



**Facultad de Filosofía y Letras**



**CLAFEN**  
Círculo Latinoamericano  
de Fenomenología

**VII Coloquio**

# **VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA**

## **RESÚMENES**

**Buenos Aires, 19 al 21 de octubre de 2016**

**Pontificia Universidad Católica Argentina “Santa María de los Buenos Aires”  
Campus Puerto Madero – Edificio Santo Tomás Moro – Alicia Moreau de Justo 1400**

# VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

## RESÚMENES

*Miércoles 19 de octubre*

### **Conferencia inaugural**

*Las ciencias humanas (antropología, historia y psicología) de acuerdo al último Husserl*

JAVIER SAN MARTÍN SALA (UNED, España)

Casi todos los conceptos husserlianos han ido sufriendo una transformación a lo largo de la trayectoria filosófica de Husserl. En realidad, en su obra se cumplen de modo riguroso aquellas primeras líneas del prólogo de la fenomenología de la percepción que para muchos era la superación merleau-pontiana de la fenomenología de Husserl. El tema que quiero considerar es ese cambio en la concepción que Husserl mantenía respecto a las tres ciencias humanas o del ser humano básicas como pueden ser la historia, la psicología y la antropología. Mi objetivo es comentar tres pronunciamientos de Husserl respecto a estas tres ciencias que afectan también a los tres saberes filosóficos sobre ellas, que han perturbado terriblemente la comprensión de la fenomenología de Husserl, y siguen haciéndolo.

### **Mesa de Trabajo I**

*FENOMENOLOGÍA TEMPRANA Y TARDÍA*

*Hans Lipps y la fenomenología*

JAVIER MOLINA (Pontificia Universidad Católica de Perú)

La ponencia se centrará en reflexiones tomadas de la lectura del capítulo cuarto de la obra de Hans Lipps „Investigaciones acerca de una lógica hermenéutica“, titulado, „Palabra y Significado“. Dado que Hans Lipps es injustamente poco conocido y difundido en nuestra lengua (aún no existe una traducción al libro mencionado del autor), se darán unos minutos para introducir y presentar al público al autor, el lugar de dónde proviene su filosofía, y de ahí pasar al análisis o comentario de algunas ideas a considerar del capítulo mencionado del autor. En una segunda parte abordaremos la cuestión, cuáles serían las fuentes de donde proviene la proyectada formulación no concluida de una teoría del lenguaje. Aquí aparecen fuentes más o menos claras, que vinculan las ideas de Lipps tanto con la elaboración de una teoría hermenéutica formulada por Guillermo Dilthey, en donde el fenómeno del comprender aparece con clara relevancia; el análisis hermenéutico-existencial de Heidegger aparece mencionado por el mismo Lipps, como un autor que en su obra „Ser y Tiempo“ le permitió encontrar no sólo en la terminología el modo más apropiada en la exposición de sus ideas. Una antropología existencial se halla siempre subyacente en la obra de Lipps, y por último se podrá

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

precisar la presencia de fuentes románticas en su pensamiento, particularmente en la filosofía del lenguaje de Guillermo Humboldt. Una última y no menor referencia a fuentes en la proyectada teoría del lenguaje de Lipps habría que verla en las ideas vertidas por Platón acerca del lenguaje, y de su filosofía en general. Lenguaje, palabra, referido a conversación, diálogo, lenguaje vivo, se hallan muy presentes en Lipps, y esto puede verse enmarcado en una tradición platónica del autor que escribió „Diálogos“. Finalmente habrá que resaltar el hecho de que el pensamiento de Lipps se halla en confrontación con tendencias filosóficas propias de los inicios del siglo XX. Lipps y sus ideas acerca del lenguaje se hallan en franca oposición a tendencias formalistas, positivistas, para llegar a la cuestión, hasta dónde puede ser visto Lipps como un autor que se aleja de Husserl, de quien él mismo, en 1928, en el prólogo a su obra „Investigaciones acerca de una fenomenología del conocimiento“, en dos partes, afirmó que aún se sentía discípulo de él. Qué aspectos mantiene Lipps de Husserl, y en dónde puede verse a Lipps como un crítico del análisis fenomenológico, son preguntas que siguen abiertas. Cabe recordar que Lipps fue encargado por Husserl para que, junto con Jean Hering, en 1913, asumiera la corrección a la segunda edición de las „Investigaciones Lógicas“, ya que por esos tiempos Lipps era asistente de Husserl en Gotinga. La obra de Hans Lipps fue editada en 5 tomos por Hans-Georg Gadamer en 1976, incluyendo su *opus postumum*, cuyo cuarto tomo se titula „Die Verbindlichkeit der Sprache“, cuyas reflexiones podrían ayudar al seguimiento de la filosofía del autor referente al lenguaje, que no lograron ser concluidas por el autor, caído en el frente ruso, en 1941.

#### *Disposiciones afectivas (empatía-simpatía) y su proyección político-social*

MARÍA JOSÉ ROSSI (UBA, Argentina)

Sentimiento de fusión emotiva con otros seres, de unión intensa con “el alma del mundo”, la empatía [*Einfühlung*] encuentra su lugar en el pensamiento de los primeros románticos alemanes (Herder, Novalis), quienes lo consideran como un pathos eminentemente artístico, capaz de proyectar al creador en su obra hasta confundirse con ella. De ahí que en contexto germano refiera un complejo emocional espontáneo e inmediato por el cual es posible alcanzar una plena identificación con los otros. Tanto la estética de F. T. Vischer como los escritos de psicología de T. Lipps, bajo cuya tutela se sucedieron las reflexiones filosóficas sobre el tema, dan cuenta de esta impronta romántica de la empatía, vinculada con los procedimientos de imitación y proyección. De ahí que el tratamiento fenomenológico del concepto de empatía, a principios del siglo XX, tenga lugar en el marco de un amplio debate, tanto en el ámbito filosófico como científico: si de lo que se trata para Scheler es de despegar la concepción cristiana de la simpatía de la teoría psicológica de la proyección (Lipps), en un claro rescate del núcleo irreductible de la individualidad, para Husserl, en cambio, el desafío es encontrar el fundamento de la relación intersubjetiva. En Husserl la empatía es fundamento de socialidad. Ello nos lleva a sostener la tesis de que si bien es cierto que el planteo de la célebre quinta meditación sentaría las bases para pensar la socialidad en tanto “actuación-con” —lo cual redundaría en la modalidad contractual como clave de acción en la sociedad civil—, obturaría en cambio las chances para un pensamiento de la politicidad. En efecto, al trascender el atomismo propio de la mónada, la empatía predispone a la socialidad, cumpliendo un rol decisivo como modalidad de apertura y como garante de la armonía en la comunidad intersubjetiva con fundamento en el ego trascendental. En cambio, la politicidad, recostada en el par simpatía - antipatía, resulta afín a la lógica amigo - enemigo (Schmitt), a la conformación de grupos en base a la afinidad y la confrontación. El objetivo de este trabajo es contraponer ambos vectores: socialidad-politicidad, cuya correspondencia con las disposiciones empatía/simpatía signan diversas maneras de concebir la intersubjetividad.

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA RESÚMENES

### *TIEMPO E INTERSUBJETIVIDAD I*

#### *Tiempo objetivo como tiempo intersubjetivo en la fenomenología de Edmund Husserl*

VERÓNICA KRETSCHER (CONICET/UBA/ANCBA-CEF, Argentina)

En sus textos tempranos sobre el tiempo Husserl lleva a cabo la conocida distinción en tres niveles de la temporalidad. En un orden de fundamentación creciente se observa, primero, el tiempo objetivo, segundo el tiempo de las vivencias y, por último, la conciencia absoluta constituyente del tiempo. Mientras que el primer nivel apuntaría a un tiempo trascendente, los siguientes dos pertenecerían a un dominio inmanente de la conciencia. En relación con esta distinción resulta necesario, por un lado, hacer referencia a la discusión sostenida en los últimos años entre J. Brough y D. Zahavi acerca de la necesidad implicada por el segundo nivel; o, en otras palabras: ¿qué tipo de existencia se le atribuye al tiempo fenomenológico? Por otro lado, con todo, y este será el objetivo de este trabajo, nos encontramos con el problema específico del tiempo objetivo. La pregunta sería, en este caso, en qué medida la fenomenología del período de las Lecciones está en condiciones de dar cuenta de un tiempo objetivo, entendido como un tiempo del mundo y, en consecuencia, trascendente e intersubjetivo. El planteo metodológico de esta obra, al menos en lo explícito, apunta a excluir toda trascendencia, toda asunción respecto a la existencia de entidades trascendentes no será objeto de estudio de la fenomenología del tiempo. Con ello, el tiempo no se considerará a partir de datos trascendentes, sino que se investigará teniendo como punto de partida la duración como fenómeno inmanente. En este contexto podría resultar contradictorio que Husserl se dedique durante varias secciones a describir cuáles serían los procesos de la constitución del tiempo objetivo. Lo que hay que tener en cuenta aquí, sin embargo, es que la descripción husserliana no tomará algo trascendente como dato, y en este sentido no irá en contra de su marco metódico, sino que buscará las condiciones inmanentes de constitución de la objetividad. Con todo, podría plantearse que incluso con esta premisa el análisis sobrepasa las condiciones planteadas al inicio de la obra: la trascendencia como constituida en la inmanencia supera la versión de la epojé de 1905, si la entendemos en un sentido meramente restrictivo. En efecto, habrá que esperar hasta 1907, e incluso al giro trascendental, para poder establecer la relación entre la inmanencia y la trascendencia como un vínculo de constitución. Ahora bien, dejando de lado por ahora esta problemática, lo que no queda claro, tampoco, es cómo los mecanismos descritos por Husserl en las Lecciones permitirían que esa objetividad que se constituye en la inmanencia de una conciencia se corresponda con una temporalidad intersubjetiva. En este sentido el problema de la constitución del tiempo del mundo queda irresuelto. Con estas indicaciones como marco, buscaremos en esta presentación desplegar la cuestión del tiempo objetivo en la fenomenología temprana del tiempo, abordar los contrapuntos que aparecen en el texto sobre este tema, y procurar determinar las condiciones para la constitución de un tiempo objetivo intersubjetivo.

#### *Tiempo, cuerpo e intersubjetividad en Husserl*

ÁMBAR MICHEL DE LA SELVA (Universidad Nacional Autónoma de México)

Las *Meditaciones Cartesianas*, así como *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, son obras capitales para comprender el desarrollo de la fenomenología husserliana. Por una parte, las *Meditaciones* siguen el llamado “camino cartesiano” con el fin de fundamentar radical y auténticamente la

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

filosofía como ciencia universal y rigurosa. Por el otro, la *Crisis* sigue una reflexión histórica donde se hace notar con mayor claridad su separación del proyecto filosófico moderno. Las obras mencionadas se encuentran íntimamente relacionadas, ya que en ambas se desarrolla de forma más completa y elaborada la reconducción a la “subjetividad absoluta” que, a su vez, se reconoce como intersubjetiva, o lo que es lo mismo, se reconoce inserta en una comunidad de sujetos que determinan la “objetividad” de la experiencia y del mundo.

De acuerdo con lo anterior, el propósito de la ponencia es mostrar la continuidad y concordancia entre ambos textos. En primera instancia, se abordará la problemática planteada en las *Meditaciones*, ya que las tesis allí expuestas nos permitirán marcar la relación entre ambas obras, a saber: la intersubjetividad. La tematización de la intersubjetividad es crucial no sólo porque no es un análisis de un sentido constituido cualquiera, sino porque de su explicitación depende la objetividad del mundo y de todo aquello que captamos como objetivo en sentido pleno.

Si bien en las *Meditaciones* se sostiene que el alter ego hace posible la objetividad del mundo, él mismo no excede el ámbito de la consciencia posible pues los análisis desarrollados son egológicos (en tanto que el Yo ha reducido su experiencia al dominio de su naturaleza primordial). Así, con la *Crisis* veremos que pertenecemos al mundo como horizonte universal de todo lo existente en un concreto vivir conjuntamente con otros hombres, no sólo en el modo del Yo, sino al mismo tiempo en el del nosotros. El mundo tal como lo vivimos no es únicamente mi mundo, sino que lo comprendemos ya en todas nuestras experiencias y actividades como nuestro mundo común, como el que es válido para nosotros, es decir, para los otros y yo.

#### *PERCEPCIÓN, IMAGINACIÓN, INTERSUBJETIVIDAD*

*Autenticidad y validez intersubjetiva de la presentación fantástica en el marco de la discusión husserliana-twardowskiana sobre las presentaciones sin objeto*

MOISÉS RUBÉN ROSSANO LÓPEZ (FES-Acatlán-UNAM- México)

Entre los múltiples cabos sueltos que dejó (para nosotros, al menos) la discusión husserliana-twardowskiana sobre las presentaciones sin objeto, uno salta a la vista por su patente controvertibilidad —amén de su aparente irresolubilidad—: tal es la cuestión de si las presentaciones de la fantasía pueden ser, en rigor, llamadas presentaciones, o deben ser tenidas por presentaciones inauténticas, esto es, por presentaciones en una acepción distinta del término (lo cual, dicho sea de paso, difiere del problema del criterio de separación entre presentaciones y re-presentaciones) y de cuál es, por tanto, el sentido en que puede hablarse de un «contenido» objetivo o intersubjetivamente válido en ellas. Si bien Husserl creyó poner punto final a tal discusión tanto en su «Intentionale Gegenstände» como en su comentario crítico al «Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen» de Twardowski, un par de consideraciones, relacionadas por una parte con sus análisis del fenómeno de la fantasía y por otra con la distinción efectuada por él entre contenidos de presentación objetivos y subjetivos, parecen poner en tela de juicio, no sólo que sus argumentos atinan verdaderamente a echar por tierra la opinión twardowskiana, sino asimismo que su propia postura respecto de las presentaciones fantásticas es enteramente congruente con las consecuencias que de ella se siguen.

Colocadas a la base de todo conocimiento objetivo por Husserl, la fantasía y la intersubjetividad no recibieron de él, sin embargo, un tratamiento adecuado que lograra conciliarlas en cuanto tales, es decir, en cuanto condiciones de posibilidad del genuino saber científico. Pues, pese a sus extensas investigaciones y

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

análisis de la objetivación en sus diversas modalidades, es aún sumamente controvertible si bajo su pensamiento debe atribuirse objetividad, o lo que aquí es lo mismo, validez intersubjetiva, a los actos objetivantes de la fantasía, y más aún, si acaso dichos actos deben tenerse por auténticas presentaciones (*Vorstellungen*), a la par, por ejemplo, de las presentaciones tocantes a la percepción. Esto se vuelve particularmente manifiesto cuando se considera, por una parte, la postura de Husserl respecto de tal validez y tal autenticidad en la discusión, sostenida por él con Twardowski, acerca de las «presentaciones sin objeto» —y con ello, la distinción trazada por él mismo entre contenidos de presentación objetivos y subjetivos—; y, por la otra, los resultados a los que Husserl llegó en sus análisis del fenómeno de la fantasía. Por ello, partiendo de aquella discusión husserliana-twardowskiana, y pasando por estos resultados apenas mencionados, intentaremos poner en claro si acaso la postura de Husserl respecto de la validez intersubjetiva de las presentaciones fantásticas es enteramente congruente con su postura respecto de la intersubjetividad como condición del conocimiento objetivo, para luego procurar dar cuenta de cómo es que todo ello se articula —o podría articularse— coherentemente bajo el pensamiento husserliano y, además, ante la doctrina twardowskiana de la presentación que Husserl pretendió echar por tierra.

*La institución y constitución intersubjetiva de la normatividad perceptiva en E. Husserl*

ZACHARY JOHN HUGO (Universidad Alberto Hurtado, Chile)

Husserl afirma que “veo, escucho, y experimento no solamente con mis sentidos, sino también con los sentidos de otros; y otros experimentan no solamente con sus sentidos, sino también con los míos.” (Hua 14, 197). En esta presentación, se propone hacer comprender la posición de Husserl en este pasaje, examinando la relación entre la intersubjetividad y el carácter normativo de la percepción. Para Husserl, la experiencia perceptiva se despliega en una estructura normativa en la medida en que ella ya es un ejercicio de la razón. El carácter racional de la percepción, a su vez, puede entenderse en términos del estilo a priori de la experiencia que es universalmente inductivo y habitual. Según este estilo a priori, las posibilidades pre delineadas en el horizonte de anticipaciones se organizan y estructuran sobre la base de la experiencia concordante pasada y presente y se motivan teleológicamente hacia la experiencia óptima. La relación y la tensión entre la concordancia y la optimalidad apuntan a la noción husserliana de la normalidad. A la luz de esta noción, se sostiene que la percepción racional—o la razón perceptiva—se define como la anticipación de las apariencias normales del objeto.

Sin embargo, para que el estilo inductivo de la experiencia pueda ser verdaderamente racional, las normas que regulan la experiencia de cada sujeto individual deben ser instituidas intersubjetivamente; pues, al contrario, carecerían de la objetividad y una restricción externa (*external constraint*). Por ende, se sostiene que la noción husserliana de la tipificación de la experiencia muestra cómo el horizonte de anticipaciones siempre ya es delimitado, organizado, e informado intersubjetivamente. En particular, se muestra cómo los tipos empíricos se constituyen gracias a las tensiones que surgen entre lo que Husserl llama la normalidad solitaria y la normalidad intersubjetiva. Además, se destaca que los tipos empíricos son constantemente vulnerables a corrección. En esta conexión, se sostiene que Husserl presenta una teoría hermenéutica de la percepción.

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

*JEAN-PAUL SARTRE*

*Cogito y solipsismo en "Conciencia de sí y conocimiento de sí" y El ser y la nada de Jean-Paul Sartre*

DANILO SUÁREZ TOMÉ (CONICET/UBA/ANCBA, Argentina)

"Conciencia de sí y conocimiento de sí" es una conferencia dictada por Jean-Paul Sartre en la Sociedad Francesa de Filosofía, en el año 1947. Allí, J.-P. Sartre despliega frente a sus colegas una defensa del cogito como piedra de toque del desarrollo de una ontología fenomenológica. Al igual que Edmund Husserl en sus *Meditaciones Cartesianas*, J.-P. Sartre toma la vía cartesiana del cogito en tanto garantía del carácter apodíctico de la investigación fenomenológica. Sin embargo, su recuperación del cogito viene acompañada de críticas fundamentales dirigidas tanto a Descartes como al período trascendental de E. Husserl. J.-P. Sartre presenta, en su ontofenomenología del Ser y la nada (1943), una noción de cogito que se caracteriza por su prerreflexividad y su existencia como absoluto no sustancial. Uno de los motivos que alienta a J.-P. Sartre a desarrollar su fenomenología a partir del descubrimiento del cogito prerreflexivo es la salida del escollo del solipsismo en el cual, a su entender, caían tanto la filosofía cartesiana como la fenomenología trascendental. En la mentada conferencia, J.-P. Sartre defiende a la filosofía cogitativa (o a su versión particular de la filosofía cogitativa), entre otras críticas relevantes, de la crítica solipsista, afirmando que si se abandona el cogito tal como lo tematizaron tanto R. Descartes como E. Husserl, i.e., un cogito reflexivo y sustancializado, en favor del cogito prerreflexivo, i.e., un cogito impersonal que se corresponde con la existencia de la conciencia misma en tanto absoluto no sustancial, la ulterior ontologización de la fenomenología que nos permite este paso nos desvela la clave para dar cuenta del otro como prójimo-sujeto. En el presente trabajo, ofrezco una lectura del problema del solipsismo que se plantea de manera breve en la conferencia, traducida por primera vez al castellano y recientemente publicada en *Acta Fenomenológica Latinoamericana V*, a la luz de los desarrollos pertinentes a la temática que se presentan en forma extensa en su obra temprana, eminentemente en *La trascendencia del ego* (1937) y *El ser y la nada*. El propósito general de esta lectura es mostrar cómo es que logra J.-P. Sartre presentar una ontologización de la fenomenología dentro de una matriz neocartesiana que, al no resultar, sin embargo, ni sustancialista ni dualista, puede resolver el problema de la evidencia de la existencia del prójimo en su dignidad subjetiva. El propósito particular es resaltar la relevancia de las tesis desarrolladas en la conferencia con respecto a la vía cogitativa de la filosofía para abordar el problema del solipsismo y la teoría de la existencia del prójimo en *El ser y la nada*, en donde ya J.-P. Sartre nos advertía que el único punto de partida posible para llegar a la evidencia de la existencia del prójimo-sujeto es el cogito.

*La mirada sartriana como humanización de la alteridad*

LUIS ALFONSO TORRES RAMIS (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú)

El otro es distinto a mí, es lo que yo no soy, es otra libertad que pondrá límites a mi libertad. El otro es el que con su mirada querrá alienarme y cosificarme, mientras yo pretenderé hacer lo mismo con él. El otro constituye parte del mundo que yo tengo ante mí, se presenta como una cosa más entre otras, como algo ex-

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

terno a mí, y que yo lo catalogo clasificándolo como algo ya hecho, como un ser en-sí, algo estático al igual que una piedra, una mesa o una silla. Pero en tanto que mi mirada cataloga y cosifica al otro, yo mismo soy parte del mundo que el otro tiene ante sí, por tanto, el otro, al mirarme, también me ve como parte del mundo, me cosifica, me estanca, pone límites a mi libertad. Entonces mirar es también ser mirado y cosificar es ser cosificado. El otro es lo distante a mí, lo que desconozco y lo que amenaza mi ser. Cada individuo lucha por su propio proyecto de vida, por salir adelante en un sistema individualista determinado por el consumismo capitalista. En ese trajín, el otro es un estorbo o un medio para alcanzar mis objetivos. Sartre plantea que cada sujeto es responsable de sí mismo y de sus actos, y al elegirse a sí mismo, elige a la humanidad. Por tanto, lo que he hecho de mí y del otro es mi responsabilidad. Si yo deshumanizo al otro también me deshumanizo y soy responsable por ambos. Pero, por el contrario, si lucho por mirar al otro como un semejante, lo humanizo y ello mismo me humaniza.

Si cada sujeto elige como hábito mirar al otro sujeto como un ser semejante a sí mismo, surge la mirada humanizadora de la alteridad como una virtud que trasciende la cosificación del otro y de mí mismo. Al humanizar al otro, me humanizo y humanizo a la humanidad. La presente ponencia pretende sugerir que la mirada sartriana puede ser tomada como un principio de humanización de la alteridad, por tanto, constituirse como una virtud humanizadora. La ponencia se estructurará en tres párrafos. El primero tratará sobre la concepción sartriana del otro, el segundo sobre la mirada sartriana y, el tercero, planteará la mirada sartriana como humanización de la alteridad.

### Conferencia

*El Dios de Husserl: ¿más allá de la onto-teología?*

JULIO CÉSAR VARGAS BEJARANO (Universidad del Valle, Cali, Colombia)

El problema de si es posible conocer a Dios mediante la luz de la razón, es central en la historia de la metafísica occidental. Varios manuscritos de investigación permiten constatar que Dios es central para la fenomenología trascendental de Husserl y para su renovada concepción de la metafísica. Esta presentación se ocupa del lugar de Dios en la fenomenología de Husserl, en particular intenta establecer hasta qué punto la concepción husserliana de Dios supera todos los presupuestos de la denominada 'onto-teología', en el trasfondo está la pregunta de si es posible formular algunos atributos de Dios, o si por el contrario Dios es incognoscible, tal y como lo propone la tradición neoplatónica, expresada por el Pseudo-Dionisio. La última parte aborda brevemente el problema de la relación de Dios con las creaturas, esto es, cómo es posible que el mundo sea su creación.

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA RESÚMENES

### Mesa de Trabajo II

#### MAURICE MERLEAU-PONTY I

##### *La perspectiva merleau-pontyana sobre las emociones*

ARIELA BATTAN HORENSTEIN (CONICET/UNC/ Argentina,  
Proyecto de Investigación Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor:  
FFI 2013-43240P. Ministerio de Ciencia e Innovación, España)

La fenomenología de M. Merleau-Ponty afirma la existencia de un vínculo estrecho entre nuestras emociones y nuestras actitudes corporales, sin embargo, el filósofo señala que no se trata de una conexión contingente, así como tampoco de una mera analogía, sino más bien de una relación simbólica. La posibilidad de esta relación simbólica está dada por el hecho de que emociones y actitudes corporales se basan en una idéntica estructura esencial, cuales la del ser situado. En esta presentación me interesa esclarecer la naturaleza de este vínculo postulado por Merleau-Ponty y avanzar en la distinción de las otras dos formas de relación propuestas (conexión contingente y analogía). El propósito del trabajo consiste en extraer las herramientas conceptuales que la fenomenología merleau-pontyana ofrece para la descripción del fenómeno de la emoción. Me interesa en especial articular estos aportes con la discusión suscitada en torno a la comprensión de las emociones como “sentimiento de cambios corporales” postuladas por los neurobiólogos (Damasio) o como “juicios” que involucran ciertos estados corporales (Solomon). Lo que en esta discusión parece presupuesto es que la emoción se da como un “estado” segundo, respecto de la experiencia emotiva, en el que se advierten (sienten) los cambios producidos o se emiten juicios relativos a ellos. Lo que no se pone en juego en este debate es qué se entiende por “corporal” en esas perspectivas (cerebro, cuerpo biológico o cuerpo vivido), por ese motivo me interesa introducir el abordaje fenomenológico, con el objetivo de develar la concepción del cuerpo aludida y poner en discusión la comprensión dilatada de la emoción como estado segundo. Para esto contamos con la definición merleau-pontyana del cuerpo fenomenal y las precisiones sobre la intencionalidad corporal como una propuesta original para zanjar esta suerte de “*explanatory gap*”.

