*, pp. 11-12. Proposición que en su escrito *Au fond des images*, Nancy desarrolla en una perspectiva crítica que busca provocar una remoción del icono, y que se abordará más adelante (Cf., NANCY, Jean-Luc. *Au fond des images*. Paris: Éditions Galilée, 2003).

la revelación¹⁴, a partir de la aproximación a la alteridad radical de lo otro de lo visible que el pintor-orador inaugura y en la que se satura. De este modo, el arte mostraría la experiencia de una estética de la saturación que rebasaría la historia del arte mismo y su referencia continua a la representación. Por eso la (re) presentación icónica de lo invisible no tendría que ver con el supuesto reto del arte contemporáneo de crear nuevas imágenes, sino, al contrario, de desmontar la autoidolatría cosmovisionaria expuesta en la estetización del nihilismo, en el que el tiempo de la separación se comprende como finalidad, y no como ahondamiento en la invisibilidad en la que la fe¹⁵, en tanto exposición a la caridad, es el *corpus* de la gracia que muestra la obra. De ahí que, en el arte icónico, se dé un reconocimiento sin imitación.

La mimesis, entonces, se desmonta para dar lugar a un arte hipóstático de carácter profético, pues el pintor, como el profeta, obraría a pesar de sí en una donación de sentido en pura pérdida:

El icono se realiza renunciando definitivamente a toda pretensión de imitar al Santo al que se remite y se entrega; si se le otorga alguna afinidad, sería sólo por gracia inmerecida y en virtud de una comunión de voluntad, nunca, pues, por la suficiencia de una correspondencia intrínseca, ya que la imitación intenta siempre arrebatar a un modelo la más mínima perfección para glorificarse lo máximo posible; muy al contrario, el icono no tiene nada que no haya recibido. Renuncia así, mediante una ascesis estética, a la rivalidad mimética de la gloria¹⁶.

De esta manera, la moción estética que la ascesis presupone, conllevaría la participación de/en lo revelado, que la "comunión de voluntad" provoca y que se propone en relación a la *methexis* en tanto aproximación diferencial a lo prototípico, donde la (re)presentación se caracterizaría por la inexactitud e incalculabilidad de lo dado, en tanto apertura de la perfección mimética de la representación: inexactitud e incalculabilidad, provocadas por el tiempo de la revelación, que conducen al pintor, al escritor, a la vivencia de la invisibilidad en tanto exposición

¹⁴ La participación en la revelación, en relación con la aproximación a la gloria, se relacionaría con el carácter litúrgico de la obra, presente, por ejemplo, en la tradición iconográfica en la que el rito dirige la escogencia del material y el estilo en el que el icono va a presentarse, y donde la participación del artista adquiere el rasgo devocional que permite la comprensión de lo audiovisual a partir de la oración. Oración y coloración compondrían, en esta perspectiva, la carnación en pintura y la encarnación en la vivencia de la hipóstasis en tanto apertura del éxtasis. Frente a lo anterior, Marion propone: "Sólo la oración atraviesa el icono porque sólo ella conoce la función de tipo" (MARION. Jean-Luc. *El cruce de lo visible*. Op. cit., p. 134).

¹⁵ En lo concerniente a la fe, Nancy propone: "La creencia espera lo espectacular y se lo inventa si es preciso. La fe consiste en ver y oír allí donde no hay nada excepcional para el ojo y el oído ordinarios. Sabe ver y oír *sin tocar*". Cf., NANCY, Jean-Luc. *Noli me tangere*, Op. cit., pp. 39-40.

¹⁶ MARION, Jean-Luc. *El cruce de lo visible*, Op.cit., p. 137.

a la creación artística como separación creadora, an-árquica por saturación y rebasamiento de origen¹⁷:

El pintor obra antes de la creación de la primera luz. Remonta hasta la creación del mundo, mitad testigo, mitad arcángel obrero. Se arriesga así a perderse él mismo, como si, al remontar a un estado anterior a la separación de las aguas, antes de la separación de la luz y de las tinieblas, el pintor remontara también al antes de la distinción entre el bien y el mal. Y ello porque, más que cualquier otro arte, la pintura se enfrenta directa y esencialmente a una decisión moral. El pintor sólo desciende hasta la frontera indecisa de lo visible y de lo invisto para que éste último la atraviese¹⁸.

¿Cuál sería, entonces, el tiempo de la pintura y de la escritura iconográficas, a partir de la experiencia de una estética hipostática? Frente al problema de la (re)presentación, se puede proponer que, en la proposición de lo que Marion evoca como una "transición kenótica", se encuentran los elementos para pensar una estética de la invisibilidad que se levanta frente a la lógica mimética y a la resolución metafísica de la presencia, evocadas igualmente por Marion al criticar el postulado *ser es ser percibido* (motivo quizá de su insistencia a resistirse a la lectura desde la teoría estética como captación total del icono), propuesta frente a la cual la transición kenótica del icono levanta el sentido y la separación de una revelación. Pues:

Estas transiciones kenóticas atestiguan simplemente la caridad; así pues, sólo pueden aparecer a aquél que se remite a ellas, mediante esa misma transición kenótica en la que la caridad se ofrece como una paradoja. El ídolo culmina en la gloria visible que se apropia; el icono se cumple en la paradoja de una santidad invisible a la que renuncia. Así pues, el icono supera también la iconoclasia metafísica de nuestra época¹⁹.

En esta magnitud, el tiempo del arte implica la posibilidad de la comprensión de la creación al remontarse a un tiempo concebido como un "antes de la distinción entre el bien y el mal", que suscita la vivencia de un acto creador puro en el que el tiempo de la revelación constituye la presencia expuesta en el icono, y donde la vivencia de lo que Marion propone como un "antes de la distinción" —tras la "unión hipostática de las naturalezas" en la transición kenótica que presupone y demuestra— expondría la moción de la libertad y la gloria del ser-en-el-tiempo-presente.

¹⁷ Lévinas propone la noción de an-arquía en relación con la separación originaria (original) del creador y la criatura, que se podría relacionar con la ausencia de Dios, presente por ejemplo en la poética de Hölderlin.

¹⁸ MARION, Jean-Luc. *El cruce de lo visible*, *Op.cit.*, p. 57. La cuestión de la moral en arte remite a la vivencia estética de Artaud en relación, por ejemplo, al "mal diseño" o al mal *en* el diseño. Situación que Derrida piensa en el texto *Forcenar al subjectil*, y en la que el soporte del ser, su fondo, son proyectados en tanto resto que, en la experiencia poética de Artaud, tendría lugar en sus dibujos y diseños, en lo pictoideográfico de su escritura.

¹⁹ *Ibid.*, p. 150.

En esta perspectiva, y en relación con la "Filosofía del arte", su teoría y reflejo en la estética contemporánea, relacionada con una fenomenología de la creación artística a partir de una fenomenología de la donación y la problemática que ésta inaugura en relación con la (re)presentación (de la naturaleza, el cuerpo, la santidad), la revelación en tanto suspensión de la mimesis (la estética de la percepción y la captación), el buen y mal arte (la moral del creador), Jean-Luc Nancy propone que una estética del levantamiento del cuerpo (frente a la dinámica entre hipóstasis-revelación-saturación de la estética de Marion) conllevaría la apertura de la distinción misma, a partir de la remoción de la saturación de obra:

Lo que sucede con el cuerpo, con el mundo en general, cuando se sale del mundo de los dioses, es una alteración del mundo. Allí donde había un mismo mundo para los dioses, los hombres y la naturaleza, hay a partir de ahora una alteridad que atraviesa el mundo de parte a parte, una separación infinita de lo finito, una separación de lo finito por lo infinito. Así con la carne que la gloria separa de sí misma. La posibilidad de la decadencia carnal está dada ahí con la posibilidad de la gloria. Lejos de que sobrevenga una moral para reprimir la carne, es en principio la constitución de la carne en división consigo misma lo que hace posible la invención de esa moral. Esta división —el pecado y la salvación— no proviene de otro lugar que del desvanecimiento de las presencias divinas que aseguraban la unidad homogénea de un mundo. De ello se sigue igualmente que lo "divino", en adelante, no tiene ya lugar ni en el mundo ni fuera del mundo, pues no hay otro mundo. Lo que "no es de este mundo" no es de ninguna otra parte: es en el mundo la abertura, la separación, la partida y el levantamiento²⁰.

Levantamiento cuyo lugar sería el cuerpo glorioso, la alteridad de quien se aproxima a la revelación, y que encuentra una de sus posibilidades de exposición en la figura del artista orante, quien ahonda en la invisibilidad de lo Santo al abrir su cuerpo a lo desconocido del don.

De esta manera, el artista, entre el testigo y el arcángel, sufre la pasión de una hipóstasis a la que debe renunciar, al ejercer desde la "potencia de lo invisible" una ética-estética expuesta en la pasión de la renuncia, y donde no saber qué pintar sería la consecuencia inmediata de tal experiencia cuya magnitud, muchas veces insoportable, refleja y revela el desbordamiento de todo marco²¹ y contexto, de lo que se ha propuesto como la experiencia de pérdida de referente y

²⁰ NANCY, Jean-Luc. *Noli me tangere*, Op. cit., pp. 75-76.

²¹ El marco y la referencia al *parergon* se pueden relacionar con el desmontaje del *Gestell* y la problemática del subyacente. Tal desmontaje tendría las características de una desconstrucción del fundamento estético y de la materialidad de la obra que, sometida a la magnitud de la revelación, encontraría respuesta en algunas de las expresiones del arte contemporáneo que Marion refiere a lo largo de *El cruce de lo visible*, y que permiten pensar el remontar de la mirada iconográfica como una perspectiva que permite repensar el arte y su relación con lo contemporáneo a partir del tiempo de presentación de lo invisible. Sobre esta problemática se encuentran también las reflexiones de Jacques Derrida en *La verdad en pintura y Forcenar al subyacente*; de igual manera Jean Luc Nancy, en *Au fond des images*.

disolución de horizonte que, más que la experiencia de una angustia existencial fundamentada en la estetización de la nada reflejada en la experiencia de una "estética de la desaparición", implica la vivencia del ahondamiento en el tiempo del don, vivencia provocada por la transición kenótica y que encuentra salida en la anastasis en tanto in(re)surrección ética-estética, presente en un arte hipostático expuesto en y a lo contemporáneo que permite pensar la dimensión iconográfica de la obra y su materialidad, su cuerpo:

Lo que cualifica al ídolo material es justamente que el artista pueda consignar en él el subyugante resplandor de un primer visible; por el contrario, lo que cualifica al icono pintado en madera no proviene de la mano de hombre alguno, sino de la profundidad infinita que lo atraviesa, o mejor, que lo orienta siguiendo la intención de una mirada. Lo esencial en él —la intención que encara— proviene de allende o, más bien, proviene como ese mismo allende cuya invisible extrañeza satura de sentido la visibilidad del rostro²².

Una pintura de la distancia sería, entonces, el reflejo de un arte de la separación, cuya expresión añadiría otro fenómeno al mundo, al desbordar el *plus* de presencia y la forclusión del icono, ejercida por el estatuto autoidolátrico de la estética cosmovisionaria. En esta magnitud, la donación de sentido, expuesta en el arte hipostático, transformaría por precipitación de invisibilidad lo conocido, al sobrecargar de la "potencia de lo invisible" las imágenes de un arte por venir, imprevisto, donde "la mirada humana, lejos de fijar lo divino en un *figmentum* tan paralizado como ella, no deja de ver advenir, encarada por el icono, la marea de lo invisible, desplegada en calma en inmensas playas visibles. En el ídolo, la mirada del hombre se paraliza en su espejo; en el icono, la mirada del hombre se pierde en la mirada invisible que lo encara visiblemente"²³.

De esta manera, la experiencia y vivencia estética de la invisibilidad llevaría al arte (contemporáneo o no) al límite de la representación, debido a que es el tiempo de la mostración de la invisibilidad el que socava el fundamento estético de la comprensión de lo plástico y su capacidad de plasmar e inteligir la materialidad de lo ideal que, saturado, declina frente al icono por sobre-exposición a la gloria del tiempo de la creación.

II. Hermenéutica, revelación, tacto

La dinámica entre hipóstasis-revelación-saturación, presente en la posibilidad de una estética en Marion, permite pensar una hermenéutica del icono desarrollada desde los presupuestos de una poética del icono, entendida ésta como una magnitud de tiempo referido a la creación, en la que se despliega el tropo del icono

²² MARION, Jean-Luc. *Dios sin el ser*, *Op.cit.*, p. 42.

²³ *Ibid.*, p. 40.

y que tendrá su lugar de ex-posición en la dimensión iconográfica de la presentación saturada que ofrece el arte, en tanto donación de sentido, y que, en una primera aproximación a la revelación icónica, constituiría una dimensión que se puede comprender desde el margen de la ontoteología relacionada con el icono y la representación de lo Santo, pero que luego se abriría, a partir de la saturación que la revelación provoca en la representación del icono *aformativo*²⁴ y su relación con lo eidético y la dimensión noemática-noética²⁵ que abre y que encontraría correspondencia con lo que Lacoue-Labarthe propone como ontotipología²⁶, ya que si el icono conlleva la presentación de un prototipo, cuya mostración es concebible a partir de la vivencia ec-típica de la presencia, la dimensión noemática-noética y ontotipológica de la presencia desarrollará una (re)presentación, cuyo tiempo permitiría pensar la diferencia en la mimesis. En referencia a esta perspectiva y a partir de la experiencia estética de Nietzsche (que también Marion tiene en cuenta en relación con la perspectiva y la paradoja referidas, quizá, a la apertura de la percepción a partir de la intempestividad de/en la perspectiva), Lacoue-Labarthe en relación al tipo y a esta dimensión de la presentación, dice:

Nietzsche habría de desplazar (*verstellen*) [ajustar, remover, disimular, mimetizar] el supuesto de la posición (*stellung*) [sitio, lugar, puesto, cargo, organismo, posición,

²⁴ *Affirmativ streik* es la proposición que Werner Hamacher hace en referencia a mociones en las que lo performativo se desborda y que Mauricio González Roza expone así: "*Affirmativo*. La palabra acuñada por Werner Hamacher resulta aquí especialmente pertinente. Dejo su explicación, sin dejar de mencionar que ella entabla un largo *Auseinandersetzung* con cierta tradición, atravesando, por una parte, lo que Heidegger llama 'la interpretación platónica del ente como *eidos*' como motor de la mecánica conceptual instituida por la diferencia forma/materia y, posteriormente, por la diferencia forma/contenido (Cf., "El origen de la obra de arte"); y por otra, radicalizado la revuelta hiper-crítica que Derrida entabla con la teoría de los actos de habla (de Austin a Searle), con vistas y oídos a desconstruir la autoridad que cobran los llamados 'actos preformativos' en su diferencia con los 'actos constatativos'. Remito, entonces, al ensayo de Hamacher *Affirmativ Streik*, en donde —tras una relectura de *Para una crítica de la violencia*— el golpe o la huelga (*Streik*), que desempeña una función decisiva en la acciopasividad a la que apela allí Benjamín como instancia de resistencia al ensamblaje mítico entre violencia fundadora y violencia conservadora, se interpreta en su carácter esencialmente *affirmativo*: desconstruyendo tanto el primado de la 'forma' como el del 'acto performativo'. (Donde la *a-forma* redobra su carácter afirmativo en la doble efe del *affirmativo*)". GONZÁLEZ ROZA, Mauricio. "Derechos de escucha/Derechos de mirada". En: MAZZOLDI, Bruno (Ed.). *El Temblor: las sonrisas*. Cátedra Jacques Derrida 2005. Pontificia Universidad Javeriana – Instituto Pensar. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 2008, pp. 115-141.

²⁵ Sobre estos conceptos, referidos a las "singularidades eidéticas", Cf., DERRIDA, Jacques. *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl*. Trad. Diana Cohen. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2000.

