

**Cuerpo, fenomenología y performance.  
La pasividad, las capacidades (*die Vermögen*)**

**Body, Phenomenology, and Performance.  
Passivity, the Capacities (*die Vermögen*)**

**GERMÁN VARGAS GUILLÉN**  
Universidad Pedagógica Nacional  
Colombia  
gevargas2@hotmail.com

Este artículo es, en muchos sentidos, una elaboración que responde a los puntos comentados o criticados a la conferencia titulada "Juego, constitución y pasividad" (VII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología, Buenos Aires, Círculo Latinoamericano de Fenomenología, 19 al 21 de octubre de 2016). Se da un paso en la dirección de establecer cómo las capacidades (*Vermögen*) están en la base de la *puesta en juego (performance)* de la experiencia corporal. Para ello, se muestra cómo aparece este índice, *Vermögen*, en la presentación que hace del mismo Eugen Fink en la *Sexta meditación cartesiana*, específicamente en el párrafo 8 de esta obra. A partir de allí, se hace una presentación *no exegetica* de la *Sexta meditación cartesiana* de Fink, en especial, de los títulos: *yo fenomenologizante, observador fenomenológico; fenomenología regresiva, fenomenología constructiva; yo trascendental, fenomenología trascendental*. El último párrafo anticipa un lugar en el que se *expone* la *reducción irreductible*, la imposibilidad de una *reducción última* y, en ella, el sentido "empírico" del misterio, de la excedencia, de la saturación, del alcance y la limitación de la *fenomenología trascendental* ante el misterio.

This paper is, in many senses, an elaboration that meets the discussed or criticized items I offered in the lecture "Juego, constitución y pasividad" (VII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología, Buenos Aires, Círculo Latinoamericano de Fenomenología, October 19-21, 2016). A step forward is given here in order to establish how the capacities are at the basis of the performance of bodily experience. In order to achieve this, I will show how this index, *Vermögen*, appears in Eugen Fink's presentation of the notion in the *Sixth Cartesian Meditation*, and more specifically, in paragraph 8. A *non-exegetic* presentation of Fink's *Sixth Cartesian Meditation* is provided, and especially of the terms *phenomenologizing I, phenomenological observer, regressive phenomenology, constructive phenomenology, transcendental I, transcendental phenomenology*. The last section anticipates a place where the irreducible reduction, the impossibility of an *ultimate reduction*, is *exposed*, and with it, also, the "empirical" sense of mystery, of excess, of saturation, of the range and limitation of transcendental phenomenology, before mystery.

## § 1. Las capacidades: punto de partida

El párrafo 8 de la *Sexta meditación cartesiana* de Eugen Fink aclara cómo se puede llevar a cabo un proyecto de teoría trascendental del método, como fenomenología de la fenomenología. Una primera determinación, preliminar, se obtiene a través de las indicaciones dadas sobre el grupo de problemas básicos como tareas para una teoría del método, en virtud de sus referencias respectivas a la fenomenologización de la articulación de los elementos trascendentales de la teoría.

El primer giro hacia la cuestión fundamental se halla en la vía de las presuposiciones para toda la investigación, a saber, en qué sentido se fenomenologiza lo que, fundamentalmente, es una ejecución fenomenológica del conocimiento; esto es, cómo se direcciona la investigación hacia la *experiencia teórica*<sup>1</sup>. Tan claro es que hay *experiencia* de los objetos en el mundo de la vida natural como que hay *experiencia* en el orden de la teoría. Si sigue vigente el lema de la fenomenología *a las cosas mismas*, entonces se puede ir con igual validez a uno u otro de estos órdenes de objetos. El problema consiste en saber cómo es rigurosamente "científica", es decir, de manera última, la meta de la validez (*endgültige*) del conocimiento *sistemático* metodológicamente asegurado<sup>2</sup>. No se trata, por tanto, de un mero problema procedimental, sino de ver cómo todo el proyecto fenomenológico puede o no realizar la experiencia teórica que, al mismo tiempo, es fenomenologización; es decir, que al mismo tiempo es la vida fluyente de la conciencia. Por eso, pues, de lo que se trata es de clarificar la posibilidad

---

<sup>1</sup> Fink, Eugen, VI *Cartesianische Meditation*, 2 vols., Parte I: *Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Ebeling, H., J. Holl y G. van Kerckhoven (eds.); Parte II: *Ergänzungsband*, van Kerckhoven, G. (ed.), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988, vol. I, p. 74.

<sup>2</sup> Fink, Eugen, VI *Cartesianische Meditation*, vol. I, *op. cit.*, p. 75.

y el sentido propio de la ciencia fenomenológica que comienza con la cuestión de la "experiencia teórica" que construye esta "ciencia"<sup>3</sup>. Se puede, desde luego, mantener el ideal o la aspiración de la "formalización", de formalizar el conocimiento; pero la fenomenologización recurre a procedimientos *analogizantes*; estas analogías son, a la par, mundanas y trascendentales<sup>4</sup>.

El caso es que el *modo* en que el fenomenologizar *se inicia*, como tal, procede de una reducción de una *habilidad* (o *capacidad: Vermögen*) *lista-para* —que brotó ya completa, como Palas Atenea de la cabeza de Zeus—<sup>5</sup>; es decir, la *fenomenología de la fenomenología*, aquella que quiere estudiar la experiencia teórica en su fenomenologizar, como fenómeno-en-despliegue que al mismo tiempo expresa rendimientos de la subjetividad y que la subjetividad quiere comprender cómo los produce, no puede retroceder, por así decirlo, a un estado o momento cero. La investigación comienza por el reconocimiento de esa *Vermögen* y se sitúa ante ella, operando en el operar trascendental del sujeto, para intentar describirla en su inmanencia.