##### *Desbordes del cuerpo vivido respecto del esquema corporal en la filosofía de M. Merleau-Ponty*

ESTEBAN GARCÍA (CONICET/UBA, Argentina)

La *Phénoménologie de la perception* (1945) de M. Merleau-Ponty propone una conocida ecuación entre el cuerpo vivido, el “cuerpo habitual” -repertorio latente de capacidades de comportamiento sedimentado por hábitos- y el “esquema corporal”. Uno de los propósitos del redescubrimiento del cuerpo en estos términos que evaden su reductiva definición anatómo-fisiológica es discutir las teorías intelectualistas que suponen la necesidad de recurrir a representaciones, juicios u operaciones intelectuales de algún tipo para dar cuenta de la percepción de un objeto. Sin embargo, a partir de las indicaciones del mismo filósofo, es posible preguntarse si la experiencia corporal tal como es vivida no desborda esta definición que hace del cuerpo un operador pragmático, competente y hábil, lo que significa simultáneamente interrogarse por aquellas dimensiones de la experiencia que exceden la percepción de objetos, y que refieren en cambio al mundo como naturaleza y a la

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

experiencia intercorporal. Ya la obra antes citada alude circunstancialmente en este sentido a la experiencia corporal de la danza como instancia de desestructuración del esquema motriz que evade los términos teleológicos y la acentuación figura-fondo característicos del movimiento corporal práctico. La escueta referencia merleau-pontiana a la espacialidad de la danza confluye en buena medida con la descripción que realiza de la espacialidad nocturna, en la que la articulación objetiva es abolida en un desasimiento, pérdida de sustento y de dirección que se exacerban en el sueño. (Pueden indagarse en torno a este punto ciertas afinidades conceptuales respecto de la noción lévinasiana del gozo de “lo elemental” más allá de la utilidad en *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (1961)). Más allá de la experiencia estética y onírica, una tercera instancia que permite advertir el desborde del cuerpo vivido respecto del esquema corporal es la experiencia intercorporal y erótica tal como de ella da cuenta un breve párrafo de *Le visible et l'invisible* (1964), reiterando los términos del desacoplamiento del cuerpo respecto del mundo objetivo y la ausencia de finalidad del movimiento. Tomando en cuenta este último punto es posible reevaluar ciertas críticas a los límites de la concepción merleau-pontiana del cuerpo tales como la esbozada por A. Lingis en el capítulo “The Competent Body” de su obra *Foreign Bodies* (New York/London, Routledge, 1994). Resulta sugestivo también asociar este tipo de experiencias corporales que desbordan lo habitual y la finalidad con la espacialidad lúdica que describe Roger Caillois al referirse a los “juegos de vértigo” o “ilinx” en *Les jeux et les hommes* (1957). Por último, es posible interrogarse por las razones que hacen que en los análisis merleau-pontianos ciertas dimensiones de la experiencia corporal -particularmente estética y erótica- sean tematizadas como ejemplos de estructuración y habitualidad -el “esquema sexual” como dimensión del esquema motriz, el aprendizaje de la danza como ilustración de la adquisición del hábito- y a la vez como instancias que trascienden tales términos.

*Tacto e intersubjetividad: lo tangible y lo intangible en Merleau-Ponty*

ALEJANDRO LAREGINA (UBA, Argentina)

Ya Aristóteles en *De Anima* (422b-424a) presenta la relación entre la piel y el sentido del tacto como primordial y se pregunta acerca de la unidad o multiplicidad del sentido del tacto. La piel es el principal órgano del tacto y cumple variadas funciones vitales: conservar la temperatura, percibir el dolor, proteger, sostener, entre otras. A su vez, parecería mostrar algunas características fenomenológicas relevantes para pensar la relación entre el sentido del tacto y la intersubjetividad: en primer lugar, la piel parecería presentarse como aquello que delimita nuestro cuerpo, señalando lo que podríamos considerar un límite o un contorno que separa un adentro de un afuera, un propio de un extraño. En segundo lugar, la piel, el tacto –a diferencia del resto de los sentidos- nunca deja de recibir estímulos. Puedo cerrar los ojos, taparme los oídos o la nariz, cerrar la boca, sin embargo, la piel siempre se encuentra disponible a recibir estímulos, no puedo negarme a recibir estímulos táctiles. En tercer lugar, la piel se encuentra en una exposición absoluta al medio; así como nos envuelve por completo, en su reversibilidad, nos expone por completo. La última característica que quiero señalar es que parecería encontrarse en contacto directo con lo tocado, aspecto que resultará de suma importancia para abordar el tema de la intersubjetividad. Estas características fenomenológicas serán revisadas por Merleau-Ponty en algunos pasajes en los que se ocupa del tema de la intersubjetividad. En “El Filósofo y su sombra” afirma: “La soledad de la cual emergemos a la vida intersubjetiva no es la de la mónada. No es más que la bruma de una vida anónima que nos separa del ser, y la barrera entre nosotros y los demás es impalpable”. Lo tangible y lo intangible se presentan paralelos a lo visible y lo invisible, y su reversibilidad, según Merleau-Ponty nos abre el acceso a un ámbito de lo intercorpóreo, una transitividad de un cuerpo al otro. El caso de un apretón de manos, de dar la mano para saludar, es tomado por Merleau-Ponty como un caso de esta circularidad. Aquí aparece nuevamente el problema del límite, de la barrera. El mismo Merleau-Ponty se pre-

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

gunta dónde marcar el límite entre el cuerpo y el mundo, ya que el mundo es carne. El objetivo de este trabajo es abordar estas problemáticas comenzando por la búsqueda de esclarecimiento de las nociones de “barrera” y de “límite”, así como su relación con el sentido del tacto desde una perspectiva merleau-pontiana; para luego describir el modo en que el autor francés concibe la intersubjetividad a partir del contacto y la reversibilidad de lo tangible.

#### *CORPORALIDAD Y CIENCIAS COGNITIVAS*

##### *¿Restaurar la experiencia? Psicopatología, corporalidad e intersubjetividad*

IVANA MARÍA ANTON MLINAR (CONICET/UNCuyo, Argentina)

Partiendo de un análisis fenomenológico del cuerpo propio [*Leib*] puede accederse a la génesis de la verbalización con su origen en la experiencia vivida, por un lado, y, por otro, puede mostrarse que el sí mismo [*Selbst*] y la intersubjetividad poseen su sentido originario y posibilidad constituyente en la experiencia pre-lingüística, esencialmente ligada a la corporalidad, y no en estructuras de estratos superiores. En tal sentido, las patologías psíquicas no pueden ser comprendidas como meras enfermedades del cerebro, sino que tienen su “lugar” propio en la relación vivida entre sujeto y mundo, que es mediada por la corporalidad. Cuando ésta pierde su transparencia, la experiencia se ve afectada y el mundo intersubjetivo se pierde. Sobre la base de estos principios fenomenológicos contrastados con algunas terapias fructíferas, intento mostrar que habría evidencia para sostener que un sí mismo e intersubjetividad mínimos no se pierden incluso en psicopatologías extremas (como la esquizofrenia y el autismo), en las que precisamente la personalidad y la intersubjetividad en cuanto tales –incluyendo capacidades lingüísticas y de comunicación– se ven perturbadas. Finalmente, y, en consecuencia, estos supuestos deberían convertirse no sólo en premisas que permitan superar la predominante dicotomía médica e incluso psiquiátrica entre funciones corporales y estados mentales –que hacen caso omiso de la persona en su existencia unitaria, concreta y corporal–, sino también en condición de posibilidad de la eficacia de una terapia.

##### *Intersubjetividad y relación terapéutica en pacientes con modalidad obsesivo-compulsiva*

JULIO MENÉNDEZ ACURIO (Psiquiatra. Segundo Assistente do Serviço de Pronto-Socorro do Centro de Atenção Integrada a Saúde Mental da Santa Casa de Misericórdia de São Paulo - Brasil)

Se parte de la dimensión intersubjetiva, núcleo central de las relaciones interpersonales en la psicoterapia. Es en la relación terapéutica y principalmente en la experiencia singular del terapeuta que analizaremos esta dimensión. La proximidad afectiva y el trato frecuente, ofrece un material privilegiado para analizar esta dimensión humana en la modalidad obsesivo-compulsiva que permita responder con mejores estrategias a su tratamiento. Se trata de un estudio cualitativo a través entrevistas semi-dirigidas (grabadas y transcriptas), dirigido a terapeutas que atienden pacientes con esta patología, que fueron seleccionados según una muestra heterogénea respecto a género, edad y formación terapéutica. Mediante preguntas abiertas se pudieron garantizar múltiples posibilidades de profundización. Este trabajo se realizó en el Hospital Universitário de la Santa Casa de São Paulo.

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

Para analizar el contenido de las respuestas, se utilizó el modelo de investigación empírico-fenomenológica. Primeramente, se partió de una "epojé" de la actitud natural, en un segundo momento se adoptó la reducción fenomenológica a fin de alcanzar el "objeto intencional" y posteriormente, se realizó el "análisis eidético", apoyado en las variaciones libres de la imaginación, para así alcanzar las estructuras invariantes, es decir las esencias generales, objeto de este estudio. Las conclusiones mostraron un buen desempeño intersubjetivo entre los terapeutas. Respecto a los pacientes, la previsibilidad en el desempeño intersubjetivo fue relatada por los terapeutas como una característica constante en las sesiones con los pacientes obsesivos, la objetivación del tiempo vivido se tradujo en una intersubjetividad esquemática y reiterativa, que impide una relación terapéutica progresiva y renovadora. Estas características movilizan en los terapeutas expectativas de desesperanza respecto a una mejoría en la sintomatología e incluso en el pronóstico a largo tiempo. Éstos consideran que, a pesar de los esfuerzos en dedicación y tiempo, no se manifiestan prácticas y comportamientos más autónomos respecto a los síntomas, como rituales y pensamientos intrusivos.

#### *La fiabilidad como a priori del pacto de confianza*

MARÍA LUCRECIA ROVALETTI (CONICET/Prof. Emérita UBA, Argentina)

La "alienación", dice Ricoeur (1978), es una palabra que sufre de una sobrecarga semántica que es necesario cambiar o por lo menos curar. Con la raíz *fremd*, *Entfremdung*, se indica el acto de volverse extranjero. Es la alienación como infelicidad en tanto nihiliza la conciencia de sí en otra en la cual pierde su sustancia. Se da la negatividad de una desposesión, de una pérdida de sí en una figura que le es extraña, irracional. En la experiencia psicótica, este extrañarse está marcado por la pérdida de la familiaridad del yo, del cuerpo y del mundo y por la desaparición de los habituales vínculos mundanos e interpersonales. Esta experiencia de "extraneidad" (*Entfremdung*), lo lleva a exiliarse y a encaminarse a otro lugar, el de la alteridad y de la inquietud. En efecto, se produce una metamorfosis de la intersubjetividad, es decir una profunda modificación del modo de participar con los otros y con el mundo. Se trata de una evanescencia de la habitual articulación mundana e interpersonal con la consiguiente disolución del suelo originario (*Heimat*). Cuando los "axiomas del mundo cotidiano" (*Strauss*) no son más trazados por el sujeto, éste se encuentra demunido frente a las cosas. Al desaparecer los "marcos" con los cuales se construye y se instala en un mundo en común, a estos les es imposible con-vivir con la contingencia y la ambigüedad, apropiarse de las novedades sin negarlas o someterse pasivamente a ellas.

Ahora bien, la raíz *Fremd* también indica avanzar hacia y cercar un ámbito donde poder quedarse. La enfermedad mental deviene una tentativa de escapar a una realidad demasiado dolorosa, agresiva o contradictoria que lleva al sujeto a retirarse a un universo impermeable a las contingencias exteriores, donde trata de protegerse de los otros, de la sociedad, del mundo. Precisamente, la psicosis testimonia de algún modo lo que hay de irreductible y de sentido en el hombre. "... El Dasein psicótico es una existencia cuya autenticidad está en juego en su inautenticidad misma" (Maldiney, 1991). El yo se quiebra en su certeza, cuando la fiabilidad constituyente se desfonda, cuando la atmósfera social deviene irrespirable, cuando las bases de correspondencia con la comunidad han sido minadas. Es la pérdida de la "evidencia natural" (Blankenburg), de esa *Urglaube*, de esa *Ur-doxa* o creencia primaria e incuestionable, (Husserl, Hua III) que es el principio de toda intencionalidad, de toda referencia al mundo en tanto entramado de significaciones compartidas que orientan nuestra existencia.

¿Cómo lograrlo en ese mundo de extraordinaria fragilidad? ¿Cómo acercarse a estos pacientes y mantener un vínculo con ellos que les permita habitar el mundo? Si "curar u ocuparse de", es el dilema ético de

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

todo psicoterapeuta que lo hace sentirse obligado a recuperar la dimensión de “alteridad” del *alienus* como expresión de responsabilidad intersubjetiva (Callieri, 1993), cómo lograr entonces una alianza terapéutica, es decir un pacto de cuidado. En última instancia, se trata de instaurar nuevamente la fiabilidad, ese *Nullpunkt*, ese a priori fundante de las relaciones interpersonales. Si la enfermedad mental deviene un refugio habrá ante todo que aceptar al otro en su locura, "ayudándolo a poder ser loco", (Müller Suur), ofreciéndole las condiciones que le permitan expresar y realizar los horizontes constitutivos de su experiencia psicótica. La práctica clínica nos muestra las múltiples posibilidades de configurarse el encuentro con el paciente, situando los tiempos del terapeuta y el paciente en un espacio intersubjetivo. En este sentido, el terapeuta tendrá que pensar la paciencia como una nueva forma de inteligibilidad práctica, que espera sin esperar algo. Precisamente señala Levinas: "... la espera sin lo esperado (el propio tiempo) se vuelve responsabilidad hacia los otros" (Levinas).

#### *EMPATÍA, CUERPO Y MOVIMIENTO*

*Corporalidad-Kinestesia-Empatía: la importancia del movimiento en la constitución de la intersubjetividad*

MÓNICA ALARCÓN DÁVILA (Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia)

Sin lugar a dudas “empatía” se ha convertido en uno de los conceptos más importantes y discutidos en la actualidad, no solamente para la filosofía sino también para otras disciplinas como neurobiología, psicología, sociología, pedagogía etc. El yo solipsista, encerrado en la subjetividad de su conciencia encuentra al “otro”, siente con el “otro” y se reconoce a sí mismo en el “otro”. Las esperanzas de fundamentar un yo solidario, comunitario y hasta bondadoso, parecieran cifrarse en gran medida en elucidar lo que sea la “empatía”. Sin embargo, si se observa con atención la interpretación de este concepto en los diferentes discursos, es evidente que hay una pluralidad de interpretaciones y que no está nada claro lo que sea la empatía. Una de las características de la interpretación fenomenológica sobre la empatía, es que reconoce un acceso inmediato y directo al otro en el que la corporalidad, entendida como cuerpo reflexivo y expresivo, juega un papel primordial. Esto quiere decir que es posible ver directamente, por ejemplo, la tristeza o alegría de una persona.

En esta ponencia se analizará una forma de empatía básica, denominada empatía kinestética; para ello se buscará un diálogo e intercambio entre las teorías y prácticas existentes al respecto en el discurso fenomenológico, en la neurobiología y en la danza. El concepto de empatía kinestética remite al crítico de danza John Martin, el cual influenciado por las teorías sobre la empatía en Theodor Lipps, desarrolló una teoría que explica como un espectador co-experimenta una función de danza. Según Martin, la danza no se ve solo con los ojos, sino que los espectadores tienen la sensación como si ellos mismos estuvieran realizando los movimientos (1939). Esta teoría formulada el siglo pasado durante el auge de la danza moderna, había caído durante mucho tiempo en el olvido. Sin embargo, con el descubrimiento de las neuronas espejo ha ganado una nueva actualidad, pues las neuronas espejo parecerían justamente corroborar esta tesis: cuando vemos a alguien realizar un movimiento, no sólo lo vemos, sino que nuestras neuronas espejo se activan de la misma manera como si nosotros estuviéramos realizando ese mismo movimiento.

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

*Cuerpo y Empatía: Apuntes para la constitución fenomenológica del otro*

ROMÁN CHÁVEZ BÁEZ (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México)

Sabemos que la cuestión de la constitución del otro establece una preocupación importante en los años maduros de Husserl, como lo atestiguan muchos de los manuscritos de investigación publicados en tres volúmenes de *Husserliana* que llevan por título *Fenomenología de la intersubjetividad*. También la quinta de las *Meditaciones cartesianas* así como *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* abordan este importante problema. Ahora bien, la pregunta por la empatía hace referencia al modo en el cual experimento al otro, a cómo constituyo a alguien como un alter ego, como otro yo, que es su propio “centro” de vivencias, afecciones y actos; a cómo, en definitiva, constituyo otros sujetos como verdaderos sujetos y no simplemente como objetos. El punto de partida de las consideraciones husserlianas al respecto es una triple constatación: en primer lugar, la constatación de que la experiencia del otro es siempre una experiencia del otro en su apariencia corpórea; en segundo lugar, el hecho de que yo experimento mis propias vivencias en un modo único, inmediato, originario y, en tercer lugar, la constatación de que yo no experimento así las vivencias de los otros. El paso previo a la respuesta a la pregunta por la experiencia del otro consiste en la delimitación del estrato desde el cual tiene lugar esta constitución. Dicho estrato es el ego en lo suyo propio, lo que Husserl denomina esfera primordial u originaria. El primer hallazgo en esta esfera primordial es mi cuerpo vivido (*Leib*), el cual constituye no sólo el polo yoico idéntico de mis múltiples vivencias, sino también el único objeto de mi estrato abstractivo del mundo al que atribuyo experiencialmente campos de sensación. La dificultad fundamental de todos estos análisis radica en ofrecer una descripción correcta de la percepción de mí mismo, ofrecer una descripción correcta de la presentificación del otro y del paso de la primera a la segunda. De este modo, puedo captar el cuerpo ajeno como cuerpo vivo si yo me pongo en aquel cuerpo como si fuera mi cuerpo vivo. Un cuerpo que se me da externamente se me da como cuerpo vivo cuando, en virtud de su semejanza con mi cuerpo vivo, exige la apercepción como cuerpo vivo. De esta forma, la percepción del cuerpo sintiente propio constituye el fundamento para la percepción del cuerpo sintiente ajeno. Sólo en una interpretación de un cuerpo semejante al mío como cuerpo sintiente, y de éste como portador de un yo (semejante al mío), puedo captar el cuerpo sintiente ajeno no como un objeto entre los demás objetos.

*Empatía de lo anormal y comunidad con los animales*

ANDRÉS OSSWALD (CONICET/UBA, Argentina)

Por la vía de la empatía, el animal se da mediatamente como una modificación en la imaginación de mi propia experiencia. La empatía, en este caso, se limita a los niveles más elementales de mi experiencia vinculados estrechamente con la corporalidad. La somaticidad animal respecto de la humana en general y de la del sujeto empatizante en particular constituye una variación de la norma determinada primero por la especie y, luego, por mi propio cuerpo. Es importante señalar que la anormalidad que aquí se predica del animal no tiene un carácter prescriptivo. Es decir, dado que la empatía toma como punto de partida mi propia experiencia y que el otro es, por principio, diferente de mí mismo, la variación en la imaginación que permita presentar en mi mónada a la mónada ajena necesariamente ha de tomar al otro como estando fuera de la norma que soy yo mismo. Ahora bien, una vez empatizado, el animal adquiere una esencia y, con ella, unas notas que le son propias. A partir de ellas, se definen tanto la normalidad como la anormalidad en cada caso. En sínte-

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

sis, la normalidad a la que apela Husserl expresa simplemente el punto de partida supuesto por toda empatía (aquí, mi propia corporalidad) y no una regla prescriptiva para la alteridad. En otros términos, toda alteridad es anormal, pero ello no es más que un corolario del modo de acceso. Más allá de ello, el análisis apunta a dar con una ontología regional, la que, una vez formulada, pone a la par el nóema hombre con los noémata de las demás especies animales.

La empatía, como toda presentificación admite una doble reducción: en la empatía reduzco el yo psicofísico extraño a mis operaciones empatizantes para en un segundo paso, reducir el yo psicofísico del otro al yo trascendental que está detrás de él. De aquí que el procedimiento de la doble reducción nos habilita a ampliar la extensión de la intersubjetividad trascendental a fin de incluir en ella a los animales. El mundo deviene, entonces, correlato de la intencionalidad animal. En efecto, la posibilidad de apresentarme como «si yo estuviera allí», no sólo en el lugar espacial y temporal del otro sino también en el sentido de poder disponer de sus capacidades corporales, permite constituir un núcleo de naturaleza común a partir de la verificación de que todos nos comportamos de manera análoga ante situaciones semejantes. Esto no significa, con todo, que el mundo se presente igual para todos: el mundo tiene modos de aparecer cambiantes y diversos que dependen de las corporalidades dirigidas a él intencionalmente -i.e. el pájaro está en relación con ciertos modos de aparición inaccesibles de forma originaria para los hombres y el murciélago experiencia una dimensión que tanto al pájaro como a nosotros nos está vedada-. El mundo, por tanto, es el correlato ideal de una intersubjetividad que incluye tanto a hombres como animales.

#### MUNDO DE LA VIDA

*El diálogo entre Aron Gurwitsch y Alfred Schutz en torno a la noción de “Mundo de la vida”*

EMILIANO SESAREGO (CONICET/UBA, Argentina)

En su obra magna *El campo de la conciencia*, Gurwitsch había sostenido que no existe la necesidad de postular un ego trascendental, ya que la función constitutiva que se dedica a describir la fenomenología puede ser llevada a cabo por el ego empírico. Esto parece ser una ruptura total con la filosofía de Husserl, pero su lectura atenta de *Crisis* lo lleva a pensar que esta idea ya está implícita en tal obra: “En Husserl, el [el ego fenomenológico puro] simplemente ya no tiene ninguna función, y meramente existe”. La consecuencia que deriva el autor es que entonces el problema de la intersubjetividad, de cómo se llega a conocer a otros egos, no es un problema trascendental, sino uno meramente mundano; y que por lo mismo pertenece a la esfera de la actitud natural, tal como propondría Schutz. Este último toma el guante, ya que le responde a Gurwitsch, haciendo referencia a su propia teoría de la conciencia “dado que no hay ego trascendental, sino tan solo un campo temático, que no es egológico, ¿vos no podés constituirme en absoluto!” Por último, y elevando todavía más la apuesta, Gurwitsch replica irónicamente, señalando que incluso la identificación inintencional que realiza Schutz entre el campo temático y el ego es incorrecta: “A propósito, estás equivocado. No somos campos de conciencia, sino seres extremadamente complejos, y sin embargo, completamente mundanos. Yo niego que vos tengas un ego trascendental, y es como ego mundano que me sos amado y apreciado”. De esta manera, Gurwitsch propone que no es solo en el dominio intelectual, sino también en la esfera afectiva, que su amigo se le aparece como enteramente mundano.

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

Tomando, entonces, como punto de partida la relación entre ambos autores, en este trabajo me propongo intentar iluminar la manera en que sus intercambios – tanto los epistolares, como aquellos que aparecen en sus obras escritas – fueron mutando más o menos radicalmente las posiciones de ambos relativas al problema del Mundo de la Vida y de la Intersubjetividad. En particular, me propongo explorar la crítica a la fundamentación del Mundo de la Vida en el Tiempo Objetivo que Schutz le dirige a Gurwitsch, y cómo esto lo motiva a repensar el concepto. En sus últimos análisis Gurwitsch ve la importancia del Mundo de la Vida sobre todo en contraste con el Mundo Científico, y lo utiliza para explicitar la comprensión de la génesis de éste. Además, la característica principal del Mundo Científico pasara a ser, tanto para él como para su amigo, la “enseñabilidad” (*Lehrbarkeit*) de las tipicidades que son logros de la comunidad de investigadores. Sin embargo, Gurwitsch sigue sin estar de acuerdo con la descripción que hace Schutz del conocimiento que este le atribuye al hombre natural.

*Husserl y la pregunta retrospectiva por el origen de la fenomenología; consideraciones sobre la protoinstitución del filosofar en el thaumazein griego*

IGNACIO ROJAS GODINA (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México)

El propósito general de mi ponencia es mostrar que, en cuanto ejercicio de la más radical responsabilidad de sí mismo, la fenomenología que tiene por tarea la clarificación del origen del mundo también deberá dar cuenta de cómo ella misma tiene lugar en dicho mundo. Para ello, será necesario defender que, más que una mera reflexión metodológica ulterior a y separada de los análisis fenomenológicos sobre la constitución subjetiva del mundo, la “fenomenología de la fenomenología” presupone dichos análisis y los pone a prueba al plantear preguntas tales como, por ejemplo, ¿son la epojé y la reducción fenomenológica un producto enteramente espontáneo de mi voluntad? ¿cómo surge desde la situación originaria de la actitud natural la posibilidad de su propia superación en la actitud fenomenológica? ¿acaso es posible conciliar la actividad fenomenológica en cuanto actividad de un espectador no partícipe del mundo con el resto de las actividades humanas en el seno del mundo de la vida?