²⁶ La relación entre una dimensión ec-típica de la presencia y la ontotipología se podría encontrar en la medida en que "el icono sólo se dirige a la persona". Proposición que Marion argumenta a pie de página con la siguiente alusión: "El prototipo no se encuentra en el icono según la sustancia [...] sino según la semejanza de la hipóstasis. [...] El icono y el prototipo son dos cosas, y la diferencia no radica en la hipóstasis sino en la definición de la sustancia". Referencia tras la que Marion aclara que: "Debe subrayarse que la imagen es puramente relacional" y que su "[...] presencia es intencional, pneumática". Cf., MARION, Jean-Luc. *El cruce de lo visible*, Op. cit., p. 138.

postura, condición] de tal cuestión. Y en vista a que aparentemente, nada desplaza, al menos fundamentalmente. Es indispensable señalar aquí, que ese gesto corresponde precisamente ahí a la pérdida (o "aflojamiento") de la *Darstellung* [representación, descripción, interpretación] —es la manera de minimizar "sistemáticamente" todo lo que en apariencia sería el espacio de la mimetología demiúrgica, es decir, todo lo que no se desate [desinterese], un paso sobre el fondo de la producción o de la *instalación*, y, por ahí, no permita comprender inmediatamente la mimesis como caída. De otro modo, se diría que toda operación supondría que la mimesis no puede ser (es decir "ser") más que declinación, inestabilidad, "desinstalación"[...].

—Y *stellevertretung*, su-posición y suplantación, alteración, ya que —"El *deinon*, lo *Unheimliche* [inquietante, fatídico, siniestro, sospechoso, monstruoso] (también la expatriación o des-orientación del alma), lo inasignable, "ni muerto ni vivo", perturba, o arriesga siempre perturbar, la posición ontológica fundamental (de la presencia y no presencia). Pues la mimesis es la "inquietante extrañeza" de la ficción: la indecidibilidad misma"²⁷.

Indecidibilidad de la presencia cuya dimensión ec-típica conlleva la clausura de la representación y la suspensión de la "mimetología demiúrgica" a partir de la sobreexposición iconográfica que la soporta y que pone en abismo la presencia tras la "kenosis de la imagen" en tanto vaciamiento y puesta en abismo de la presencia, provocada por la saturación de lo ideal, lo eidético, lo noemático y lo noético, y que traza un momento de suspensión de la percepción en la que los fenómenos imprevistos desbordan el postulado "ser es ser percibido", por precipitación al abismo de la invisibilidad, al des-fondo de la imagen y el icono tras la moción de la pérdida y aflojamiento de la representación.

Singular situación tocada también por Derrida en *La verdad en pintura*, libro en el que propone pensar una Filosofía del arte en relación a la posibilidad estética de la deconstrucción, y en el que expone los trazos de la diferencia estética que la deconstrucción dona; escritor, pintor en pura pérdida, Derrida escribe sobre el arte en la distancia de una puesta en abismo. Así, por ejemplo:

Si la frase "la verdad en pintura" tiene fuerza de "verdad" y se abre, por su juego, al abismo, es tal vez porque, en pintura, se trata de la verdad, y en la verdad, se trata (este idioma) del abismo. [...]

La inscripción de un círculo en el círculo no *da* necesariamente el abismo, al abismo, en abismo. Para que sea abismal, el círculo más pequeño debe inscribir en su interior la figura del más grande. ¿Hay abismo en la circulación hegeliana? Frente a una pregunta planteada de esta forma no hay respuesta decidible. ¿Qué significa el "hay" en estos enunciados? ¿En qué se distingue el "hay" de un "existe" o "X es", "X se presenta", "X está presente", etc.? Bordeando aquí un protocolo necesario (que pasaría por el *don* o la donación del abismo, al abismo, en abismo, por la problemática del *es gibt*, *hay*, *da*, y del *es gibt Sein*, abierta por Heidegger), observo solamente lo siguiente: la respuesta detiene el abismo, a menos que se vea arrastrada hacia él por anticipado.

²⁷ LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. "Typographie". En: *Mimesis desarticulations. La philosophie en effet*. Paris: Aubier-Flamarion, 1975, pp. 210, 222 respectivamente.

Y puede estar allí sin saberlo, en el mismo momento en que una proposición del tipo "esto es un abismo o una puesta en abismo" parece destruir la inestabilidad de las relaciones entre la parte y el todo, la indecisión de las estructuras de inclusión que precipita en abismo. El enunciado mismo puede *formar parte del todo*²⁸.

La representación de la verdad, en pintura, reenviaría la mirada hacia el problema de la *Alétheia* y su relación con el arte en tanto "puesta en obra de la verdad", atribuida por Heidegger al arte y a la relación de éste con el origen, pero que, frente a la propuesta de Marion, encontraría un paralelo y una paradoja en la presentación proto-típica del icono que haría la función de verdad revelada. Paradoja crítica en la que no se daría la posibilidad de la "unión hipostática de las naturalezas" sino su diferenciación radical, pues mientras en referencia a la presencia de la *Alétheia* se trata del esquema y del sistema de la filosofía de la representación, heredera del pensamiento griego (en tanto la filosofía se comprenda como historia de la verdad y el arte como historia de y en la imagen, cuyo reflejo se podría hallar en una "época de la imagen del mundo"), la *Alétheia* se pensará en relación a lo ideal. Por otra parte, la paradoja crítica de Marion en relación a la *Alétheia* y a la verdad revelada en el icono, encontraría lugar de intervención a partir de lo que Derrida, en referencia al problema de "la verdad en pintura", destaca como la destrucción de "la inestabilidad de las relaciones entre la parte y el todo, la indecisión de las estructuras de inclusión que precipita en abismo", en donde "el enunciado mismo puede *formar parte de todo*". Y que permitiría entrever la apertura de la herencia griega —a partir de la proximidad del pensamiento judío y posteriormente del cristiano— en la teoría de la representación y en la fenomenología, presente en la conformación de la estética moderna²⁹, que haría parte de una integración teórica producida por la concepción de una "unión hipostática de las naturalezas" (presente también en los conceptos), en la que la unión, y su diferencia en la *methexis* en relación con la saturación, implicaría la moción de una fusión de y en la totalidad en la que, según la estructura de la estética sugerida por Marion, la gloria de la verdad de lo visible tendría lugar a partir del sacrificio de la verdad misma³⁰, tras la que el arte y la filosofía alcanzarían su finalidad, y donde el pintor, el escritor devoto, haría del "enunciado mismo", expuesto en la oración, parte-con-el-todo: especie de *miteinandersein* —ser-estar-con-otro-ahí— fusional, en el que la alteridad de la verdad se clausuraría por la respuesta del saber absoluto, abismal y en circulación hipostática, presente en el abismo de lo ideal que el pensamiento

²⁸ DERRIDA, Jacques. *La verdad en pintura*, Op. cit., pp. 21-39.

²⁹ Cuestión que remite a repensar la estética del idealismo alemán y su presencia en la teoría del arte y la estética contemporáneas, a la luz y el son de la crítica presente en la obra de Walter Benjamín.

³⁰ Frente a esta resolución, se podría contrapuntear el argumento a partir de la siguiente proposición de Lyotard: "La santidad del instante no se expía jamás en una historia sacrificial". LYOTARD, Jean-François. *Que peindre? Adami. Arakawa. Buren*. París: Hermann Éditeurs, 2008.

del cristianismo resuelve en la proposición de la kenosis que, referida a una "lógica mimética de la imagen" y a la "doctrina del icono", Marion refiere al proponer la posibilidad de la "transición kenótica" en tanto revolución del tiempo de la metafísica y de la comprensión de la creación, fundamentando una teoría estética y una filosofía del arte diferente; no en el sentido de la diferencia provocada por la desconstrucción, sino a partir de la diferencia entre la vacuidad en tanto espaciamiento y la nada en tanto resolución, en la que precisamente es la nada, el nihilismo (que Nietzsche designa como la "lógica intrínseca de Occidente") lo que se enfrenta a partir de lo que se podría comprender como una estética de la resurrección, en la que el levantamiento de la presencia adquiriría los rasgos del relieve del icono y que podría encontrar su diferencia y desconstrucción en la propuesta de Jean-Luc Nancy, al abordar la problemática de la desconstrucción y auto-desconstrucción del cristianismo a partir de la proposición de una apertura de la *methexis* por precipitación de anastasis, y que abre lugar al espaciar de otro modo el tiempo de la presencia en la *decolisión* en tanto alteridad del tiempo de la creación, de la obra, del arte y el pensar.

Se encontrarían, entonces, dos posibilidades de interpretación de la anastasis a partir de una hermenéutica del icono y de la imagen: la primera en relación con el icono y la resurrección; la otra en relación con la imagen y la in(re)surrección, que constituirían, en su exposición, la dimensión paradójica de un espaciamiento en la (re)presentación de lo invisible y la temporalidad del levantamiento de la presencia alterada.

Toda esta moción y remoción de fundamentos onto-teo-tipo-lógicos expuestos en sistemas filosóficos completos (pero referidos sólo a Occidente y que van del sistema de representación griego al cristiano), frente a la vacuidad y el nihilismo contemporáneos, atravesarían de igual manera "la lógica mimética de la imagen" y "la doctrina del icono" al investir de gloria autoidolátrica la presencia referente de un arte cosmovisionario de carácter teleológico (en la distancia frente a la totalidad que presupone) y escatológico (en referencia a la fundación y fundamentación de la presencia frente a la totalidad, su remoción mesiánica y su apertura).

De ahí que la perspectiva paradójica no resuelva la problemática del encuentro con otro o con la alteridad radical en la estética de la (re)presentación de la verdad-del-icono, revelada o siempre presente. Ni la problemática de la materialidad en la que se plasma tal (re)presentación, en las trazas de un arte pensado contemporáneo, ya que abre estos interrogantes más acá al permitir, en la remoción de la interrogación misma, *re-spe(c)tar* el arte y el tiempo de la obra a partir de la vivencia de una fenomenología de lo invisible, que podría permitir pensar una estética de la invisibilidad, referida al encuentro y al tacto de la alteridad de la creación por venir.

III. Invisibilidad, tacto

Frente a la distinción onto-teo-tipo-lógica del icono referida desde los postulados de Marion, Nancy propone que "La imagen es siempre sagrada"³¹. De esta manera, la exposición de dos instancias de lo sagrado, en referencia al icono y la imagen, abre toda la problemática de la traducción de *εἰκῶν*³² que, en relación con la fenomenología de la percepción y la estética que despliega el "tropo figurativo"³³ del icono y la imagen, permite pensar el tiempo de la creación y de la obra en una instancia en la que el arte y lo sagrado configuran el *corpus* de una estética de la verdad y la santidad.

Así, la (re)presentación de lo Santo tendría lugar en el presente, en la apertura que el acontecer estético de la obra dona en el tiempo del icono, de la imagen y su retirada, presente, por ejemplo, en la cesura, en la distancia que el retrato y el retrazo en el tiempo de la verdad y lo Santo —de la verdad de lo Santo— inaugura al tocar a quien se aproxima al tiempo de la obra y la ve, al inaugurar a la vez un encuentro con lo otro, no en la "unión hipostática de las naturalezas", sino en la participación de alteridad de las naturalezas, en la inauguración de un mundo entre la alteridad de la tierra.

Situación singular que también Heidegger propone al problematizar el arte al preguntar: ¿Qué obra en la obra de arte?, y que lo remonta, primero, a una dimensión arquitectónica, y luego, preontológica de la obra y su tiempo, pero que tanto Marion como Nancy abordan a partir de una instancia an-árquica, en la que la diferencia icónica e imaginal³⁴ desborda el arquetipo de la obra y la "mimetología demiúrgica", en la que la posibilidad de una hermenéutica del icono y de la imagen estaría relacionada con la retirada de la presencia y de la alteridad, que encontraría una posible resolución en los presupuestos de una estética de la ausencia de ser, quizá visible en el tiempo de exposición del re-trato, en tanto tiempo-espacio de la verdad y santidad de la presencia, en que la invisibilidad no sería asunto de visión o disposición técnica a partir de la óptica, sino de la percepción extática que enfrenta la indecidibilidad de la presencia del otro en la extrañeza y la inquietud desinteresada del encuentro de la verdad y lo Santo.

Así pues, el retrato no consiste simplemente en revelar una identidad o un "yo". Esto es siempre, sin duda, lo que se busca: de ahí que la imitación tenga primera-

³¹ NANCY, Jean-Luc. *Au fond des images*, *Op. cit.*, p. 11.

³² *εἰκῶν* y su relación con *εἶκω* en tanto ceder y retroceder, cejar y retirarse. Cuestión que permitirá abordar más adelante la experiencia poética de Hölderlin y Artaud y la concepción de una imagen poética a partir de su obra.

³³ DERRIDA, Jacques. *La verdad en pintura*, *Op. cit.*, pp. 20 ss.

³⁴ *Imageable* es la propuesta que tanto Marion como Nancy desarrollan en relación a la moción y remoción del icono y la imagen.

mente su fin en una revelación (en un desvelamiento que haría salir al *yo* del cuadro; o sea, en un "destelamiento"...). Pero esto sólo puede hacerse —si se puede, y este poder y esta posibilidad son lo que está precisamente en juego— a condición de poner al descubierto la estructura del sujeto: su sub-jetividad, su ser-bajo-sí, su ser-dentro de sí, por consiguiente afuera, atrás o adelante. O sea, su exposición. El "desvelamiento" de un "yo" no puede tener lugar más que poniendo esta exposición en obra y en acto: pintar o figurar ya no es entonces reproducir, y tampoco revelar, sino producir lo expuesto-sujeto. Pro-ducirlo: conducirlo hacia delante, sacarlo afuera³⁵.

La anterior propuesta de Nancy sobre el tiempo del re-trato, se puede relacionar con la proposición de Heidegger dedicada a pensar el origen como puesta delante, en tanto pro-yección de la presencia y producción. Sólo que mientras en Heidegger el arte sería la eclosión de la presencia en la puesta en obra de la verdad, en Nancy se trazaría la obra en una declosión de presencia, en la apertura de la clausura que la verdad presupone en la presencia en tanto su fondo, en la que el movimiento del "ser-bajo-sí" y "dentro-de sí" desborda el origen al salir, tras el temblor de la presencia, afuera. Temblor de la presencia que conmociona la dialéctica de la percepción en una moción sincopada³⁶ de la presencia que interrumpe la percepción, semejante a la experiencia poética de Artaud, que Derrida destaca en *Forcenar al subjectil*³⁷ al pensar la escritura de Artaud, sus signos y designios, su pintura, tras la vivencia de un ser-estar-fuera-de-obra, fuera del arte. Derrida propone, entonces, que en la escritura-pintura de la poética extática e hipóstatica de Artaud, se encontrarían "Letras, entonces, antes de la letra, antes de la letra de los motes, en una lengua intraducible. Una glosolalia que suspende el valor representativo del lenguaje e interrumpe la descripción representativa de un cuadro"³⁸. Mención en la que se expone la encrucijada de la percepción, el cruce de lo visible y la anacrusis de la presencia y vivencia tras la que Artaud dice: "Escucho el tam-tam de las ruinas de étres de Picasso (...) escucho a Chagall (...) Escucho/escucharé siempre"³⁹. Perspectiva en la que la desconstrucción de la percepción (lejos de ser un reflejo cubista de la diseminación de la imagen y el icono, tal como pretende reducirlo Marion), es el reflejo de ese temblor de la presencia en el que los fenómenos se clausuran

³⁵ NANCY, Jean-Luc. *Noli me tangere*, Op. cit., pp. 15-16.

³⁶ La relación entre síncope y síncopa se remite a la raíz común de los vocablos: *σινκοπε*, que es la misma referida principalmente a dos instancias: la gramatical y la médica, pero que, relacionada con el tiempo de la música, "integra" la polisemia de los sentidos. En relación con el tiempo de la presencia se podría pensar en la apertura de la percepción a partir de una anacrusis de la presencia en su aparecer.