Justamente por el *tener* o el *haber* o el *darse* de esta *Vermögen*, hay razones para que los sujetos se *formen* en *y desarrollen* sus disposiciones racionales, sus más elementales *intuiciones categoriales*; entre estas se tienen la *lógica*, los *conceptos*, el *lenguaje*. Cada movimiento inicial de la actividad teórica presupone estas capacidades como predadas y, junto con ellas, el *hábito* que se establece. La *formación* y desarrollo genético de estas habilidades *no son lo que acontece que primero* se actualiza en la teoría, sino que, en la *práctica de la vida cotidiana*, la ejecución (*Tun*) precede a cualquier teoría<sup>6</sup>. Estas capacidades, pues, no son, en rigor, "innatas", pero sí "devienen" por la *actuación* o la *ejecución* que tiene cada uno de los sujetos en su respectivo entorno; en ese sentido, son *efectos de individuación*. No se sabe exactamente ni cómo, ni por qué, ni hasta dónde llegará cada quien con la puesta en escena de ellas; antes bien, toda su *ejecución* depende tanto de las *resonancias* como de las *interferencias* que tenga su *despliegue*. Que todo esto implica la comunidad intermonádica, tanto empírica como trascendental, es un presupuesto.

Las capacidades ofrecen un punto de partida, en ellas mismas, para su teorización. En su devenir, al ser ejecutadas, se puede *comenzar* la fenomenologización de la experiencia teórica. No se presupone, pues, una experiencia trascendental *pre-teórica*, con sus respectivas habitualidades que hagan posible una teoría trascendental. Investigar la experiencia teórica, el fenomenologizar, no requiere explicitar una teoría previamente formada<sup>7</sup>.

Ahora bien, en este volverse sobre las capacidades, ciertas habilidades teóricas humanas son reveladas por la reducción fenomenológica como, al profundizar en su fundamento, *habilidades trascendentales* y como habitualidades del ego trascendental,

---

<sup>3</sup> *Loc. cit.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 75-76.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 76-77.

aunque no pueden ser utilizadas sin más en la explicación de la subjetividad trascendental. La razón de esto es la "alteridad" del espectador fenomenologizante, que gobierna la problemática entera de la teoría trascendental del método. Razón trascendental y lógica trascendental, y todas las disposiciones teóricas habituales del *ego*, no son, en última instancia, otra cosa que la razón mundanal-humana, la lógica mundana, etcétera, *reducidas*<sup>8</sup>. Lo que maravilla de los resultados de la doble tarea de la fenomenología, *regresiva* y *constructiva*, es que en la primera —sin más, pero con todo lo que ello trae consigo— se *exhiben*, e incluso se ponen al descampado, las capacidades; pero una vez desplegadas se tornan en el material, en la *ύλη*, de la *construcción*, del intento de explicitar su operar. Entonces el yo, que ha vivido la ejecución de las capacidades, toma o puede tomar la calidad de *espectador fenomenologizante* como si fuera *uno otro* de sí mismo, un *sí mismo como otro*.

Ahora queda en claro una cuestión: el *modo particular* de la "identidad" trascendental antitético del fenomenologizar y del yo constituyente, un modo que es revelado en la forma de disposiciones teóricas del yo constituyente, las cuales, a su vez, las *toma* (*Übernahme*) el observador fenomenológico que se establece como tal. Lo que *toma* este no representa una simple apropiación de las disposiciones, sino precisamente una peculiar y destacable *transformación* de estas disposiciones y habitualidades —que pueden mostrar las tareas de mayor particularidad y alcance de la teoría trascendental del método—<sup>9</sup>. ¿Quién puede, pues, poner en duda que el *yo* que *vive* y *ejecuta* sus capacidades es el mismo que las puede teorizar? Y, sin embargo, el paso de uno a otro estrato de experiencia implica una transformación, se puede decir, de la mirada.

Lo que no se puede olvidar es que, incluso después de la reducción fenomenológica, reconocemos que la experiencia teórica es por sí misma una *forma fundamental de la constitución mundana* en las operaciones de la ejecución (*bestimmte*) lógica determinada de unidades objetivas del sentido constituido. La pregunta ahora es si precisamente en la interpretación natural y, entonces, en el concepto trascendental de la experiencia trascendental se mantiene la *presuposición de un contenido puesto* que ya determina completamente todo el sentido teorizante, y que debe ser primeramente *eliminado* en orden a ganar lo que es el concepto de "experiencia teórica" con la cual designamos la *práctica cognitiva del yo fenomenologizante*. Toda la cognición natural es cognición de lo *existente*, toda experiencia es experiencia de lo que es *existente*. *Ser* y *conocimiento* son dos componentes inseparables de la relación cognitiva. Cada cognición tiene únicamente su verdad en la medida de la existencia de la misma, de "acuerdo" con ella. "Un existente" no es únicamente objeto, "un existente" no es solo cognición, sino relación (entre ellos), una relación que es existente, una "relación de ser entre dos existentes" (un "*Seinsverhältnis zwischen zwei Seienden*"). De esta manera, en el más intrínseco sentido, y no meramente extrínseco y accidentalmente, conocer siempre es

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 78.

referirse a lo existente. Esta relación radica, en lo que ha sido dado, "analíticamente", en los conceptos del conocimiento y la experiencia teórica<sup>10</sup>.