Tomando en cuenta diferentes manuscritos hoy en día publicados como parte de los vol. VI, XXIX y XXXIX de Husserliana, analizaremos cómo la fenomenología se transforma en un *factum* para sí misma cuya génesis deberá ser abordada a partir de un cuestionamiento retrospectivo que, si bien tiene como punto de partida la esfera de mi primordialidad egológica y su posibilidad de institución de sentido dentro de los límites de mi nacimiento y mi muerte, en realidad, necesitará tomar en cuenta tanto la esfera más amplia de la primordialidad intersubjetiva como también la dimensión histórico-generativa del mundo de la vida en el que la praxis fenomenológica habrá de comprenderse a sí misma como un evento histórico dentro de la historia general de la filosofía. De tal modo que expondremos cómo la fenomenología, en su ejercicio de comprenderse a sí misma como la institución final de la tarea inaugurada por los filósofos griegos, deberá dar cuenta de la posibilidad de la protoinstitución griega del filosofar. A partir de esto, analizaremos elementos claves de la reflexión husserliana sobre el sentido del *thaumazein* griego y defenderemos que, de acuerdo con el padre de la fenomenología, este posee un sentido “epocal” al tratarse de un evento que no dependió de la voluntad de un individuo, sino de un choque muy particular de diferentes comunidades humanas, y más aún de un “choque civilizatorio”, entre el mundo familiar griego y el mundo extraño no griego. Finalmente, también defenderemos que, de acuerdo con los análisis husserlianos, el *thaumazein* griego en cuanto evento epocal implicó una transformación radical de la representación tradicional griega del mundo (al que está vinculada la

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

posibilidad de la epojé y la reducción fenomenológicas) y la apertura de una nueva manera de comprenderlo como totalidad a la que tenemos acceso a partir de una nueva actividad, misma que trae consigo una nueva tarea insospechada para las formas de vida anteriores, la filosofía.

#### Conferencia

##### *Algunos comentarios acerca de la filología*

LESTER EMBREE (College of Arts and Letters/ Florida Atlantic University, EE.UU.)

Llevo años diciendo que la mayoría de los colegas que creen que están haciendo fenomenología, lo que de verdad están haciendo es filología de la fenomenología –y espero que esto les haya hecho sentirse mal a muchos de ellos.

Permítanme decir unas palabras acerca de esta distinción, y a continuación aclararé lo que es “filología”; pero antes de nada quisiera hablar de mi relación con los viejos amigos del CLAFEN.

No recuerdo el motivo de mi presencia en el XIV Congreso Interamericano de Filosofía en Puebla, allá por 1999, pero lo que sí recuerdo es a Rosemary presentándoseme y luego haciéndome partícipe de las reuniones organizativas del CLAFEN. Mi firma está en el documento constitutivo, pero no como fundador sino como testigo –también hay una hermosa foto de todos nosotros en la que Rosemary parece una jovencita.

Lo que probablemente muchos de vosotros no sepáis es que el CLAFEN me inspiró, con posterioridad, para promover la fundación de otras organizaciones regionales en Europa Central y del Este, en los países nórdicos y en el Este de Asia, de todas las cuales me siento muy orgulloso; y, finalmente, la OPO, The Organization of Phenomenological Organizations. La influencia del CLAFEN ha sido, por lo tanto, relevante.

En inglés, “*scholarship*”, que podría traducirse en castellano como “erudición”, es un sinónimo apropiado para quienes practican esa “filología”. Además de interpretaciones, esta filología incluye traducciones, reseñas y estudios comparativos. Naturalmente, puede estar bien o mal hecha, pero esta cuestión no va a ser abordada en este momento.

Las actividades en el ámbito de la fenomenología y de la filología generan tanto discursos como textos. Sin embargo, los discursos son efímeros y es mejor no tenerlos en cuenta en este contexto –salvo que haya grabaciones sonoras o de vídeo, en cuyo caso serían realmente textos.

Ambos tipos de textos versan sobre los objetos. Para un fenomenólogo constitutivo, como yo, los textos fenomenológicos, son –en su totalidad o parcialmente— o verdaderos o falsos acerca de lo que Husserl llamaba *Erlebnisse* y las cosas concebidas en teoría, es decir, noesis y noémata. En definitiva, tales textos expresan descripciones eidéticas de las cosas (*Sachen*) mismas.

En cambio, los textos filológicos son diferentes. Son textos acerca de otros textos. La filología es una *ciencia empírica*. Sus textos pueden ser verificados por otros textos acerca de ellos. Figurémonos que yo supongo que escribí que Paul Ricoeur creía que la poligamia era una buena idea. Si alguien cuestiona esto, entonces todo lo que yo necesito hacer es acudir al fragmento correspondiente de sus escritos.

Debido a que los que nos precedieron en nuestra tradición han escrito tanto, y con frecuencia tan mal, ahora necesitamos una gran cantidad de filología para ayudar a beneficiarnos mutuamente de las reflexiones pasadas. Probablemente el noventa por ciento de mi bibliografía es filológica, incluyendo *The*

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

*Schutzian Theory of the Cultural Sciences* (Springer, 2015), que sólo tiene fenomenología en un único capítulo.

La filología es más fácil que la fenomenología; y a los colegas más jóvenes se les anima para que la lleven a cabo. En muchos casos, es más fácil en centros de otras escuelas de pensamiento para que ellos puedan comprender sus resultados –lo que puede ayudar en las carreras de los principiantes en departamentos no dominados por colegas fenomenólogos (¡si es que todavía queda alguno!).

No obstante, la filología genera “literatura secundaria”. Su finalidad consiste en ayudar en gran medida a producir literatura que se beneficia de reflexiones que aparecen en textos anteriores. Pero eso no es fenomenología, ya que ésta intenta producir literatura primaria novedosa; incluso hasta el punto de que, propiamente, éste es el fin último de la investigación fenomenológica.

La situación ideal, una vez que se haya completado el análisis filológico, es que el investigador intente verificarlo, obviamente de forma fenomenológica, y que incluya la corrección o afinamiento de la descripción.

Hace años yo verifiqué y afiné, ligeramente, las descripciones de valorar (*valuing*) y querer (*willing*), las cuales son marginales en *Ideen* I y II de Husserl. Más recientemente, me he interesado por la constitución de la cultura en la pasividad secundaria y en las ciencias culturales, incluida la arqueología. También he verificado tanto las desestimaciones de mi maestro Cairns de los datos hiléticos espacio-temporales incluidos de forma absurda por Husserl en la vida puramente mental temporal como su alternativa utilizando la distinción sentir-sentidos. Próximamente, espero ahondar en la síntesis, de la que Husserl dice que es segunda en importancia y sólo después de la intencionalidad.

Reciente he leído la mejor obra de filología sobre Husserl que jamás haya visto. Se trata de *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction* (Cambridge, 2012), de Dermot Moran. Lamentablemente, sin embargo, no vi a Moran decir que él buscaba por sí mismo ni que haya podido verificar ninguna de las descripciones de Husserl. Se trata ahí de filología pura y dura.

La filología puede resultar de gran ayuda, eso sí; pero, al final, lo que es necesario hacer avanzar es la fenomenología.

Traducido por: Evaristo Quintáns Hermida

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA RESÚMENES

*Jueves 20 de octubre*

### Conferencia

*Juego: constitución-pasividad*

GERMÁN VARGAS GUILLÉN (Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Colombia)

Se examina cómo la pasividad es ámbito del darse de la empatía, la intersubjetividad y la comunidad en el que se aprende a vivir, y se vive, con otros; pero cómo en todos estos despliegues de la experiencia humana de mundo el juego tiene un valor constitutivo. En el juego no sólo se tiene la experiencia de la inmanencia de la conciencia, de la temporalidad, "el oasis de la felicidad" (Fink; *Gesamtausgabe*, 7, 2010); sino la configuración de la trascendencia, de los valores, de las actitudes, por un lado, pero también de las ideas, los conceptos, las teorías. Así, unos y otros tienen valor performativo, son jugados o puestos en escena por cada quien, en la interacción. Esta "puesta en juego" (de valores, de actitudes, de ideales; de nociones, conceptos, ideas; etc.) son actos performativos que, de contera, son constituyentes (Butler, 1990); se validan o se defraudan en la experiencia con los otros; son ideas regulatrices, pero igualmente pueden ser variadas, una y otra vez, pese a ser una estructura teleológica.

### Mesa de Trabajo III

*EMMANUEL LEVINAS*

*Dimensiones epistémicas del pensamiento levinasiano*

JUAN CARLOS AGUIRRE GARCÍA (Universidad del Cauca, Colombia)

La recepción del pensamiento del filósofo Emmanuel Levinas ha estado inextricablemente unida a su proyecto de fundamentación de la ética como filosofía primera; pareciera que, al margen de este proyecto, el filósofo tuviera poco o nada que decir. Si bien, Atterton & Calarco (2010) hablaron de una tercera ola en los estudios sobre Levinas, caracterizada por "la exploración progresiva de los problemas sociopolíticos que, o bien se derivan (positivamente) del pensamiento de Levinas, o bien conducen a la confrontación e interrogación (crítica) de su obra" (p. x), tales estudios siguen girando en torno al aporte ético levinasiano. No obstante, recientemente algunos estudiosos de la obra de este autor han orientado la lectura de sus textos a partir de una lente epistemológica, bien sea para encontrar en ellos sus presupuestos epistemológicos, o bien para relacionarlos con discusiones epistemológicas contemporáneas (ver a este respecto: Morgan, 2007; Simmons & Aikin, 2009, 2012; Doukhan, 2012, 2013; Salanskis, 2015).

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

El propósito de esta ponencia es identificar algunas dimensiones epistemológicas del pensamiento levinasiano que se encuentran en la Sección I: “Le Même et L’Autre”, de su primera gran obra: *Totalité et infini* (1961), considerada por algunos, una condensación de la “epistemología levinasiana” (ver Doukhan, 2013). Si bien la enunciación que hace Levinas se encuentra en forma de crítica a algunos postulados del pensamiento filosófico occidental, se intentará rastrear los fundamentos epistemológicos que subyacen en tal crítica, de modo que puedan exponerse afirmativamente. Además de la reconstrucción de sus dimensiones epistemológicas, la ponencia revisará la lectura que de ellas han hecho algunos estudiosos de Levinas para, finalmente, evaluar las posibilidades que tales dimensiones abren para algunas discusiones epistemológicas contemporáneas, en particular, las discusiones acerca de la verdad y la justificación. En tal sentido, la estructura de la ponencia será la siguiente: 1. Reconstrucción de las dimensiones epistemológicas del pensamiento de Levinas, presentes en *Totalité et infini*; 2. Revisión de la literatura en torno a tales dimensiones epistemológicas; 3. Aportes de la obra de Levinas para algunos debates epistemológicos contemporáneos.

La importancia de este trabajo radica tanto en la posibilidad de ofrecer una lectura fresca a la obra de este filósofo –explorando sus dimensiones epistemológicas–, como en evaluar los aportes que hace y las posibilidades que abre a la reflexión epistemológica, asuntos dejados de lado, regularmente, por los estudiosos de su obra (cuando no desechados a priori como impertinentes).

*El cuerpo y el otro en Merleau-Ponty y Lévinas*

LEONARDO VERANO GAMBOA (Universidad del Norte, Colombia)

Tanto Merleau-Ponty como Lévinas critican abiertamente los peligros de un totalitarismo de la razón, propio de un pensar que no otorga sentido y valor más que a lo que él mismo ha establecido como principio y verdad. Para Merleau-Ponty será la razón, como razón reflexiva, intelectual, característica de un espíritu sin cuerpo, sin espacio, la que termina por convertir al otro en un objeto de su pensamiento, en una simple proyección suya. Para Lévinas el mayor peligro de esta idea de la razón se encuentra en el planteamiento ontológico de una idea del ser como fundamento de todo lo que existe. No existe nada fuera de él, él lo engloba todo y es la razón de todo lo existente. Ambos autores comparten la idea de elaborar una filosofía que, aunque en direcciones de pensamiento distintas, esté en condición de reconocer la pluralidad, de no disolver a esta en la unidad cerrada de sus principios; una filosofía, dirá Merleau-Ponty en su obra *Lo visible y lo invisible*, con “varias entradas”, capaz de seguir la explosión, la diseminación de la vida sensible; que esté en condición de “abrirse camino [afirmará Lévinas en su primera obra *El tiempo y el otro*] hacia un pluralismo que no se fusiona en una unidad y que nos permitiría – si es que tal cosa puede intentarse- romper con Parménides” (1993, p. 80).

El propósito de este trabajo es mostrar el rol asignado al cuerpo en la problemática de la alteridad expuesta por los autores en mención. Sostenemos que tanto para Merleau-Ponty como para Lévinas la vida del cuerpo es decisiva para el reconocimiento de la alteridad del otro. Es en virtud del cuerpo del otro, para Merleau-Ponty, como es posible reconocer su ser completamente otro; es en el rostro del otro donde se muestra para Lévinas su ser absolutamente otro, invisible. En la figura de la carne (*chair*) y del rostro (*visage*) Merleau-Ponty y Lévinas, respectivamente, encuentran la manera de hablar de una dimensión profunda del Otro y de nosotros mismos, irreductible a cualquier intento de objetivación. Pero la alteridad radical del otro se pone en evidencia, en ambos autores, en la experiencia del lenguaje. Nos preguntamos, entonces, de qué modo la palabra del otro, y nuestra propia palabra, expresan la alteridad radical del otro y cómo debe ser entendida, en este contexto, la propuesta levinasiana de un “decir puro”, sin “lo dicho”, en contraposición a la propuesta

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

merleau-pontiana de un decir en lo dicho. En tres apartados buscamos dar cuenta de este planteamiento: 1. El cuerpo y el otro, 2. La carne y el rostro y 3. El otro y la palabra.

#### CUERPO Y GÉNESIS PASIVA

*Reflexiones sobre la génesis pasiva del cuerpo viviente y de la intersubjetividad 'corporal' en los umbrales de la fenomenalidad*

IRENE BREUER (Bergische Universität Wuppertal, Alemania)

Husserl integra al materialismo y al idealismo al incorporar a la naturaleza material y viviente un tercer término: el cuerpo viviente. El cuerpo viviente no es un fenómeno entre otros, ya que él mismo no sólo es experimentante (*erfahrender Leib*), sino vivenciante (*erlebender Leib*). Precisamente en éste último se centra el presente aporte, que analizará el proceso de constitución genético-táctil desde la materia indiferenciada (*hyle*) o „sensualidad originaria“ (Husserl) y las formas discretas en tanto proto-cosas/-cuerpo viviente/-lugar generadas a partir de ellas en los umbrales de la fenomenalidad hasta culminar en la constitución visual de la objetividad del espacio, las cosas y la inter-subjetividad. En particular se someterá a la intersubjetividad en tanto presentación a crítica: La constitución del otro no procede de la tematización activa consciente de los modos de dación, sino de la constitución pasiva de los modos de dación ocasionales, en las que los seres se manifiestan corporalmente. La constitución intersubjetiva en tanto seres que experimentan el mundo no surge de una „gramática de la expresión“ (Husserl) basada en valoraciones compartidas, ni de nuestra posibilidad de llevar objetos a la presencia a través del movimiento cinestésico (Landgrebe) sino de una ‚comunicación corporal‘ empática originaria basada en la ‚comprensión mutua‘ del sentido de la mímica corporal y de la tonalidad afectiva en la esfera de la experiencia prepredicativa. Esta ‚comunicación corporal empática‘, que presupone una cierta „armonía preestablecida“ en la que nuestras vivencias se entrelazan (Merleau-Ponty), se basa en un ‚lenguaje corporal‘ compartido: Yo me reconozco como un cuerpo viviente que aparece y siente gracias a que mi esquema corporal – „un resumen de nuestra experiencia corporal“ (Merleau-Ponty) – traduce mis ubiestesias inmanentes a un lenguaje corporal-afectivo, gracias al cual „sé“ sin necesidad de reflexión que tengo un cuerpo y que el otro mueve su mano para alcanzar un objeto. Por lo tanto, el esquema corporal no sólo posibilita la formación de un lenguaje de la afectividad corporal sino un ‚conocimiento experiencial‘ en tanto experiencia de sí mismo como cuerpo viviente. Pero para la constitución del Otro en su alteridad no sólo es necesario haber aprehendido analógicamente el cuerpo del otro, sino haberlo aprehendido en su alteridad afectiva: Sólo una decepción de nuestras expectativas puede constituir al otro en su alteridad, ya que sólo el contraste entre ambos comportamientos testimonia de un „alma originariamente no accesible para mí“ (Husserl).

Este acento en la dimensión de la vivencia corporal en los escritos tardíos conlleva además una inversión del orden de fundación: Lo constituyente originario ya no es el objeto en su forma y su ubicación objetivas (cf. *Ding und Raum*) sino el cuerpo viviente en tanto centro del mundo de la experiencia. Por ende, la esfera de la experiencia y las vivencias corporales precede a aquella de la objetivación.

El aporte desarrollará la constitución genética correlativa de cuerpo/lugar (espacio) e, intersubjetividad corporal a partir de las reflexiones aquí esbozadas en torno a la vivencia corporal.

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

*Síntesis pasiva y el problema de la asociación. Una aproximación desde Edmund Husserl y Marc Richir*

JEISON SUÁREZ ASTAIZA (Pontificia Universidad Javeriana de Cali, Colombia)

Las síntesis pasivas constituyen uno de los grandes temas husserlianos que Richir intenta refundir. Son, en efecto, una herramienta adaptada a la problemática richiriana de las concreciones primitivas y sus grados de constitución. Allí donde Husserl, obligado, en cierto modo, hacer sitio a las síntesis pasivas en el seno del sistema intencional, Richir prefiere analizar, sobre un cierto número de ejemplos precisos (anticipación, decepción, identidad, etc.) y a través de herramientas previamente descubiertas, un funcionamiento que intenta aprehender en términos de leyes; Richir añade así un estrato más profundo y más caótico a todos los niveles que ha querido hacer explícitos Husserl mediante el análisis genético. Es el estrato de las *Wesen* salvajes, desde el cual queremos presentar el problema de la asociación al que da lugar Husserl en el marco de las descripciones ofrecidas en la División 3 de los *Análisis sobre la síntesis pasiva* (Hua XI) pero que tienen evidentemente su trasfondo en las *Investigaciones lógicas* (I, V) y en los Manuscritos de Bernau.

#### *LENGUAJE E INTERSUBJETIVIDAD I*

*Expresión, Intersubjetividad y Mundo Perceptual*

ALEJANDRO ARANGO (Visiting Research Scholar, Philosophy, Vanderbilt University, EE.UU.)

Esta ponencia ofrece una concepción expresiva del mundo perceptual y que depende de la intersubjetividad, entendida en términos de nuestras prácticas de interacción perceptual con el mundo. En este sentido, presento un camino a la intersubjetividad, también fenomenológico, pero diferente a la ruta predominante, de tipo semántico, basada en el significado con que las cosas aparecen en la experiencia. El argumento general sugiere que la concepción fenomenológica de la percepción es compatible con la concepción enactiva, entendiendo el enactivismo perceptual como la idea de que la percepción es un tipo de actividad. El momento intersubjetivo del argumento implica que el enactivismo perceptual es realmente un enactivismo social perceptual.

El argumento procede en tres momentos. En primer lugar, presento la tesis de que las perspectivas o apariencias perceptuales se pueden entender como expresión del mundo. Esta primera tesis encuentra apoyo en el tratamiento que le da Husserl al concepto de expresión en las *Investigaciones Lógicas* y en *Ideas II*, así como en el desarrollo del mismo concepto en Merleau-Ponty. Sin embargo, esta tesis es parcialmente indeterminada pues implicaría que todas las apariencias perceptibles son propiedades del mundo mismo, lo cual es incorrecto pues encontramos tipos de percepciones que solo son explicables en la interacción con un sujeto que percibe.

La segunda tesis es, entonces, que las apariencias perceptuales requieren de una cualificación en términos de la posición o perspectiva del sujeto que percibe. Esta “posición” o perspectiva no es únicamente espacio-temporal (como la visión tiende a hacernos creer), sino que también es pragmática, y esto en dos sentidos: en función de secuencias de acciones con un objetivo (v. gr. el objetivo influye en la atención perceptual) y en términos de interacciones específicas con el objeto (v. gr. la intensidad con la cual frotamos una

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

superficie rugosa determina la textura específica percibida). El concepto husserliano de toma de posición (*Stellungnahme*) en *Ideas II* ofrece sustento a esta tesis.

La tercera tesis propone que las interacciones perceptuales específicas (en ambos sentidos pragmáticos) dependen del dominio intersubjetivo. Las interacciones perceptuales se basan en maneras explorar el mundo perceptualmente. En otras palabras: percibir el mundo no es solo un asunto receptivo sino un hacer al mundo expresarse. Estas maneras de percibir son constituidas socialmente por los diferentes grupos sociales de los que hacemos parte. Nuestras diferentes maneras de disfrutar sabores y olores, por ejemplo, dependen de las maneras en que exploramos los objetos del gusto y del olfato, y estas maneras son, en general, aprendidas de otros y compartidas por comunidades. Esta tesis suplementa la idea de Merleau-Ponty de que cada uno de los sentidos tiene su forma de interrogar el objeto. Esas formas son refinadas por comunidades intersubjetivas, y es este ‘cada sentido más su refinamiento intersubjetivo’ el que finalmente interroga al mundo.

La ponencia le da importancia central a los sentidos no visuales y ofrece consideraciones adicionales sobre por qué el lenguaje de la expresión es adecuado para hablar de la percepción y del mundo perceptual.

#### *Intersubjetividad fenomenológica y comunicación*

PEDRO ARISTIZÁBAL HOYOS (Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia)

Una consideración básica de la fenomenología es el tema de la intersubjetividad que tiene en su base el problema filosófico de la experiencia del Otro. Dicho tema confronta un sinnúmero de cuestiones vinculadas a la naturaleza propia de las relaciones intersubjetivas: ¿Cómo son dichas relaciones? ¿Cómo podemos conocer a los otros? ¿En qué difiere su conocimiento del de las cosas? ¿Qué condiciones se requieren para que sea válida una teoría de la existencia del otro? Al interior de la fenomenología esos problemas son tratados desde diversas perspectivas de las cuales haremos especial referencia a los planteamientos de Husserl y Sartre. La hipótesis de trabajo es que las diversas perspectivas alrededor del tema más que establecer rupturas lo que pretenden es encontrar respuestas al interior de la disciplina y que efectivamente confrontándose entre sí están respondiendo a aspectos estructurales del movimiento fenomenológico. En primera instancia pretendemos esclarecer algunas características básicas a la fenomenología de la intersubjetividad como superación de la egología y el solipsismo. En segunda instancia establecemos aspectos esenciales a la fenomenología como disciplina que permita un tratamiento coherente de la experiencia del otro. Al final una reflexión sobre el significado de la comunicación en la perspectiva de Husserl.

#### *CUESTIONES GENERALES DE LA FENOMENOLOGÍA*

##### *Fenomenología y Realismo Especulativo*

NICOLÁS GARRERA TOLBERT (Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn, Alemania)

Mi presentación tiene un objetivo programático: apunta a mostrar que la fenomenología ha se confrontar lo que llamaré “la cuestión del realismo”, y ello en la medida en que es una cuestión que genuinamente la interpela, es decir, que es interior al movimiento mismo de su despliegue histórico. En primer lugar (§1),

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

examinaré sucintamente lo que, en el orden filosófico (toda obra filosófica está también animada por motivaciones extra-filosóficas), motiva en una multiplicidad de autores la necesidad y el deseo de forjar nuevas ontologías de carácter realista. Me detendré casi con exclusividad en una serie de obras que jalona el movimiento conocido bajo el nombre de “realismo especulativo” (*Forme et Objet. Une traité de choses* de Tristán García, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence* de Quintin Meillassoux, *Fields of Sense. A New Realist Ontology* de Markus Gabriel y su versión alemana, que difiere del original en algunos aspectos de importancia, *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*, y, finalmente, de Graham Harman, *The Quadruple Object*). Por tanto, en vez de discutir las diversas tesis ontológicas, metafísicas, epistemológicas, e incluso éticas y políticas (por lo demás muy diversas) sostenidas por estos autores, voy a ceñirme a mostrar lo que hay allí de filosóficamente legítimo (por lo demás, considero que buena parte de las tesis defendidas por estos autores son infundadas o están deficientemente argumentadas). Sobre esta base, mostraré (§2) por qué la fenomenología –entendida en sentido muy amplio como regida por la tentativa de dar cuenta, esto es, elaborar un sentido de las experiencias humanas fundamentales (éticas, estéticas, eróticas, políticas, etc.) tal como se dan desde ellas mismas y en un lenguaje forjado, por así decir, por los fenómenos mismos– no puede permanecer incólume de cara a dichos planteos. Sostendré que el desarrollo histórico concreto de la fenomenología ha de entenderse sobre esa base a la vez temática (“dar cuenta de la experiencia tal como se muestra desde sí misma”) y metodológica (“y ello a partir de un abordaje acorde que, en sentido amplísimo, puede describirse como ‘abordaje en primera persona’”), y que ciertos planteos del realismo especulativo sugieren vías fecundas para repensar tanto la naturaleza de la experiencia en general como el problema de su abordaje. Por cierto que ya disponemos de trabajos en esa dirección, en general bajo la forma de ensayos (*Speculative Foundations of Phenomenology*, de Alexander Schnell, *The End of What? Phenomenology vs Speculative Realism*, de Dan Zahavi, *The End of Phenomenology. Metaphysics and the New Realism*, de Tom Sparrow, etc.). Finalmente (§3), con éstas y otras publicaciones recientes como horizonte bibliográfico, esbozaré una idea de fenomenología como realismo experiencial. Sobre la base de lo desarrollado en mis trabajos sobre los fundamentos experienciales de la ética, mostraré que tenemos buenas razones para rechazar la idea que la fenomenología haya de ser necesaria y esencialmente una forma de idealismo trascendental, y ello aunque la dimensión trascendental de la fenomenología haya de preservarse como una dimensión legítima de la práctica fenomenológica, pero también desbordarse hacia la elaboración de un sentido “inmanente” a las experiencias mismas.