³⁷ Las referencias a este trabajo de Derrida se hacen a partir de la traducción de Bruno Mazzoldi y Rafael Alejandro Castellanos, aun inédita, razón por la que no se citan las debidas referencias. DERRIDA, Jacques. *Forcenar al subjectil*. Trad. Bruno Mazzoldi, Rafael Alejandro Castellanos. Inédito, p. 23.

³⁸ *Ibíd.*, p. 23.

³⁹ *Ibíd.*, p. 24.

por la saturación que el tiempo de la creación inaugura y que permite presentir la puesta en abismo de una poética del afuera.

...los motes, también ellos tienen posibilidades de sonorización, diversas maneras de proyectarse en el espacio, que se apellidan las entonaciones. Y habría por lo demás mucho que decir sobre el valor concreto de la entonación en el teatro, sobre esa facultad que tienen los motes de crear también ellos una música de acuerdo con la manera en que son pronunciados, independientemente de su sentido concreto, y que puede incluso ir contra ese sentido, de crear bajo el lenguaje una corriente subterránea de impresiones, de correspondencias, de analogías⁴⁰.

Una corriente subterránea, ultra-escatológica, de la imagen y el icono que, en la oración en tanto puesta en abismo, expone la verdad de lo santo en la diseminación de su retirada, que el cuerpo en tanto exterioridad (re)presenta.

Cantor entre la noche del pensar, la imagen y el icono, el pintor-orador-escritor —el cuerpo del orador— resuena al tocar el afuera en la participación e inauguración de lo invisible, al trazar el santo-y-seña para la provocación de un encuentro en la exterioridad, de la filosofía, del arte.

Bibliografía

- BENJAMIN, Walter. *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus, 1982.
- BENJAMIN, Walter. *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*. Barcelona: Península, 2000.
- BLANCHOT, Maurice. *La risa de los dioses*. Madrid: Taurus, 1976.
- DELEUZE, Gilles. *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine I*. Buenos Aires: Paidós, 1994.
- DERRIDA, Jacques. *Memoires du Aveugle. L'autoportrait et autres ruines*. Paris: Réunion des musées nationaux, 1990.
- DERRIDA, Jacques. "Economimesis". En: *Mimesis desarticulations. La philosophie en effet*. Paris: Aubier-Flamarion, 1975.
- DERRIDA, Jacques. *Forcenar al subjectil*. Trad. Bruno Mazzoldi, Rafael Alejandro Castellanos. Inédito.
- DERRIDA, Jacques. *La verdad en pintura*. Trad. María Cecilia González, Dardo Sca-vino. Buenos Aires: Paidós, 2001.
- DERRIDA, Jacques. *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl*. Trad. Diana Cohen. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2000.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 27.

- DERRIDA, Jacques. SHAPIRO, David. GOVRIN, Michal. *Body of prayer*. The Irwin S. Chanin school of architecture. Of the cooper union for the advancement of science & art. Kim Shkapich, Editor, 1998.
- HEIDEGGER, Martin. *Caminos de Bosque*. Trad. Helena Cortés, Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2003.
- KANT, Immanuel. *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa Calpe, 2007.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. "Typographie". En: *Mimesis desarticulations. La philosophie en effet*. Paris: Aubier-Flamarion, 1975.
- LÉVINAS, Emmanuel. *La realidad y su sombra*. Madrid: Trotta, 2001.
- LYOTARD, Jean-François. *Discurso, figura*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 1979.
- LYOTARD, Jean-François. *Que Peindre? Adami, Arakawa, Buren*. Paris: Hermann Éditeurs, 2008.
- MARION, Jean-Luc. *El cruce de lo visible*. Trad. Javier Bassas Vila, Joana Masó. Castellón: Ellago, 2006.
- MARION, Jean-Luc. *Siendo dado*. Trad. Javier Bassas Vila. Madrid: Síntesis, 2008.
- MARION, Jean-Luc. *Dios sin el ser*. Trad. Javier Bassas Vila, Daniel Barreto, Carlos Enrique Restrepo. Castellón: Ellago, 2009.
- MAZZOLDI, Bruno. *Verme dormido. Jobs de Benjamin, Derrida y Restrepo*. A propósito de la video-instalación *Santo Job* de José Alejandro Restrepo expuesta en la Galería Valenzuela y Klenner durante marzo/abril de 2006. Bogotá: Producción VK proyectos. José Alejandro Restrepo, 2007.
- MAZZOLDI, Bruno. *Negro de Yurupari. Púrpura de Prince. Ensayo para una cromometría de la violencia melancólica*. Inédito.
- MAZZOLDI, Bruno (Ed.). *El Temblor: las sonrisas. Cátedra Jacques Derrida 2005*. Pontificia Universidad Javeriana – Instituto Pensar. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 2008.
- NANCY, Jean-Luc. *Un pensamiento finito*. Trad. Juan Carlos Moreno Romo. Barcelona: Anthropos, 2002.
- NANCY, Jean-Luc. *La declosion. (Déconstruction du christianisme, I)*. Paris: Éditions Galilée, 2005.
- NANCY, Jean-Luc. *Au fond des images*. Paris: Éditions Galilée, 2003.
- NANCY, Jean-Luc. *Noli me tangere. Ensayo sobre el levantamiento del cuerpo*. Trad. María Tabuyo, Agustín Lopez. Madrid: Trotta, 2006.
- NANCY, Jean-Luc. *La mirada del retrato*. Trad. Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

MICHEL HENRY

La libertad como destino según Michel Henry: su despliegue y sentido

Freedom as destiny according to Michel Henry:
its development and meaning

ROBERTO J. WALTON

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires
Argentina

Recibido: 09/01/2009

Aprobado: 04/03/2009

Resumen:

El artículo tiene cuatro secciones. En primer lugar, proporciona un análisis del "yo puedo" como la posibilidad de ejercer todas las posibilidades del cuerpo subjetivo a través de movimientos que son sentidos inmediatamente en una autoafección. En segundo lugar, considera la relación entre libertad y destino a fin de mostrar que este no es una sucesión externa de eventos sino más bien una estructura interna de la vida, esto es, la imposibilidad para el sí-mismo de escapar de sí mismo. En tercer lugar, muestra cómo el "yo puedo" se despliega en los ámbitos de la cultura y la historia como la condición última que debe ser distinguida de las circunstancias mundanas contingentes. Por último, examina el sentido de la libertad que emerge de la distinción entre una autoafección débil y una autoafección fuerte en tanto el sí-mismo es generado en la autoafección de la Vida Absoluta. Por tanto, el poder del "yo puedo" es socavado no sólo por la imposibilidad de separarse de sí mismo, sino también por la imposibilidad de ser el origen de sus poderes. A través de estos cuatro niveles, el artículo señala las fuentes de Henry y argumenta que hay un sentido en que la autoafección deja detrás o fuera de sí el mundo externo y, por tanto, puede ser separada de la heteroafección.

Palabras clave: Vida, Sí-mismo, "Yo puedo", Autoafección, Cuerpo subjetivo, Cuerpo orgánico, No-libertad, Cultura, Historia, Fuerza productiva, Vida Absoluta, Hijo de Dios.

Abstract:

The article has four sections. First, it provides an analysis of the "I can" as the possibility of exercising all the powers of the body through movements that are immediately felt in self-affection. Second, it considers the relationship between freedom and destiny in order to show that the latter is not an external succession of events but rather an internal structure of life, i.e., the impossibility for the self of escaping from itself. Third, it shows how the "I can" develops in the fields of culture and history as the ultimate condition that must be distinguished from contingent worldly circumstances. Finally, the article examines the meaning of freedom that emerges from the distinction between a weak self-affection and a strong self-affection insofar as the self is generated in the self-affection of Absolute Life. Hence the power of the "I can" is undermined not only by the impossibility of separating itself from itself, but also by the impossibility of being the origin of its powers. Through the four levels the article points out Henry's sources and argues that there is a sense in which self-affection leaves behind itself or out of itself the external world and hence can be separated from hetero-affection.

Key words: Life, Self, "I can", Self-affection, Subjective body, Organic body, Nonfreedom, Culture, History, Productive force, Absolute Life, Son of God.

Michel Henry desarrolla una fenomenología que, más allá del saber de la ciencia que se ocupa de idealizaciones y del saber de la conciencia que se asocia con la percepción y sus derivados, tiene su centro en el saber de la vida que coincide con la autodonación, autopercepción o autoafección de cada yo. Es un saber que procede de la vida y la tiene como contenido. La vida no es un fenómeno que aparece en el mundo sino el modo originario de fenomenalización que se autoafecta con independencia de toda exterioridad. Y donde ella se muestra no hay mundo. Esto significa que la manifestación intencional del mundo sólo es posible en virtud de una automanifestación de la vida. Por eso la última cuestión de la filosofía no es la donación del mundo en la intencionalidad sino la donación de la donación, es decir, la donación de la intencionalidad como autodonación. Se debe, pues, admitir un dualismo del aparecer en tanto aparecer en el mundo externo o aparecer en la interioridad afectiva de la vida. Henry caracteriza la vida por tres notas fundamentales que definen su "condición metafísica"¹. En primer lugar, converge con una subjetividad que se experimenta a sí misma. Además, es una fuerza productiva susceptible de crear algo que no existiría sin ella. Por último, no una entidad universal susceptible de realizarse y subsistir como realidad general, sino que se actualiza solamente en un individuo viviente. Se trata siempre de un sí-mismo trascendental que se siente a sí mismo en una autoafección y es irreducible a otro sí mismo. Ahora bien, la vida puede analizarse también según cuatro dimensiones porque converge con una irrecusable libertad en el ejercicio del "yo puedo", se asocia con la imposibilidad de sustraerse a sí misma en un destino inevitable, se despliega en realidades culturales e históricas, y se funda en la autoafección absoluta que le confiere un sentido y un destino último. Paralelamente, teniendo en cuenta la crítica formulada a Henry de que la autoafección no es posible sin la heteroafección², este trabajo procura explicitar cuatro modalidades

¹ HENRY, Michel. *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*. Paris: Odile Jacob, 1990, p. 34.

² Renaud Barbaras afirma que "el conocimiento de sí del sentir y el conocimiento del cuerpo por el sentir son indiscernibles, la autoafección es una heteroafección" (BARBARAS, Renaud. *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 1998, p. 143). Y Dan Zahavi sostiene que los análisis de Henry "permanecen deficientes porque nunca dan suficiente consideración

de pura autoafección que son independientes de una intervención externa porque están ligadas a un acrecentamiento con respecto a lo dado en el mundo, y, por tanto, no encuentran en él un correlato exterior. Ellas son inherentes al "yo puedo", esto es, a su ejercicio, al modo de padecerlo, a las formas de desplegarlo en la historia, y a su fundamento último. No se trata de reducir la autoafección a estas cuatro modalidades porque ella está presente en la más simple impresión, sino de poner de relieve casos en que la heteroafección no puede considerarse entrelazada con ella en razón de lo que Henry denomina la "facultad increíble de la vida de superar siempre lo que es dado"³.

1. "Yo puedo" y libertad

Henry señala que poseemos respecto del cuerpo un saber primordial en que no interviene ninguna distancia fenomenológica. El poder de apoderarse de sí mismo es ajeno a toda distancia o separación, y, por tanto, se encuentra en la inmanencia de una interioridad radical. El conjunto de poderes que tenemos sobre el mundo ha de encontrarse previamente en nuestro poder a fin de que podamos ponerlos en práctica. Así, podemos asir cosas porque tenemos una autoexperiencia del poder de prehensión de la mano en la actualidad de su ejercicio. El poder no se experimenta a sí mismo como exterior a sí mismo, como separado de sí, como extraño a sí. Se trata de "este poder con el cual coincido, al interior del cual estoy colocado y que es el mío, de este 'yo puedo' que soy"⁴. Hay una donación a sí de cada uno de los poderes del "yo puedo" que se sustenta en la donación a sí del ego mediante la autoafección. El poder no se reduce a la suma de sus actualizaciones potenciales sino que es una posibilidad de principio y *a priori* de desplegar todos los poderes del cuerpo y que domina todas las actualizaciones pasadas, presentes y futuras. El movimiento del cuerpo se da inmediatamente, sin ser aprehendido en el mundo, en la experiencia interna o autoafección que se confunde con el ser mismo del movimiento. Por eso François Maine de Biran afirmó que "el alma no piensa de antemano en el objeto de su querer o en los instrumentos que deben ejercitarlo y que él no conoce"⁵. Es absolutamente imposible comprender cómo una volición del alma puede determinar un movimiento corporal objetivo. Si mi voluntad es una voluntad subjetiva y espiritual, sería un fenómeno de magia que pudiera obrar sobre el cuerpo objetivo. La solución de Maine de Biran es

al juego entre automanifestación y heteromanifestación" (ZAHAVI, Dan. *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*. Evanston – Illinois: Northwestern University Press, 1999, p. 115).

³ HENRY, Michel. *Auto-donation. Entretiens et conférences*. Paris: Beauchesne, 2004, p. 225.

⁴ HENRY, Michel. *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*. Paris: P.U.F., 1965, p. 27.

⁵ MAINE DE BIRAN, François. *Essai sur les fondements de la psychologie et sur les rapports avec l'étude de la nature*. Paris, 1932, p. 194 n.

que, si bien percibo en el mundo desplazamientos exteriores, estoy en mi poder latente, lo experiencio y lo despliego en un plano invisible. De manera que el ser originario del movimiento nos es dado en una experiencia interna trascendental como una modalidad de la vida misma del ego. Tengo el sentimiento de un movimiento que realizo yo mismo, esto es, de un poder en ejercicio. El movimiento es inmediatamente conocido y vivido como una determinación de la vida del ego: "Ego, cuerpo, movimiento, medio no son más que una sola y misma cosa [...]"⁶.

La fenomenología histórica interpreta el cuerpo subjetivo como un cuerpo intencional. Lo analiza únicamente en su capacidad de apertura de la experiencia como experiencia de algo exterior a él. Pero anterior al problema del conocimiento corporal del mundo en el sentido de Merleau-Ponty se encuentra el problema del conocimiento del cuerpo cognoscente, es decir, el conocimiento del cuerpo mismo que conoce el mundo. El poder de acceder al mundo por medio del cuerpo —en tanto conjunto de poderes que tenemos sobre el mundo— ha de encontrarse previamente en nuestro poder a fin de que podamos ponerlo en práctica. Si nos abre al mundo y define nuestro saber original del mundo, el cuerpo originario ha de saber para sí mismo que tiene un saber acerca del mundo. Para comprender la praxis, no se debe concebir que el cuerpo subjetivo sea primariamente intencional. Antes de ser lo que me arroja hacia las cosas, mi cuerpo es afectivamente uno consigo mismo. El movimiento autoafecta, y esto significa que es uno consigo mismo en esta experiencia inmediata que hace de sí. El "yo puedo" supone no sólo una corporalidad intencional sino una corporalidad afectiva. Henry quiere mostrar el modo en que está presente a sí mismo el cuerpo como una cuestión anterior al problema de la apertura del mundo trascendente. El conocimiento original que tenemos del poder de prehensión de la mano no es un conocimiento intencional porque no puede ser exterior y extraño a sí mismo en la actualidad de su ejercicio. Es un primer poder de apoderarse de sí mismo coincidiendo consigo mismo en una suerte de coincidencia primera en la inmanencia de la interioridad radical. Y el ser de cada uno de estos poderes consiste en la autoafección por la cual está presente a sí mismo en la ausencia de toda distancia⁷. Todo poder tiene una conexión decisiva con la afectividad porque sólo hay poder si está dado a sí mismo en la autoafección. El poder situado en la inmanencia pática no sólo es dado a sí mismo sino que es dado constantemente sin discontinuidad alguna. El conjunto de poderes que componen el cuerpo original se reúnen y se unen en virtud de la autoafección. Situada en los poderes como su posibilidad más interior, la autoafección puede ponerlos en marcha cuando quiere: "La carne encierra en ella a la vez la posibilidad de obrar de cada uno de nuestros poderes y su revelación, en ella se realiza conjuntamente la efectuación fenomenológica tanto de la una como de la otra"⁸.