¿Cómo, pues, entender el *ser del conocer* y, en otra dirección, el *conocer del ser*? Se trata de la *correlación*. A veces se trata el *contenido*, a veces el *conocimiento del contenido*; unas veces se privilegia la posición del yo en el *nóema*, otras veces en la *noesis*. Sin embargo, lo que procura el *fenomenologizar* es mantenerse *en medio de los polos* —sin que esto impida, ora ir al uno; ora ir al otro *polo* de la *correlación*—. El problema metodológico, a saber, el de cómo mantenerse en la correlación, parece sortearse si y solo si se atiende a las capacidades, a su manera tanto de vivirlas —ejecutándolas— como de teorizarlas. En la ejecución de las capacidades, en todo caso, es preciso ver cómo, en última instancia, la razón por la cual la experiencia teórica del observador fenomenologizante no puede representar *una experiencia* (o constitución) es *porque se relaciona con lo existente*<sup>11</sup>.

Aquí, el problema que emerge es el de la posibilidad de desviarse en consideraciones metafísicas. Lo que se refiere tanto en el *regreso* como en la *construcción* es el despliegue del sentido de mundo, desde luego, pero no se postula su *ser*. Antes bien, todo se restringe al *sentido de ser*: el progreso en el problema del sentido propio de la "experiencia teórica" del observador fenomenológico solo puede ser realizado como *sentido de ser* (*Seinssinn*). Este tema es enriquecido por la ordenación que clarifica explícitamente y pregunta por las *objetivaciones del objeto trascendental*. Tan pronto como puede ser designado el tema del observador fenomenológico, en su constitución-mundanal, como algo existente (en un sentido acrítico), tan pronto se puede caracterizar esta minucia en los contraconceptos ingenuos de ser, el concepto de "nada". Esto necesita, más bien, una *reducción temática de la idea de ser*<sup>12</sup>.

Si se aíslan los presupuestos metafísicos, entonces es posible hacer claridad sobre el hecho de que "ser trascendental", como contraconcepto "natural" o "ser-mundano", *no es una clase de ser* (*Sein*) en el todo, como si fuese una clase que tiene el más alto rango y la valencia metafísica, sino que fundamentalmente es lo que no puede ser comprendido fuera de la idea formalizada de ser<sup>13</sup>.

Lo que es *existente en el mundo*, lo natural, es lo *capturado en/por el mundo* en actitud natural, es la *idea y el concepto de ser* que primero aparece para nosotros. Pero incluso esta se ejecuta en la reducción fenomenológica, la recibimos con las restricciones de la actitud natural y se abre para nosotros la dimensión nunca suspendida de la constitución-mundanal. También si ganamos la intelección que comúnmente comprendemos como totalidad, lo que ella representa es el existente en su única verdad de estrato descubierto en la constitución-mundana; en el estrato de los productos-terminados constituidos, del que todavía parte la reducción fenomenológica, se *captura la idea*

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>12</sup> *Loc. cit.*

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 80-81.

*mundana de ser*. En el ámbito de lo que interpretamos, nos viene dado, a través de la reducción fenomenológica, el concepto de ser, decimos, como esfera “trascendental” de ser<sup>14</sup>. Toda la panoplia de conceptos que parecen ser dominio de la metafísica es, sin más, rendimiento de la subjetividad tanto *fenomenologizante* como *trascendental*. Esta fundación de los *conceptos* en la experiencia abarca tanto los conceptos de la filosofía como los de la lógica. Renunciar a esta fundación *experiencial*, puesta en juego una y otra vez, como capacidades que se despliegan en la vida concreta que se experimenta mundanalmente, hace tanto de la ciencia como de la filosofía mera y vetusta metafísica. Se entiende, entonces, que enriquecemos la subjetividad trascendental solo *partiendo de la actitud natural* y destrozándola. La actitud natural misma es una *situación trascendental*: la *situación originaria y la morada de la idea de ser y del concepto de ser*<sup>15</sup>.

La lucha de la fenomenología contra la metafísica —sea que se llame doctrina del ser, ser de lo matemático, ser de lo natural— la alcanzamos al salir plenamente a la dimensión de la génesis constitutiva, a la reducción fenomenológica. Se sale así, también, del *hechizo (gebannt) del concepto de ser* —cualquiera sea la doctrina de las mencionadas en que se pose— cuando nuevamente se torna al descubrimiento de la subjetividad trascendental<sup>16</sup>.

El mayor peligro que amenaza la investigación fenomenológica es el “misticismo” incurable. Únicamente *reduciendo la idea misma de ser* y formando un nuevo concepto trascendental de ser se puede escapar del cautiverio de la idea natural de ser<sup>17</sup>. Ahora, en la medida en que el tema de la experiencia teórica del yo fenomenologizante es la constitución-mundana, el observador fenomenológico detecta un estrato constitutivo máximo (horizonte de mundo) del cual nacen todos los otros y, en un sentido natural, es el *único existente*. Lo restante de la estructura constitutiva puede llegar temáticamente en el modo de experiencia *que únicamente de forma análoga* es experiencia del existente<sup>18</sup>. Así, entonces, entre *regreso* y *construcción* se despliega la experiencia fenomenológica del observador. Este *ontifica el proceso-vivo de lo “pre-existente” de la subjetividad trascendental* y es, por consiguiente, en un sentido, “*productivo*” —en un sentido no comparable con cualquier otro modo de productividad predada de una manera mundana—<sup>19</sup>.

## § 2. Capacidades y pasividad

La expresión pasividad da cuenta de la experiencia anónima, del fluir de la vida sin que esté mediada por la reflexión. En sí, es un *residuo irreductible*. En el ámbito de la pasividad,

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>16</sup> *Loc. cit.*

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 85-86.

sin que se tenga como tema o sin que se someta la experiencia a procesos de reflexión, cada quien se va *individuando*. Pasivamente, la vida de cada quien (incluso se puede decir de cada *que*) se va configurando y reconfigurando. Nada pasa en el orden de la individuación que no tenga como soporte la dimensión física y la biológica; esta algunas veces, no siempre, llega a problematizarse y a configurar el despliegue de la individuación psíquica. Esta última individuación, la psíquica, consiste en ponerse problemas a sí misma e involucrarse en la solución.