*¿Es Husserl un disyuntivista? La fenomenología ante el problema contemporáneo de la percepción*

RODRIGO SANDOVAL GANOZA (Universidad Alberto Hurtado, Chile)

El problema de la percepción al que se enfrenta contemporáneamente la filosofía de la mente excede el mero ejercicio mental que, en apariencia, es promovido al confrontar al filósofo con la posibilidad de la alucinación radical. El planteamiento de Tim Crane (2005 y 2016) al respecto es suficientemente ilustrador: si comprendemos la apertura al mundo (*openness*) como el carácter básico de la percepción, y aceptamos además que esta experiencia nos pone en contacto con las cosas de una manera determinada por las cosas mismas, es decir, con el carácter de la presencia (*presence*), la existencia (actual o posible) de fallas en la percepción, tales como la ilusión o la alucinación, pone en cuestión supuestos nucleares sobre nuestra vinculación perceptual con el mundo. Es así como este dilema demanda que tomemos una postura que va más allá de la descripción fenoménica de la percepción y, en ocasiones, nos compromete con tesis metafísicas. Bajo el enfoque primario del problema de la alucinación tenemos la distinción planteada entre disyuntivistas y conjuntivistas, sin embargo, la respuesta de ambos grupos abarca más que la pregunta por el factor común entre percepciones verídicas y alucinaciones, reuniendo y activando debates de mayor antigüedad en la tradición con respecto a la

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

relación mente-mundo. De esta manera, el problema de la percepción nos inserta en el debate entre internalismo y externalismo, así como entre representacionistas y relacionistas (Crane 2006, Brewer 2006), y nos exige tomar partido por un reduccionismo naturalista-causal o apelar a la noción de constitución (Martin 2004, Fish 2008). Asimismo, nos enfrenta al debate sobre la relación entre filosofía y ciencias empíricas (Pautz 2017). En esta ponencia mostraremos cómo la fenomenología da respuesta a los conflictos que el problema de la percepción suscita debido a cierta orientación metodológica que tiene implicancias en la relación entre filosofía de la percepción, metafísica y ciencias naturales; en particular, el análisis descriptivo y la abstención del uso de tesis y métodos de aquellas ciencias. Para ello, en la primera sección abordaremos la propuesta husserliana de intencionalidad no-representacionista, rechazando una interpretación cognitivista de la misma. Seguidamente, describiremos el descubrimiento fenomenológico de la relación entre datos sensibles y “aprehensión” que posibilita la preocupación por la constitución de sentido al interior del problema de la percepción. Contrariamente a lo que se pueda haber difundido durante el siglo veinte, la fenomenología nos abre a nuevas posibilidades ante el problema de la percepción, sin tener que sacrificar la dación del mundo, la corporalidad ni la presentación directa de las cosas mismas. Defenderemos que estos logros no son alcanzados a pesar del método fenomenológico, sino a partir de éste. De esta manera, no se trata de “superar” o “ignorar” la fenomenología trascendental para alcanzar esta meta, sino de comprenderla a cabalidad. Con ello, creemos, habilitamos a un valioso participante en el debate contemporáneo de la filosofía de la percepción que, además de proporcionar resultados, es capaz de orientar metodológicamente la discusión.

### Mesa De Trabajo Especial

*Avances en el tema del colorido de la vida*

ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO (UNAM, México, Proyecto de investigación  
Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor: FFI 2013-43240p.  
Ministerio de Ciencia e Innovación, España)

Réplica I ROBERTO WALTON (CONICET/UBA, Argentina)

Réplica II LUIS RABANAQUE (CONICET/UCA, Argentina)

(Ver ANEXO)

### Mesa de trabajo IV

*PERSONA, ÉTICA Y COMUNIDAD I*

*El personalismo ético de Husserl y el ideal ético comunitario*

CELIA CABRERA (CONICET/UBA/ANCBA, Argentina)

En sus escritos sobre ética de la década de 1920, especialmente en los textos sobre Renovación, Husserl pone énfasis en que el punto de partida necesario de toda reflexión ética es la consideración del ser humano como un sujeto que puede auto-determinarse y en que las preguntas que fundan la posibilidad de la vida

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

ética son preguntas del tipo: ¿qué quiero para mi vida?; ¿cuáles son las metas que quiero seguir? y ¿cómo puedo configurar todos y cada uno de mis actos en función de tales metas? Al centrarse en las nociones de “autoconciencia”, “autorregulación” (*Selbstregelung*), “autoconfiguración” (*Selbstgestaltung*), “autorrealización” (*Selbstverwirklichung*) y “preservación de sí mismo” (*Selbsterhaltung*), entre otras, el deber práctico aparece primariamente determinado a partir de la relación del sujeto con su vida como una totalidad y la proyección de un ideal que apunta a la reforma de su relación consigo mismo. En efecto, uno de los criterios para distinguir las formas de vida pre-éticas de la vida ética es precisamente la universalidad que alcanza la regulación de la vida. Esta concepción ha dado lugar a la caracterización de la ética husserliana como una ética personalista. Como ya han señalado varios intérpretes, claramente, la ética husserliana a partir de la década del 20 es personalista en la medida en que, a diferencia de las Lecciones tempranas sobre ética, Husserl comienza a interesarse por sacar del anonimato al sujeto de los actos, con el fin de juzgar a la persona como una unidad y no a sus efectuaciones como sucesos independientes. No obstante, es preciso llamar la atención sobre un sentido particular en el que la ética husserliana no es personalista, a saber, no lo es en el sentido de que prescriba que los límites de la ética se agotan en la esfera personal, en el vínculo particular que establece la persona con las acciones de su propia vida, dejando fuera de consideración el entrelazamiento de la vida de cada sujeto con la de los otros. Husserl sostiene enfáticamente que la posibilidad del hombre de dirigir una mirada sobre sí mismo y de auto-configurar racionalmente su vida individual es un primer paso que funda la posibilidad de auto-configurar una voluntad colectiva basada en los actos de los individuos que les prestan fundamento. En este contexto, el trabajo se propone como una reflexión sobre la relación entre el ideal individual y el ideal comunitario en la ética de Husserl, más específicamente, sobre la “relación funcional” existente entre el valor ético de la vida individual y el valor ético de la vida comunitaria. Las reflexiones apuntarán a esclarecer algunos aspectos de este entrelazamiento que permiten comprender que, aunque el ideal ético de renovación apunte primariamente a una reforma de la relación del sujeto con su propia vida, la ética husserliana no se agota en la determinación de la conformidad del sujeto consigo mismo y los medios para alcanzar la propia felicidad, dejando de lado la responsabilidad por los Otros.

#### *Individualidad y comunidad en la ética fenomenológica*

MARIANA CHU GARCÍA (Pontificia Universidad Católica de Perú)

La intersubjetividad es uno de esos temas que permite apreciar la gran distancia que separa la concepción trascendental de la concepción ontológica de la fenomenología que respectivamente tienen Husserl y Scheler, pero que, al mismo tiempo, nos permite comprender en qué sentido los resultados de sus análisis eidéticos pueden converger. Una de las discrepancias más importantes en torno de este tema concierne la experiencia de “otro yo”: como se sabe, en el caso de Husserl, se trata del análisis de la empatía (*Einfühlung*), cuya estructura a priori es la de una presentificación (*Vergegenwärtigung*); mientras que, en el caso de Scheler, se trata de la percepción del yo ajeno en tanto “percepción interna” (*innere Wahrnehmung*), distinta de la “percepción de sí” (*Selbstwahrnehmung*). De otro lado, sus investigaciones sobre la intersubjetividad coinciden en la necesidad de hacer, al menos, dos distinciones: en primer lugar, la distinción entre el problema del sentido de otro en general y el de la existencia de otro concreto; en segundo lugar, la distinción entre niveles de intersubjetividad o tipos de unidades sociales. Baste aquí retomar lo señalado por Schuhmann: “La triple partición husserliana de la socialidad en igual posición, subordinación y comunidad de amor corre paralela a la distinción de Max Scheler entre comunidad de vida, sociedad y comunidad de personas (como persona total)”.

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

Otro tema que es punto de encuentro y desencuentro entre los fenomenólogos, y que presupone la teoría de la intersubjetividad, es el de la fundamentación de la ética. *Grosso modo*, ambos la entienden como una disciplina filosófica fundada tanto en una teoría objetivista de valores, correlativa a una fenomenología de las vivencias y actos emocionales, como en una ontología de la persona. Discrepan, sin embargo, en el sentido de los conceptos de valor, emoción y persona, entre muchos otros. En consecuencia, no solo difieren en la determinación de la idea del mejor modo de vivir y ser para el hombre, sino que además se enfrentan a diferentes problemas. Así, por ejemplo, a diferencia de Scheler, para quien no se ha de aspirar al bien, Husserl se ve obligado a preguntar, si es egoísta aspirar a la felicidad.

Entre los diversos problemas que plantea la relación entre ética e intersubjetividad, quisiéramos limitarnos en esta ponencia a esclarecer, siguiendo la idea scheleriana de “disputa fenomenológica”, el sentido de la relación entre individualidad y comunidad en la comprensión de la posibilidad de una vida ética.

#### *TIEMPO E INTERSUBJETIVIDAD II*

*Los efectos de la fenomenología del tiempo en la concepción de la historia de Paul Ricoeur*

ESTEBAN LYTHGOE (CONICET/UBA, Argentina)

Entre la publicación de *Tiempo y narración* y *La memoria, la historia, el olvido* median casi quince años, y al introducir esta última obra Ricoeur destaca más la continuidad entre ambas que sus rupturas. Esta última obra es presentada como un retorno a algunas “lagunas” en los tratamientos de sus últimas dos obras de importancia *Tiempo y narración* y *Sí mismo* como otro. Nuestra hipótesis es que detrás de esta aparente continuidad, reforzada con el uso compartido de varios términos, nos encontramos con dos concepciones diferentes del tiempo y de la historia. En objetivo de la presente exposición consiste en señalar estos cambios y la relación que existe entre ellos. En este sentido, sostendremos que los cambios a nivel de la fenomenología del tiempo, condujeron a la redefinición los conceptos la huella y representación histórica. Dicha redefinición, a su vez llevó a romper con la concepción continuista de la historia y tomar en su lugar a una posición discontinuista.

*Tiempo y narración* es una obra cuyo tema de base es la filosofía del tiempo, pero con consecuencias fundamentales en la filosofía de la historia. *La memoria, la historia, el olvido*, por su parte, es un texto de filosofía de la historia, en el que se reconsidera la fenomenología del tiempo. En *Tiempo y narración* se defiende la existencia de un nexo causal entre la huella y el pasado. La garantía epistémica brindada por este vínculo, llevó a que la representación histórica se fundará en última instancia en él. En *La memoria, la historia, el olvido* se rechaza la tesis del vínculo causal de la huella con el pasado, lo que lo obliga a repensar el vínculo entre la historia y el pasado desde una lógica testimonial. La representación histórica acaba descansando en el concepto de deuda, entre cuyas consecuencias se encuentra enfatizar el componente ético de la disciplina, y su tratamiento como práctica social. Nuestra segunda hipótesis es que si este cambio es posible Ricoeur logra repensar la temporalidad heideggeriana sin necesidad de fundamentarlo con su concepción particular ser-para-la-muerte, disolviendo así la brecha entre tiempo del mundo y de la existencia.

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

*La novedad y el acontecimiento en la filosofía de Deleuze*

JUAN PABLO ESPERÓN (CONICET/ USAL/ UNLaM/ ANCB, Argentina)

No habrá que preguntar cuál es el sentido de un acontecimiento: el acontecimiento es el sentido mismo.

Deleuze ha hecho grandes esfuerzos para pensar la realidad fuera de los límites de las categorías tradicionales de la filosofía occidental. Debido a ello, este pensador es, junto a Heidegger y luego Derrida, uno de los pioneros en postular las nociones de acontecimiento y diferencia para abordar de otro modo los problemas ontológicos reunidos bajo la noción ser que se han planteado en la historia de la filosofía; y cuyos desarrollos cargan con un caudal tan grande de problemas, significaciones e interpretaciones que han conducido a muchos equívocos y malos entendidos; hasta el punto de que con el término ser, no puede plantearse ningún problema ni decirse nada nuevo. En este sentido es que Deleuze inaugura un nuevo modo de hacer filosofía cuyo carácter distintivo es replantear los problemas ontológicos centrales de esta actividad, i. e.: “¿cuál es la realidad del concepto?” y “¿cómo crear una nueva imagen del pensamiento?”

“Lo que nos interesa -dice Deleuze- son aquellos modos de individuación distintos de las cosas, las personas o los sujetos... la individuación, por ejemplo, de una hora del día, de una región, de un clima, de un río o de un viento, de un acontecimiento”. La irrupción intempestiva del acontecimiento pone en suspenso a la historia. El acontecimiento es un movimiento no-histórico, es un devenir no-histórico, es una singularidad sin modelos o esencia presupuesta; pues la originalidad de todo acontecimiento resulta ser el movimiento a partir del cual lo nuevo emerge, lo no previsto irrumpe en la realidad y escapa de los límites de la historiografía porque en todo acontecimiento hay un resto no histórico, inaprehensible, que excede los límites discursivos.

Por ello resulta de suma relevancia para la filosofía actual preguntarse qué es un acontecimiento y así poder aprehender qué implicancias conlleva esta noción para la comprensión de la novedad de la realidad que, en su carácter eminentemente contingente, se presenta y nos afecta.

Nuestra ponencia, entonces, se propone plantear cómo pensar la novedad en cuanto tal, sin que resulte explicada a partir de un fundamento último. Abordaremos esta cuestión a partir de la noción de acontecimiento deleuzeano. En las conclusiones intentaremos sentar las bases para construir una nueva filosofía a partir de las nociones de immanencia, devenir, diferencia y fuerza.

*MICHEL HENRY I*

*¿Qué es la afectividad? Una respuesta a partir de la fenomenología henryana*

MICAELA SZEFTTEL (CONICET/ANCB/CIF-UNLZ, Argentina)

Lo afectivo carece en la fenomenología de una posición fija. Desde la presencia de la afección en los análisis de las síntesis pasivas de Husserl y la teoría heideggeriana de los templos anímicos, hasta la filosofía immanente del sentimiento de Henry, el concepto de “afectividad” supone una multiplicidad de sentidos. Re-

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

mite a las emociones, a lo inconsciente, a la existencia del hombre concreto, a la historia del sujeto, etc. Sin embargo, todos los esfuerzos por definir la afectividad, terminan situándola dentro de una estructura subjetiva, la cual le asigna a aquella un lugar específico dentro del proceso de constitución del ego. De este modo, el primer y más general objetivo de este trabajo es determinar la historia de este concepto en el marco de la fenomenología y los intercambios teóricos que animan la discusión. Estableceremos como guía para la comprensión analítica de la problemática una serie de pares conceptuales que precisan las posturas. En otras palabras, toda filosofía que intente dar cuenta de la afectividad debe tomar posición ante las siguientes preguntas: a) ¿los fenómenos de la afectividad tienen lugar de forma pasiva o activa?, b) ¿la afectividad pertenece al terreno de lo trascendental o de lo fáctico?, y c) ¿los fenómenos afectivos indican un tender hacia la trascendencia o un permanecer en la inmanencia?

Estando ya sobre un terreno menos inestable, nuestro segundo objetivo será defender la hipótesis de que el pensamiento henryano propone una de las visiones más coherentes y completas de la tradición fenomenológica sobre el presente tema. En *La esencia de la manifestación* la afectividad indica siempre una autoafección, es decir, implica la posibilidad de una esencia inmanente, en la cual coincidan el contenido de la afección y aquello que es afectado. Yendo aún más lejos, Henry identifica afectividad con sentimiento, el cual está constituido y definido por el hecho de sentirse a sí mismo y, por lo tanto, debe ser distinguido de la mera capacidad de sentir y del acto de sentir un contenido. Al respecto, Henry afirma que proposiciones como “yo siento en mí un gran amor” o “yo siento en mí un profundo aburrimiento” son totalmente equívocas, pues, en realidad, no hay una capacidad de sentir, independiente del amor o del aburrimiento, dispuesta para recibir estos estados, como si fueran contenidos externos.

Otro aspecto que separa la filosofía de Henry de los enfoques anteriores es que la afectividad es para el pensador francés la base para la configuración de una comunidad de vivientes (una ampliación de su teoría que Henry lleva a cabo en el texto escrito entre los años 1987 y 1988, “Pathos-con”). La exigencia henryana de escapar al pensamiento de la constitución, hacen que la subjetividad no sea más que una pura experiencia no trascendente y que el viviente no sea para sí mismo más de lo que es el otro. Así, la vida es la inmanencia impensable que es compartida por todos los vivientes en su calidad de egos trascendentales y es lo que hace que se conformen en una comunidad anterior a todo mundo.

#### *Subjetividad y afectividad en Michel Henry como fundamento fenomenológico de la comunidad y la experiencia del otro*

MYRIAM DÍAZ ERBETTA (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile)

La comprensión y el análisis del problema de la intersubjetividad y la experiencia del otro ha sido un ámbito controvertido para la fenomenología en general, y no es excepción en la fenomenología de la vida de Michel Henry.

En primer lugar, es importante señalar que la filosofía de Henry constituye y puede interpretarse como una filosofía de la subjetividad (Henry, 2009). A partir del método onto-fenomenológico que ella misma se da, y de su propio devenir, esta filosofía adopta una mirada crítica de la tradición filosófica occidental proponiendo que no existiría, hasta ahora, una verdadera filosofía de la subjetividad, pues todo análisis sobre ésta se ha hecho siempre desde las categorías de la objetividad. El pensamiento de Henry busca instaurar una filosofía de la subjetividad en tanto filosofía primera, de modo de remontar al fundamento donde todo depende sólo de sí mismo y de nada más (Henry, 1963). El punto de partida de su análisis es el cuerpo, pues la subjetividad para Henry es concebida como una realidad encarnada. El yo no tiene un cuerpo, sino que es un cuerpo (Henry,

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

1965), y un cuerpo viviente (una carne), en tanto se identifica con la afectividad (2000). La afectividad, a su vez, refiere el poder de sentir, es decir de sentir-se, es un pathos fundamental que nos une a la vida y a la comunidad de vivientes (Henry, 1990). Toda actividad vital es afectiva, toda acción y comprensión del mundo es afectiva, todo contacto con el otro supone la afectividad, pues es imposible concebir un yo carente de afectividad y de sentimientos (Henry, 1963). No hay “yo” si éste no vive en la afectividad y se identifica con ésta, constituyendo de este modo la posibilidad misma de la subjetividad y su esencia, que es el fundamento de la manifestación del mundo. El único aparecer que aparece a una fenomenalidad propia es la vida, que se experimenta a sí misma como afectividad (Henry, 1963).

Si bien en la filosofía henryana el problema de la experiencia del otro y la intersubjetividad podría parecer insalvable, dado el concepto de auto-afección y las restricciones que impone el concepto de carne y la imposibilidad de “tocar” la carne en el otro como experiencia subjetiva del propio pathos (Henry, 2000), Henry propone que la experiencia del otro es posible y encuentra su inteligibilidad sólo en la afectividad, es pathos-con, simpatía (Henry, 1990). Así vista, la comunidad de vivientes se mantiene unida por la Vida y es identificada con la analogía de una napa subterránea (Henry, 1990), imagen que, desde una perspectiva crítica, nos permite advertir el curso posterior del pensamiento henryano dedicado a la filosofía del cristianismo.

Aun con estas dificultades, tanto para la filosofía como para las ciencias humanas –que han buscado en la fenomenología un fundamento para comprender la vida en común y la experiencia intersubjetiva– la filosofía de Michel Henry es un punto de partida interesante para la reflexión, pues arranca desde la afectividad como horizonte para comprender la experiencia del otro y la comunidad.

PAUL RICOEUR

*La lectura ricoeuriana de las Meditaciones cartesianas de Husserl*

LUZ ASCÁRATE (Pontificia Universidad Católica del Perú)

Paul Ricoeur, representante de la vertiente hermenéutica de la fenomenología y consagrado traductor de Ideas I al francés, siguió de cerca la obra publicada de Husserl en la primera etapa de su pensamiento, en la cual desarrolló una fenomenología eidética de la voluntad. Es en esta etapa en donde presenta una lectura original de las Meditaciones cartesianas que ha sido dejada de lado por los lectores de Husserl por tratarse de una interpretación que mal entiende las tesis principales del fundador de la fenomenología en torno a temas tales como los de intersubjetividad, fundamentación, intencionalidad. No obstante, creemos que, si bien la interpretación de Ricoeur de las *Meditaciones* no es relevante para la interpretación que hoy podemos hacer desde el corpus husserliano de lo que quiso decir Husserl, sí es relevante para comprender, por una parte, el sentido novedoso de fenomenología para Ricoeur que cruza fronteras con otras tradiciones contemporáneas del pensamiento como la hermenéutica y la Teoría Crítica. Por otra parte, su lectura de las *Meditaciones* nos permite comprender la concepción ricoeuriana del tema de la intersubjetividad y su original aporte para el debate filosófico contemporáneo. Por todo ello, la importancia de esta lectura para la tradición fenomenológica consiste en que permite renovar el lenguaje fenomenológico en nuevos debates manteniendo las motivaciones primordiales. En las líneas siguientes, delinearemos a grandes rasgos nuestros argumentos.

En primer lugar, creemos que los malos entendidos que encontramos en los textos ricoeurianos sobre las *Meditaciones* pueden deberse a que –además de no haber tenido acceso a la obra para aquel entonces aun inédita de Husserl, cuestión de la que Ricoeur mismo era consciente– el fenomenólogo hermeneuta no ha que-

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

ruido seguir la interpretación más consecuente de Husserl, sino que ha decidido tomar la vida errada por una convicción que dará sentido al desarrollo posterior de su hermenéutica (la que tendrá lugar en la segunda etapa de su pensamiento): explicitar las interpretaciones riesgosas para que, en la denuncia y el amparo en la fragilidad de la interpretación, se revele la cosa misma. En el primer período de su pensamiento, esta convicción se encuentra implícita en la concepción ricoeuriana del método fenomenológico en la cual se distingue entre, de un lado, la interpretación del método, que es siempre incompleta, parcial y falible, frente a, de otro lado, la ejecución del método, que es siempre inacabada e inabarcable desde su interpretación.

En segundo lugar, la contraposición presente en la lectura de Ricoeur entre las primeras cuatro Meditaciones y la "Quinta meditación cartesiana", que se funda en la identificación del alter-ego con el recurso de Dios en tanto garante epistemológico en las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, debe entenderse en sentido metodológico. Ello porque Ricoeur reconoce a Descartes como fundador de la filosofía reflexiva de la que él es heredero, en la cual la reflexión del cogito se logra mediante un dispositivo de descentramiento: en este caso, Dios. Comprender a la intersubjetividad como dispositivo metodológico de descentramiento del sí mismo, cuya posibilidad encuentra Ricoeur en su lectura de las *Meditaciones cartesianas*, supone un aporte fundamental para su posterior filosofía social. Esto puede verse en "Hegel y Husserl sobre la intersubjetividad", artículo publicado en 1977, donde Ricoeur elabora un aporte, muy valorado actualmente, a la filosofía de las instituciones, aprovechando el tratamiento fenomenológico de la intersubjetividad tal y como es propuesta en su lectura de las *Meditaciones cartesianas* y que sentará los fundamentos necesarios para el desarrollo de su antropología filosófica.

*La función-metá de la razón. La pregunta por la liberación de la discreta presencia de lo inaparente en lo aparente*

ANÍBAL FORNARI (CONICET/UCSF, Argentina)

### Conferencia

*Reflexiones metafísicas husserlianas en el contexto de la Nueva Visión Sistémica de la Vida*

ROSEMARY RIZO-PATRÓN DE LERNER (Pontificia Universidad Católica del Perú)

En esta contribución aludiremos a las reflexiones metafísicas de Husserl (monadología, teleología y teología filosófica), en el contexto de su concepción de una filosofía universal que debe edificarse sistemáticamente sobre la base de su fenomenología trascendental. Se argumentará que dichas reflexiones, a pesar de haberse quedado apenas en un estadio embrionario y de bosquejo, no sólo mentaban lo que probablemente será reconocido como el último gran intento filosófico sistemático universal en el pensamiento occidental, sino que se hallan en extraordinaria consonancia lo que paulatinamente va despuntando como un nuevo paradigma científico en los albores del siglo XXI, que va crecientemente desplazando el paradigma científico matemático-fisicalista y mecanicista que ha imperado en occidente durante aproximadamente 350 años.