⁶ HENRY, Michel. *Philosophie et phénoménologie du corps*, Op. cit., p. 83.

⁷ Cf., *ibíd.*, p. 30.

⁸ *Ibíd.*, p. 205.

El "yo puedo" define nuestra libertad, y ella se prueba en su propio ejercicio a través de una autoatestación. En lecciones dadas en 1965, Henry afirma: "Mi cuerpo es el movimiento que se prueba en la marcha, es decir, que se atesta a sí mismo interiormente, es mi acción tal como la vivo en una experiencia inmediata que desafía todo comentario y con mayor razón toda impugnación, la esencia sobre la cual se desliza la charlatanería, la libertad que se burla de los parallogismos, de las representaciones, del conocimiento y sus tesis, que se burla de la ciencia"⁹. Por tanto, la libertad no es una afirmación especulativa que siempre se puede rechazar, sino que tiene una significación fenomenológica en tanto es el sentimiento de un poder en ejercicio que se experimenta a sí mismo de manera irrefutable en este ejercicio. Y en una de sus últimas obras, afirma: "La libertad es un poder, este poder siempre en posesión de sí y disponiendo así de sí —este poder permanente, incontestable, irreductible, invencible, del que nuestra corporalidad originaria lleva el testimonio en cada uno de sus actos o de sus movimientos, desde el más humilde y más elemental hasta el más complejo y el más difícil. [...] *La libertad es el sentimiento de Sí-mismo de poder poner en marcha él mismo cada uno de los poderes que pertenecen a su carne.* Ahora bien, este poder originario que habita y hace posible todo poder concreto no es adventicio y separable idealmente del mismo Sí-mismo. [...] Un 'yo puedo' consubstancial a este Sí-mismo carnal y viviente, instalado en su propio poder, libre de suerte de desplegarlo a partir de sí —tan incontestable en su poder y en su libertad como este Sí-mismo y esta carne a los cuales pertenece"¹⁰.

Si bien el movimiento responde a motivaciones externas o al condicionamiento de un sistema kinestésico, su puesta en práctica muestra una primera modalidad de autoafección en que esa heteroafección es insuficiente para quedar entrelazada con ella. El momento de libertad que introduce esta ejecución se experimenta en una autoafección que no debe nada a lo externo porque no tiene causas o condiciones. El "yo puedo" deja por detrás y debajo de sí algo que no ingresa en su ejercicio. Si bien se apoya sobre ese condicionamiento, no se construye con él. El horizonte kinestésico predelineado es el campo para una autonomía que introduce algo nuevo¹¹.

⁹ HENRY, Michel. *Phénoménologie de la vie*. I. *De la phénoménologie*. Paris: P.U.F., 2004, p. 31 s.

¹⁰ HENRY, Michel. *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Éditions du Seuil, 2000, p. 261 s. (trad. cast.: *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Salamanca: Sígueme, 2001, p. 239).

¹¹ Podemos señalar paralelos en otras corrientes fenomenológicas. Jean-Luc Marion defiende una negantropía del acontecimiento, es decir, una negación de la entropía como proceso de decrecimiento o degeneración. Una sobreabundancia del acontecimiento impide asignarle una causa o comprenderlo por una combinación de causas. De esta liberación del acontecimiento con respecto a sus causas se siguen tres características fundamentales: la irrepitibilidad, la excedencia y la posibilidad. Es irrepitible porque se produce tan sólo una vez y sin retorno ya que carece de antecedentes suficientes para dar lugar a una nueva producción. Exhibe una excedencia porque siempre va más allá de lo que lo antecede: "Cuanto más se constata el exceso, tanto más se impone el acon-

En el seno de la corporalidad originaria, el automovimiento que la caracteriza choca con un término que le resiste continuamente. En el interior del movimiento que se experimenta a sí mismo y se mueve a sí mismo se produce una experiencia que sólo le ocurre al movimiento: la experiencia de un término que resiste al esfuerzo y que Maine de Biran llama "continuo resistente". Es algo que sólo se da al movimiento con la ausencia de toda intencionalidad representativa o motriz. En la experiencia de la resistencia, aparece una diferenciación decisiva. Lo que resiste puede oponer una resistencia absoluta, o bien ceder a nuestro esfuerzo. En el primer caso se nos revela la realidad de los cuerpos que componen el universo real, y en el segundo la realidad de nuestro cuerpo orgánico: "En esta sumisión a los poderes que componen en conjunto nuestro 'yo puedo' carnal, el cuerpo orgánico se designa como el nuestro, como perteneciéndonos, a diferencia de los cuerpos que nos resisten absolutamente y que son los cuerpos extraños"¹². Así, los poderes de nuestra corporalidad originaria operan en órganos que ceden a su potencia, y encuentran una resistencia absoluta en el contenido real del mundo.

A diferencia del cuerpo objeto, y al igual que el cuerpo originario o subjetivo, el cuerpo orgánico escapa a nuestros sentidos. No es más que lo que resiste al "yo puedo", es decir, lo que se revela a él y únicamente a él. Por un lado, tenemos el cuerpo orgánico como algo que resiste. Por el otro, el cuerpo subjetivo como una fuerza que encuentra una resistencia. Henry habla de "vivir el despliegue interior del cuerpo orgánico en la tensión subjetiva del Cuerpo originario"¹³. Todo el ser de lo que resiste se encuentra en la fuerza a la que resiste. De ahí que la manera en que resiste lo que resiste es la manera en que la fuerza se experimenta. Y la manera en que lo que resiste se revela es la manera en que la fuerza se revela a ella misma

tecimiento" (MARION, Jean-Luc. *Étant donné*. Paris: P.U.F., 1997, p. 241). Hay una "ex-cedencia" en el sentido de que el acontecimiento se pone fuera de sus antecedentes. Por eso no se puede producir un acontecimiento. Por último, el acontecimiento comienza una nueva serie en la que reorganiza los antiguos fenómenos abriendo un nuevo horizonte, de modo que su posibilidad no efectúa lo que se ha previsto sino que da siempre más. Según Claude Romano, frente al hecho intramundano que carece de una asignación unívoca se encuentra el acontecimiento en sentido propiamente acontecimental en que aquel al que adviene está implicado en aquello que le llega. Una segunda característica del acontecimiento reside en que es instaurador-de-mundo. Abre un horizonte de sentido para la aventura humana, y, por tanto, reconfigura la totalidad de las posibilidades. La tercera característica reside en una anarquía constitutiva. Al transformar radicalmente el contexto, no puede ser interpretado a partir de él. No se somete a un horizonte de sentido previo sino que es origen de sentido para toda interpretación. No se lo comprende a partir del mundo que lo precede, con sus causas y sus fines, sino a partir del mundo posterior al que da lugar. Por eso Romano señala que el acontecimiento "presenta algo irremediabilmente excesivo en relación a todo *factum*" y es "lo que transfigura mi mundo hasta introducir un excedente de sentido inaccesible a toda explicación" (ROMANO, Claude. *L'événement et le monde*. Paris: P.U.F., 1998, p. 60 s.).

¹² HENRY, Michel. *Incarnation*, Op. cit., p. 213 (195).

¹³ HENRY, Michel. *La Barbarie*. Paris: Grasset, 1987, p. 83 (tr. cast.: *La barbarie*. Madrid: Caparrós, 1996, p. 65).

cuando no puede desplegar libremente su querer propio. Henry sostiene que el resistente continuo es a la fuerza lo que la figura espacial es al espacio. Así como la figura espacial se recorta en el espacio y no existe en otra parte que no sea el espacio, el resistente continuo permanece en el interior del "yo puedo" y mide su potencia.

Según Henry, la realidad tanto del cuerpo real del universo como de nuestro propio cuerpo orgánico no es una realidad que aparezca en la exterioridad del mundo. Es una realidad extraña al mundo y a su aparecer porque sólo se da originariamente a los poderes inmanentes de nuestra corporalidad en tanto esa realidad es experimentada por estos poderes según las modalidades de resistencia que les opone. Por tanto, nuestro cuerpo orgánico es anterior al mundo y diferente de los cuerpos del universo porque sólo opone una resistencia relativa al "yo puedo". Esta condición de resistencia define un medio homogéneo en el cual, empero, no dejan de aparecer diferencias que expresan las diferentes maneras de ceder al esfuerzo del cuerpo subjetivo. Que esta "extensión orgánica", que integra el continuo resistente, no sea el espacio del mundo, es decir, el de la percepción de los objetos exteriores, se advierte en que sus límites no son espaciales sino que se identifican con los confines de nuestro esfuerzo, es decir, son límites prácticos que no se representan en un espacio intuitivo. A la puesta en práctica de cada uno de los poderes corresponde una suerte de despliegue interior que va hasta el extremo de sus posibilidades, y que, luego de alcanzar este límite y cesar en el esfuerzo, vuelve al punto de partida que no es un punto del espacio sino nuestro cuerpo subjetivo o carne, es decir, la autodonación primigenia de la que cada poder extrae la posibilidad de obrar. A cada poder diferente corresponde una manera particular de desplegarse entre su punto de partida carnal y el término de su esfuerzo. Así se construyen zonas de resistencia que responden inmediatamente a nuestros movimientos. Cada una de estas zonas de resistencia es un órgano del cuerpo orgánico. Y el cuerpo orgánico es el conjunto de estos órganos. Son órganos que no se disponen ni se exponen *partes extra partes*, sino que son mantenidos en conjunto por el "yo puedo" de la corporalidad originaria. Por tanto, la unidad de todos estos órganos como unidad de nuestro cuerpo orgánico no es una unidad situada fuera de nosotros en el mundo sino que es la unidad de los poderes a los cuales los órganos están sometidos, pero de tal modo que marcan los límites de esos poderes. Por tanto, la unidad de los órganos no es otra cosa que la unidad de nuestra carne¹⁴.

Debemos, pues, distinguir tres cuerpos: 1) el cuerpo subjetivo o absoluto revelado en la experiencia interna trascendental del movimiento y del sentir; 2) el cuerpo orgánico como término inmediato y móvil del movimiento absoluto del cuerpo subjetivo; y 3) el cuerpo objetivo que es el objeto de una percepción

¹⁴ Cf., HENRY, Michel. *Incarnation*, Op. cit., pp. 209-222 (191-202).

exterior y puede ser el tema de una investigación científica. Reducido a un objeto de la investigación científica, el cuerpo queda librado a la manipulación técnica y genética y, en el límite, a prácticas promovidas por ideologías totalitarias. El cuerpo orgánico se convierte en cuerpo cósmico cuando se erige en un obstáculo absoluto al empuje de la carne, es decir, en el momento en que la carne no puede ya insertar en él su propia autoafección o autorrevelación. En tanto obstáculo absoluto al empuje de la carne, el cuerpo cósmico es una determinación práctica invisible de la carne. En la propia carne, y por medio de ella, queda trazada la frontera práctica que la separa de su propio cuerpo cósmico en tanto extraño a toda carne: "La carne obra 'desde el exterior' sobre su propio cuerpo cósmico *en el interior del empuje que ella ejerce sobre su propio cuerpo orgánico*, cuando, al no cederle este ya, ella viene a chocar con él como un muro infranqueable, ciego y sin fisura —con este cuerpo impenetrable en el interior del cual ella no penetrará jamás porque no tiene ningún interior y no lo tendrá jamás¹⁵. La carne todavía mueve al cuerpo propio pero no como una parte de sí misma sino como una masa opaca e inerte en la que no hay ya nada viviente.

Por tanto, en el pasaje del cuerpo orgánico al cuerpo cósmico, Henry distingue tres niveles: a) el cuerpo orgánico sometido al empuje interior de nuestra carne originaria, que es experimentado en el empuje carnal, pero que se opone a la carne originaria; b) el cuerpo orgánico que se convierte en cuerpo cósmico en el límite de este empuje; y c) el cuerpo cósmico que ya no es experimentado como tal en el empuje carnal sino mostrándose a nosotros en el mundo exterior¹⁶. Este cuerpo cósmico objetivo ya no siente nada. Es la aparición exterior del continuo resistente alcanzado por mi carne como límite de su poder. Hay, pues, dos experiencias del cuerpo cósmico: una experiencia en el límite de nuestro poder; y una experiencia en el exterior del mundo. El cuerpo cósmico objetivo es la aparición exterior del cuerpo orgánico alcanzado interiormente por la carne en el límite de su poder. El cuerpo cósmico se nos aparece en el exterior del mundo, y en relación con él tenemos sensaciones visibles, táctiles, olfativas, etc., que sirven para la constitución de la cualidades sensibles objetivas, por ejemplo, de la cosa-mano, del mismo modo que sirven para la constitución de la cosa-mesa. Esas cualidades sensibles se despliegan como propiedades o cualidades sensibles de una cosa.

Los límites establecidos por el cuerpo orgánico y el cuerpo real del universo son tratados por Henry exclusivamente en términos de autoafección, pero es aquí donde la crítica mencionada al comienzo encuentra alguna base. La autoafección no parece independizarse plenamente de una heteroafección. No se trata de casos puros de autoafección como los destacados en este trabajo. Si bien los límites pueden sentirse y medirse en términos de autoafección, hay algo más de

¹⁵ *Ibíd.*, p. 229 (209).

¹⁶ Cf., *ibíd.*, p. 232 (212).

carácter exterior. Ni la unidad de los órganos es sólo la unidad del "yo puedo" ni el límite absoluto impuesto por los cuerpos que componen el universo real carece de asiento en la exterioridad. En estos casos no hay un acrecentamiento en que el "más" sea irreducible a lo dado, y, por tanto, se identifique con una autoafección ajena al juego con la heteroafección.

2. Libertad y destino

Si no puede sino coincidir consigo misma, la vida no puede salir fuera de sí y escapar a su propia realidad. Esta no-libertad es la imposibilidad de arrancarse a sí misma y existir fuera de sí. En el interior de la relación originaria de la vida consigo misma cesa toda posibilidad de obrar o de adoptar una actitud. Así, la vida se revela en su naturaleza más íntima como esencialmente pasiva: "*La pasividad es la determinación ontológica estructural de la esencia originaria de la revelación, es decir, el ser mismo considerado en su realidad interna como fundamento determinado en él por la esencia de la no-libertad*"¹⁷. La inmanencia se encuentra ligada a sí, desprovista del poder de romper con este lazo, de todo poder relativo a su ser propio. Está librada a sí misma irremediabilmente para ser lo que es. La vida soporta su ser como algo que no ha querido, y que no cesa de advenirle. La autoafección implica una pasividad que no tiene que ver con la alteridad sino con la propia ipseidad. En tanto se afecta a sí misma, la vida es fundamentalmente pasiva frente a su ser propio. Esta pasividad significa experienciarse a sí misma en un padecer que es más fuerte que toda libertad y que impide escapar de sí. Henry señala que "el destino no es una sucesión exterior de acontecimientos constreñidos a producirse y a reproducirse de una manera inevitable sino la estructura interna del ser como originalmente y fundamentalmente constituida por la esencia última de la no-libertad"¹⁸.

Una instancia de pasividad es experienciada con anterioridad a todo querer porque es inherente a la vida un soportarse a sí misma que no puede sustraerse a esta condición. El experienciarse a sí mismo implica un sufrir o padecer en el sentido de que se experiencia la impotencia para deshacerse de sí porque lo experimentado y lo que experiencia son siempre lo mismo. Al experienciarse a sí mismo, cada uno "hace la experiencia de sí-mismo como irremediabilmente librado a sí mismo para ser lo que es, como cargado para siempre con el peso de su ser propio"¹⁹. No es posible desembarazarse de sí mismo ya que esto significaría destruirse. Este peso de la existencia no es un carácter empírico que depende de circunstancias desfavorables, sino un carácter que surge de la misma naturaleza

¹⁷ HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*. Paris: P.U.F., 1963, p. 366.

¹⁸ *Ibid.*, p. 370.