La *dotación*, lo *dado*, en fin, lo que no puede ser decidido o intervenido por cada quien o cada *que*, sin más, el ámbito de la *determinación* es al mismo tiempo la condición de posibilidad de la *motivación*. El punto exacto en que se articulan estas dos dimensiones —*determinación* y *motivación*— configura un haz de *potenciales*. A estos se los puede identificar, como ya se vio, con la expresión alemana *Vermögen*, que se puede traducir como *capacidad*, también como *facultad*. Un sentido, adicional, muy revelador es de *hacienda*, extensión habitada, cultivada, poseída<sup>20</sup>.

Si se toma en consideración la idea que se quiere expresar, a saber, el llegar a ejecutar o poner en ejercicio, entonces también tiene sentido que se tradujera, principalmente, como *potencial* —por supuesto, más que como *potencia* en el sentido aristotélico—. Esta última lectura se vería especialmente privilegiada por la comprensión de los *potenciales* que hace G. Simondon, en vista de los procesos tanto de *individuación* como de *transindividuación*<sup>21</sup>.

Tal vez, a diferencia de Husserl y también de Merleau-Ponty, Simondon logró asentar una comprensión de *individuación* y *transindividuación* más allá del amparo o del resguardo de la llamada *x noemática*. Esta, por cierto, como *categoría* da la posibilidad de ver aquello a lo que, en última instancia, se refiere el proceso y el acto cognoscitivo; e, incluso, alude a la "cosa", a su darse y su desenvolvimiento, a su  $\text{ἔλγῆ}$  a su materialidad óptica.

Las capacidades son *hyléticas*, pero sobre ellas se constituye o despliega la *actuación corporal*. Si algo se puede decir de ellas como *potenciales* es porque en sí mismas no *determinan* ningún sentido de la constitución, pero también ellas son *condición necesaria* para que se llegue a esta, para que se efectúe el despliegue corporal de mundo. Las capacidades operan anónimamente en la vida corporal: todavía no sé que puedo, por ejemplo, bailar, correr, trepar; ejecutar una pieza en el piano, pintar, cantar; mover pesos, trazar finamente líneas; mantener la atención al escuchar, responder creativamente

<sup>20</sup> Este sentido tiene un valor muy esclarecedor: tal *hacienda* puede o no hacerse *bien de lo común*, riqueza de la comunidad, experiencia compartida, en suma, intersubjetividad que potencia el sí mismo de quien la posee y de los otros, con quienes se convive; o, antes bien, cerrarse sobre sí misma en las formas del egoísmo, de la individualización, del individualismo. En esto consiste el ser *Vermögen*: poderse desplegar en cualquier dirección, sin un  $\text{τέλος}$  previamente establecido.

<sup>21</sup> Simondon, Gilbert, *La individuación. A la luz de las nociones de forma y de información*, traducción de Margarita Martínez y Pablo Esteban Rodríguez, Buenos Aires: La Cebra/Cactus, 2009, pp. 35-36. En adelante, citado como *La individuación*. Cfr. Simondon, Gilbert, *El modo de existencia de los objetos técnicos*, traducción de Pablo Ires, Buenos Aires: Prometeo, 2007.

a una observación crítica, tomar notas sintéticas de la reunión que sostenemos. Y, sin embargo, puestas en ejecución esas o cualesquiera otras “capacidades” —o “facultades”, en fin, “potenciales”—, cada quien llega a ser, como persona, bailarina, atleta, escalador; pianista, pintor, cantante; halterofílico; analista, disputador, escribano.

No puedo elegir cuáles son mis *potenciales*. Y, sin embargo, solo los descubro al ponerlos en escena (*σκηνή*), al ejecutarlos, al entrar en el juego que permite la *realización*. A pesar del absoluto reconocimiento que se exige al contexto para que se opere el despliegue de los *potenciales*, es posible —en una suerte de *experimento imaginario*— *situarse en la “situación originaria”*: los creadores de la danza, los que han operado sucesivas rupturas en ella, a partir de sus potenciales.

La *performatividad* está, entonces, al mismo tiempo “condicionada” por los *potenciales*, pero estos no son ejecutados o ejecutables más que desde el ámbito de la motivación. Y, sin embargo, si no los tengo, no puedo llevar a cabo la *ejecución* como la tengo prevista. Esto no quiere decir que no pueda llegar a introducir un *dispositivo técnico* o *tecnológico* que incremente y extienda el *potencial*. El *potencial* tiene, se puede decir, una manifestación “natural”, que lo naturaliza y se naturaliza por la relación con el contexto. Es como si jugar con la pelota le viniera a uno “de suyo”. O también se puede operar una “ruptura” con la naturalidad del *potencial*: se crea la visibilidad de lo posible, se hace visible la ausencia del *potencial*, se potencia el *potencial*. Esto exige entrar de lleno a la técnica, a la *mentalidad técnica*. Es la posibilidad de que la *prótesis* permita hacer lo que parecía imposible de hacer.

¿Qué se gana con esta visión de las capacidades? En síntesis, que ellas son dadas plena y explícitamente; y, sin embargo, que ellas son solo punto de partida para la ruptura de la actitud natural hasta que, en la forma de *prótesis*, son, de nuevo, naturalizadas. Entonces, para romper esta segunda y las sucesivas naturalizaciones de las capacidades, se requiere volver a *idear* lo posible, el horizonte, la perspectiva. Lo que aporta Simondon es el dato incontestable de que la *individuación* acontece aunque no tengamos conciencia de ella, aunque no se refiera en el campo de la vida y de la experiencia intersubjetiva; en ese sentido, es la *inmanencia* de lo ente, sea que lo lleguemos a conocer o no.