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

La ponencia tendrá dos partes: en la primera, expondremos el cambio de paradigma moderno a la “nueva visión sistémica de la vida”, siguiendo la presentación que hacen Pier Luisi Luigi y Fritjof Capra; y en la segunda señalaremos los hilos conductores básicos del proyecto husserliano de una filosofía universal, el lugar central que ocupa en él la fenomenología trascendental, desde donde se entablan investigaciones “descendientes” (deconstructivas-reconstructivas) hacia los “orígenes olvidados” de las experiencias constitutivas de sentido, e investigaciones “ascendentes” (reconstructivas-especulativas) hacia los problemas metafísicos “superiores” (monadológicos, teleológicos y teológicos) que, al lado de los problemas éticos, constituyen los perennes “problemas más elevados de la razón”.

Terminaremos señalando las confluencias entre la concepción husserliana y el nuevo paradigma científico actual, destacando el carácter visionario y profético de las monumentales reflexiones husserlianas.

### *Viernes 21 de octubre*

#### **Mesa de Trabajo V**

#### *COMUNIDAD, POLÍTICA E HISTORIA*

*Comunidades nacionales y responsabilidad histórica. Homenaje a Rosemary Rizo-Patrón de Lerner y a Juan Carlos Scannone*

ALCIRA BONILLA (CONICET/UBA, Argentina)

Con motivo de la conmemoración reciente del Bicentenario de la Declaración de la Independencia de las “Provincias Unidas en Sud América”, esta ponencia se propone orientar la reflexión filosófica hacia una fenomenología crítica de la responsabilidad histórica vinculada con la formación y existencia de las comunidades nacionales, mediante el tratamiento analítico de tres instancias.

En la primera instancia se plantea una ampliación de la fenomenología de la responsabilidad a partir de una síntesis del marco teórico aportado por las fuentes husserlianas que la tematizan y de su prosecución en textos de E. Levinas, H. Jonas y P. Ricoeur. Igualmente se recurre a categorías y argumentos desarrollados recientemente por la Dra. R. Rizo-Patrón de Lerner y por la autora de esta ponencia.

En segunda instancia, se realiza una relectura de los escritos donde el Dr. J. C. Scannone expone las bases de una hermenéutica del acontecer histórico y del neocomunitarismo, para recabar en ellos herramientas conceptuales que permiten completar el tratamiento del tema.

En la tercera instancia, y a modo de conclusión de la ponencia, se propone una ética comunitaria (no comunitarista) de la responsabilidad histórica vinculada con la formación y existencia de las comunidades nacionales y se señalan los rasgos distintivos de la misma.

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

*Hermenéutica de la alteridad. Valoración de la empatía desde la Hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot*

CARLOS GUILLERMO VIAÑA RUBIO (Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas, Perú)

El objetivo del presente trabajo es mostrar las coincidencias entre la Hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot y la fenomenología de la empatía de Edith Stein. Con el fin de lograr una síntesis conceptual que derive en un puente comunicativo entre las múltiples subjetividades coexistentes en el contexto actual latinoamericano, se presentará la empatía como una instancia analógica; es decir, como un tipo de experiencia no-originaria que se vale del signo de la presencia del otro para entablar relaciones intersubjetivas —no obstante nunca se consiga superar por completo la distorsión que operan la corporalidad y el contexto en la intención mutua de captar el dato de la alteridad de la forma más pura y adecuada posible. Para lograr nuestro objetivo, dividiremos nuestro texto en tres secciones: la primera consta de una breve exposición acerca del sentido de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot; la segunda, recorre algunos rasgos de la empatía entendida desde la fenomenología de Stein; finalmente, la tercera sección ensaya la síntesis de ambos planteamientos hacia una hermenéutica de la alteridad, inspirada en la empatía como copertenencia intencional de las subjetividades.

#### *PERSPECTIVAS METODOLÓGICAS*

*Análisis crítico de la relación entre vías a la reducción trascendental e intersubjetividad en el pensamiento de Husserl*

PATRICIO PERKINS (Universidad Católica de Santa fe, Argentina)

Las vías a la reducción trascendental son una noción central en la filosofía de Husserl. La metáfora de vía, de hecho, alude a una demostración de la fenomenología trascendental. Sin embargo, los estudiosos de Husserl no han logrado aún terminar con las disputas sobre este tema y, como resultado, siguen proliferando teorías contradictorias entre sí. Curiosamente, las teorías sobre las vías a la reducción acostumbran condicionar el tema de la intersubjetividad trascendental. Por ejemplo, el actor más influyente en el debate sobre las vías, Iso Kern, es al mismo tiempo el editor de los tres tomos de Husserliana sobre la intersubjetividad y en su teoría acerca de las vías a la reducción, postula que solo la vía ontológica obtiene verdaderamente acceso a la intersubjetividad trascendental. Para resolver la relación entre vías a la reducción e intersubjetividad, me propongo clasificar los principales géneros de teorías hermenéuticas sobre las vías a la reducción en dos ramas y luego criticar la rama inaugurada por Kern, mostrando que carece de una base empírica inequívoca como sustento y que, por ende, no conviene usarla como marco teórico para investigar el concepto de intersubjetividad trascendental husserliano.

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

*Contribuições da filosofia de Frege para a concepção de consciência no método fenomenológico*

ANDRÉ DIAS SENRA (IFRJ, Brasil)

El desarrollo de la filosofía contemporánea requiere un estudio del concepto de sentido. La aparición de nuevas ciencias en el s. XIX parece estar ligada a los conceptos de significado / importancia, como es el caso de la semiótica, la lingüística, el psicoanálisis, la lógica, y, posiblemente, de Historia y Sociología. Desde un punto de vista filosófico, la fenomenología de Husserl toma la cuestión del significado de una teoría distintiva de la conciencia. Sin embargo, el parámetro epistémico en este período indica un cambio hacia el naturalismo científico, porque la ciencia del s. XIX ya tenía una tendencia a investigar de manera anti-especulativa, lo que puede ser visto como una influencia de la perspectiva naturalista y positivista sobre todo el ámbito del pensar racional, así como de la fundamentación de las ciencias en general. Esta influencia se ha vuelto aún más pronunciada en el s. XX, que dio comienzo a la declinación de los sistemas metafísicos. En la segunda mitad del s. XIX, se inicia el intento, por parte de algunos pensadores, de defender la autonomía de la psicología frente a la lógica. Frege tenía poco o ningún interés en las cuestiones epistemológicas, lo que se configuraría como una tendencia anti-moderna. Sin embargo, hay en la obra de Frege una lucha contra el psicologismo y una clara demarcación entre la psicología y la lógica, o, en otras palabras, una distinción entre 'pensamiento' (cuestión lógica) y 'aprehensión de pensamiento' (cuestión psicológica). Si Frege entiende que el pensamiento no tiene características empíricas, entonces su concepción de la objetividad no se puede derivar de la sensibilidad. Para Frege, el acto de pensar es algo distinto de su concepción del pensamiento, porque es un acto que implica la realidad, debido a que se trata de un proceso mental o una serie de fenómenos neurofisiológicos. Los pensamientos carecen de concreción, de manera que no pertenecen originariamente al flujo interno de una conciencia. Frege se muestra como el iniciador del programa filosófico llamado "*linguistic turn*", que indica el abandono de la discusión filosófica de la Modernidad centrada en los aspectos subjetivistas de las teorías representacionistas, en favor de una forma analítica de tratar el pensamiento, lo que significa una conversión a una filosofía analítica del lenguaje. La declinación de la metafísica moderna se mostró como el abandono de las investigaciones sobre las representaciones del yo. Si bien es cierto que antipsicologismo de Frege niega la reducción de la objetividad a la subjetividad, al mismo tiempo que sostiene que es necesario distinguirlas, sin embargo, este rechazo no asume un carácter de censura negativa, porque la distinción presupone una nueva teoría acerca de la subjetividad. Para Frege, volver a remitir la cuestión de la aprehensión a la psicología es insuficiente porque esta disciplina no resuelve el problema, precisamente porque dicha tarea es filosófica. La crítica al psicologismo no implica la eliminación de la necesidad de una teoría positiva de la subjetividad. Frege reconoce la cuestión noética como problema filosófico legítimo y proporciona las bases para su resolución, lo que será el punto de partida para el método fenomenológico de Husserl, como un producto de la influencia fregeana.

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA RESÚMENES

### *PERSONA, ÉTICA Y COMUNIDAD II*

*Las emociones como experiencias personales erráticas. Para una fenomenología de las emociones humanas y sus compromisos éticos con la vida buena*

MIGUEL ÁNGEL VILLAMIL (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia)

El tema de este trabajo son las emociones humanas adultas en condiciones saludables. Las concepciones paradigmáticas causales y racionales suelen definir las emociones humanas como estados. Considero que tales concepciones no hacen justicia al sentido de las emociones humanas, ya que éstas no acontecen como estados sino como modos de ser dinámicos personales. El propósito de este trabajo es presentar una concepción alternativa acorde con el sentido de las emociones humanas. La tesis que defiendo es que las emociones humanas son experiencias personales erráticas. Con esta tesis subrayo tres aspectos esenciales: su carácter modal, su carácter dinámico y su compromiso con los proyectos personales de vida buena. Al insistir en el carácter modal hago referencia a que las emociones no son sustancias, sino modos de ser. El esfuerzo por no sustancializar las emociones me lleva a cuestionar su comprensión como estados estáticos, a exaltar su dinamismo, y a considerar sus compromisos en el desarrollo de personalidades adultas y saludables. Para el desarrollo de esta tesis propongo la siguiente estructura: En primer lugar, muestro las insuficiencias de las perspectivas paradigmáticas causales y racionales, y propongo la fenomenología errática como una perspectiva apropiada para el estudio de las emociones humanas. En segundo lugar, desde esta fenomenología, explicito las emociones humanas como modos de ser dinámicos personales. En tercer lugar, discuto los puntos clave de las concepciones paradigmáticas, y argumento sus insuficiencias. En cuarto lugar, presento los rendimientos éticos de la concepción errática de las emociones humanas. Finalmente indico algunas prospectivas que abre este trabajo.

*Apuntes sobre el concepto de “persona trascendental”*

MARCELA VENEBRA MUÑOZ (Universidad Autónoma del Estado de México)

En esta exposición trataré de aclarar la profundidad del concepto de persona trascendental y su incidencia en la comprensión unitaria y coherente del decurso del pensamiento husserliano o —al menos— de sus análisis de la vida subjetiva. Esta forma, que se empeña en ver la coherencia íntegra del pensamiento husserliano, implica necesariamente una visión igualmente íntegra de la vida trascendental, esta vida que es mi vida y cuya unidad trascendental es —precisamente— lo fenomenológicamente asible. Lo que la fenomenología trae a presencia y hace visible es la trascendentalidad de mi propia existencia, o esto es lo esperable del método en algún momento —además muy preciso— de su desarrollo. La unidad e identidad de la vida trascendental humana es analizada por Husserl bajo el concepto de «persona trascendental» y, concretamente, en los textos de los años treinta agrupados en el XXXIV volumen de la obra completa, mismos de los que partiré como referencia principal. En estos escritos husserlianos la «persona trascendental» queda expuesta no sólo como el nombre ajustado a la identidad [directa como la llamaría San Martín], de la vida trascendental y la vida humana, sino esa vida descubierta, hecha visible en su unidad, trasparenteada en el ejercicio fenomenológico. Para mostrar los fundamentos de esta afirmación dividiré el texto en tres apartados, en el primero expondré los aspectos críticos del contexto de aparición del concepto de «persona trascendental» y específicamente

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

aquellos que se derivan de los señalamientos heideggerianos sobre las limitaciones del trascendentalismo y los excesos de la vida teórica y racional en el pensamiento de Husserl. De esta crítica —que se entiende a la luz de otros textos de la misma década, como la Conferencia de 1931 sobre Antropología y fenomenología— me interesa destacar la parcialidad a que ha dado lugar en la interpretación más contemporánea del concepto de «persona trascendental», como una mera respuesta —casi corrección o enmienda— de Husserl a los señalamientos de Heidegger. Trataré de contrastar los aspectos generales de esta interpretación, con una visión más global que abarca las posibles conexiones de dicho concepto, con los desarrollos sobre el yo puro en textos como las *Meditaciones cartesianas* e *Ideas II*. Las exposiciones husserlianas sobre el tema de la subjetividad en estos textos es decisiva y me permitirá, en su desarrollo —aunque somero—, mostrar por fin esta correlación, propuesta en un inicio, entre la comprensión de la fenomenología como una unidad internamente coherente y la comprensión de la vida subjetiva en su identidad y, además, en las ganancias que acarrea el descubrimiento de esta mismidad humano-trascendental que es mi vida, que soy yo mismo, capaz de saberme vida trascendental. Es la aclaración del sentido de esto último, lo que constituye el objetivo más amplio y general de esta propuesta de ponencia.

#### Conferencia

##### *El papel de la empatía en la teoría del estado de Edith Stein*

EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO (Universidad Michoacana de S. N. de Hidalgo, Morelia, México)

El problema de la empatía, que constituyó, como sabemos, la temática central del examen doctoral de Edith Stein, es no sólo un problema inaugural en el desarrollo de su filosofía, sino que, además de constituir sin duda el punto de partida, será un tema que recorrerá prácticamente todo su itinerario especulativo. La principal razón es que la filósofa se percata de la importancia que tiene el tema para el asunto central de la comprensión de la persona humana —que cobrará, como se sabe, una gran relevancia en su pensamiento— y el concomitante problema de la intersubjetividad y la alteridad que se desprende inevitablemente de la constitución del individuo psicofísico-espiritual que surge estructuralmente de los análisis fenomenológicos sobre la constitución del ser humano, y que se instauraría como uno de los escollos a los que Husserl, a través del problema del solipsismo, tendría que enfrentarse.

De este modo, la cuestión de la vivencia empática que Stein aborda a partir de la matriz husserliana presente en las notas que a la larga constituirían el segundo volumen de las *Ideas*, y sobre las que, como se sabe, Edith Stein trabajaba con ahínco durante el periodo en que fue asistente del Maestro, se verá reflejada en importantes obras sucesivas del así llamado “periodo fenomenológico”, a saber, las *Contribuciones para una fundamentación filosófica de la Psicología y las Ciencias del Espíritu*, de 1922, y, desde luego su importante texto *La estructura de la persona humana*, de 1932. Pero entre estas dos últimas obras se coloca el importante estudio *Una investigación sobre el Estado* fechada en 1925. Lo que sostenemos y tratamos de mostrar en esta comunicación, es que el problema de la empatía está presente de manera para nada marginal, y atraviesa igualmente las consideraciones teóricas presentes en el texto sobre el Estado de Stein, y le sirve de soporte fundamental, lo que permite, además, dar cuenta de la peculiar concepción que ella tiene de la realidad estatal; la importancia de la teoría de la *Einfühlung*, sobre la base de las intuiciones preliminares de Husserl al respecto, pero yendo más allá y diferenciándose de ellas, constituye la base para la comprensión fenomenológica de

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

la intersubjetividad y, entonces, gradualmente, de las distintas formas asociativas humanas, hasta llegar a ser una clave igualmente privilegiada para comprender fenómenos culturales humanos tan significativos, complejos y profundos como, entre otros, el del Estado, como forma más elaborada y culminante de la intersubjetividad constituida sobre bases comunitarias.

#### Mesa de Trabajo VI

*MAURICE MERLEAU-PONTY II*

*Historia e intersubjetividad*

GRACIELA RALÓN DE WALTON (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

En el curso titulado “Materiales para una teoría de la historia”, Merleau-Ponty intenta desligar el concepto de historia de las confusiones de las que fue objeto. Así, por ejemplo, le resulta artificial la discrepancia que obliga a elegir entre el acontecimiento y el hombre interior o entre la historia y lo intemporal. El problema se oscurece aún más cuando se consideran las discusiones tradicionales del materialismo histórico puesto que terminan creando una alternativa entre el espíritu y la materia. Frente a esta alternativa Merleau-Ponty comienza por afirmar que la historia “realiza un intercambio de todos los órdenes de actividad” y el verdadero problema reside en saber si esta solidaridad entre los diferentes órdenes “anuncia su resolución instantánea, o si solo hay concordancia e intersección en la interrogación” [1]. La historia en tanto forma parte del dominio de la cultura constituye una de las respuestas “que el hombre da libremente a una interrogación permanente” y que como medio de vida (*milieu de vie*) implica una afinidad entre la cultura y el trabajo del hombre, entre las épocas o entre las acciones deliberadas y el tiempo en que ellas transcurren. Nuestro interés en este trabajo es, en primer lugar, caracterizar la institución como el medio o el elemento en el que vive la historia, y, en segundo lugar, explicitar en qué sentido la historia es un medio de vida con la finalidad de detenernos, a modo de conclusión, en la institución histórica como “campo intersubjetivo y socio-histórico”.

*Hacia una fenomenología de las formas, o la historia de una herejía*

MARIANA LARISON (CONICET/UBA, Argentina)

Si seguimos la tesis ricoeuriana según la cual el movimiento fenomenológico es la historia de sus herejías, la primera y más contundente de éstas deberían tal vez buscarse en su fundación misma y en la obra que la inaugura: las *Investigaciones Lógicas*. Es allí, en la Vta Investigación, en la redefinición husserliana del vocabulario brentiano que la primera herejía parece tomar forma. Difícilmente podría ser visto de otro modo desde la perspectiva de la *Psicología desde el punto de vista empírico* ni de la del propio Husserl, quien, al retomar y redefinir algunos de los conceptos fundamentales del maestro austríaco, cambia para siempre el destino de la incipiente psicología experimental.

Luego de este gesto inaugural, las herejías y su historia se sucederán, siguiendo la tesis ricoeuriana, al interior de la escuela fenomenológica. La obra de Merleau-Ponty no será, en este sentido, una excepción. Después de un primer momento, caracterizado por el intento de pensar y radicalizar algunos de los caminos

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

abiertos por la obra de Husserl (principalmente las descripciones relativas al cuerpo vivido que se agrupan en la segunda parte del segundo volumen de *Ideas*), la filosofía merleau-pontiana tiende a separarse cada vez más de una fenomenología fundada en la distinción de los ámbitos noético-noemáticos y a reflexionar sobre la posibilidad de una descripción de la experiencia perceptiva reducida de sus prejuicios objetivistas y subjetivistas. Prejuicios dentro de los que conceptos como los de representación, intencionalidad y consciencia parecen, a los ojos del filósofo francés, haber sido forjados. Aquellos mismos que Husserl introdujera, de la mano de Brentano en la Vta Investigación.

Pues bien, la tesis que intentaremos desarrollar en el presente trabajo es que el sentido de esta segunda herejía, llevada a cabo por Merleau-Ponty, no puede ser comprendido en todo su alcance sin volver, como a su momento instituyente, a la historia de aquella primera herejía realizada por Husserl respecto de Brentano. Más concretamente, intentaremos mostrar aquí cómo la reconfiguración merleau-pontiana de las nociones de intencionalidad, representación y consciencia, que el filósofo lleva adelante durante la década de 1950 a partir de la noción de forma, no sólo continúa y transforma la discusión abierta por Brentano y Husserl respecto de su sentido, discusión fundacional del proyecto fenomenológico y de sus herejías, sino que no puede entenderse en toda su magnitud sin ponerla en diálogo con ellos.

Como finalmente nos gustaría mostrar, dos consecuencias importantes se siguen de esta tesis: la primera tiene que ver con discusiones propias de la interpretación de la filosofía merleau-pontiana y nos permite afirmar, frente a la idea de un abandono por parte del filósofo de la fenomenología en pos de una ontología de lo sensible, que su pensamiento tardío se inscribe en el corazón de la problemática fenomenológica precisamente en el momento en que parece más alejado de él. La segunda tiene que ver con las posibilidades que este proyecto inconcluso abre para lo que podríamos denominar una fenomenología de las formas.

#### *El vivir entre el deseo y el movimiento*

JORGE NICOLÁS LUCERO (UBA/Université de Toulouse – Jean Jaurès, ANCB, Argentina)

En *Introducción a la fenomenología de la vida* (Vrin, 2008), Renaud Barbaras propone, para responder correctamente al problema del a priori de la correlación, una concepción del vivir transversal a la dicotomía del ser en vida (*leben*) y el vivenciar (*erleben*), concepción que operará como el punto de articulación entre ambas y que lograría superar los sentidos “metafóricos” de la noción de vida traídos por el giro trascendental de la fenomenología. Como sentido de este vivir en sí mismo, Barbaras encontrará el deseo, pues, si vivir implica vivir en la Apertura, el vivir es tanto un exceso como una falta in-plenificable. Conforme a los análisis legados de J. Patočka, para quien la existencia poseía una unidad inmanente a su propio movimiento, observa que la efectuación del deseo no puede acontecer sino por el movimiento de la vida; aun así, la relación de fundamentación no deja de asentarse en el deseo, pues lo que determina la esencia de dicha efectuación es el deseo que “no penetra en el mundo sino para trascenderlo incesantemente, pues, nunca se reconoce allí, y el movimiento no es más que esta trascendencia en el seno del mundo, que nunca se detiene, pero que nunca se supera” (p. 363). El deseo, así, por ser la constante “realización de un irrealizable”, sería de un orden más profundo que el espaciotemporal.

Nuestra comunicación propone indagar, de manera introductoria, la relación de fundamentación existente entre el deseo y el movimiento. Tomando como punto de análisis el pensamiento de M. Merleau-Ponty, particularmente la última etapa de su pensamiento (1959-61), la comunicación propondrá primeramente que la relación entre el deseo y el movimiento puede ser inversa, a saber: el movimiento es lo que da sentido y lugar al deseo dentro de la estructura de la manifestación, pues, el movimiento se desenvuelve como un principio

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

ontológico paradójico que posibilita el encuentro entre exceso y carencia, propio del deseo. En segundo lugar, consideraremos que tomar como punto de fundamentación al movimiento evita establecer una teoría del deseo sin alienar el campo de la sensibilidad, lo que podría conducir a un sentido “metafórico” del vivir.

MARTIN HEIDEGGER

*La desarticulación de la enunciación en la novela Nadie, Nada, Nunca de Juan José Saer. Un modelo narrativo antifenomenológico de la intimidad*

ADRIÁN BERTORELLO (CONICET/UNSAM, Argentina)

En la novela *Nadie, Nada, Nunca*, Juan José Saer narra la desarticulación de la instancia de la enunciación. El eje de coordenadas del yo, aquí y ahora, desde el cual se articula la orientación del sentido, se desmembra, haciendo imposible cualquier relación de significación. Uno de los motivos en los que se anuncia esta temática es la relación inter-subjetiva de intimidad. Una de las isotopías sobre la que se construye la novela es la narración de la imposibilidad de establecer un vínculo de intimidad entre los cuerpos. De allí es que se pueda hablar de un modelo narrativo antifenomenológico. El cuerpo propio como instancia fundamental de la enunciación no se instituye en la sede originaria de la significación. Para reconstruir el motivo de la intimidad corporal en el universo ficcional de *Nadie, Nada, Nunca* el trabajo usa como criterio de lectura el concepto de intimidad (*Innigkeit*) de Martin Heidegger. Este concepto, formado a partir de la interpretación de la poesía de Hölderlin, expresa el vínculo de identidad y diferencia de los cuatro ejes que articulan el espacio del sentido que Heidegger llama cuadratura (*Geviert*). La intimidad describe las relaciones conflictivas que afectan a la instancia de la enunciación. Tomando como criterio de análisis el concepto de intimidad (*Innigkeit*) se tratará de explicitar el sentido del motivo narrativo saeriano de la intimidad corporal a fin de mostrar que el universo ficcional de *Nadie, Nada, Nunca* da cuenta de un caso límite donde el espacio del sentido se torna un continuum indiferenciado carente de significación.

*La hermenéutica como escucha tras la huella*

FRANCISCO DÍEZ (CONICET/UCA, Argentina)

En los análisis críticos sobre la interioridad de la palabra y del oír en la hermenéutica de H. G. Gadamer, Jean Grondin muestra que su hermenéutica del *vouloir-dire* puede comprenderse como una “fenomenología de lo inaparente”. La expresión remite a la definición que Heidegger otorga al sentido originario de la fenomenología como una fenomenología de lo inaparente en tanto el aparecer del fenómeno se da en el marco originario de su sustracción o retracción. No obstante, el tema de lo inaparente ya estaba presente en Husserl en niveles que conciernen al objeto, al proto-objeto, al mundo y a la conciencia en los que se entrecruza con la latencia que caracteriza a la estructura del horizonte. En estos puntos, la correspondencia entre Husserl y Heidegger se ha convertido en el motor de la fenomenología futura, pero también de la hermenéutica respecto al modo de entender la experiencia, no simplemente como una vivencia (*Erlebnis*) sino como una prueba (*Erfahrung*), es decir, un acontecimiento que la conciencia padece y sufre en vez de constituirlo. Su acontecer como

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

reconocimiento y *Er-innerung* acerca al oído interior la tensión latente de todo lo que se puede pensar en el ocultarse mismo del lenguaje que se manifiesta como huella.