¹⁹ *Ibid.*, p. 827.

de la vida. Henry aclara que el descubrirse sufriente no significa que la existencia se encuentre allí injustificable y no fundada, sino que tiene que ver con la naturaleza del fundamento. Porque la vida encuentra que es "lo que se sufre y se soporta a sí misma en un padecer más fuerte que su libertad"²⁰.

En virtud de la pasividad, la afectividad implica un sufrirse a sí misma. Se caracteriza por una translucidez que no deja ver otra cosa como un vidrio transparente sino que deja ver la vida misma en su efectividad. Y lo que es en la transparencia de su identidad consigo mismo no puede ser rechazado, sino que sólo puede ser sufrido: "*En el sufrir se anuncia, como idéntico a su esencia, la impotencia del sentimiento*"²¹. Se trata de la impotencia para romper el lazo que une el sentimiento a sí mismo. Esta impotencia del sentimiento no tiene nada que ver con lo que habitualmente se denomina un sentimiento de impotencia. Este sentimiento se produce siempre en presencia de algo, y la impotencia se relaciona con este objeto, es decir, con la imposibilidad de modificarlo o suprimirlo. Si cambia la situación dada, puede modificarse y convertirse en un sentimiento de potencia o de alegría. Caracteriza, pues, al sentimiento la imposibilidad de replegarse hacia una posición detrás de sí mismo escapando a lo que el propio ser tiene de opresor: "El sentimiento es el don que no puede ser rechazado, es la venida de lo que no puede ser apartado"²².

Ahora bien, al sufrirse a sí misma y soportarse a sí misma, la vida se experiencia a sí misma y por ende adviene a sí misma. Y de este modo llega a ser lo que es, se apodera de sí misma, y se acrecienta a sí misma en el gozo de sí. El sufrimiento de la subjetividad es a la vez un gozo de sí en el sentido de un sumergirse en la vida y entrar en posesión de sí, es decir, de una comunión con el ser propio en la transparencia de su efectividad. El sufrimiento es gozo porque en él se realiza el ser dado a sí mismo. A su vez, el gozo es sufrimiento porque el ser dado a sí mismo converge con la experiencia de la imposibilidad de escapar de sí. Los dos términos no se separan jamás porque uno es la condición del otro.

La pasividad inherente a la vida no designa la acción de una realidad extraña sino la relación de ella consigo misma. Puesto que la exterioridad está excluida, sufrimiento y gozo no tienen nada que ver con una actitud "delante de", con un padecimiento o entusiasmo "por", con una depresión o excitación "en razón de". Están ligados a la vida misma, y no a condiciones exteriores a ella, y, por tanto, introducen una segunda modalidad de la autoafección ajena a la heteroafección: "El sufrimiento no está en el contenido del fenómeno sino en su fenomenalidad misma, en el Cómo de su venida en nosotros"²³.

²⁰ HENRY, Michel. *La barbarie*, Op. cit., p. 67 (54).

²¹ HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*, Op. cit., p. 591.

²² *Ibid.*, p. 593.

²³ HENRY, Michel. *Phénoménologie de la vie*. IV. *Sur l'éthique et la religion*. Paris: P.U.F., 2004, p. 91.

3. El despliegue de la libertad

La vida tiene la capacidad de experienciarse a sí misma en todo lo que ella puede ser y se define por esta capacidad. Y la cultura consiste en la autotransformación de las potencialidades subjetivas que la componen. Comprende todas las experiencias por las cuales la vida lleva todo lo que contiene en sí como virtualidad a una presencia efectiva. Es una efectivización y a la vez un acrecentamiento de las potencialidades de la vida. Expresa la sobreabundancia de la vida a través de una serie de prácticas en que ella adviene a sí misma. Implica un autodesarrollo que va de la visión incapaz de una percepción distinta a la visión cultivada capaz de una apreciación estética, y de la motricidad torpe hasta la danza en que los movimientos se organizan y multiplican. Las actividades culturales tienen como motivación caracteres propios de la vida. Sabemos que una carga es inherente a la vida en la medida en que ella se experimenta a sí misma como sufrimiento, y que esta carga se torna insoportable en virtud del hecho de que es imposible deshacerse de ella. Esta condición ontológica de la vida es lo que "dispone interiormente la subjetividad viviente como una fuerza dispuesta a prodigarse"²⁴. No se trata sólo de una disposición a llegar a sí misma, sino de una necesidad de modo que el sufrimiento se convierta en gozo. Tanto en las necesidades más modestas como en las grandes formas culturales encontramos ejemplos de esta situación. Son modalidades de la vida, y en cuanto tales "no son otra cosa que la vida que se da a sentir lo que es en todo lo que ella puede ser", es decir, responden a la necesidad de "llegar a sí mismo en el acrecentamiento de sí de la subjetividad absoluta de la vida"²⁵.

No hay creación cultural sino como "autorrealización de la subjetividad en la efectuación de su autoafección"²⁶. La cultura implica la liberación de una energía como algo que nos sobreviene en la relación afectiva con el ser. Lo cual no significa que la energía pueda agotarse o desaparecer porque la vida no se rige por la ley de la entropía. Por el contrario, implica dar libre curso a la energía y permitir un acrecentamiento de ella. Las formas elementales de la cultura son las de la praxis cotidiana relacionada con la producción y consumo de bienes útiles a la vida (nutrición, vestimenta, vivienda) y con el juego espontáneo de la vida misma (la celebración de su destino, el erotismo, la relación con la muerte). Las formas superiores de la cultura son tres: el arte, la ética y la religión. No son simples datos empíricos que se puedan descubrir en una civilización sino el resultado de la operación trascendental de la vida: "Arte, ética, religión arraigan más bien en la esencia de la vida, la razón de su surgimiento se hace inteligible a quien sabe leer

²⁴ HENRY, Michel. *La barbarie*, Op. cit., p. 172 (123).

²⁵ *Ibid.*, pp. 127, 176 (93, 126).

²⁶ *Ibid.*, p. 175 (125).

en esta esencia"²⁷. Así, la cultura es la expresión y la realización de las posibilidades fundamentales de la vida: el arte es la realización de la sensibilidad, la ética es la realización de su obrar, y la religión es la realización de sus preocupaciones fundamentales.

Con una referencia a la pintura abstracta, y más precisamente a la obra y teoría pictórica de Kandinsky, Henry ilustra el peculiar modo de aparecer de la interioridad y la afectividad. Mientras que la pintura figurativa ve en el color y la forma un trazo visible que imita un objeto mundano, la pintura abstracta los libera de la constricción del mundo y procura restituir la totalidad afectiva de la subjetividad. El trazo particular de las líneas es engendrado por el sentimiento de la vida que se quiere expresar. Como esa organización lineal es inventada libremente y tiene posibilidades ilimitadas de variación, la esfera del desvelamiento y expresión de la vida se acrecienta hasta el infinito. De manera que la esencia de la pintura reside en la eliminación de la representación objetiva, es decir, del modo de aparecer que corresponde al mundo exterior. El contenido abstracto que ha reemplazado al objeto exterior es la vida interior. Kandinsky elabora una teoría del carácter doble de los elementos pictóricos, a la vez exteriores y visibles en tanto formas y colores, e interiores e invisibles en la medida en que cada forma es una fuerza y cada color es una impresión afectiva. Esto significa que forma y color son pura subjetividad. Kandinsky afirma que "el amarillo atormenta al hombre, lo pica y lo excita, se impone a él con una especie de violencia insoportable, se impone a él como una coacción, lo importuna con una especie de violencia insoportable"²⁸. Y añade: "[...] el mundo de las líneas incluye todas las sonoridades expresivas, del lirismo frío al drama brillante"²⁹.

Sabemos que el cuerpo orgánico se adapta o pliega al esfuerzo del cuerpo inmanente absolutamente subjetivo, y que, por consiguiente, en tanto sistema interno ofrece una primera resistencia relativa. Más allá de esto, la puesta en práctica de los poderes del cuerpo subjetivo choca con una segunda resistencia absoluta que traza un límite insuperable. Es la tierra que se opone a la tensión y al esfuerzo subjetivo que procura hacerla ceder. Henry recurre al término "copropiación" para designar un apropiarse o hacerse propio uno en otro de modo concomitante, y para señalar una correlación y a la vez un contraste con "apropiación". Indica la mutua pertenencia de la tierra y el cuerpo a diferencia del apoderamiento de la tierra por la mediación del cuerpo orgánico. La "copropiación"

²⁷ *Ibid.*, p. 39 (36).

²⁸ KANDINSKY, V. *Du spirituel dans l'art et dans la peinture en particulier*. Paris: Denoël, 1954, p. 121. Citado por: HENRY, Michel. *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*. Paris: Bourin, 1988, p. 137.

²⁹ KANDINSKY, V. *Point-Ligne-Plan*. Paris: Denoël, 1970, p. 76. Citado por: HENRY, Michel. *Voir l'invisible*, p. 93.

es denominada también "cuerpopropiación" (*corpsappropriation*)³⁰ en el sentido de que la tierra es el correlato fluctuante de un comportamiento corporal y un límite insuperable cuya fijeza se encuentra determinada por ese comportamiento. De ahí que Henry caracterice la tierra en términos de naturaleza verdadera, cuerpo-propiada o corporal, y señale que ella se actualiza en la efectivización de las potencialidades subjetivas de la corporalidad. Sólo podemos pensar la tierra como aquello que podemos pisar, el aire como aquello que respiramos, la superficie o el volumen como aquello que podemos tocar, la luz como aquello que se ilumina en la subjetividad de nuestra mirada, etc. En virtud de esta correlación con nuestros movimientos o comportamientos, se puede decir que no sólo habitamos la tierra sino que somos propietarios de ella. En virtud del sistema conjunto formado por la inmanencia radical que se esfuerza, el cuerpo orgánico que se deja llevar por este esfuerzo, y la tierra que se resiste a tales esfuerzos, Henry puede subrayar que la naturaleza sólo es extraña a la vida si se deja de considerarla como sensible y relacionada con el cuerpo propio, es decir, coapropiada. La realidad de los cuerpos extraños y orgánicos es una realidad invisible como la de nuestro cuerpo subjetivo, es decir, una realidad extraña al mundo y a su aparecer: "Porque, en mi carne, soy la vida de mi cuerpo orgánico, soy también la del mundo. En este sentido original, radical, el mundo es un mundo-de-la-vida, un *Lebenswelt*"³¹.

Todos los fenómenos sociales, económicos, políticos y culturales que transcurren en la exterioridad del mundo, y que englobamos bajo la denominación de "historia", encuentran su realidad en el despliegue de los poderes del "yo puedo" en tanto la vida subjetiva, activa e individual se encuentra provista de la capacidad de crear lo que aún no es. Esas actividades no son en sí mismas algo histórico sino modos del obrar del "yo puedo". La historia surge de la autotransformación de las potencialidades subjetivas que componen la vida. Comprende todas las experiencias por las cuales la vida lleva todo lo que contiene en sí como virtualidad a una presencia efectiva. La historia es la historia de la vida en el doble sentido de que la vida constituye a la vez el sujeto de esta historia y su objeto: "Es una acción que la vida ejerce sobre sí misma y por la cual ella se transforma a sí misma en tanto es ella misma lo que se transforma y lo que es transformado"³². Así, la historia "designa la autotransformación de la vida, el movimiento por el cual ella no cesa de modificarse a sí misma a fin de llegar a formas de realización y de efectuación más altas, a fin de acrecentarse. [...] Pero si la vida es este movimiento de autotransformarse y de realizarse a sí misma, ella es la cultura misma, ella la lleva inscrita en sí y querida por ella como aquello mismo que ella es"³³. La historia es

³⁰ HENRY, Michel. *La barbarie*, Op. cit., p. 82 ss. (64 ss.).

³¹ HENRY, Michel. *Incarnation*, Op. cit., p. 216 (197).

³² HENRY, Michel. *Phénoménologie de la vie*. IV. Sur l'éthique et la religion, Op. cit., p. 19.

³³ *Ibid.*, p. 19 s.

el autodesarrollo de las potencialidades subjetivas de la vida en un movimiento por el que la vida entra en posesión de lo que le es propio en una autoafección: "La historia original es el devenir inmanente de las tonalidades afectivas de la existencia, [...]"³⁴.

Henry recuerda la afirmación de Karl Marx en su obra *La ideología alemana*: "El primer presupuesto de toda historia humana es naturalmente la existencia de individuos humanos vivientes (*die Existenz lebendiger menschlicher Individuen*)"³⁵. Al considerar la vida como fuerza en su potencia productiva, Marx la llama "praxis" y la califica inmediatamente de subjetiva a la vez que reprocha al materialismo el haber aprehendido la realidad sólo en la forma de objeto y no en tanto actividad humana o práctica subjetiva. Henry remite a los análisis de Marx como el único pensador que ha "arrojado sobre la sociedad y su economía una mirada trascendental susceptible de producir el principio de su inteligibilidad"³⁶. En el capítulo III, titulado "La reducción de las totalidades", de su vasta obra *Marx*, afirma que no hay exterioridad recíproca entre individuo y sociedad, de modo que no se puede hablar, a la manera de Proudhon, de un ser colectivo de lo social, ni es posible, a la manera de Max Stirner, oponer el individuo a la sociedad. Siguiendo a Marx, se debe sostener que una relación entre la sociedad y el individuo es imposible porque sólo existe la relación de los individuos entre sí. Marx ha mostrado que se reviste a una entidad nombrada sociedad de atributos que sólo existen en la imaginación de quienes convierten una palabra en una cosa. Es necesario criticar la concepción según la cual la historia constituye en sí misma una realidad efectiva y sustancialmente existente y exhibe su realidad propia en un acto propio por medio de un autodespliegue: "*La fuerza productiva colectiva superior al conjunto de las fuerzas individuales que la componen no constituye como tal ningún ser propio que tenga consistencia y suficiencia por sí mismo. El 'ser colectivo', lo social en cuanto tal no es selbstständig, o más bien no es, la dimensión ontológica de la existencia no está constituida por él*". Henry continúa: "Conferir la existencia en el sentido de una existencia sustancial unitaria y efectiva al ser colectivo, al ser común, a lo 'social' en cuanto tal *independientemente de los individuos que lo componen y cuya realidad ontológica propia constituye la única realidad posible de la sociedad, es hipostasiar a esta, tratar como un ser específico lo que no es*"³⁷.

³⁴ HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*, Op. cit., p. 842.

³⁵ MARX, Karl. *Die Frühschriften*. Stuttgart: Alfred Kröner, 1953, p. 347.

³⁶ HENRY, Michel. *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Éditions du Seuil, 1996, p. 304 (tr. cast.: *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 2001, p. 280). "Marx es justamente uno de los pensadores muy raros que define al hombre por la vida. Por eso admiro a Marx como uno de los más grandes pensadores de todos los tiempos, aun cuando tengo la opinión más negativa del marxismo al que considero como una serie de contrasentidos sobre su pensamiento" (HENRY, Michel. *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Op. cit., p. 21).

³⁷ HENRY, Michel. *Marx. I. Une philosophie de la réalité*. Paris: Gallimard, 1976, p. 185.

El análisis trascendental de Marx muestra que la esencia del trabajador es la vida, que es de otro orden que la cosa material y se encuentra provista de la capacidad metafísica de crear lo que aún no es. Si bien Marx ha comprendido en sus escritos juveniles que sólo la vida activa e individual puede detentar el poder de creación y producción que constituye el fundamento de la economía, el marxismo —en tanto forma de positivismo o cientismo que pasa por alto este punto de vista— ha considerado al individuo como puro efecto de leyes económicas y sociales. Mientras que el marxismo afirma la preeminencia de las estructuras objetivas sobre los individuos, sobre nuestra vida que reviste siempre una forma individual, Marx caracteriza la vida como la de los individuos vivientes y se ocupa de la praxis, es decir, una acción que es siempre una acción individual y viviente. El trabajo de los individuos se encuentra en la base de la economía. Marx explica cómo a partir de la realidad que somos, es decir, una realidad irreemplazable y propia de cada uno, se pueden crear sistemas de equivalencia que permiten el intercambio de los productos. Así, en el principio de la economía se encuentra una sustitución de la vida por sistemas de equivalencia que constituyen una desnaturalización o alienación.