¿Cómo entra en juego el cuerpo en la *performance*? ¿Hay alguna *experiencia performativa* que no sea al mismo tiempo *experiencia corporal*?<sup>22</sup> ¿Cómo pensar el cuerpo fuera de la posibilidad de entenderlo “como sustrato de diversas ‘facultades’ corporales”?

---

<sup>22</sup> Merleau-Ponty las refiere en dos momentos en *Fenomenología de la percepción: Vorstellungsvermögen y Symbolischenvermögen*. Cfr. Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, traducción de Jem Cabanes, Barcelona: Planeta Agostini, 1993, pp. 120, 141.

### § 3. Cuerpo y capacidades

Si se sigue a Simondon, *potenciales* tiene tanto el *cuerpo físico* (*Körper*) como el cuerpo animado, espiritualizado, significado (*Leib*). En los términos más relacionados con la física, cada cuerpo es un haz o un conjunto de *potenciales*, no solo de energía, sino también de *devenir* —ora esto, ora lo otro—. No es, desde el punto de vista psíquico (anímico, cultural, espiritual), una mera analogía hablar de *energía psíquica*.

Todo cuerpo —*Körper* o *Leib*— es un haz de *potenciales*. Estos solo se ponen en ejercicio en relación con el entorno. Cuerpo no es solo el que ocupa el lugar, sino el que lo crea. Esta constitución es configuradora para el "ente", pero solo acontece *en relación: entre, cabe*. Sin más, también en los niveles físico y biológico *transduce*, es devenir, fluye. La diferencia con la individuación-transindividuación psíquica es que no solo hay en juego potenciales-entorno, sino que aparece la pregunta por la potenciación de los *potenciales*. El hecho de que problematizar los potenciales, el medio o la interacción entre ellos, de suyo traiga consigo la transducción no es mecánico o directo; y, sin embargo, al menos, hay una individuación (que siempre corre el riesgo de ser individualización e incluso individualismo) que no alcanza a incidir en el entorno, que deviene, pero no impacta lo otro, lo allende<sup>23</sup>. Las potencias contenidas en los *potenciales* se potencian, se constituyen por la relación con el entorno.

Lo que se individúa, pues, es el cuerpo —*Körper* o *Leib*—. Y se individúa mediante el intercambio de información. No es una sola vía: de individuo a entorno; o de entorno a individuo. Antes bien, es un circuito. Fenomenológicamente, es la *correlación*. Esta no es solo un índice categorial. Es, más bien, un darse óptico. Entonces, más allá de la *correlación noesis-noema*, está la *correlación (entre, cabe) individuo-entorno*. Este último no solo "incluye" o "refiere" a los otros, a lo otro; por igual, hace alusión a sí mismo, a su poder realizar un mejor acople o entronque al medio.

El cuerpo como un haz de capacidades no es un "paquete", una "bolsa", que contenga un número finito de ellas, de "potencias". Antes bien, cuanto más se relaciona con el entorno, tanto más advienen o sobrevienen; pero, del mismo modo, otras declinan, desaparecen o quedan "adormecidas". Ejemplos son los que muestra por doquier la cultura: aprendemos, con mayor o menor eficiencia, programación lógica, lectura de mapas o de indicaciones (pongamos, por caso, en *Waze*), normas de cortesía en la conducción de vehículos por las vías; poco a poco la habilidad de gladiador se va convirtiendo en un "saber fósil", sin valor o con mucho menos valor, transformado o perdido en el deporte de la esgrima. Otro tanto se puede decir del lanzamiento de pelota o del de la jabalina en atletismo. El cuerpo mantiene en pasividad "saberes

<sup>23</sup>Para Simondon, esta es la única y efectiva circunstancia que precipita en la *angustia*, lo que *angustia*: un desacople con el entorno, una incapacidad de comunicar y/o de transducir, un no sentirse en capacidad, discapacitado, inhábil para vivir en el entorno que, en principio, le debería ser propio, natural, habitual (Simondon, Gilbert, *La individuación*, pp. 378-381).

fósiles”; otros, en cambio, empieza a descubrirlos o a conformarlos en la experiencia. Los torna “horizonte de posibilidad”.

La peculiaridad de las capacidades es que del todo no están en ejecución, del todo no están sin ejecución; del todo no están sedimentadas, y del todo no son inexistentes en la experiencia corporal. En síntesis, las capacidades son el cuerpo que vive, son la vivencia. Esta es en sí correlación. Todavía aquí no es un cuerpo desiderativo, pero tampoco carece de tendencias, de impulsos (*Trieb*). En el cuerpo y por la ejecución de la experiencia corporal, el impulso se puede, o no, tornar en *voluntad*; y, más allá de uno y otra, al cabo y por un esfuerzo tenaz y sostenido de la voluntad, se realiza como y en *deseo*<sup>24</sup>.

Las capacidades, entonces, son el ámbito óptico de la correlación individuo-entorno. Todavía aquí no se pone en consideración que llegue o no a transindividuar. Pero, como ya se ha indicado, sin que sea un “paquete”, el cuerpo es una estructura en la cual se estructuran las capacidades. El cuerpo ni sabe ni ignora sobre ellas. Si se hablara del *homo capax* se transferiría todo el análisis al campo de la *reflexión*, sea porque lo ofrece la *narración* o sea porque lo ofrece la *reflexión trascendental*. Si se hablara del *sujeto empírico*, se daría, meramente, cuenta de su *fuerza*, de su *potencia*. Pero de lo que se hace alusión en y a partir de las capacidades es del *Ich kann*: “puedo” en el ejercicio de poder, de vivir, de realizar mi existencia. Los contrarios son igualmente válidos: soy incapaz en el ejercicio de vivir, de realizar mi experiencia en la relación con los otros.