MICHEL HENRY II

*¿Comunión o comunidad de vivientes?*

RICARDO DÍEZ (CONICET/UBA, Argentina)

M. Henry percibe, piensa y expone una diferenciación radical entre la Vida y los vivientes. Los seres vivos son estudiados por la biología pero no la Vida. Aquellos son muchos, habitan el mundo y son pensados por la fenomenología clásica. La vida es una e invisible porque no la podemos ver objetivamente. Somos afectados por ella y la sentimos en nuestra propia carne. Es fenomenológica, pero requiere otra fenomenología. Mundo y Vida tienen distintas palabras, la primera ha guiado a la filosofía durante toda su historia, la segunda nos habla en la intimidad y ha sido olvidada por el pensamiento. De la palabra del mundo se ha ocupado la fenomenología del lenguaje del siglo XX y el pensador ha creído, con demasiada ingenuidad, que era el único modo de conocer. Hablar de la palabra de la vida que no es temporal sino eterna, que no es del mundo pero habita en el viviente no es fácil para oídos que no están acostumbrados a escucharla. M. Henry recurre, para decir algo sobre ella, a M. Eckhart y a textos bíblicos. En sus últimos escritos el autor francés se ocupa de la Vida que engendra a los vivientes. La imagen de la paternidad con que la expone se cumple en el tiempo a semejanza de la que se da eternamente entre el Padre y el Primer viviente. Los seres vivos, por haber sido engendrados por la Vida, deben dejarse guiar por ella y, si no lo hacen, acontece la barbarie. En ese caso los hombres creen vivir pero están muertos porque la muerte es ausencia de vida o, lo que es lo mismo, creer que la existencia se edifica solo mediante el poder humano. Ampliando estos conceptos henryanos habría que preguntar si corresponde mejor a la fraternidad de los engendrados una comunidad o una comunión de vivientes.

*La crítica del sujeto en M. Henry y el “fracaso” de la presentación noemática de la alteridad*

HERNÁN INVERSO (CONICET/UBA, Argentina)

Michel Henry considera que la crítica del sujeto desplegada durante el S. XX por “casi la totalidad de movimientos del pensamiento contemporáneo” es la reiteración que no cesa de reproducir las objeciones a la subjetividad que ya se encontraban latentes en los orígenes de la noción cartesiana de subjetividad. De la misma manera, Henry denuncia un silencio por parte de Husserl sobre el deseo en las modalidades concretas de nuestra vida. Sentimiento de presencia o ausencia, soledad, amor o resentimiento no encontrarían un lugar preeminente en las *Cartesianische Meditationen*, y es en esta falta que se revelaría la carencia del enfoque óptico-noemático para dar cuenta de la alteridad. La noción de sujeto queda puesta, entonces, en primer plano, de modo tal que Henry planteará una crítica decidida a su asociación con la representación y la alteridad presentada de manera intencional. En rigor, la posición henryana sobre la crítica del sujeto no sólo pone en cuestión las presentaciones noemáticas de la alteridad, sino que se extiende hacia todo intento de dar cuenta del Otro desde una perspectiva que no sea auto-afectiva.

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

En el presente trabajo revisaremos la denuncia del enfoque del sujeto entendido como representación y por otro lado revisaremos la crítica a la alteridad presentada de manera intencional con el objetivo de mostrar en qué sentido la intencionalidad y la constitución no son las vías fenomenológicas adecuadas para dar cuenta del a priori universal de la experiencia de la alteridad. Para ello, en primer lugar, revisaremos en qué sentido todas las críticas a la noción de subjetividad ya se encontraban latentes en la filosofía cartesiana. En segundo lugar, explicitaremos los “límites” del enfoque husserliano al dejar de lado la afectividad para dar cuenta de manera intencional de la alteridad. Por último, evaluaremos la noción henryana de “comunidad patética” con el objetivo de clarificar la tarea de pensar una subjetividad como intermediación patética del aparecer, que, en tanto auto-aparecer original, se devela como condición de posibilidad para todo ver ek-stático.

*Representación, pathos y vida. La filosofía Kantiana en la fenomenología de Michel Henry*

PATRICIA EMA KNORR (UNGS, Argentina)

Para Michel Henry, la filosofía kantiana se constituye en un “monismo fenomenológico” en tanto el único modo de conocimiento de lo real se da en forma mediata, merced a la representación, por lo que la representatividad se presenta como la esencia misma de la manifestación del ser en la experiencia. La crítica kantiana opera así un análisis de las condiciones trascendentales de posibilidad de la experiencia en la que todo aparecer aparece. El pensamiento puro y las intuiciones puras de espacio y tiempo, estas últimas constituidas en portadoras de la fenomenalidad original, conforman el poder trascendental de la conciencia cuya esencia es el ek-stasis. En particular el tiempo, al que se reduce el espacio, se presentan como el despliegue del horizonte primordial de la objetividad, como forma a priori de toda experiencia del objeto. Conforman por tanto la estructura extática del ser que, apunta Henry, sin embargo, no contiene por sí misma ningún ser, ya que para que advenga un ser es necesario un poder totalmente distinto: la sensación. De este modo, se evidencia la ineficacia del ek-stasis, de la representatividad, para producir una experiencia efectiva, para mostrar una realidad. Solo se constituye como forma vacía, mientras que es la sensación la que remite a la realidad. La aporía que señala el pensador francés radica en el hecho de que Kant no reconoce en la sensación su condición de origen de la realidad, así como su estatuto diferente respecto de la representatividad, y realiza una reducción de la sensación a la intuición para representarla, lo que equivale a aniquilarla. Junto a este análisis crítico del pensamiento kantiano, podemos encontrar en la obra del fenomenólogo francés una apropiación positiva de la misma como una vía practicable para la búsqueda de las condiciones de posibilidad de la experiencia, no del mundo objetivo –y aquí se plasma la crítica a la metafísica de la representatividad kantiana–, sino de la experiencia interna trascendental de la subjetividad absoluta concebida como un yo efectivamente vivo, en tanto la venida a sí de la vida en su autoafección pática se presenta como la estructura de inmanencia del aparecer originario. Esto se vincula con la decisión metodológica y ontológica de Henry que lo distancia de la fenomenología husserliana, fundada en la crítica que realiza a la intencionalidad como forma de acceso al ser en la exterioridad, incompatible con su concepción de la inmanencia de la vida y la afectividad. En el presente trabajo nos proponemos indagar sobre algunos aspectos de la lectura henryana de la filosofía trascendental de Kant y su vinculación con la cuestión de la empatía y la intersubjetividad.

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA RESÚMENES

### LENGUAJE E INTERSUBJETIVIDAD II

*Lenguaje e intersubjetividad en la I Investigación Lógica de Edmund Husserl (primera edición)*

HORACIO BANEGA (UBA / UNQuilmes/UNL, Argentina)

La revisión del desarrollo, consolidación y promoción de ciertos puntos de vista de la fenomenología de Husserl está comenzando a realizarse respecto a diversos temas y tópicos estrictamente fenomenológicos y filosóficos en general. Sin embargo, en particular respecto al tema que configura el tópico de este Coloquio, las revisiones sobre la posición establecida son casi nulas.

Lo que voy a presentar se ciñe a la primera edición de las *Investigaciones Lógicas*. Se sabe que las diferencias entre la primera edición de 1900/1901 y la segunda edición de 1913/1920 son notables. Intentaré mostrar que en la primera edición de las LU Husserl no se ve enfrentado a ningún problema sobre la intersubjetividad. Ese problema es un problema cartesiano, y se determina por la vía cartesiana hacia la reducción trascendental. Pero en 1901 Husserl no era cartesiano ni trascendental.

En la I LU se establece que la expresión significativa cumple tres funciones. La función significativa, la función referencial y la función notificativa. Una cadena verbal gráfica o sonora se transforma en una expresión porque la intención significativa (que instancia el significado ideal) da forma a dicha cadena verbal al referirse a un objeto o estado de cosas. Las funciones significativa y referencial se pueden asimilar, salvo por la distinción en la referencia, a las nociones de sentido y significado/referencia de Frege. Se sabe que, mientras que para Frege la referencia de las oraciones son los valores veritativos o cursos de valores Verdadero o Falso, para Husserl, mucho más plausiblemente, la referencia de las oraciones son los estados de cosas, que consisten, por lo menos, en la articulación de un objeto y de una propiedad. La función notificativa es la que muestra que tengo una percepción inadecuada de otra persona que me habla, dado que tomo nota estrictamente de la intención significativa del hablante y en sentido amplio tomo nota de sus vivencias concomitantes. Dado que el uso del lenguaje me permite hablar con otras personas, entonces, no surge ningún problema de la intersubjetividad porque ya contamos con el dispositivo intersubjetivo de la comunicación lingüística. Si esta interpretación es plausible, entonces surgen otros interrogantes que solo plantearé.

*Actos de ideación e intuición categorial. En torno a la posibilidad de una teoría de la experiencia de lo universal en Investigaciones Lógicas*

DANIEL PANTOJA (Universidad Alberto Hurtado, Chile)

El propósito de la presente ponencia es presentar una lectura sistemática dentro de *Investigaciones Lógicas* de Husserl en torno a la conexión entre a) el tratamiento de los objetos universales y de su aprehensión (Segunda Investigación, §§ 1-3) y b) la denominada intuición categorial en sentido amplio, que da acceso a las “situaciones objetivas universales” (Sexta Investigación, §§ 45, 41 y 52). En este sentido, me interesa defender la idea de acuerdo con la cual las intuiciones categoriales en sentido amplio requieren previamente de actos de aprehensión de objetividades universales. Así, este tipo de intuiciones categoriales sería un tipo acto fundado que no se encontraría fundado directamente sobre la sensibilidad (como en el caso de las intuiciones categoriales en sentido estricto), sino que, más bien, dicha referencia se encontraría mediada por otro

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

acto fundado que sí remitiría directamente a la sensibilidad, a saber: los actos de aprehensión de objetos universales. En este contexto, el desarrollo de mi ponencia tendrá las siguientes partes. En primer lugar, expondré la doctrina husserliana de la intuición categorial en sentido estricto, a saber, la intuición categorial que da cumplimiento a los enunciados perceptivos, a través de lo que Husserl denomina actos de síntesis. A continuación, y dentro del contexto de la intuición categorial, introduciré la problemática asociada al cumplimiento de los enunciados generales, es decir, de los enunciados que mientan unidades ideales de carácter universal. En este sentido, luego me interesa conectar este desarrollo con el tratamiento que Husserl lleva a cabo en torno a los actos de ideación, i. e., de aprehensión de objetos universales, tal como aparece desarrollado en la Segunda Investigación Lógica (cfr. §§ 1-3 y 8). A partir de lo anterior, me interesa mostrar de qué manera debe entenderse la conexión entre estos dos desarrollos dentro de *Investigaciones Lógicas*. En efecto, tanto en el caso de la aprehensión de objetos universales como de la intuición categorial en sentido amplio se trata de actos fundados sobre la sensibilidad. Sin embargo, no se trata de actos equivalentes, ya que las intuiciones categoriales en sentido amplio se encontrarían fundadas en los actos de obtención de objetividades universales que, a su vez, se encuentran fundados en la sensibilidad. De esta manera, la intuición categorial en sentido amplio estaría fundada en un acto fundante que, por su parte, se encontraría fundado sobre una sensibilidad originaria. Así, los objetos universales jugarían el rol que los objetos sensibles juegan en el caso de la intuición categorial en sentido estricto. Para aclarar este último asunto me concentraré en la distinción entre abstracción generalizadora y formalizadora para dar cuenta de las diferencias existentes entre ambos tipos de acto (Tercera Investigación, § 24). Por último, en las conclusiones me interesa mostrar algunos aspectos relevantes acerca de la conexión realizada entre ambas Investigaciones, atendiendo especialmente a la posibilidad de considerar en esta obra la posibilidad de una teoría de la experiencia de lo universal.

#### *Fenomenología de la expresión*

JOSÉ ALFONSO VILLA SÁNCHEZ (Universidad Michoacana de S. N. Hidalgo, Morelia, México)

En la Primera de las *Investigaciones Lógicas* titulada “Expresión y significación” Husserl estudia la expresión como una vivencia concreta y como una vivencia ideal. De la expresión como una vivencia concreta llena de sentido nos ocupamos en la ponencia presentada en el VI Coloquio del CLAFEN celebrado en Santiago de Chile en 2012. El objetivo de esta ponencia es continuar con el estudio de la dimensión ideal que tiene esa vivencia concreta, según lo expone Husserl en los §§11-16 del capítulo 1 y, sobre todo, en el capítulo 4 de esa Primera Investigación, y completar la meditación fenomenológica sobre la expresión bajo la premisa que anima la hermenéutica contemporánea, especialmente la de Ricoeur, de que el sentido habita ya la expresión y no le viene añadido desde fuera.

La evidencia de que la expresión es ya intrínsecamente significativa encuentra su primer apoyo en el hecho de que la vivencia concreta de esa expresión, teniendo varios momentos es, sin embargo, un acto indivisible. Lo que ahora deberá mostrarse es que la unidad de ese acto y de su contenido tienen una dimensión ideal que, desde luego, no obtienen de la ilimitada multiplicidad de las vivencias individuales, sino que, más bien, es dado en ellas porque “con el número de las personas y de los actos no se ha multiplicado la significación de la proposición; el juicio, en el sentido lógico ideal, es uno”.

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

#### Conferencia de cierre

*Elementos para una Fenomenología de la tactilidad desde el horizonte de la corporalidad*

LUIS FLORES HERNÁNDEZ (Universidad Católica de Chile)

Mi propósito es partir desde el concepto de Husserl acerca del *Leib*, en cuanto táctil. Desde este horizonte inmediato del cuerpo vivido o propio, se destaca la tactilidad, considerada como tacto sentido. A partir de *Ideen II y III*, *Phänomenologie der Intersubjektivität (Dritter Teil)* y *Ding und Raum*, estableceré la red conceptual con la que Husserl analiza la tactilidad: *Leib* táctil, espacio táctil, cosa táctil, propiedad táctil, sensación táctil, aparición táctil, campo táctil, esquema táctil, estrato táctil de la cosa, sensibilidad táctil, constitución háptica, horizonte háptico; etc. Distingo entre la tactilidad como noción fenomenológica y el tacto en cuanto concepto de la psicología. Compararé la noción husserliana con el estudio psicológico clásico de D. Katz y con un estudio psicofísico actualizado de S. Okamoto et alii. Contrastaré esta fenomenología husserliana de la tactilidad con algunas reflexiones filosóficas más recientes de J.-L. Chrétien, J.-L. Nancy y J. Derrida. Avanzaré hasta algunos desarrollos propios en torno a: 1) La sensibilidad táctil se puede ejercer según cuatro modos: a) cognitivo: la tactilidad exploratoria b) deóntico: la tactilidad conativa (*conatus*) c) sintomático: la tactilidad expresiva (vgr. la caricia) d) estético. 2) Cada modo supone tactemas, momentos (partes dependientes) polares mínimos, que se combinan y que componen el campo háptico. En a), vgr. frío/caliente, húmedo/seco, áspero/suave, duro/blando, cóncavo/convexo. En b), resistente/frágil. En c), brusco/delicado o tierno. En d), placentero/desagradable.



**VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA  
RESÚMENES**

**ANEXO**

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA RESÚMENES

### *Avances en el tema del colorido de la vida*

ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO

(Seminario-Taller de Fenomenología Husserliana, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM/ Proyecto de investigación fenomenología del cuerpo y análisis del dolor: FFI 2013-43240p. Ministerio de Ciencia e Innovación, España)

Este tema del colorido de la vida no es ya nuevo, a pesar de lo cual la investigación acerca de él no ha hecho avances considerables desde que presenté en el II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología, en 2002, hace catorce años, el “Ensayo de caracterización preliminar”. Como sea, no he presentado en público los pocos avances hechos desde entonces, con la excepción de la mención que hice casi de pasada en la ponencia que presenté en el IV Coloquio, en 2007, llamada “El resplandor de la afectividad”. Aquí quiero someter a su consideración —la de todos y en primer lugar la de los colegas replicantes— los pocos avances que he hecho en esta tan larga y tan intermitente investigación.

Creo que el avance más importante en sentido teórico-filosófico ha sido el traslado del tema desde la fenomenología de la afectividad a lo que se puede llamar fenomenología de la autoconciencia, que en Husserl también se llama fenomenología de la conciencia interna del tiempo. Haber creído que *el colorido de la vida* podía entenderse como una *coloración* afectiva o emocional, como algo perteneciente a la familia de los que Husserl llama *resplandores* (en alemán *Schimmer*) —y no sólo Husserl, desde luego, pues esta denominación tiene una larguísima historia, que se prolonga mucho más allá de los orígenes del movimiento fenomenológico, tal vez hasta los primeros intentos de pensar la vida de los sentimientos—, haber pensado que el colorido tenía mucho que ver con los “horizontes afectivos” (como lo sugerí en el mismo ensayo de caracterización preliminar), determinó durante años el camino que siguió la investigación. Esta investigación, además, no estuvo dirigida directamente al colorido, sino a la vida afectiva en general, y se centró en un grupo de manuscritos husserlianos que formaron el proyecto *Estudios acerca de la estructura de la conciencia*. Pero recorrer esos manuscritos (particularmente los que componen la segunda de sus tres partes, dedicada a la emoción y la aperccepción de valor) fue útil, porque si bien nos convenció de que el colorido no era precisamente un tema de afectividad, la afectividad, y en especial los llamados temples o estados de ánimo, nos dieron una vía interesante para la captación del colorido. En efecto, el contraste entre el temple de ánimo y el colorido hace ver con mucha claridad (o así me lo parece a mí) la naturaleza misma de este último. Aunque ahora no seguiré esta vía, sí me referiré en la parte final del trabajo a este contraste.

A la vista de la ingente producción de Husserl, de la amplitud, el alcance, la hondura y el detalle de sus investigaciones fenomenológicas, que cubren todos los ámbitos o aspectos de la conciencia que pudieran llegar a interesar a algún teórico, la investigación, o el tema mismo, del colorido de la vida no representa más que una observación minúscula (aunque, según espero, de carácter estrictamente descriptivo), casi ni siquiera una nota al pie, sino algo así como una acotación entre paréntesis. Sólo que, como presupone un desarrollo o una comprensión más o menos vastos de ciertas temáticas (conciencia del tiempo, conciencia de horizonte, pasividad, vida afectiva, etc.), su presentación o exposición puede hacer algún bulto

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

y dar a pensar que se trata de algo más trascendente o importante de lo que en realidad se trata. Pero no debo llevar esta advertencia demasiado lejos, pues por otro lado el colorido está nada menos que en el centro más vivo de la vida de cada uno de nosotros.

Mi abordaje va a ser ahora más directo, tal vez, o más sistemático, y quizá algo más técnico. Considero que hay dos pasos principales.

El primer paso obedece o acata la prescripción que hace Miguel García-Baró en su ensayo “Introducción a los problemas que afectan a la noción fenomenológica de la vida”.<sup>1</sup> Según él dice, la aproximación (la de Husserl y la de él) a la cuestión del tiempo ha escogido tratarla en términos de materia y forma. El tiempo de la vida es la forma de toda ella y de cada una de sus partes, las vivencias. La conciencia interna del tiempo —estoy citando a nuestro colega español— es la forma que permite la manifestación primordial de la vida o tiempo inmanente. Pero la pregunta obligada es: ¿cuál es la materia?, y ¿cómo se relacionan materia y forma? García-Baró responde: “Para estudiar esta cuestión hay que acudir a la impresión originaria”. Dejamos aquí a García-Baró; pero con la intención de acudir a la impresión originaria.

En las *Lecciones sobre la fenomenología de la ciencia interna del tiempo*, la impresión originaria (o protoimpresión, o, en textos posteriores, presentación originaria o protopresentación) está puesta en el centro de la triada protención-impresión-retención, como el momento vivencial que corresponde al ahora de la conciencia, el ahora vivo, presente, digamos redundantemente, de la vida de la conciencia. Para la determinación del concepto, según la interpretación que considero más admisible y válida en los contextos pertinentes, no es tan importante qué sea lo que ahora, justo ahora, está vivo en la conciencia, como el hecho de que está vivo, efectivamente vivo. Aunque muy probablemente en la intención de García-Baró el concepto de impresión originaria debe conducir a alguna materia o a algún material que habría de indicarnos cierto fundamento u origen (fenomenológico, si no incluso metafísico) de la vida misma, a mi juicio puede sostenerse que, por lo menos en una de sus acepciones principales, no hace referencia más que al hecho de que hay *algo* que impresiona a la conciencia interna del tiempo (que es la impresionada); algo, es decir, alguna vivencia que está efectivamente viva, y cuya vivacidad se denomina así en comparación con la falta de vivacidad de las vivencias que no están vivas ahora, a saber, las retenidas (las pasadas) o protenidas (las futuras), y las reproducidas. De acuerdo con esta interpretación, el concepto de impresión originaria (o protoimpresión) sería también un concepto formal y formaría parte de la formalidad de la conciencia del tiempo. Si es en él donde hay que buscar la materia de la conciencia interna del tiempo, es por ese carácter de vivacidad o de vitalidad que sólo tiene lo presente ahora. Pero, ¿qué es lo presente ahora? ¿Qué se contiene en cada caso en una impresión originaria?

Quizá no sea del todo correcto decir que la aparente equiparación entre impresión y sensación (o también, percepción) que encontramos en las *Lecciones* de 1905 de Husserl se debe solamente a la necesidad de simplificar en lo posible una exposición muy complicada.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Miguel García-Baró, “Introducción a los problemas que afectan a la noción fenomenológica de la vida”, en *Congreso Fenomenología y ciencias humanas. (Santiago de Compostela, 24–28 de septiembre de 1996)*, edición de Ma. de Luz Pintos Peñaranda y José Luis González López (Universidade de Santiago de Compostela, 1998), pp. 43-59.

<sup>2</sup> Véase sobre el tema Luis Niel, *Absoluter Fluss. Urprozess. Urzeitung. Husserls Phänomenologie der Zeit*, especialmente la sección 2.2. “Begriffliche Präzisierungen”, donde se afirma: “Para Husserl ‘impresión’ (*‘Impression’*) y ‘sensación’ (*‘Empfindung’*) valen como sinónimos” (p. 18, nota 54).

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

Sin embargo, no todos los ejemplos que encontramos son de vivencias relativamente simples, como sensaciones de sonido y similares. Si, en efecto, “la conciencia judicativa de un estado de cosas matemático es impresión” (*Lecciones*, § 45, p.), no veo nada que impida reconocer —a pesar de que aun una vivencia como esta es tratada en una extrema simplificación abstractiva— que la vivencia que en cada caso es impresión, que en cada caso impresiona a, o hace impresión en, la conciencia del tiempo, es nada menos que una vivencia plena, según la denominación de *Ideas I*, una vivencia en “plena concreción”, una “plena vivencia concreta” (§§ 3, 34, 35, 78, 83, 116). Así pues, conforme a esta interpretación, es esta vivencia plena la que siempre y en todo caso puede vivirse y de hecho se vive, la única que, por ende, se manifiesta impresivamente a la conciencia del tiempo en el ahora, y la que sufre luego todas las modificaciones a las que en esta conciencia se someten las vivencias recién pasadas y luego las cada vez más pasadas: esa peculiar contracción sobre sí (§ 9 de las *Lecciones*), el creciente oscurecimiento, el “debilitamiento progresivo que acaba finalmente en la inadvertencia” (§ 11). En todo esto, pues, la impresión originaria que en la serie continua de retenciones “‘decae’ de manera continua” (Apéndice I, p. 119), es siempre la impresión de una vivencia plena, al menos si queremos hablar sin abstracciones, o con las menos abstracciones posibles.<sup>3</sup>

Se entiende ya que cualquier vivencia es en sí misma una vivencia plena, y puede por lo tanto ser considerada en esta plenitud. Pero hace falta, sin duda, precisar esta vaga caracterización. No basta, para acercarnos a la vivencia plena, ponerla en contraste, en general y sin más, con las vivencias consideradas en algún grado de abstracción, es decir, pensadas en alguno de sus aspectos o fijándonos en alguno de sus rasgos, aunque sean rasgos esenciales y fundamentales en la investigación fenomenológica, como cuando decimos de ellas que son vivencias intuitivas o significativas, perceptivas o meramente dadoras, básicas (dóxicas, objetivantes) o fundadas (emotivas, valorativas, volitivas), expresas o no expresas, cumplidas o incumplidas, etc. Por lo demás, también en nuestra caracterización de la vivencia plena hay cierta abstracción, o, más bien, cierta limitación, de la cual no podríamos librarnos si no queremos perder precisamente de vista lo que llamamos el colorido de la vida.

Como punto de partida de la definición que buscamos tomamos el mismo que Husserl toma en *Ideas I*, pues creemos que encierra un núcleo verdaderamente esencial. Partimos “del *cogito* cartesiano, del ‘yo pienso’”, el cual “fue entendido por Descartes tan ampliamente, que abraza todo ‘yo percibo, yo me acuerdo, yo fantaseo, yo juzgo, siento, deseo, quiero’ y, así, todas las demás vivencias del yo semejantes, en sus innumerables y fluyentes configuraciones particulares” (§ 34, pp. 150-151). Tales vivencias “comparecen en su nexo concreto —la corriente de vivencias—”, en el cual “se funden e integran por su propia esencia” (p. 151). Nos limitamos, pues, en este punto de partida, a las vivencias de la vida actual, de la vida de un yo despierto, y las consideramos en la “unidad de la conciencia” que su propia esencia exige. Dejamos pendiente la discusión de la posibilidad de una vida de conciencia pura y estrictamente inactual, de una vida enteramente dormida. Lo que no podemos ignorar de ninguna manera es la participación de la vida inactual, o de la vida pasiva, en la vida de un yo despierto. Nuestro punto de partida podrá entenderse, más que como una limitación de la consideración a la vida actual, como una ampliación de la visión para integrar en ella a la vida inactual, a la pasividad en todas sus variantes y, por supuesto, a la intencionalidad de horizonte. Pero esta ampliación también viene dada por el libro de Husserl.