El intercambio de bienes supone la medida de los trabajos reales que han producido las mercaderías, pero esto es imposible porque el trabajo viviente es invisible, y, por tanto, inobjetivable e incuantificable. Puesto que los productos que se han de convertir en mercaderías son cualitativa y cuantitativamente diferentes, se evalúa cuánto trabajo han requerido. Se procura intercambiar el trabajo viviente requerido por los productos, y para ello se considera el trabajo como algo objetivo que se puede medir y cuantificar: Se establece que hay tanta cantidad de trabajo de tal cualidad de un lado contra tanta cantidad de trabajo de tal cualidad del otro. Sin embargo, como no se puede intercambiar el placer contra el sufrimiento, es absolutamente imposible comparar los trabajos vivientes en su realidad. Aquello por lo cual se explica la realidad económica, es decir, el trabajo idealizado, es un objeto que no existe en la realidad. En las primeras páginas de *El capital*, Marx señala que las diferentes formas concretas de los trabajos "ya no se diferencian más sino que se reducen en conjunto a igual trabajo humano, a trabajo humano abstracto (*abstrakt menschliche Arbeit*)"³⁸. Así, ha comprendido que los objetos de una supuesta realidad económica no existen, y que debe haber una génesis trascendental de su posibilidad. Con los objetos económicos sucede lo mismo que con los objetos geométricos según Husserl: no están en la naturaleza sino que su origen reside en la posibilidad trascendental de su constitución como objetos ideales. Para hacer posible el intercambio, se ha sustituido el trabajo viviente por un conjunto de equivalentes objetivos, ideales o abstractos que delimitan el universo económico como una suerte de doble fantástico de la vida que tiene sus leyes y devenir propio, y en que la vida se ha perdido.

³⁸ MARX, Karl. *Das Kapital*. Berlin: G. Kiepenheuer, 1932, p. 52.

A la crítica de la economía mercantil como crítica de la reduplicación de la vida en un universo económico irreal, se une una crítica del capitalismo porque la reduplicación aparece acompañada del fenómeno de la plusvalía. Pero la reduplicación se presenta independientemente de toda explotación y exige la crítica de la realidad económica³⁹. Esta a su vez conduce a una crítica de la ciencia económica que, así como la geometría habla de objetos geométricos, se refiere a esa realidad sin advertir que hay una cuestión previa de la que todo depende. Al trabajo económico, se debe oponer el trabajo individual y viviente que debe ser comprendido como un modo del obrar y remitido a la esencia del obrar, es decir, la vida. La tarea de la filosofía es encontrar el fundamento previo de los objetos sobre los cuales la ciencia reflexiona. Y este fundamento previo consiste en una génesis trascendental.

Henry contrapone las "condiciones de una acción efectiva y real" a las circunstancias en que la acción puede producirse, es decir, las "condiciones exteriores, contingentes y variables"⁴⁰. Las circunstancias constituyen la particular situación histórica en la cual podemos considerar si nuestra acción tiene la posibilidad de alcanzar sus objetivos, pero no tienen nada que ver con la posibilidad esencial e interior del actuar. No se puede concebir la historia como una realidad ontológica que se despliega a sí misma y convierte a los sucesos en simples mediaciones de su autodesarrollo porque los hombres sólo pueden tomar las armas y correr a las barricadas en virtud de su "yo puedo". Puesto que no pueden exhibir una realidad cuya existencia efectiva se ateste a sí misma y se haga reconocer como tal, los conceptos de historia y sociedad muestran su vaciedad y se revelan como meras palabras: "La vida fenomenológica individual, todas las vidas o, para hablar como Marx, los 'individuos vivientes', aunque ingresen en la historia y sean determinados por ella, la determinan por el contrario, y esto en un sentido último: [...] porque ellos constituyen su *condición de posibilidad*, *aquello sin lo cual la historia no sería*. En tanto que ella constituye la condición de posibilidad de la historia, la vida, aunque ella pertenezca a la historia, no pertenece a ella, y debe ser comprendida como metahistórica [...], como metafísica. No hay historia, sólo hay individuos históricos"⁴¹.

A partir de esta distinción entre condiciones últimas y condiciones contingentes o circunstancias se desprende que, si bien la creación cultural o la acción histórica puede estar motivada, no hay heteroafección en la excedencia que ellas introducen respecto de lo dado y que es experimentada en una tercera modalidad de la autoafección. La autoexperiencia inherente al "yo puedo" como fuerza

³⁹ Cf., HENRY, Michel. *Phénoménologie de la vie*. III. *De l'art et du politique*. Paris: P.U.F., 2004, p. 96.

⁴⁰ HENRY, Michel. *C'est moi la vérité*, *Op. cit.*, p. 299 (275 s.).

⁴¹ HENRY, Michel. *Marx I, Une philosophie de la réalité*, *Op. cit.*, p. 195 s.

creadora no tiene condiciones determinantes porque introduce una excedencia y este "más" no es reductible a los elementos externos sino que significa algo nuevo respecto de ellos. El "yo puedo" genera objetos externos nuevos que dependen de él, y que podrán condicionar su ejercicio ulterior, que, por su parte, contendrá la autoafección inherente a su propia excedencia.

4. El sentido de la libertad

Hemos hablado de la libertad como destino y de su despliegue. Nos queda por esclarecer el sentido de la libertad y con ello acceder a una nueva dimensión del destino. No podemos separarnos de la vida, y, si ella tiene un sentido último, no podemos sustraernos a él. Importa aquí la distinción entre un concepto débil y un concepto fuerte de autoafección. Por un lado, en un sentido débil, se encuentra el sí-mismo autoafectado y por ello autoengendrado como sí-mismo en la vida. Es la autoafección del sí-mismo singular que yo soy. Pero me experiencio a mí mismo en la autoafección sin ser la fuente de esta experiencia. La vida me ha sido dada sin que la donación proceda de mí. Mi autoafección no es algo que me pertenezca sino que más bien me encuentro afectado pasivamente. De ahí que, por otro lado, en sentido fuerte, se encuentre la autoafección eterna de la Vida Absoluta que se autoengendra. La afección es absoluta porque no tiene necesidad de otra cosa para existir y en ella se funda el sentido débil de autoafección. Con otras palabras, la autoafección sólo es posible en la autoafección de Dios que se autoafecta a sí mismo: "El Sí-mismo singular se autoafecta, es la identidad del afectante y el afectado, pero esta identidad no la ha puesto él mismo. El Sí-mismo no se afecta sino porque la Vida Absoluta se autoafecta en él. Es ella, en su autodonación, la que lo da a sí mismo. Es ella, en su autorrevelación, la que lo revela a sí mismo. Es ella, en su abrazo pático, la que le da el abrazarse páticamente y el ser un Sí-mismo"⁴².

Según el cristianismo, y Henry pone énfasis en el Evangelio de San Juan, se presenta "una red de relaciones trascendentales"⁴³. En primer lugar, el cristianismo llama Padre a la Vida Absoluta en tanto proceso de autogeneración, y llama Hijo único primogénito al Primer Viviente engendrado en este proceso. Esta es la primera relación trascendental. El Padre se experimenta y se revela en el Sí-mismo del Hijo como la Ipseidad fenomenológica singular en que ese proceso se realiza. Sólo en la generación de Cristo, la Vida Absoluta se experimenta a sí misma en la Ipseidad del experienciarse a sí misma. A su vez, el Hijo se experimenta y se revela en el Padre como la manera en que el Padre se experimenta y se revela a sí mismo. Puesto que cada uno es la subjetividad en que el otro se experimenta y se revela, Padre e Hijo son interiores uno al otro en una interioridad fenomenológica

⁴² HENRY, Michel. *C'est moi la vérité*, Op. cit., p. 136 (126).

⁴³ *Ibid.*, p. 80 s. (73 s.).

recíproca: "Creedme: yo estoy en el Padre y el Padre está en mí" (Jn, 14, 11). La Vida Absoluta se experimenta a sí misma y goza de sí en la generación por ella del primer Sí-mismo (Soi). En este Sí-mismo, por tanto, la Vida Absoluta se ama a sí misma. A su vez, el Sí-mismo se experimenta a sí mismo, goza de sí y se ama a sí mismo en la Vida Absoluta que se ama en él: "[...] sucede que *cada uno se ama en un 'otro' que (estando fuera de juego aquí toda exterioridad) no le es jamás exterior sino por el contrario interno y consustancial*. Así se realiza la relación inaudita de la que hablamos: 'Me has amado antes de la creación del mundo' (Jn, 17, 24)"⁴⁴. En virtud de esta interioridad recíproca, la identidad no es una unidad abstracta sino la unidad de un amor originario en el que cada uno encuentra en el otro su realidad y su dicha en ausencia de toda exterioridad. Este amor define la relación originaria de la Vida con el Primer Viviente. Henry se refiere al "proceso de la Vida Absoluta que viene en sí en su Verbo, experienciándose en él que se experimenta en ella, en la interioridad fenomenológica recíproca que es su Espíritu común", y añade que "el Dios trinitario del cristianismo es el Dios real que vive en cada Sí-mismo viviente, sin el cual ningún viviente viviría, y que cada viviente testimonia en su condición misma de viviente"⁴⁵.

La relación de la Vida Absoluta con todos los vivientes es la segunda relación trascendental: el hombre es un hijo de Dios generado en el proceso de autogeneración de la Vida al igual que el Primer Viviente. Henry recuerda que San Ireneo de Lyon reconoce en cada una de las estructuras del cuerpo trascendental la inmanencia de la Vida Absoluta como constitutiva de su realidad fenomenológica, es decir, de su autoafección, y, al mismo tiempo, de la posibilidad de que esta realidad ejerza su poder: "La carne será capaz de recibir y contener la potencia de Dios porque al comienzo ha recibido el arte de Dios y porque así una parte de ella misma se ha convertido en el ojo que ve, otra en el oído que escucha, otra en la mano que palpa o trabaja [...]. Ahora bien, lo que participa en el arte y la sabiduría de Dios participa también de su potencia. La carne no está, pues, excluida del arte, de la sabiduría, de la potencia de Dios, pero la potencia de Dios, que procura la vida, se despliega en la debilidad de la carne"⁴⁶. Ireneo habla, pues, de la potencia de Dios y la debilidad de la carne. Esto quiere decir que la vida de la que nuestra carne extrae su realidad no es nada por sí misma porque ella no obtiene de sí la realidad de su propia carne. Además, Henry se refiere a la distinción de dos tipos de conocimiento en Meister Eckhart y su asociación con la noción de una identidad entre el fondo del alma y el fondo de Dios. Por un lado, y a ello remite el saber de la conciencia, se encuentra el "conocimiento de la tarde" que se realiza en la forma de imágenes, es decir, en la exterioridad, y capta la criatura como tal.

⁴⁴ HENRY, Michel. *Incarnation, Op.cit.*, p. 351 (318).

⁴⁵ *Ibid.*, p. 245 (224).

⁴⁶ IRENEE DE LYON. *Contre les hérésies*. Paris: Le Cerf, 1991, p. 577. Citado por: HENRY, Michel. *Incarnation, Op. cit.*, p. 192 s. (176).

Se conoce a las criaturas tal como son en sí mismas y se ve la creación en imágenes distintas. Por otro lado, y a ello remite el saber de la vida, se encuentra el "conocimiento de la mañana" cuya estructura es la unidad porque no encierra nada de distinto ni de representado, y al que la criatura sólo se da bajo la condición de no ser aprehendida en sí misma sino en su ser idéntico al ser de Dios. Al ojo interior al alma que se dirige a las criaturas se contrapone el ojo interior que mira hacia lo esencial y lo recibe de Dios. El concepto o la imagen que nos formamos de Dios no alcanza a captar su esencia original o Deidad que constituye la esencia misma del alma. La manifestación de Dios en el ámbito del pensamiento o de la exterioridad es contingente porque está prescrita por las estructuras de este medio y librado a las determinaciones de nuestro espíritu. Por eso Henry escribe: "El rechazo del concepto de Dios es el de un absoluto trascendente, exterior a la vida, es el rechazo de la exterioridad como incapaz de encerrar en ella la esencia de esta"⁴⁷. Y cita al místico germano: "El ser de Dios es mi vida. Si así mi vida es el ser de Dios, entonces debe el ser de Dios ser mío, y la esencialidad de Dios mi esencialidad, nada menos y nada más"⁴⁸. Eckhart afirma de Dios que "Él se engendra como mí mismo" (*er gebiert sich als mich*). Por eso el movimiento por el cual somos generados o advenimos a nosotros mismos no es disociable del proceso eterno en que la Vida Absoluta adviene a sí misma. Además, Eckhart ha dicho de Dios que "Él me engendra como Él mismo (*er gebiert mich als sich*) [...] y a mí en tanto su ser y en tanto su naturaleza (*und mich als sein Sein und als seine Natur*)"⁴⁹. Por eso la identidad de lo afectante y lo afectado no es puesta por el Sí-mismo sino que su ipseidad resulta de la autoafección eterna de la Vida.

Dios se autoengendra revelándose como el Verbo o Logos, y en esta autoexperiencia se despliega la Ipseidad del Primer Viviente como condición de toda otra experiencia de sí. Cada hombre encuentra en la Ipseidad del Verbo el presupuesto de su propia ipseidad según la tercera relación trascendental. El Sí-mismo primordial en que la Vida Absoluta accede a sí contiene la multiplicidad potencial e indefinida de ipseidades. Cada sí-mismo es generado en el proceso de autogeneración de la Vida Absoluta en su Verbo de modo que es viviente en una única y misma Vida y es sí-mismo en la Ipseidad de un único y mismo Sí-mismo. Así, la generación de cada hombre reproduce a su manera la generación del Hijo único primogénito. Toda vida individual es una ipseidad que sólo puede nacer en el Sí-mismo

⁴⁷ HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*, Op. cit., p. 509.

⁴⁸ MEISTER ECKHART. *Deutsche Predigten und Traktate*. München, Hanser, 1978, p. 185. Nathalie Depraz caracteriza este punto de vista de la siguiente manera: "Movimiento radicalmente des-onto-teo-logizante de la metafísica eckhartiana que hace estallar a Dios como noción o concepto en favor de su aproximación experiencial íntima, aproximación cuya base fenomenológica primera es precisamente la estructura afectiva del gusto de Dios" (DEPRAZ, Nathalie. "En quête d'une métaphysique phénoménologique: la référence henryenne à Maître Eckhart". En: DAVID, Alain – GREISCH, Jean (Eds.). *Michel Henry, l'épreuve de la vie*. Paris: Le Cerf, 2001, p. 278).

⁴⁹ MEISTER ECKHART, Op. cit., p. 191.

de la Vida Absoluta de modo que cada hombre no sólo es "hijo de Dios" sino "hijo en el Hijo": "Aquel día comprenderéis que yo estoy en mi Padre y vosotros en mí y yo en vosotros" (Jn, 14, 20). La relación de interioridad fenomenológica recíproca entre la Vida Absoluta y su Verbo se repite en la relación entre la Vida Absoluta y el hombre de tal modo que implica una relación entre el Verbo y cada ipseidad viviente. Henry se refiere a "*la interioridad fenomenológica recíproca de todos los vivientes en el Sí-mismo único de la Vida Absoluta, en la interioridad fenomenológica recíproca de este Sí-mismo y de esta Vida, del Padre y del Hijo*"⁵⁰. Dios nos ha predestinado "a reproducir la imagen de su Hijo para que fuera el primogénito entre muchos hermanos" (Rm, 8, 29). La predestinación implica que los hombres sólo pueden realizarse en la Vida Absoluta repitiendo en sí las condiciones de la archi-generación del Archi-Hijo. Al generarlos como sus hijos en el Hijo, y por ser Amor, la Vida Absoluta los predestina a la experiencia de sí y al amor.