Las capacidades son el cuerpo vivo, viviente, que tiene y sostiene desde sí la historicidad de su ser e igualmente, como parte de esta, su horizonte, su *poder-llegar-a-ser*. Ahora bien, no hay *posibilidad* de poner en *escena* —en *ejecución*, en *ejercicio*, en fin, en *juego*— ninguna de las capacidades sin el otro, sin los otros, sin lo otro. Y, sin embargo, su despliegue no asegura la transducción, la *resonancia*, la transformación de los potenciales en la *relación de campo*.

#### § 4. Las capacidades y la puesta en escena

En todo caso, el entorno no es un dato estático. No lo es para los procesos de individuación física, tampoco para los de individuación biológica. La dinámica y la dinamicidad del entorno es el suelo natal de la individuación, sea que llegue o no a transindividuar. En su suelo natal, no solo hay una disposición de los elementos, sino que todos ellos —sobre todo si se centra la atención en la individuación psíquica<sup>25</sup>— cobran sentido; más aún, son *símbolo*. Portan un *potencial significativo* que no solo

<sup>24</sup> Cfr. Vargas Guillén, Germán, “Juego, constitución y pasividad”, en: Verano, Leonardo F. (ed.), *Pensar el cuerpo*, Barranquilla: Uninorte, 2017, pp. 295-322.

<sup>25</sup> Simondon, Gilbert, *La individuación, op. cit.*, p. 146 ss.

abre posibilidades expresivas para sí mismo, sino que ellos mismos *devienen* sentido, valor, perspectiva u horizonte, según como se sitúe el *agente* de la acción que *despliega sus potenciales* (*Vermögen*).

La *σκηνή* no solo indica la piedra y la enramada, lo natural donde se pone en juego la cultura, el símbolo, lo ritual. También es el cobertizo, el recubrimiento, lo que acoge, lo que alberga. La escena es, a su manera, una morada. Solo que esta siempre es de tránsito, temporal, en despliegue. Se sabe que está dada para permanecer solo temporalmente, para lo fugaz, para lo que va a desaparecer. Ahora tiene superficies livianas, columnas que sostienen un techo "aparential", "aparente". Cuando tiene emergencia lo invisto en lo visto, cuando se crea una visibilidad, entonces se fuga. No queda más que lo que puede ser evocado, recordado, presentificado.

La *σκηνή* vive de lo que está dejando de ser. Ciertamente, en ella tienen lugar las diversas manifestaciones de las artes vivas. Pero, al mismo tiempo, en ella lo que vive muere. Y, sin embargo, queda una suerte de eco. Si por algo tienen valor, es porque lo que se escapa, se conserva; lo que fluye, se retiene; lo que pasa, permanece. La *σκηνή* contiene las paradojas del tiempo: es ejecución, *hic et nunc*; pero en ella hay tanto retención como protención. Por lo demás, cuando alberga la *voz*, reenvía permanentemente de lo dicho al decir; del gesto a la expresión, del enunciado a quien lo profiere. En esta dinámica, alcanza la plenitud de la manifestación más allá de la ejecución. Si se quiere, exige un *recogimiento* ceremonial en el *silencio*: la silente tarde, la silente noche, las silentes manos, las silentes hojas. Todo lo que pasa por la *σκηνή* se interna en el silencio, en el recogimiento, en el cual y por el cual lo vivido torna a su sentido cuando se representifica. Y, sin embargo, en esta se ha fugado la expresión, queda lo expresado; se puede volver una y otra vez a lo expresado, pero solo emerge recordativamente sobre el trasfondo de lo que apareció, de lo que se dio, de lo donado en la *σκηνή*. Es la dialéctica del olvido que tiende a borrarlo todo y de la recordación que quiere retenerlo, retrotraerlo, todo. Mucho se fuga, algo se preserva. Al cabo, quien se halló en la *σκηνή* —sea la que fuera— la narra como la vive en sus recuerdos. Es el sentido del sentido, que a veces quiere presentarse como un significado más o menos estable; pero *ya no está* y no es *el mismo para todos*.

Las capacidades son ejecutadas a cada paso en la *σκηνή*. De ellas cabe decir que no tienen un antes, tampoco un después. Son dación pura en la escena. Si el sujeto se retrotrae a pensar, a considerar lo vivido, entonces se ponen otras capacidades en el campo de la escena del pensar. Incluso, si se quiere, en la *esfera trascendental*. Todavía no se sabe si la *ejecución* dentro de la escena es solo un fluir de la vida, un *vivir* que transcurre en su inmanencia valorativa —en el modo de la *Wertnehmung*, como elevación a los valores o a los sentidos de ellos en la experiencia—; o, antes bien, si es una posición cognoscitiva —que puede o no llegar al control crítico, epistémico o epistemológico—.

Entonces, la escena se manifiesta tripartitamente: como actuar puro, sin que medie la observación ni la reflexión; como observación pura, sin que se despliegue un

nuevo acto de constitución, ni un procedimiento reflexivo; como la reflexión pura, sin que medie ni la actuación, ni la observación. Se trata del mismo yo, de la misma corriente de vivencias y, sin embargo, este yo va operando en distintas funciones en su inmanencia<sup>26</sup>.