---

<sup>3</sup> Ver Hua X, 57: “Ebenso verhält es sich mit den Umgebungsintentionen. Auch sie erfüllen sich durch die Aktualität eines impressionalen Erlebens.”

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

“La corriente de vivencias no puede constar nunca de puras actualidades”; toda vivencia actual —así pues, no sólo las percepciones, en las que ante todo se piensa, sino los “recuerdos”, las “re-presentaciones” (presentificaciones), y cualesquiera vivencias “del pensar, del sentir y querer”— está rodeada de un “halo” de inactuales (§ 35, pp. 152, 153). No se trata sólo de las “intuiciones de fondo” que acompañan a toda “percepción de cosa”, que es por donde empieza la pausada reflexión que lleva a cabo Husserl en *Ideas I*. Se trata de toda posible conciencia-de, de toda posible intencionalidad, que acompañe a toda posible conciencia actual. Husserl destaca el “horizonte de tiempo” de toda vivencia, que es “por todos lados” —esto es, tanto en el “horizonte del antes” como en el “horizonte del después”— “infinito y lleno” (§ 82, p. 273), pues la “corriente de vivencias” misma es “infinita” (§ 81, p. 272). Igualmente, bajo el punto de vista de la simultaneidad, “todo ahora vivencial tiene un horizonte de vivencias que tienen precisamente también la forma originaria del ‘ahora’, y en cuanto tales conforman el horizonte de originariedad único del yo puro, su íntegro ahora-de-conciencia originario” (§ 82, p. 274).

De estas consideraciones resultan las tesis de que “ninguna vivencia concreta puede valer como algo independiente en sentido pleno” (§ 85) y de que el entorno de la vivencia es un “fragmento de determinación *sui generis*” de la misma, que es necesario a pesar de ser “extraesencial” (§ 85, p. 276). No valen estas tesis sólo de las percepciones, sino de toda vivencia en general. Una cosa es el “contenido esencial propio de la vivencia”, es decir, la diferencia ínfima del género (por ejemplo, percepción) que ella encarna (en lo que entra el ser percepción precisamente de este objeto determinado así y asá), y que puede ser pensada como idéntica en dos vivencias distintas, y otra su determinación del entorno, que la individualiza radicalmente. “Que dos percepciones esencialmente idénticas en esta particularidad [su contenido esencial] sean idénticas también por respecto a la determinación del entorno, es por principio imposible: serían individualmente una percepción” (§ 85, p. 276).

A pesar de la claridad y el alcance de estas distinciones, y a pesar de la extraordinaria conclusión que Husserl extrae de ellas, según la cual “Toda vivencia tiene influencia sobre el halo (claro u oscuro) de las demás vivencias” (*Ibid.*), no es fácil columbrar la vastedad y la complejidad de esto que se llama halo o determinación de entorno, ni tampoco ver la naturaleza precisa de esa singular influencia de una vivencia cualquiera en el halo de todas las demás. Pienso que contrarrestar el ocultamiento esencial en que yace el halo exige una insistencia especial. Esta insistencia responde a la importancia de la determinación del entorno en la formación del colorido de la vida. Pero es obviamente imposible dar cuenta aquí de la enorme riqueza que se encierra detrás de las nociones de vida pasiva y de horizonte intencional, sobre todo cuando no consideramos sólo la obra fundamental que hemos venido citando, sino que contemplamos el *corpus* husserliano en toda su amplitud.

Pero no voy a hacer aquí ningún recorrido erudito. Insistiré sólo en algunos puntos. En primer lugar, en la absoluta individualidad y consiguiente irrepeticibilidad de toda vivencia una vez que se considera en ella su determinación de entorno. No sólo mi vida ha sido, es y seguirá siendo distinta de la vida de cualquier otra persona de cualquier época de la historia, sino que cada una de mis vivencias es distinta de todas las demás vivencias habidas y por haber, mías o ajenas. En segundo lugar, hay que recordar el hecho de que toda clasificación de vivencias en distintos tipos o clases (percepción, recuerdo, expectativa, juicio, expresión, agrado, deseo, querer), es una clasificación que atiende a las esencias propias de las vivencias, y deja a salvo, al menos en amplísima medida, su determinación de entorno; y, junto con ello, hay que recordar también que en todas las vivencias, de cualquier tipo que sean, es posible encontrar

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

elementos que pertenecen a las tres esferas o dimensiones de la razón (dóxica-teórica, emotiva-valorativa, volitiva-práctica), de tal modo que su adjudicación a una sola de ellas, una vez entendidas como vivencias plenas, concretas, es imposible. En tercer lugar, atiéndase a la multiplicidad y a la variedad de los horizontes que pueden incluirse bajo el título de halo o determinación de entorno: empezando, como Husserl, por el entorno intuitivo de la percepción que la sitúa, junto con el objeto percibido, en una situación espacial, y a fin de cuentas mundana, determinada, y siguiendo por el resto de los horizontes perceptivos, llámense patentes o latentes, determinados o indeterminados, temporales o no temporales, para desembocar en los horizontes de todo tipo: internos o externos, afectivos o anímicos, cognoscitivos, prácticos, intersubjetivos, comunitarios, sociales, valorativos, significativos en diversos sentidos, etc. No es sólo horizonte de mi percepción actual del taxi que está llegando el conocimiento pertinentemente tipificado que me permite identificar al taxi como taxi, o la situación de la calle en la colonia y de la colonia en la ciudad y de la ciudad en el mundo, o el saber que el taxi tendrá en su interior, además de su motor y demás partes mecánicas, determinados asientos de tela o de piel y numerosos otros rasgos, sino también mi prisa por llegar a tiempo a la junta a la que pretendo que el taxi me lleve, y esta misma junta y su papel en las circunstancias laborales en las que me encuentro, con su despliegue de oportunidades, dificultades, ambiciones, temores, esperanzas, así como mi percepción de esa otra persona que cruza la calle y llama también al taxi, y ya corre, ya lo alcanza, ya está a punto de dejarme en la acera con mi frustración y mi coraje. Junto con ello, y por último, registremos todos los elementos o componentes vivenciales, intencionales, en los que pueden entrafarse las vivencias pero que no son propiamente vivencias: actitudes, disposiciones, estados, hábitos de todo tipo, las acciones, tendencias, procesos vivenciales no puntuales, nexos o contextos de sentido, temple de ánimo...

Volvamos por un momento a la impresión originaria, sabiendo ahora que aquello que en la vida la genera o da lugar a ella no es sólo, ni nunca, un mero sonido o un mero color, sino precisamente una vivencia plena y concreta, con esencia propia y determinación de entorno. Y es esta misma vivencia plena y concreta la que es retenida en el momento siguiente, y así sucesivamente. Aunque en algún sentido pueda decirse que la conciencia del tiempo, como Husserl la describe, tiene una función autoafectiva, es importante enfatizar que en la protoimpresión no hay nunca una mera autoafección en la que sólo se manifestara (o automanifestara) la vida en su escueto vivirse, es decir, sin intencionalidad y sin mundo que se manifieste gracias a ella. La pregunta es justamente cómo se da la vida en la protoimpresión de cada momento, ya que no puede darse en la vastedad de sus infinitos elementos, como si estos fueran pasando ante la conciencia del tiempo uno a uno en una suerte de imposible inventario exhaustivo, ni tampoco, según consigna Husserl, en “una captación perceptiva que ‘nade a su lado’ íntegramente”, ya que “una vivencia [no] es nunca íntegramente percibida; en su plena unidad no es adecuadamente apresable” (*Ideas I*, § 44, p. 175). Esta limitación de la reflexión no es precisamente la que aquí interesa. La conciencia pasiva del tiempo apresa sin duda en la protoimpresión esa misma vivencia que no es reflexivamente apresable. ¿Cómo lo hace? (Una pregunta posterior será: ¿ante quién se manifiesta la vivencia? De otra manera: ¿cómo me apropio yo de mi conciencia del tiempo?, ¿en qué sentido ésta es a la vez mía?)

Lo que efectúa la protoimpresión, o lo que se efectúa en ella, es, según propongo —y este es el segundo paso principal de mi abordaje—, una muy peculiar síntesis, originalísima, en la que vienen a reunirse y, en cierto sentido, a condensarse o unificarse, todos los componentes de la vivencia. Dicho de otro modo: la vivencia tiene una determinada composición, un

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

determinado arreglo, en que se disponen sus elementos. Si hablamos de composición o de arreglo tenemos que hablar de sitios, puestos o colocaciones de cada componente, y de relaciones, que serán de varios tipos, entre los componentes o los tipos de componentes, sea por sí, sea por los sitios que ocupan. Para situar de una vez, al menos terminológicamente, la cuestión o el tema del colorido de la vida, diré que éste no es otra cosa que la singular “figura”, el singular carácter, la singular estampa, que tiene, justo como carácter suyo, aquella composición de elementos vivenciales. Quizá pueda darnos alguna precisión recurrir a lo que en *Philosophie der Arithmetik* Husserl llama, en el contexto de la intuición de un todo o un conjunto complejo (enjambre, parvada, melodía...), “momento figural” (*figurales Moment*), o “configuración” (*Konfiguration*).<sup>4</sup> El momento figural o la configuración, en el sentido de Husserl, es una cuasi-cualidad (no una verdadera cualidad del objeto intuido) que en la intuición presta unidad a una serie de momentos; el momento figural llamado colorido es también una cuasi-cualidad que en la *protoimpresión* presta unidad o carácter unitario a la vivencia misma, entendida como vivencia plena y entendida, además, con la totalidad de sus correlatos intencionales.

Seguramente no es preciso aclarar que no se trata aquí, en el caso del momento figural de la vivencia, de ninguna figura sensible, de nada que provenga de la percepción “externa” o de otro tipo de intuición. Llamarle al colorido un momento figural es también una metáfora (metáfora sobre metáfora). Lo que se encierra realmente en ese momento figural se verá con más claridad cuando repasemos el conjunto de los elementos componentes de la vivencia.

En la composición de la vivencia plena pueden distinguirse, ante todo, componentes (o, como también diremos, elementos o momentos, rasgos o factores) que ocupan lo que denominaremos el primer plano de la vivencia, y componentes que ocupan los planos que llamaremos de fondo (o de horizonte). Esta distinción es casi coincidente con la que hay, como vimos, entre la vivencia actual según su esencia propia y la determinación de entorno; pero no es idéntica a ella. Como espero hacer ver, en el primer plano de la vivencia se incluyen muchos de los elementos de la determinación de entorno, o como podríamos decir, simplificando, del entorno. De hecho, será posible hablar de segundos, terceros y enésimos planos; pero la misma distinción entre el primer plano y, tomados globalmente, los planos del fondo, se mostrará como una distinción vaga.

Por otro lado, la síntesis protoimpresional de la vivencia plena podría quizá denominarse, atendiendo la función de ciertos órdenes de componentes, *síntesis de implicación*. Como es obvio, esta función no puede constatarse en la protoimpresión misma, que tampoco puede existir en aislamiento de la corriente del tiempo, sino justamente en esta corriente. En todo caso, hay en la vivencia elementos que pueden llamarse implicantes, y elementos que pueden llamarse implicados, ya sea que hayan cobrado este carácter con anterioridad a la protoimpresión o que lo cobren justamente en ella y para el tiempo por venir. Esta división en elementos implicantes y elementos implicados coincide en cierto sentido y en cierta medida con la división en un primer plano (de los elementos implicantes) y un fondo (de elementos implicados). Pero tampoco aquí la coincidencia es exacta o total. Sobre todo, habrá que tener muy en cuenta el hecho de que prácticamente todos los elementos del primer plano cobran asociativamente en la protoimpresión, por el hecho mismo de existir conjuntamente, de formar parte de la misma composición vivencial, un carácter de implicación mutua.

---

<sup>4</sup> Hua XII, 203-217.

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

Mucho más que analizar la manera como ocurre la síntesis vivencial a la que me vengo refiriendo, o que indagar las razones o las motivaciones y las asociaciones a las cuales se debe el carácter implicativo de sus miembros, me limito a describir, hasta donde me es posible, el resultado de la síntesis misma: la composición vivencial y su colorido.

Me gusta ilustrar lo que entiendo por colorido con una metáfora —una metáfora en última instancia muy inadecuada, pero que tiene a mi modo de ver mucho valor pedagógico. Seguramente todos han visto alguna vez un fotomosaico.<sup>5</sup> Imaginemos que vemos una imagen fotográfica —de la cara de un gato, digamos— a cierta distancia, sin percatarnos de que se trata de un fotomosaico. Al acercarnos, nos damos cuenta de que estamos viendo un fotomosaico, de modo que sabemos que hay muchas imágenes pequeñas dentro de la imagen primaria de la cara del gato. A mayor aumento (quizá con la ayuda de los instrumentos que manipulan la pantalla de la computadora), podemos ya ver con claridad las imágenes individuales de los mosaicos individuales que componen el fotomosaico. En ese momento es posible que ya no se vea la cara del gato, lo cual hace ver que la analogía no es enteramente adecuada.

¿Cuál es la analogía? Cada momento vivencial es dado en la protoimpresión como una cierta composición que tiene como cuasi-cualidad una “figura”, una estampa,<sup>6</sup> comparable con la cara del gato. La estampa integra, unifica, una diversidad singular de elementos, que desde luego no forman nada parecido realmente a la cara de un gato, y que tampoco se suman en un montón cualquiera indiferenciado o en una composición sin “carácter”, sin “configuración”. ¿Qué elementos son estos? Hay que distinguir, desde luego, los elementos que en la vivencia corresponden a los ojos, los bigotes, la boca, la nariz del gato, y los que en la vivencia corresponden a las imágenes de los pequeños mosaicos. El primer grupo forma en la vivencia lo que he llamado el primer plano; el segundo grupo forma los planos del fondo. En el fotomosaico todos los elementos de la cara del gato (ojos, bigotes...) están formados en el fondo por grupos de imágenes de los pequeños mosaicos (una escalera de caracol, una pareja bailando, el rostro de un payaso, una playa, una arboleda...). En la vivencia no ocurre precisamente así (esta es otra impropiedad de la metáfora), aunque es cierto que también todo elemento del primer plano lleva detrás o soporta elementos vivenciales implicados: las tipificaciones aprendidas, todo tipo de sedimentaciones, pasividades primarias y secundarias. Pero puede admitirse en el caso de las vivencias cierta novedad en los momentos de primer plano que no se encuentra en los momentos del primer plano en el fotomosaico: allí todo es producto de las pequeñas imágenes del fondo. Tratemos de esbozar un repertorio inicial de ambos grupos de elementos —aunque deteniéndonos mucho más en el primero.

En un texto de 1925, Husserl se refiere a la “construcción (*Aufbau*) del presente-del-momento (*Momentan-Gegenwart*)” y distingue en él “la esfera protoimpresional en cuanto

---

<sup>5</sup> Un fotomosaico es una imagen (o retrato) fotográfica que está construida con cientos o miles de mosaicos, cada uno de los cuales es o contiene otra imagen o retrato fotográfico. Cuando el fotomosaico es visto con bajo aumento (de manera normal o estándar), aparece sólo la imagen o el retrato primario; cuando es visto a mayor aumento, aparecen en vez de esa imagen las de los pequeños mosaicos individuales.

<sup>6</sup> Evito el término “impresión” para que no pueda confundirse con el término husserliano. Acaso no deba temerse esta confusión, pues ambas impresiones podrían ser a fin de cuentas una sola. Pero mantendré esta restricción mientras no tenga completa claridad en este punto. “Estampa” pretende jugar con los dos sentidos de la palabra en español: la estampa como la imagen o el carácter personal, “espiritual”, de una persona, animal u objeto o institución, y la estampa como la reproducción, el grabado o la imagen “física” de algo.

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

esfera — junto con la esfera, que pertenece al presente-del-momento, de las ‘matizaciones’ (*Abschattungen*) de lo recién sido”.<sup>7</sup> Como tercer elemento, también en el presente-del-momento, añade en seguida “el horizonte despertable de lo ‘inconciente’”, y explica: “En el presente de conciencia está encerrado retencionalmente el pasado entero”.<sup>8</sup> Esta exposición separa efectivamente de la protoimpresión el momento de la retención, tanto de la retención cercana de lo recién sido como de toda la cadena de retenciones cada vez más remotas que guardan en sí, como horizonte inconciente, el pasado entero (que es ya el tercer elemento). Todo ello forma parte del presente-del-momento, pero no todo en este presente es protoimpresión. Esta separación podría quizá ponerse en paralelo con la separación anterior entre la esencia propia de la vivencia y la determinación de entorno. La esencia propia de la vivencia, su actualidad viva, equivaldría a la protoimpresión; en la determinación de entorno entrarían las “matizaciones” de lo recién sido y el horizonte de lo “inconciente” susceptible de ser despertado. Si ello es así, es decir, si ésta es la descripción fenomenológicamente más correcta de la estructura de ese presente-del-momento —decidir lo cual gira por supuesto en torno a la noción de protoimpresión—, entonces habría que modificar conforme a ella la concepción que he venido exponiendo, y referir la vivencia plena, concreta, sólo a ese presente-del-momento, el que también llamó Husserl “presente viviente” o “presente vivo”, y no a su esfera de protoimpresión. Pero la síntesis de implicación, y su figura o estampa, el colorido, no se alterarían por ello. Más en particular, no se alteraría esa peculiar condensación de momentos ni la división vaga que hemos hecho en dos distintas esferas o campos (primer plano y fondo).

En el mismo texto de 1925, encontramos este pasaje:

Yo estoy conciente en todo momento del mundo externo, por otro lado también de lo “subjetivo” mío, de mi situación afectiva, de mis pensamientos, decisiones, de mi estado de ánimo, etc. La conciencia en el sentido de estas vivencias es una unidad, un proceso conexo, tomado en flujo constante. Algo fluyente es ahí presente actual, pero es siempre un nuevo presente de esa índole, y tiene un oscuro horizonte de pasado, lo ya hundido, etc. Unidad de la conciencia. (Hua IX, 415)

Tenemos aquí algunos de los elementos principales que intervienen en la composición del colorido (de la cara del gato): conciencia del mundo externo, es decir, ante todo conciencia perceptiva (visual, táctil, auditiva, olfativa, etc.) que tiene como correlato lo que podríamos llamar una determinada *escena del mundo*: una calle, una habitación, un camino, un lugar cualquiera en el campo, en la ciudad, en el pueblo; en todo caso, una escena del mundo que no sólo percibimos y contemplamos, sino en la cual nosotros mismos somos actores, en la cual hacemos algo; ese mundo es el mundo de nuestra vida, el mundo en el que vivimos. Junto a esta escena, “en” ella, somos concientes de lo subjetivamente nuestro, de lo que estamos viviendo a la vez que la percepción de la escena: situación afectiva, pensamientos, decisiones, estado de

---

<sup>7</sup> Hua IX, 414. Los editores titularon este texto “La unidad del alma”. Sobre “matización temporal” o “matización de tiempo”, véase Hua X, 29, 47, 73, 74; Hua XI, 297, 288, 323, 329.

<sup>8</sup> En el mismo sentido: “Todo presente de vida tiene en su intencionalidad concreta la vida entera ‘en sí’, y a la vez que con la objetividad conciente perceptivamente en este presente carga en sí al modo del horizonte el universo de todas las objetividades que alguna vez valieron para mí y en cierta manera hasta las que para mí valdrán en el futuro”. (Hua VIII, 161)

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

ánimo. Esta enumeración de Husserl puede prolongarse mucho; pero lo importante es ver que en ella entran todas las vivencias o procesos o estructuras vivenciales que, si no son precisamente conciencia actual, sí vivimos en un nivel muy cercano al de la actualidad: sé que estoy disgustado aunque ni mi disgusto ni la situación que lo provocó sean mi tema; sé lo que voy pensando, cavilando, fantaseando, recordando, mientras voy por el camino al pueblo, mientras subo el cerro, cruzo el río, atravieso la calle, entro a la tienda, hablo con la gente; sé lo que quiero comprar en la tienda, lo que he decidido hacer llegando a la casa, lo que quiero decirle al vecino, lo que no quiero que me responda, lo que me preocupa que pase si no logro convencerlo; sé que hoy no estoy de mi mejor humor, que algo me pesa en el alma que no me tiene contento, creo que sé por qué estoy así, pero tengo también alguna incertidumbre incómoda y esta desgana por ponerme a averiguarlo, prefiero descansar un poco, ver si con un baño me siento mejor...

Nótese cómo Husserl no puede evitar mencionar aquí, en esta “unidad de la conciencia” que fluye en el presente y que en cada nuevo presente es diferente, ese elemento del “oscuro horizonte de pasado”, el cual, estrictamente, pertenecería, al menos según nuestra estructuración, a los elementos del fondo. Pero para completar (si esto es posible) esta nómina de los elementos del primer plano, nos seguimos ayudando de la enumeración que hace Husserl. Después de aclarar que la unidad de la conciencia a la que acaba de referirse no es el yo (“el yo que en esa unidad piensa, siente, quiere, que ‘tiene’ tales y cuales apariciones, que tiene enfrente a las cosas externas, etc., o que se acuerda de esto y aquello, que las ha tenido, etc.”), nos dice:

Pero el yo tiene también habilidades, destrezas, disposiciones, caracteres duraderos y direccionalidades de acto duraderas, habituales: a) amo a mis amigos, odio a mis enemigos (estos no son los actos momentáneos), tengo convicciones, opiniones, conocimientos, puedo hacer una demostración, conozco la teoría; b) tengo la capacidad de resolver tareas matemáticas; c) soy un hombre enérgico, soy un pecador. Soy frívolo, flemático, temperamental, etc. (Hua IX, 415)

No hace falta añadir ejemplos a los que ya ofrece Husserl. Me parece que tenemos un repertorio suficientemente amplio como para poder identificar sin serias ambigüedades ese primer plano de la vivencia cuya composición posee la cuasi-cualidad “figural” que llamamos colorido. Recapitulando, pertenecen a esta composición singular, la “componen”, tanto la vivencia actual según su esencia propia como su correlato intencional propio (su objeto), puesto en cierta escena del mundo en la que el yo se encuentra y actúa, en la que vive con lo que subjetivamente le pertenece y de lo que puede ser consciente tanto de manera actual como en los primeros planos —los planos patentes, quizá— de la conciencia de horizonte; con las capacidades y habitualidades y demás rasgos que se encuentran en él en cuanto yo, en cuanto persona. No carece de problemas decidir bajo qué concepto de yo (yo empírico, yo hombre, yo animal, yo persona, yo trascendental, yo mundano...) aparece el yo en esta composición ante sí mismo, y lo mismo hay que decir con respecto a su cuerpo, pues aunque puede sostenerse que la conciencia del propio cuerpo acompaña en todo momento a la conciencia que tiene ante sí un mundo ya constituido (y no estamos hablando aquí de otra sino de ésta), el cuerpo, como en su sentido el mismo yo, tiene su propia forma de ocultarse, de mantener discreción en su función de polo durante el vivir de la vida. Otros factores que no pueden en ningún caso quedar fuera de una consideración, por escueta que sea, de la vida en su concreción, como la

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

intersubjetividad con todo lo que trae consigo (el lenguaje, la vida social en toda su riqueza, el entretejimiento abigarradísimo de las interacciones humanas), la vida valorativa, ética, estética, cultural en sentido amplísimo, no pueden aquí más que ser mencionados.

Para lo que aquí nos interesa, es por ahora más importante tener clara la distinción entre este primer plano y el plano del fondo. Ya se ha visto que esta división de planos no coincide exactamente con la división de la vivencia que se hace en *Ideas I* entre su esencia propia y su determinación de entorno: una muy buena parte del “entorno”, y no sólo el entorno espacial, mundano, que llamamos la escena del mundo, colabora con la esencia propia de la vivencia para lograr la composición completa del primer plano. En el segundo plano se mantienen todos los elementos que están verdaderamente implicados a la manera del horizonte, es decir, que carecen de una *franca asequibilidad prerreflexiva, preteórica*. Allí yace no sólo todo lo que se ha hundido en el pasado, lo que es ya “inconciente”, lo que se ha “olvidado”; también lo que se ha gestado en mí a través de mi vida, de mis actos (habitualidades y sedimentaciones de todo tipo, rasgos de carácter que no son visibles en la “superficie” de mi vida), pero que yo efectivamente ignoro, o sólo sospecho o supongo o presumo; o asociaciones también de todo tipo (cognoscitivas, afectivas, valorativas, culturales, etc.) y con todo tipo de efectos constitutivos, pero que se mantienen regularmente en la oscuridad. A ello hay que sumar, desde luego, el reino entero de la vida pasiva, de la vida “sorda”, de la desatención y el desinterés.