En el proceso de autogeneración de la Vida Absoluta en su Verbo se encuentra, además de la posibilidad de cada sí-mismo, la posibilidad de la relación intersubjetiva. Los hombres están los unos con los otros en virtud de un ser-con que se encuentra en ellos antes de ellos en el lugar de su generación. Por tanto, la relación entre los hombres como cuarta relación trascendental presupone un lazo religioso, es decir, la relación de cada ipseidad con la Vida Absoluta: "Es en este sentido como la Vida es el ser-con como tal, la esencia de toda comunidad, el ser-en-común así como lo que es en común"⁵¹.

Al experienciarse a sí mismo en la Ipseidad de la Vida, el yo (*moi*) entra en posesión de sí mismo y de cada uno de los poderes, y, al entrar en posesión de ellos, está en condiciones de ejercerlos. Sin embargo, a cada uno de estos poderes se opone un no-poder. A la ya mencionada impotencia de no poder deshacerse de la vida, se añade la impotencia de no haber originado los poderes que nos han sido dados: "*Todo poder tropieza en sí mismo con aquello sobre y contra lo cual no puede nada, con un no-poder absoluto. Todo poder lleva el estigma de una impotencia radical*"⁵². No obstante, se produce una "inversión singular" o "relación paradójica"⁵³ por la cual la impotencia se convierte en la ocasión para la irrupción de la potencia. Hay una ambivalencia del "yo puedo". Por un lado, depende de la Vida Absoluta de modo que los poderes en que se manifiesta carecen de realidad porque son sólo la manifestación de una realidad distinta de ellos y sin la cual se desvanecen en la nada. Por otro lado, el "yo puedo" se pone en marcha, habita cada uno de los poderes, y lo convierte en un poder libre y real capaz de ser ejercido cuando se

⁵⁰ HENRY, Michel. *Phénoménologie de la vie*. IV. *Sur l'éthique et la religion*, Op.cit., p. 162.

⁵¹ *Ibid.*, p. 160.

⁵² HENRY, Michel. *Incarnation*, Op. cit., p. 248 (227).

⁵³ *Ibid.*, p. 252 s. (231).

quiere. Por eso el "yo puedo" llega a olvidar el "don gratuito", "el don más original de la vida"⁵⁴, es decir, oculta el no poder de todo poder con respecto a sí mismo bajo la prueba constante de su libre ejercicio.

Así, el yo (*moi*) dado a sí mismo en la Ipseidad de la vida se convierte en el centro o punto fontanal o foco de una multiplicidad de poderes. De pasivo se convierte en activo. Entonces hablamos de ego en lugar de *moi*, de yo en nominativo en lugar de yo en acusativo. Mientras que la condición de *moi* trascendental depende de la Vida Absoluta, ahora todo depende del yo en la medida en que, en tanto ego, es libre de poder desplegar en todo momento el haz de poderes que constituyen su ser propio. El ego es el yo que se ha convertido en el centro de una multitud de poderes que ejerce libremente: "El ego que es libre de ejercer cada uno de sus poderes cuando quiere se experiencia como tal. Experiencia su libertad, más exactamente este poder que es el suyo de ejercer cada uno de los poderes que le son dados. [...] Al experimentar cada uno de los poderes mientras los ejerce, y principalmente el poder que tiene de ejercerlos, el ego se toma desde ese momento por su fuente, por su origen"⁵⁵. Al considerarse como el origen de sus poderes, el ego se considera como la fuente de su propio ser. Se imagina que posee esos poderes como si los hubiera producido. Es el olvido de la condición de Hijo de Dios que se une a la falsificación de hacer de la donación de sí la obra del ego mismo convirtiendo el poder de la Vida Absoluta en poder propio. Este giro contra sí mismo de la vida marca el comienzo del mal como huida de sí, autodestrucción y nihilismo.

La ilusión trascendental de ser la fuente de los poderes es denunciada en la Parábola del buen Pastor cuando se habla de "ladrones y salteadores" (Jn, 10, 8). Es el robo de ejercer un poder sin tener en cuenta que la Vida Absoluta lo ha dado. Se trata de un robo permanente porque no atañe a un objeto particular sino a la misma naturaleza del poder que actúa. Esta disimulación de la Vida invisible por parte del ego abre el espacio del mundo y lo libera delante del ego y para él. Al olvidar su *moi*, el ego se preocupa por el mundo visible. El yo puede, pues, relacionarse consigo mismo de dos maneras heterogéneas que se excluyen recíprocamente. Por un lado, la relación del ego consigo mismo es una preocupación por sí mismo o cuidado de sí de modo que el ego se lanza fuera de sí en el mundo. Por el otro, el yo se relaciona consigo mismo en la Vida como una relación generada en la Ipseidad originaria de la Vida y sólo posible por medio de ella. Frente al sí-mismo real, el ego preocupado por el mundo es un ego fantasmagórico o irreal. Rechazar la definición del hombre por el cuidado implica descartar la reducción de la fenomenalidad a la del mundo y la definición del hombre como ser-en-el-mundo. No se trata de condenar la preocupación por los bienes necesarios para la

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 253, 264 (231, 241).

⁵⁵ HENRY, Michel. *C'est moi la vérité*, Op. cit., p. 176 (163).

existencia, sino de descartar la reducción de la fenomenalidad a la fenomenalidad del mundo. La destrucción del egoísmo de la preocupación, es decir, de la dependencia respecto del mundo, posibilita la realización de la predestinación implicada en la condición de Hijo mediante un segundo nacimiento en la Vida Absoluta: "El interés de una teodicea hoy es reconducirnos a esta fuente siempre presente y siempre obrante de todo lo que es, y de invitarnos al esfuerzo recommencado de comprender a partir de ella nuestro propio destino"⁵⁶.

En esta última sección se ha considerado la cuarta modalidad en que la autoafección es ajena a la heteroafección. Una heterogeneidad fenomenológica separa el cómo de la revelación de Dios del cómo de la revelación de la exterioridad mundana. Una fenomenología ajena a la exterioridad permite responder a la inquietud de Anselmo en el *Proslogion*: "¿Cómo y dónde buscarte, dónde y cómo encontrarte". Es necesario reconocer otro modo de fenomenalidad que no es el del mundo: "Ellos no son del mundo como yo no soy del mundo" (Jn, 17, 16). Y esto significa reconocer ese modo en la vida de cada uno, esto es, en la vida fenomenológica absoluta: "Acceder a Dios en la vida quiere decir acceder a él de la manera en que la vida accede a sí, fuera del mundo, en su *pathos*, según la ley de este, la ley de la experiencia de sí que es sufrimiento y gozo. Porque experienciarse a sí mismo es padecer lo que se es y así gozar de ello. En el sufrimiento de lo que somos, gozamos de la esencia de la vida y de ese modo de Dios mismo"⁵⁷.

Bibliografía

BARBARAS, Renaud. *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 1998.

DEPRAZ, Nathalie. "En quête d'une métaphysique phénoménologique: la référence henryenne à Maître Eckhart". En: DAVID, Alain – GREISCH, Jean (Eds.). *Michel Henry, l'épreuve de la vie*. Paris: Le Cerf, 2001.

HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*. Paris: P.U.F., 1963.

HENRY, Michel Marx. I. *Une philosophie de la réalité*. Paris: Gallimard, 1976.

HENRY, Michel. *La barbarie*. Paris: Grasset, 1987. (tr. cast.: *La barbarie*. Madrid: Caparrós, 1996).

HENRY, Michel. *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*. Paris: Bourin, 1988.

HENRY, Michel. *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*. Paris: Odile Jacob, 1990.

⁵⁶ HENRY, Michel. *Phénoménologie de la vie*. IV. Sur l'éthique et la religion, Op. cit., p. 94.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 79 s.

- HENRY, Michel *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris Éditions du Seuil, 1996. (tr. cast.: *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 2001).
- HENRY Michel. *Auto-donation. Entretiens et conférences*. Paris: Beauchesne, 2004.
- HENRY, Michel. *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Éditions du Seuil, 2000. (trad. cast.: *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Salamanca: Sígueme, 2001).
- HENRY, Michel. *Phénoménologie de la vie*. I. *De la phénoménologie*. Paris: P.U.F., 2004.
- HENRY, Michel. *Phénoménologie de la vie*. III. *De l'art et du politique*. Paris: P.U.F., 2004.
- HENRY, Michel. *Phénoménologie de la vie*. IV. *Sur l'éthique et la religion*. Paris: P.U.F., 2004.
- HENRY, Michel. *Auto-donation. Entretiens et conférences*. Paris: Beauchesne, 2004.
- IRENEE de Lyon. *Contre les hérésies*. Paris: Le Cerf, 1991.
- KANDINSKY, V. *Du spirituel dans l'art et dans la peinture en particulier*. Paris: Denoël, 1954.
- KANDINSKY, V. *Point-Ligne-Plan*. Paris: Denoël, 1970.
- MAINE DE BIRAN, François. *Essai sur les fondements de la psychologie et sur les rapports avec l'étude de la nature*. Paris: 1932.
- MARION, Jean-Luc. *Étant donné*. Paris: P.U.F., 1997.
- MARX, Karl. *Das Kapital*. Berlin: G. Kiepenheuer, 1932.
- MARX, Karl. *Die Frühschriften*, Stuttgart: Alfred Kröner, 1953.
- MEISTER Eckhart. *Deutsche Predigten und Traktate*. München: Hanser, 1978.
- ROMANO, Claude. *L'événement et le monde*. Paris: P.U.F., 1998.
- ZAHAVI, Dan. *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*. Evanston (Illinois): Northwestern University Press, 1999.

COLABORADORES

Autores

CARLOS ENRIQUE RESTREPO B.

Licenciado, Profesor y Candidato a Doctor del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia (Medellín-Colombia). Coordinador del Grupo de Investigación "Filosofías de la Alteridad". Artículos recientes: "El cuerpo del espíritu. Consideraciones sobre la concepción del cuerpo en Hegel". En: *Discusiones Filosóficas*. No. 13. Manizales: Universidad de Caldas, 2008, pp. 25-43. "La 'muerte de Dios' y la cuestión teológica". En: *Eidos*. No. 8, Barranquilla: Universidad del Norte, 2008, pp. 182-194; "Del rostro al icono. Para una filosofía de la donación". En: *Intersticios*. No. 27, México: Universidad Intercontinental, 2007, pp. 237-247; "La 'muerte de Dios' y la constitución onto-teológica de la metafísica". En: *Estudios de Filosofía*. No. 36. Medellín: Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, 2007, pp. 151-171; "200 años de la Fenomenología del espíritu". En: *Revista Universidad de Antioquia*. No. 289, Medellín, 2007, pp. 60-69.

Dirección electrónica: alteridad@quimbaya.udea.edu.co

CAROLINA VILLADA CASTRO.

Estudiante de Filosofía en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia (Medellín-Colombia). Fue miembro del Consejo editorial y de redacción de *Versiones. Revista de estudiantes de Filosofía*. Actualmente desarrolla su trabajo de grado sobre "La apropiación ricoeuriana del concepto de intencionalidad de Husserl en la constitución de su hermenéutica de los textos", bajo la dirección de Luz Gloria Cárdenas Mejía.

Dirección electrónica: carolina.villadacastro@gmail.com

DANIEL BARRETO GONZÁLEZ.

Profesor de Filosofía en el Instituto Superior de Teología de Las Islas Canarias (España). Miembro del Proyecto "La filosofía después del Holocausto" del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC, España). Realiza su tesis doctoral sobre Franz Rosenzweig. Ha traducido libros de G. Bensussan, S. Mosès, C. Wulf. Conjuntamente con Carlos Enrique Restrepo y Javier Bassas Vila ha realizado la traducción castellana de *Dios sin el Ser* de J.-L. Marion (España: Ellago, 2009). Artículos: "Entre Jean-Luc Marion y Jacques Derrida. A propósito de la alabanza y la oración como actos de habla". En: *Philologica canariensis*. Revista de Filosofía de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 2002-2003, pp. 243-263; "El debate entre J.-L. Marion y J. Derrida. Una introducción". En: *Revista Laguna*, No. 18. Facultad de Filosofía de la Universidad de La Laguna (Tenerife, Islas Canarias), marzo de 2006, pp. 35-47; "Jean-Luc Marion: Miradas en cruz". En: *La Torre del Virrey*. Revista de Estudios Culturales. No. 4. España: 2007, pp. 45-46.

Dirección electrónica: danielbarreto2005@yahoo.es

ELIZABETH A. BEHNKE.

Society of Phenomenology and Hermeneutic Philosophy, de E.U. Es Coordinadora y Socia Investigadora Mayor del Proyecto de Estudios en Fenomenología del cuerpo (Ferndale, Washington, EE.UU.). Recibió su Doctorado en la Universidad de Ohio. Miembro del Círculo Husserl, de la Sociedad Somática y de otros grupos que trabajan en la transformación práctica de la experiencia encarnada. Su obra reciente incluye ensayos en la afectividad intercinestética (*Continental Philosophy Review*, 2008), la potencialidad encarnada (*Husserl Studies*, en prensa), y el cuerpo modelado socialmente (en *Sartre and the Body*, ed. Katherine Morris, en prensa).

Dirección electrónica: sppb@openaccess.org

EZRA HEYMANN.

Escuela de Filosofía, Universidad Central de Venezuela (Venezuela). Fue profesor de la Universidad de la República (Montevideo), de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina) y de la Cátedra Richard Merton de la Universidad de Stuttgart (R.F.A.). Dr. phil. Universidad de Heidelberg. Estudios sobre filosofía kantiana (en parte recogidos en *Decantaciones kantianas*, Caracas: FdH-UCV, 1999), Filosofía moral, Epistemología y Filosofía del Lenguaje ("El significado antropológico del lenguaje". *Anales del Instituto de Neurología*, Montevideo, 1960). Entre sus publicaciones más recientes están: "Monismos y dualismos en Descartes y Nietzsche". En: *Nietzsche y la "gran política"*. Cuaderno Gris, Universidad Autónoma de Madrid, 2001; "Acerca de la imaginación en Kant". En: *Apuntes Filosóficos*. No.18, 2001. "Ética y axiología al terminar el siglo. Un balance." *Enrahonar*, 32/33, Barcelona: 2001. "Conceptos básicos de la filosofía constructivista de Paul Lorenzen" (en colaboración con Sara Pignolo de Heymann). En: *Apuntes Filosóficos*, 2003; "Acerca de la índole de las preguntas ontológicas en la ética". En: *Apuntes Filosóficos*. No. 24-25,

2004; "Hermenéutica y crítica cultural". En: *Episteme*, 2004; "Niveles verbales y preverbales en la *Interpretatio Naturae*". *Logoi*. Caracas, 2005; "La fricción necesaria: la verdad y la composición". *Relaciones*, Montevideo, 2006.

Dirección electrónica: ezraheyman@yahoo.es

FRANCISCO DÍEZ FISCHER.

Profesor de la Universidad Católica Argentina y Becario de Doctorado del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Argentina y Doctorando en Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Ha obtenido diferentes becas de investigación sobre filosofía alemana: Beca de la *Weltkirche* (2000) Katholische Universität Eichstaett. Tema: la estética de Hans Georg Gadamer. Dirección de Prof. Dr. Alexius Bucher. Beca del Intercambio Cultural Alemán Latinoamericano (I.C.A.L.A.) (2001-2003). Tema: hermenéutica alemana. Es miembro de la representación del *Fonds Ricoeur* para América Latina. Ha publicado diversos artículos sobre su especialidad: "Kai-rós, arte y celebración en la filosofía de Hans-Georg Gadamer". En: *Intercambio*, Tübingen, (2006), pp. 161-173; "La eficacia histórica de la confesión como género autobiográfico de la conciencia". En: *Actas de las III Jornadas Nacionales de Filosofía Medieval*, Formato Digital, Buenos Aires (2008); "El recuerdo del lenguaje". En: *IV Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, España (2008), pp. 195-211. Actualmente se desempeña como docente y coordinador académico en la Universidad Católica Argentina.