## § 5. Las capacidades y la variedad de posiciones funcionales del yo

Las capacidades solo se ponen en *acción* en las diversas posiciones funcionales del yo. En rigor, *potenciales* no solo tiene el *Leib*, por igual los tiene el *Körper* —no-humano, también humano—. Se pueden observar y describir los *potenciales* tanto humanos como no humanos. Sin embargo, son los humanos los que *se viven en primera persona*. Y uno va viviendo los *potenciales*, los va ejecutando. Con su puesta en ejercicio, constituye sentido de sí, de lo que hay, de lo que vive, del otro, de lo otro. El cuerpo “arrojado” en el mundo, *mundea*; en su *mundear* adviene, deviene, el sentido. Y al vivirlo, no lo pone ni como *objeto de observación*, ni como *tema de reflexión*.

En la experiencia corporal, las capacidades son desplegadas en la *datidad de la experiencia*, en su ejecución, vueltas acción, en fin, vivencias. Una de estas es posible: a saber, dentro del *fluir* de la experiencia, el *yo* toma por *objeto de observación* su propio despliegue —todavía no se puede decidir aquí: *¿individuación*; mera individualización; o, en cambio, *transindividuación*?—.

Ahora, en el *fluir* de vivencias, el *yo* se vive a sí mismo como *objeto de observación*. Pierde el interés en la ejecución. Obra como un *observador desinteresado*. El interés que deja fuera de juego es el de la *ejecución*, digamos, *fáctica*. “Se mira” a sí mismo, continúa siendo el *cuerpo*, pero ahora *tiene cuerpo*. El *observador fenomenologizante* al mismo tiempo *es* —puesto que nunca cesa de “fluir” en o desde y para su mundaneidad— *cuerpo*, que al sostenerlo como *lo que enfrenta* o *lo contrapuesto*, en adición a *ser cuerpo*, ahora, se puede constatar y consta: *tiene cuerpo*.

El *ser* y el *tener cuerpo*, a una sola, es lo que constituye la especificidad del *observador fenomenologizante*. Por *ser cuerpo* no cesa de *vivir* y de ejecutar sentido en su mundaneidad; por *tener cuerpo* se *ve* a sí mismo en la variedad de sus ejecuciones, de sus perspectivas en la amplitud y variedad del *horizonte*. Entonces puede evaluar no solo sus *potenciales* en relación con la acción dada, ejecutada; también puede establecer sentidos posibles de su acción, de su despliegue corporal. En la *observación* que *ejecuta*, el *observador* evalúa su hacer, su ser, su *poder-llegar-a-ser*. Se suspende el “interés” por otras ejecuciones, por otras actuaciones, por otras intervenciones. Ahora la atención

<sup>26</sup> Tal como lo aprendió la fenomenología, y Husserl mismo en su desarrollo, en las *Lecciones sobre La idea de la fenomenología*: se trata de un puro y mero ver en que la *inmanencia de la conciencia* da con la *trascendencia que funda la conciencia* misma.

se vuelca sobre los propios *potenciales*, sobre los potenciales de las cosas, sobre el *poder-ser* que pulsa en *sí mismo* y en las cosas —si se quiere como *energía*—, en el mundo y en su horizonte, en el *mundear*.

Otra, en cambio, es la *experiencia* del *yo fenomenologizante* en su *mundear*: está volcado en los intereses de la ejecución. Ora se dirige a esto, ora a lo otro. No para o no cesa la ejecución. Va de una ejecución a otra. Así sea, por ejemplo, la ejecución del "ver": está ante la escena, su foco de atención está en un actor que escucha, después en otro que habla, luego la atención se dirige al fondo del escenario, mira cómo se proyecta la luz, con qué y qué ilumina. Se trata de una única *Vermögen* y, sin embargo, la sucesión de "cambios de la mirada" está determinada por el haz de intereses, variantes, que se adoptan para "ver". Aquí todavía no se puede resolver la *fuerza* de la atención o del interés: ¿emerge de lo *destacado* en la escena para que llame la atención del *espectador* o es un *despliegue* voluntario —si se quiere— del espectador, despliegue que da sentido, que le "impone" o le "imprime" valor a la escena, al mundo, a la escena del mundo?

También se puede ver este operar ejecutivo del *yo fenomenologizante* en relación con el oír y con la escucha. Hay un ruido que le llama la atención, causa su interés. La fuente sonora cambia de un lugar a otro. Es un ruido que se escorza espacialmente, que se espacializa. Es como el "rugir" de un terremoto —o también puede ser de una avalancha— y el *yo fenomenologizante* llega a darle sentido. Entonces actúa: corre, se escampa; se queda quieto, espera, trata de entender. Es el *yo fenomenologizante*, actuante y viviente; es cada quien. Tras el episodio: evalúa, narra, cuenta. Se torna, si es el caso, *observador* de sí mismo.

Otro es el caso del operar ejecutivo de quien escucha. El *yo fenomenologizante* está en el concierto o escucha la grabación. Lo restante del mundo queda *suspendido*. Ahora no solo capta una a una las notas musicales. Antes bien, ahora se dirige atencionalmente más que al fragmento, al fluir. En rigor, no capta ningún conjunto, puesto que es un *fluir temporal*. No hay escorzos. Solo retenciones y protenciones. Ahí vive el sonido en la medida en que vive el sentido.

¿Qué diferencia hay entre el oír y el escuchar? En un caso, la fuente sonora y, al cabo, el sentido *vienen de fuera*, se imponen al sujeto. En el otro, el sentido *viene de dentro*, el sujeto —se puede decir, aunque esto todavía exige descripciones detalladas— impone el sentido. En el primer caso, en la experiencia corporal, se tiene la capacidad de transmutar los datos que ofrece una fuente sonora en movimiento en una unidad de sentido. En este mismo caso, en una *epojé auditiva* se pone fuera de juego el fluir del mundo y uno se queda con el fluir de la temporalidad aislada de toda otra espacialidad. Incluso si se va escuchando música en el vehículo: la fuente sonora está ahí en un mismo y único espacio: con uno, de uno. Es un espacio propioceptivo. "Afuera" del vehículo —este "afuera" vale incluso si lo que uno conduce es una moto, un ciclomotor o una bicicleta— hay ruido: los otros vehículos, el viento, la lluvia, etcétera, son otras fuentes sonoras que se espacializan, que están distribuidas en

el espacio y que obligan o inducen o *determinan* unas construcciones de sentido y, consecuentemente, *motivan* unas acciones.