Como es sabido, todo este campo es un campo de potencialidad para el yo, de posibles afecciones que lo invitan a volverse, a atender y a efectuar algún acto. Ya sólo por esto se ve que el criterio que hemos empleado para proponer la distinción (la franca asequibilidad) es él mismo un criterio vago, y que por ello la distinción misma debe considerarse como una distinción vaga. Esto no debe verse, sin embargo, como una de las muchas deficiencias que seguramente tiene este análisis: en este caso, cierta vaguedad, cierta fluidez en la frontera entre los planos distinguidos, es incluso una constatación esencial. Múltiples rasgos, múltiples componentes vivenciales, múltiples sentidos intencionales, residen en un vasto campo intermedio entre los planos: a media luz, a medio camino, en el borde del umbral de la conciencia actual, con medio cuerpo fuera y medio cuerpo sumergido. Pero una vez que tenemos esta idea inicial de los componentes de ambos planos o ambos campos, es decir, de lo que compone la cara del gato en la metáfora del fotomosaico y lo que compone las imágenes de los pequeños mosaicos escondidos (el caracol, la pareja bailando...), volvamos a la conciencia del tiempo, o a lo que de ella es pertinente para completar la idea del colorido de la vida.

Me he referido a una asociación motivada por la mera coexistencia en el presente-del-momento. Asociación, digamos, entre la escena del mundo y los planes de acción que traigo entre manos, entre mi percepción de la lluvia y el optimismo que me embarga. Naturalmente, esta asociación, que constituye, o contribuye a constituir, la unidad de la conciencia en el presente vivo y sucesivamente en los sitios de tiempo (*Zeitstelle*) que esa unidad pase a ocupar al sucederse la cadena continua de retenciones, viene a sumarse a todos los procesos asociativos que han surgido en la vida de conciencia anteriormente y que siguen pasivamente fungiendo y rindiendo sus logros en el presente; quiero decir, pervive con ellos. Los momentos pertenecientes al primer plano (en la imagen: los ojos, la nariz, los bigotes...), que tenían ya, en ciertas condiciones, el poder de evocar, de despertar, de reanimar, a los momentos del fondo (en la imagen: las imágenes de los mosaicos, el caracol, la pareja bailando...), adquieren ahora el poder de evocarse entre sí, de despertarse o reanimarse unos a otros. Los momentos del primer plano se vuelven entonces implicantes (y despertadores potenciales) por partida doble:

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

de los implicados y de los que en el primer plano son implicantes junto con ellos y recíprocamente. O, más bien, por partida triple: porque son también implicantes (y posibles despertadores) de la vivencia plena, y ante todo, de su colorido.

Conforme el tiempo corre su curso y el proceso retencional avanza, la condensación en que consiste la composición de la vivencia se hace cada vez más acentuada:<sup>9</sup> la composición palidece, se debilita, pierde momentos, el mismo horizonte patente de la escena se desdibuja. Esto puede verificarse en los usuales intentos de rememoración.<sup>10</sup> Finalmente, si no se sumerge en el “inconciente” —del cual, no obstante, puede ser llevado de nuevo a la superficie—, es reducido, encapsulado, y, lo más importante, *cifrado*, en unos pocos rasgos o en un único rasgo: la esquina de un parque, un muro bajo el sol, una cama de flores en un jardín, los gestos de una mano, los remolinos que ascienden al techo del humo de un cigarrillo, el olor de una habitación, la impresión de una casa vacía... Una época o una temporada entera de la vida, es decir, su colorido, yace detrás, al mismo tiempo oculta y revelada, por una sola imagen del recuerdo, una sola sensación, un solo sentimiento.

Ese “yacer detrás” merece que nos detengamos un poco en él. En lo expuesto el proceso mismo ha sido condensado en exceso. Hay que retener esto: a pesar del acortamiento y el debilitamiento, y a pesar de todos los efectos reductores y debilitadores que tiene sobre la vivencia plena el continuo retencional, lo retenido en el proceso es la vivencia entera. Sólo que la vivencia entera, pues, con su singular estampa, ha pasado a formar parte del fondo de las vivencias que se siguen sucediendo en la misma unidad de vida. Desde allí es desde donde puede ser de nuevo traída a la memoria, por ejemplo en ocasión de la percepción de un olor igual a un olor que formaba parte de ella. Es lo que ocurre en el célebre caso de la magdalena remojada en el té que relata Proust en el primer tomo de *En busca del tiempo perdido*.<sup>11</sup> Este caso nos enseña mucho sobre la naturaleza misma del colorido.

En un primer momento, el narrador de la historia de Proust sólo siente, al percibir el sabor de la magdalena mojada en té, que algo extraordinario ocurre en su interior: “Un placer delicioso me invadió, me aisló, sin noción de lo que lo causaba”. Por su asociación con el sabor pasado, el sabor actualmente vivido ha despertado el colorido de la vivencia pasada. Sólo que éste es ahí vivido, o revivido, curiosamente, sin la vivencia pasada misma, es decir, sin el recuerdo claro y explícito de ella. Ella se mantiene en la oscuridad, pero la renovación de la impresión en que consiste el colorido obra como su cifra y su símbolo, la anuncia y apunta a ella. Esto ocurre normalmente en medio de una intensa emoción que baña al colorido mismo con su peculiar resplandor. Pero la emoción apunta también a la recuperación de la vivencia pasada en su plenitud. El narrador, que no ha descubierto la causa o el origen de su placer, sabe que ese origen puede llegar a manifestársele, pues de inmediato se da a la búsqueda de esa “verdad” en su propio interior, en sí mismo, en su alma. “Ya se ve claro que la verdad que busco no está en él [en el brebaje], sino en mí. (...) Dejo la taza y me vuelvo hacia mi alma”. El sujeto que se debate con el anuncio que le ha hecho la “sensación fugitiva” y que intenta

---

<sup>9</sup> Esto ocurre en todos sus planos, pero es particularmente evidente en el primero.

<sup>10</sup> Estos procesos, que involucran debilitamiento, palidecimiento, pérdida de plenitud, son descritos por Husserl en Hua XI, *passim*, esp. §§ 35, 36. Son particularmente claros en el campo de la percepción (en lo que he llamado escena). Este campo puede ser reconstruido, rememorado, con bastante fidelidad cuando ha pasado muy poco tiempo; pero ya en unas horas, o en pocos días, ha sido reducido a unos pocos rasgos. Pero lo mismo es cierto con respecto a las demás dimensiones.

<sup>11</sup> Y que también recordé en el “Ensayo de caracterización preliminar”.

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

reproducirla una y otra vez, lo llega a saber muy pronto: “Indudablemente, lo que así palpita dentro de mi ser será la imagen y el recuerdo visual que, enlazado al sabor aquél, intenta seguirle hasta llegar a mí”. El trabajo que rumia obstinadamente con la “sensación” y que vuelve a empezar “una y diez veces”, finalmente logra abrir lo que en la sensación del colorido se implicaba: “Y de pronto el recuerdo surge. Ese sabor es el que tenía el pedazo de magdalena que mi tía Leoncia me ofrecía, después de mojado en su infusión de té o de tila, los domingos por la mañana en Combray...”. Esa apertura del colorido sentido es un paso decisivo, detrás del cual vienen todos los demás elementos de la vivencia pasada. “En cuanto reconocí el sabor del pedazo de magdalena mojado en tila que mi tía me daba (...), la vieja casa gris con fachada a la calle, donde estaba su cuarto, vino como una decoración de teatro a ajustarse al pabelloncito del jardín que detrás de la fábrica principal se había construido para mis padres...”. Se recompone así, paso a paso, la escena de la vivencia pasada. Y con la escena, se reconstruye también la vida que en ella se hacía: “y con la casa vino el pueblo, desde la hora matinal hasta la vespertina y en todo tiempo, la plaza, adonde me mandaban antes de almorzar, y las calles por donde iba a hacer recados, y los caminos que seguíamos cuando hacía buen tiempo”.<sup>12</sup>

No puede hacerse aquí una explicación más detallada de este pasaje de la obra de Proust. Destaco el hecho de que, estrictamente considerado, no ha intervenido en él solamente un colorido de una vivencia pasada, primero vivido aisladamente en una reviviscencia de sensación que apunta simbólica, significativamente, a la posterior presentificación recordativa plena de esa vivencia, sino más bien una síntesis de los coloridos de múltiples vivencias pasadas, vividas y recordadas unitariamente debido a la comunidad de un gran número de sus elementos. Pero destaco sobre todo el hecho de que, a pesar de ciertas apariencias, no se trata, en este tema del colorido, y tampoco en el de su recordación, como la hemos expuesto, de fenómenos de la vida afectiva o del lado afectivo de la vida. Es hora de abordar esta temática — pero sólo en sus puntos esenciales.

Hasta donde hemos conocido el legado escrito de Husserl, es posible afirmar que, para él, la intencionalidad afectiva o emotiva tiene tres posibles manifestaciones, tres posibles tipos de vivencias o de procesos vivenciales: los actos o vivencias intencionales simples o directos, ejemplificados por lo regular con el agrado o el desagrado; las reacciones emotivas ante algún acto del primer tipo, ejemplificadas casi siempre con la alegría; y los estados o temples de ánimo (*Stimmungen*), que son también por lo regular secuelas de reacciones emotivas, prolongaciones de las mismas, estados unitarios que tienen cierta duración. Estos tres distintos tipos de vivencias tienen distintas relaciones con sus correlatos intencionales y con los objetos o los sucesos que los suscitan o motivan. Pero en los tres casos, como común denominador de la vida afectiva, se presenta en el correlato intencional lo que Husserl llama, con expresiones que

---

<sup>12</sup> El pasaje termina así: “Y como ese entretenimiento de los japoneses que meten en un cacharro de porcelana pedacitos de papel, al parecer, informes, que en cuanto se mojan empiezan a estirarse, a tomar forma, a colorearse y a distinguirse, convirtiéndose en flores, en casas, en personajes consistentes y cognoscibles, así ahora todas las flores de nuestro jardín y las del parque del señor Swann y las ninfeas del Vivonne y las buenas gentes del pueblo y sus viviendas chiquitas y la iglesia y Combray entero y sus alrededores, todo eso, pueblo y jardines, que va tomando forma y consistencia, sale de mi taza de té.” (Proust, *En busca del tiempo perdido*, 1. *Por el camino de Swann*, Alianza Editorial, Madrid, 1969, pp. 61-63.) Aprovecho la ocasión para manifestar mi radical desacuerdo con la opinión de Jean Luc Marion (*Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, Traducción, presentación y notas de Javier Bassas Vila, Síntesis, Madrid, 2008, pp. 280-284) quien ve la experiencia narrada por Proust como un acontecimiento que surge sin causa y que es inconstituible.

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

obviamente no son originales tuyas, *resplandor, brillo, luz, color, coloración*. Lo que agrada o desagrade, lo que alegra o entristece, lo que hace feliz o desdichado, resplandece, brilla, tiene determinada coloración afectiva, positiva o negativa, luz clara u oscura, etc. No es momento de revisar las ideas de Husserl acerca del origen de este resplandor de la afectividad.<sup>13</sup> Vale la pena recordar que en ciertos casos, en las reacciones emotivas y aún más en los estados o temples de ánimo, el resplandor puede dirigirse sobre objetos, sucesos, situaciones, entornos, etc., que no fueron los que suscitaron originalmente el sentimiento y que reciben lo que se llama entonces un resplandor o brillo transferido o prestado. Esto ocurre singularmente en los temples o estados de ánimo, en los que, en ciertas condiciones, resulta iluminado, coloreado, el mundo entero —y, si no el mundo entero, sí una zona muy amplia del entorno, quizá la entera escena de la vida, según la denominación que hemos empleado aquí—. La manera de tratar Husserl estos estados de ánimo y la forma como su coloración difusa, transferida, vaga, se extiende sobre el resto de la vida de conciencia, puede hacer sospechar que tienen algún parentesco con el fenómeno del colorido de la vivencia plena.

En un trabajo reciente,<sup>14</sup> me he referido a cierta ambigüedad en el tratamiento de Husserl de los temples o estados de ánimo que permite justamente esa sospecha. Un temple de ánimo (*Stimmung*), o, en otro término también usado por Husserl con igual significado, un estado del alma o anímico (*Gemütszustand*), pertenece en un principio al lado emocional de nuestra vida. Como tales, como vivencias afectivas, pueden ser positivos o negativos, y pueden ser, como lo han sido, clasificados, catalogados, y recibir nombres específicos más o menos bien conocidos: alegría, melancolía, nostalgia, angustia, temor, entusiasmo, optimismo... Basta esta caracterización (todavía insuficiente) para ver que hay en esta noción más de una abstracción. Una primera estriba justamente en hacer a un lado todos los elementos no afectivos del ánimo: la *Gemüt* en la expresión *Gemütszustand* no es el alma en su totalidad, sino sólo su lado afectivo. Esta abstracción es similar a la que hacemos al considerar a la percepción como una experiencia de *intuición*, distinguiéndola como la intuición originaria (porque da su objeto *en persona*) de todas las vivencias significativas. Esta abstracción sigue vigente aun cuando descubrimos que la percepción misma (la percepción sensible, de cosas) incluye momentos de significación que le son esenciales: la conciencia del lado de atrás de la cosa, por ejemplo. Sin duda, una descripción fenomenológica completa de los temples o estados de ánimo puede descubrir en ellos componentes que no pertenecen al lado emocional o a la esfera de la vida afectiva, como por ejemplo el elemento recordativo en el estado de ánimo de la nostalgia.

Una segunda abstracción en la noción del temple es la abstracción del correlato intencional. Pero tenemos una ley eidética que afirma que “en la esencia de la vivencia misma reside no sólo que es conciencia, sino también de qué lo es y en qué sentido determinado o indeterminado lo es”.<sup>15</sup> Si aplicamos esta ley a los temples de ánimo, obtenemos la muy plausible tesis según la cual un temple es esencialmente el temple que es porque da su peculiar coloración y porque la da precisamente a este o aquel conjunto de objetos, entornos, fondos, horizontes, perfectamente determinado (incluso en su siempre posible indeterminación).

---

<sup>13</sup> Véase sobre esto “El resplandor de la afectividad”. En lo que sigue haré alguna referencia a este trabajo.

<sup>14</sup> “Colorations and Tempers in Husserl’s *Studien zur Struktur des Bewusstseins* (With a Final Hint Towards the Coloring of Life)”, de próxima aparición en *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*. Buena parte del resto de esta ponencia está tomada de ese artículo.

<sup>15</sup> Hua III/1, 74.

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

Podría incluso decirse que la cualidad de esta coloración está ella misma determinada (no unívocamente, por supuesto) por los objetos sobre los cuales se difunde, así como la luz toma ciertas cualidades de los objetos que ilumina.

Aun si removiéramos estas dos abstracciones, nos mantendríamos dentro de la noción de temple como una vivencia primordialmente afectiva. Pero hay una tercera cuya eliminación significaría el abandono de la noción de temple. Esta abstracción opera de manera análoga en relación con vivencias (*Erlebnisse*) de toda clase. Para introducirla, utilizo las palabras con las que Husserl expone, no su propio pensamiento, sino el de Dilthey. En la primera lección de su curso sobre *Psicología fenomenológica*, escribe:

Pues el dato singular es una mera abstracción en lo psíquico. Un sentimiento, un estado de ánimo, un pensamiento que emerge, una esperanza que se hace sentir, etc. —nada de este tipo ocurre alguna vez aislado en la vivencia; es lo que es en el medio psíquico, en sus intrincamientos, motivaciones, indicaciones, etc.; y estos son momentos del nexos, de la función psíquica, que son vividos juntos de manera inseparable.<sup>16</sup>

Uso esta cita porque contrasta el temple o estado de ánimo con un nexos o un todo más concreto: la corriente de conciencia o el flujo de la vida, la cual se compone de muchos más elementos de los que podríamos dar cuenta y que está determinado de manera absolutamente singular a cada momento. A cada momento hay un singular entretrejimiento (*Verflechtung*) vivencial o un singular conjunto de entretrejimientos. En palabras que ya no son de Dilthey, sino de Husserl en *Ideas I*, leemos esto: “Consideramos las vivencias de conciencia en toda la plenitud de la concreción con que comparecen en su nexos concreto —la corriente de vivencias— y en el que se funden e integran por su propia esencia”. (Hua III/1, 70). En *Ideas II*: “lo que en cuanto múltiple es inherente a la unidad plena del alma (en analogía con el esquema de la cosa material) es el respectivo estado total de conciencia, mientras que las vivencias que se destacan singularmente son en este respecto ‘estados’ del alma plena solamente en tanto que se disponen en la conciencia total” (Hua IV, 133). En *Ideas III* escribe acerca de lo que se requiere “si la psicología ha de estar en condiciones de enunciar qué es la corriente de vivencias, en tanto que estado total del alma en continuo cambio, qué es propiamente el *factum* psíquico dentro de esa totalidad” (Hua V, 53).

Me parece que eso basta para apreciar la diferencia entre un temple —incluso cuando se llama *Gesamtgefühl*, *Gefühlsmilieu*, *Gefühlssauce*, o corriente general de sentimiento en la que nadamos—<sup>17</sup> y el intrincamiento total, el estado del alma entero. Este último no pertenece al “lado emocional” de la vida de conciencia; más bien lo abraza. Este lado es uno de los “lados” o “dimensiones”, y no puede estar ausente, pero ahora lo consideramos en su integración dentro de la vida concreta donde siempre “tiene lugar”. Vivimos siempre en una corriente de sentimiento, en un ritmo de sentimiento, en algún temple de ánimo o combinación de temples de ánimo, localizados en algún nivel de la vida de conciencia (incluso en forma inconciente), y

---

<sup>16</sup> Hua IX, 9.

<sup>17</sup> A VI 12 II/73a. “*Gefühlssauce*” es usada por Husserl en A VI 12 II/70: “Wir finden an Ganzen aus Empfindungselementen ein einheitliches Gefühl, und dieses einheitliche Gefühl ist nicht nur Gefühl am Ganzen, sondern wir finden, dass es sich auch in bestimmter Weise verteilt, dass Sondergefühle zu den oder jenen Teilen gehören und gewissermaßen Glieder ausmachen in einem Gefühlsmilieu, in einer Gefühlssauce, die über das Ganze der Empfindungen ausgegossen ist”.

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

por lo tanto no solamente nuestra vida (incluso el “estado del alma entero”), sino el mundo y los entornos en los que vivimos nuestra vida (nuestras escenas) tienen siempre alguna iluminación, algún resplandor, alguna coloración.

Ya mencionamos la posibilidad de efectuar una tipología o una clasificación de los temples de ánimo, con la cual puede compararse la dificultad enorme de efectuar una tipología o clasificación de los “estados del alma enteros”. No tiene sentido, por ejemplo, pensar en una división de los estados totales del alma, de la plena concreción de las vivencias, según lo positivo y lo negativo —a menos que lo que se divida en ellos sean los temples o estados de ánimo, u otras vivencias valorativas, que pudiera haber en ellos.<sup>18</sup>

La fenomenología, en suma, tiene que encarar muchas dificultades descriptivas concernientes al modo como los temples de ánimo se relacionan con los otros elementos innumerables del estado total de conciencia, de lo que hemos llamado una vivencia plena, pero no puede evitar la sobria afirmación de que la vida de conciencia es siempre vida en un temple. Al mismo tiempo, no hay temple alguno fuera de una vida de conciencia que no es sólo temple de ánimo. Esta vida, además, no lleva el temple como una adición semejante a la adición al cuerpo de un par de aretes, ni se cubre con él como el cuerpo se cubre con un vestido. El temple es el tono, la entonación afectiva de la vida, y colorea sus correlatos, precisamente estos correlatos concretos. Pero esta vida no es meramente un lado o dimensión de la vida, sino la plenitud entera de la concreción de las vivencias de conciencia.

El colorido es el colorido de esta vida en su total plenitud, pero no es su coloración afectiva. No es, en ningún caso, un fenómeno específicamente afectivo de la vida de conciencia, sino un rasgo propio de la auto-revelación de esta vida. Por su lado, ya expusimos, siguiendo a Husserl, que el temple de ánimo es (normalmente, habría que añadir) uno de los elementos que conforman el primer plano de la vivencia; es un elemento, efectivamente, en la composición del colorido. Lo mismo hay que decir del resplandor o la coloración del temple, y, por cierto, también de todas las coloraciones y resplandores de cualesquiera otras vivencias afectivas, o al menos de las que se mantienen dentro de los márgenes de la franca asequibilidad.

Ahora bien, aunque la autoconciencia y la manera como ocurre no es un fenómeno específico de la dimensión afectiva, tiene que poder estudiarse la peculiar relación, quizá dialéctica, que se da entre ella y los temples y coloraciones de la dimensión afectiva.<sup>19</sup> Acabamos de reiterar lo ya expuesto: el temple es un elemento en el primer plano de la vivencia y por ende en la composición del colorido, y lo mismo su coloración y la de otras vivencias afectivas. Pero esta coloración, efectivamente, *transfigura* la escena de mi vida en el mundo y a fin de cuentas el mundo mismo, justo en cuanto elementos de mi vida y de su

---

<sup>18</sup> Lo único que puedo mencionar ahora, casi de pasada, es la posibilidad de encontrar diferencias en las vivencias plenas como tales atendiendo a factores como la participación del yo en su propia vida, en el sentido preciso que le permite a Husserl distinguir la vida actual y la vida inactual, la vida activa y la pasiva. Aunque se trata siempre, como quedó establecido desde el principio, de la vida de un yo en vigilia, pueden pensarse distintos grados e intensidades de esta vigilia, tanto en una misma vida como en vidas diferentes: vidas o yos más despiertos que otros, momentos en la vida con una mayor o mejor alerta. Por otro lado, también la capacidad de la referencialidad o reflexibilidad podría dar lugar a distinciones que tendría interés fenomenológico registrar: entran aquí, seguramente, el mismo interés del yo en la propia vida, la preocupación activa por ella, su mayor cercanía a ella o su alejamiento de ella y similares. Pero este tema da para mucho y estas pocas palabras son muy insuficientes.

<sup>19</sup> Si no la hubiera, no habría caído en la confusión de llamarle “colorido” al colorido. Este es en realidad un término que puede decir lo mismo que “coloración”, y la coloración es un efecto del lado emotivo de la vivencia o del proceso vivencial.

## VII. COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

### RESÚMENES

colorido.<sup>20</sup> Esta transfiguración, pues, es ya parte integral del colorido. Es decir, no hay colorido que no “dé un lugar” —y acaso un lugar predominante— a los tonos y las coloraciones emocionales que surgen en la vida de los temples y otras vivencias emocionales.

Quizá es posible decir, por otro lado, que el colorido —la estampa de mi autoconciencia— modula el temple de ánimo en todo momento. ¿Cómo no podría lo que sé de mi propia vida a cada momento modular la manera como me encuentro afectivamente (como estoy “templado”) conmigo mismo y con los otros y con el mundo, o sea, mi temple anímico? La variación continua del temple podría ser una función de la variación continua del colorido, la cual es una función de la variación continua de la vida de conciencia. Un temple puede permanecer relativamente constante si el estado total del alma permanece relativamente constante, sin variaciones que puedan afectarlo significativamente.

Quizá es posible decir también que un temple, o al menos el temple más unitario, más sintético, modulado ya por el “estado total del alma” a través de la autoconciencia, a través del colorido, no sólo colorea los correlatos objetivos (o algunos de ellos) de este estado del alma, de la vivencia plena, sino que colorea este mismo estado en primer lugar, el cual entonces resulta *transfigurado* por sí mismo, por su propia vida en ese temple, por así decir. Y es así, transfigurada de esta manera, como se hace conciente a sí mismo en el momento inmediatamente siguiente.

Finalmente, no quiero dejar de aludir a la peculiar emoción que en ocasiones acompaña la rememoración de un momento de la vida pasada, cuando se abre el *colorido* de ese momento pasado. Es el placer que siente el narrador en la novela de Proust cuando prueba la magdalena mojada en té, sólo que aquí la apertura del colorido ocurre sólo después de un largo esfuerzo. Pero es usual que ocurra de modo inmediato e inesperado, y normalmente de modo muy fugaz. Esta emoción, aquel placer, que son cosa del recuerdo emocionalmente conmovido (y no del colorido mismo o de su descubrimiento), hacen aparecer aquel momento pasado, con su pasada estampa, bajo un nuevo resplandor.<sup>21</sup> Esta experiencia puede sobrecoger al yo y tener ella misma efectos duraderos en su ánimo y en su temple.

Ponencia sometida a réplica y discusión en la Mesa de trabajo especial en el  
VII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología,  
19-21 de octubre de 2016, Buenos Aires.

---

<sup>20</sup> Utilicé este término de “transfiguración” en “El resplandor de la afectividad” (p. 152) para referirme al efecto que la “corriente unitaria de resplandor” (como correlato de la “corriente unitaria de sentimiento” que está viva en el yo en todo momento) tiene sobre los objetos “(cosas, personas, situaciones, mundo)”. No hay razón para distinguir lo que se llama aquí temple de ánimo de aquella corriente de sentimiento.

<sup>21</sup> Esta experiencia del colorido “en su manifestación” en la memoria es lo que llamé al final de “El resplandor de la afectividad” “la transfiguración de una transfiguración”. Acerca de la “hipótesis de trabajo” que expresé en ese texto, aprovecho la oportunidad para decir lo siguiente: la idea de que la manifestación del colorido de esa resplandeciente manera era la revelación de una peculiar afectividad de la conciencia interna del tiempo, aunque equivocada en la idea central de esa afectividad (que ahora juzgo imposible), estaba correctamente orientada hacia la importante intervención que la conciencia del tiempo tiene en estos asuntos. Haciendo a un lado la noción de esta afectividad, todavía considero que la noción de la separación del colorido de la vida de todo tipo de evaluación y de la división positivo/negativo es una intelección valiosa.