Dirección electrónica: franciscodiezfisher@gmail.com

GERMÁN VARGAS GUILLÉN.

Profesor Titular de la Universidad Pedagógica Nacional (Bogotá, Colombia). Doctor en Educación de la Universidad Pedagógica Nacional. Magíster en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás (Bogotá). Filósofo de la Universidad de San Buenaventura (Bogotá). Actualmente realiza su Postdoctorado en la Universidad de Texas en Arlington (USA), bajo la dirección del prof. dr. Harry P. Reeder, con la investigación *El sentido cabe fenomenología y hermenéutica* (financiación de la Universidad Pedagógica Nacional). Libros: *Ser y sentido*. Bogotá: San Pablo, 2009 (Coautor H.P. Reeder); *La humanización como formación*. Bogotá: San Pablo, 2008 (Coautores H.P. Reeder y S.C. Gamboa); *Tratado de epistemología*. 2ª. Ed. Bogotá: San Pablo-UPN, 2006; *Filosofía, pedagogía, tecnología*. 3ª. Ed. Bogotá: San Pablo-UPN, 2006; *Pensar sobre nosotros mismos*. 2ª. Ed. Bogotá: San Pablo-UPN, 2006; *Retórica, poética y formación. De las pasiones al entimema*. Bogotá: UPN-UdeA, 2005 (Coautora L.G. Cárdenas Mejía); *La experiencia de ser. Tratado de Metafísica*. Bogotá: San Pablo, 2005; *Fenomenología del ser y del lenguaje*. Bogotá: Alejandría Libros, 2003. Página Web: <http://www.germanvargasguillen.com/>

Dirección electrónica: gevargas@pedagogica.edu.co

HARRY P. REEDER.

Es profesor asociado de la Universidad de Texas en Arlington (EE.UU.). Recibió su Maestría y su Doctorado en la Universidad de Waterloo (Canadá). Miembro del Grupo Filosofía y Enseñanza de Filosofía y del Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Algunas de sus publicaciones son: *Argumentando con cuidado*. Bogotá: San Pablo, 2007; *Lenguaje: dimensiones lingüísticas y extra lingüísticas del sentido*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional y Editorial San Pablo, 2007; *Ser y sentido: teoría y práctica de una fenomenología trascendental-hermenéutica*. Bogotá: San Pablo, (co-autor Germán Vargas Guillén), 2009.

Dirección electrónica: reeder@uta.edu; harrypreeder@hotmail.com

IAN HACKING.

Collège de France. Francia *Bachelor of Arts* en Matemáticas y Física de la Universidad de British Columbia. *Bachelor of Arts* en Ciencias Morales de la Universidad de Cambridge. M.A. y Ph.D. Universidad de Cambridge. Ha sido profesor de las Universidades de Stanford y Toronto. Actualmente es profesor emérito de la Universidad de Toronto y de la Cátedra de Filosofía e Historia de los conceptos científicos en el Collège de France. Algunos de sus textos más relevantes son: *Historical Ontology* (Harvard University Press, 2002), *The Social Construction of What?* (Harvard University Press, 1999), *Probability and Inductive Logic* (Cambridge University Press, New York, 2001), *Mad Travelers: Reflections on the Reality of Transient Mental Illnesses* (University Press of Virginia, Charlottesville, 1998), *Le Plus pur nominalisme. L'énigme Goodman: 'Vleu' et usages de 'Vleu'* (Editions de l'Eclat, Combas, 1993), *The Taming of Chance* (Cambridge University Press, Cambridge, 1990), *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science* (Cambridge University Press, Cambridge, 1983. Traducción al español de Sergio Martínez: *Representar e intervenir*, México, Paidós-UNAM, 1996), *The Emergence of Probability* (Cambridge University Press, Cambridge, 1975. Traducción al español de José A. Álvarez: *El surgimiento de la probabilidad*, Barcelona, Gedisa, 1995), *Why Does Language Matter to Philosophy?* (Cambridge University Press, Cambridge, 1975), *Logic of Statistical Inference* (Cambridge University Press, Cambridge, 1965. Cambridge, 1976).

Dirección electrónica: ian.hacking@college-de-france.fr

JAVIER BASSAS VILA.

Filósofo, editor y traductor español especializado en el pensamiento francés contemporáneo (Jean-Luc Marion, Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy, Catherine Malabou, entre otros). Profesor invitado en la Universidad de Barcelona. En la mayoría de sus trabajos, intenta retomar la fenomenología desde un punto de vista lingüístico (de Husserl a nuestros días) o ampliarla a otras dimensiones como el pensamiento de la imagen, la arquitectura o la literatura. Dirige la colección "Ensayo" en Ellago ediciones.

Dirección electrónica: javierbassasvila@yahoo.es

JEAN-FRANÇOIS COURTINE.

Archives Husserl de Paris. Université Paris-Sorbonne (Francia). Reconocido especialista en metafísica, fenomenología e idealismo alemán. Actualmente es director de los Archivos Husserl de París en la École Normale Supérieure y profesor de historia de la filosofía contemporánea en la Universidad Paris-Sorbonne (Paris IV). Ha traducido al francés numerosas obras de Schelling, Husserl, Heidegger, entre otros. Ha sido director de diferentes trabajos colectivos en torno a éstos y a otros autores y es autor de uno de los estudios más importantes sobre la obra de Francisco Suárez: *Suarez et le système de la métaphysique* (Paris, P.U.F., 1990). Su vasto conocimiento sobre la metafísica antigua y medieval, le ha permitido situar la fenomenología y la ontología heideggeriana en un contexto más amplio. Dentro de sus libros, algunos de los cuales ya han sido traducidos a otros idiomas, aunque no todavía al castellano, se destacan también: *Heidegger et la phénoménologie* (Paris, Vrin, 1990); *Les catégories de l'être* (Paris, P.U.F., 2003), que reúne estudios sobre filosofía antigua y medieval; *Inventio analogiae: Métaphysique et ontothéologie* (Paris, Vrin, 2005) y recientemente *La cause de la phénoménologie* (Paris, P.U.F., 2007).

Dirección electrónica: jean-francois.courtine@ens.fr

JUAN CARLOS AGUIRRE GARCÍA.

Profesor de la Universidad del Cauca (Popayán, Colombia). Coordinador del Programa de Filosofía, del Grupo de interés en Filosofía de la Ciencia y la Metodología, y del grupo de investigación Fenomenología y Ciencia. Su línea de trabajo se orienta hacia la convergencia entre la Fenomenología y la Filosofía de las ciencias. Actualmente es codirector de la serie: Cuadernos de Epistemología. Entre sus recientes trabajos se encuentran: "Réplica a: ¿es la inconmensurabilidad incomparabilidad?" (*Discusiones Filosóficas*, No. 13, 2008, pp. 113-125), "Kuhn y el Programa Fuerte en sociología de la ciencia" (*Cuadernos de epistemología*, No. 2, 2008, pp. 83-106), "Enseñar ciencias en una era post-positivista" (*Cuadernos de epistemología*, No. 3, 2008, pp. 61-86). Al interior del grupo Fenomenología y Ciencia han salido varios trabajos en coautoría con Luis Guillermo Jaramillo Echeverri, entre los que se encuentran: "Consideraciones acerca de la investigación en el aula: más allá de estar a la moda" (*Educación y Educadores*, vol. 11, No. 1, 2008, pp. 43-54) y "Educación y Mundo de la Vida" (*Educación y Educadores*, vol. 11, No. 2, 2008, pp. 61-70).

Dirección electrónica: Jcaguirre@unicauca.edu.co, jcaguirreg@bt.unal.edu.co

JUAN MANUEL CUARTAS R.

Profesor titular de la Universidad del Valle (Cali, Colombia). Doctor en filosofía, investigador invitado del Departamento de Filosofía de la Universidad de Montreal – Canadá (2005). Coordinador del grupo de investigación 'Hermes'. Autor de: *Blanco Rojo Negro, el libro del haikú*. Cali: Universidad del Valle, 1998; *Autobiografías de filósofos y poetas*. Manizales: Universidad de Caldas, 2004; *Pedagogías de la violencia en*

Colombia. Cali: Universidad del Valle, 2005; *Los 7 poetas del haikú*. Cali: Universidad del Valle, 2006; *Los rumbos de la mente, ensayos sobre el yo, lo mental natural y la inteligencia artificial*. Bogotá: Editorial San Pablo – Editorial Universidad Pedagógica Nacional, 2005; *Marvel Moreno, treinta años de "escritura de mujer"*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 2006; *El Budismo y la filosofía*. 2ª Ed. Cali: Universidad del Valle, 2007.

Dirección electrónica: juancuar60@yahoo.ca

LUCY CARRILLO CASTILLO.

Profesora del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia). Doctora en Filosofía Universidad Complutense de Madrid. Maestría y Licenciatura en Filosofía Universidad Nacional de Colombia. Es autora del libro: *Tiempo y mundo de lo estético. Sobre los conceptos kantianos de tiempo, mundo, belleza, arte*. Medellín: Editorial de la Universidad de Antioquia, 2002. Entre sus artículos más recientes están: "Kant y el problema mente-cuerpo". En: *Memorias del Simposio Internacional Perspectivas de la Modernidad siglos XVI-XVIII*. Cali: Universidad del Valle, 2009; "Mundo de la vida y lenguaje. Husserl y el problema mente-cuerpo". En: *Actas de los Congresos de Lisboa* (IIIº Congresso Internacional da AFFEN y Iº Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia, Diciembre de 2007), Portugal, 2009.

Dirección electrónica: lucycc@une.net.co

LUZ GLORIA CÁRDENAS MEJÍA.

Profesora del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia). Candidata a Doctora en Filosofía Universidad de Antioquia. Maestría en Filosofía Universidad Católica de Lovaina Bélgica. Pregrado universitario en Filosofía Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario. Perteneció al grupo Filosofía y enseñanza de la filosofía. Libros: *En diálogo con los griegos. Introducción a la filosofía antigua*. (Coautor: Luís Alberto Fallas López), 2ed. Bogotá: San Pablo- Universidad Pedagógica Nacional, 2006; *Retórica, poética y formación. De las pasiones al entimema* (coautor Germán Vargas Guillén). Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional – Universidad de Antioquia, 2005.

Dirección electrónica: lcardenas@quimbaya.udea.edu.co

MARIE FRANCE BEGUÉ.

Doctora en Filosofía por la Universidad del Salvador (Argentina). Investigadora de la obra de Paul Ricoeur en el "Proyecto de Investigación y Desarrollo (PID)", perteneciente al Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli de la Academia de Ciencias de Buenos Aires y al CONICET. Su tema de investigación es "*La noción de "excedencia" en la obra de P.Ricoeur*". Miembro fundador de la Asociación Argentina de Fenomenología y Hermenéutica y miembro fundador del Círculo Latinoamericano de Fenomenología CLAFEN. Representante del Fonds Ricoeur para América Latina. Ha publicado numerosos artículos dedicados al pensamiento de Ricoeur. Es

autora del libro *Paul Ricoeur: La poética de sí-mismo*. Actualmente está preparando un libro de *Aportes contemporáneos para una antropología filosófica*.

Dirección electrónica: ricoeurlat@arnet.com.ar

MARIO MADROÑERO.

Licenciado en Filosofía y Letras y Magister en Etnoliteratura de la Universidad de Nariño (San Juan de Pasto, Colombia). Es docente de los programas de Licenciatura en Filosofía y Letras y de la Facultad de Artes de la misma universidad. Ha publicado artículos sobre filosofía francesa contemporánea, principalmente Lévinas, Derrida, Jean-Luc Nancy, entre otros.

Dirección electrónica: huacaki@yahoo.es

MÓNICA ANDREA GÓMEZ LOPEZ.

Profesional en Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas (Manizales, Colombia). Tesis Meritoria: "El cuerpo en relación con el baile. Un punto de vista fenomenológico". Su línea de trabajo se encamina hacia una articulación entre la Danza y la Fenomenología. Actualmente participa en el desarrollo del proyecto "El Cine en la Enseñanza, estrategia didáctica para prevenir farmacodependencia y formar en valores a los jóvenes escolarizados de la ciudad de Medellín", con la Corporación Centro Cita Salud Mental.

Dirección electrónica: mgl_38@hotmail.com

PEDRO JUAN ARISTIZÁBAL HOYOS.

Profesor de la Universidad Tecnológica de Pereira (Pereira, Colombia). Es filósofo de la Universidad de Caldas (Manizales, 1984), Magíster en Filosofía de la Universidad Javeriana (Bogotá, 1993) y doctor en Filosofía por la Universidad Bolivariana (Medellín, 2008). Autor de los libros: *Intimidad y temporalidad. Husserl-Rilke* (Bogotá: Alejandría Libros, 2003); *Subjetividad, Historia y Cultura. Estudios fenomenológicos* (Bogotá: Alejandría Libros, 2005), y otros libros en coautoría. Ha sido colaborador de las revistas *Folios*, *Praxis Filosófica*, *Ciencias Humanas* y *Paradoxa*. Dirige el grupo de investigación "Fenomenología y teoría crítica de la sociedad" (Colciencias A). Actualmente dedicado a la investigación en los campos de Fenomenología, Teoría Crítica de la Sociedad e historia socio-económica. Miembro Ordinario del Circulo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN).

Dirección electrónica: juancelibur@hotmail.com

ROBERTO J. WALTON.

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. (Argentina). Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Investigador superior en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Profesor en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Católica de Santa Fe. Autor de *Mundo, conciencia, temporalidad* (Buenos Aires, 1993) y *El fenómeno y sus configuraciones*

(Buenos Aires, 1993), y de más de un centenar de artículos sobre temas relacionados con la noción de horizonte, la mundaneidad y la historicidad. Director del Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Miembro del Husserl Circle, del Consejo Asesor de Orbis Phaenomenologicus, del Consejo Editor de Husserl Studies, y del Comité Editorial de Acta fenomenológica latinoamericana. Miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN) y coordinador de esta organización en Argentina.

Dirección electrónica: grwalton@fibertel.com.ar

SONIA CRISTINA GAMBOA SARMIENTO.

Candidata a Doctora del Énfasis en *Filosofía y enseñanza de la filosofía* del Doctorado Interinstitucional en Educación de la Universidad Pedagógica Nacional (Bogotá). Realiza sus estudios de Doctorado como Becaria de Colciencias. Magíster en Informática e Ingeniera de Sistemas de la Universidad Industrial de Santander (Bucaramanga, Colombia). Libros: *La humanización como formación* (Bogotá, San Pablo, 2008. Coautores G. Vargas y H.P. Reeder); *Creatividad y entornos virtuales de aprendizaje* (Bogotá, UPN, 2004). Colaboración en libros: *El sentido cabe existencia del Dasein*. En: *Anuario Colombiano de Fenomenología*. Vol. II. Cali, U. del Valle, 2008; pp. 129-139; *El uso de dispositivos tecnológicos y la constitución del sujeto* (pp. 117 -122) y *Formación y subjetividad –experiencia de un espacio didáctico–* (pp. 189-196). En: *Formación y subjetividad*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2007. *La fenomenología y las ciencias de lo artificial*. En: *Lenguaje: dimensión lingüística y extralingüística del sentido*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2007; pp. 199-206.

Dirección electrónica: sgamboa@hotmail.com

Traductores

ANDRÉS FRANCISCO CONTRERAS.

Egresado del programa de Filosofía de la Universidad de los Andes (Bogotá, Colombia). Maestría en Filosofía en la Universidad Nacional de Colombia y Diploma de Estudios Avanzados (DEA) en la Universidad Complutense de Madrid, donde realiza estudios doctorales en co-tutela de tesis con la Université Paris-Sorbonne (Paris IV). Hace parte del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN). Profesor del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia).

Dirección electrónica: andresfran@gmail.com

JORGE ALEXANDER PAEZ.

Egresado del programa de traducción de la Universidad de Antioquia (Medellín-Colombia). Ha traducido autores contemporáneos de filosofía como Jean-Luc Marion y Jacques Derrida.

Dirección electrónica: godwar@gmail.com