Corporalmente, en la experiencia intersubjetiva, "oír" o "no-oír" forma parte de lo imputable. Por eso, tiene sentido que para obtener la licencia de conducción también se evalúe la capacidad auditiva. Esta evaluación normalmente no establece nada distinto a la operación mecánica: rangos de decibeles dentro de los cuales se tiene o no una adecuada sensibilidad. La capacidad auditiva, fenomenológicamente, va más allá, mucho más allá. También tiene que ver con los aspectos mecánicos, pero igualmente con la —digamos— velocidad de reacción o el "tiempo" que toma alguien en configurar sentido —sea que se asuma como *constituido* o como *construido*—.

Ahora queda en claro cuál es el alcance de la *expresión fenomenología constructiva*: ¿cómo se da el paso de datos sea en o ante un terremoto, en o ante una avalancha a un "sentido" que, a su turno, despliega o desata un curso de acción? Y otro tanto hay que preguntar con respecto a la vía: ¿cómo se da el paso de un haz de ruidos a un curso de acción (frenar, girar en uno y otro sentido, acelerar, etcétera)?

Un ejemplo tiene para mí especial interés para ilustrar este asunto. Una vez todos los profesores del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Pedagógica Nacional tuvimos un seminario fuera de la ciudad de Bogotá. Fuimos en bus en dirección a San José de Villeta. La intensidad del período invernal se hizo manifiesta. La directora del Departamento, en vista de que las vías hacia el sitio eran intransitables, decidió en el camino que sesionáramos en un local en el municipio de La Mesa-Cundinamarca. Así ocurrió. Al final de la jornada, cerca de las 7 p.m., regresamos hacia Bogotá en la vía allende al río Tequendama, de paso por el Salto de Tequendama. La lluvia arreció. Comenzó la avalancha. Nos fue posible diferenciar el ruido del motor del bus, del de los otros vehículos, de la lluvia, de la avalancha. Esta se oyó —o, ¿sería mejor decir: la escuchamos?— antes de que llegara hasta nuestra posición. Muchos de los que estábamos dentro del vehículo, incluyendo el conductor, nunca antes habíamos presenciado, vivido, una avalancha. Sin embargo, tuvimos la certeza de que se trataba de un episodio de tal índole.

Sobre los instantes finales del acercamiento de la avalancha al bus, con la más alta intensidad del ruido, no había otra alternativa: había que decidir permanecer en el vehículo o lanzarse fuera de él. Nadie podía decidir por el otro. Mayoritariamente los colegas abandonaron el bus, los menos (cuatro: el conductor; la geógrafa, directora del Departamento; otro colega geógrafo; y yo) permanecemos en él. Desde el bus observamos cómo la avalancha arrastraba personas, vacas, piedras —del tamaño de los autos—, arbustos y árboles, autos. Nadie iba preparado para reaccionar y todos, en diferentes sentidos, reaccionamos. Era simple y llanamente la puesta en ejercicio de las capacidades. El *yo fenomenologizante* no tenía otra alternativa que dar sentido y actuar en consecuencia: la *determinación* se tornaba en *motivación*, sin teoría, sin *reflexión trascendental*. Y, sin embargo, la *motivación* promovió la *acción*, la puesta en escena, la ejecución de diversos cursos de acción. Quienes permanecemos en el bus tuvimos que

reducir nuestra acción a contemplar el desastre. De nuestros compañeros de viaje, unánimemente, ante la posibilidad de bajar por la vía o por la montaña, o, de subir por la vía o por la montaña, todos tomaron la alternativa de escalar la montaña. Pasó la avalancha, al cabo de minutos (cerca de treinta minutos).

Poco a poco, volvieron nuestros compañeros de viaje al bus. De los que viajamos en esa ocasión sobrevivimos todos. Ayudamos a rescatar, como bien pudimos, a las personas atrapadas en la cercanía de nuestra ubicación. También rescatamos uno que otro animal. Casi cuatro horas más tarde, la vía fue transitable y reemprendimos el regreso. Las narraciones fueron de toda índole. ¿Por qué unos tomaron la alternativa de escalar la montaña? ¿Por qué otros permanecimos en el bus?

Todos "adujimos" razones que no estuvieron presentes, activa o reflexivamente, en nuestras respectivas decisiones. Son, se puede decir, "razones" que estuvieron pasiva y, sobre todo, protoimpulsivamente, en la base de las decisiones de cada quien. Los que tomaron la partida de escalar argumentaron que su intento radicaba en alejarse lo más posible del curso de la avalancha. Los que permanecimos adujimos que un cuerpo humano tiene menos masa para enfrentar y sobrevivir una avalancha que si se está dentro de un cuerpo de mayor tamaño, a saber, un bus. En tiempo real, cada quien hizo, a su manera, cálculo de probabilidades.

Es cierto que metodológicamente se puede diferenciar el *yo fenomenologizante* del *observador fenomenológico*. En una descripción como la referida, *no* hay esa posibilidad metodológica. Si bien la *vivencia vivida* puede ser *observada*, en este caso, la *observación* rememora, evoca, representifica. Se trata, entonces, de dos vivencias. Otro caso, muy distinto, es si estoy, por ejemplo, haciendo una conferencia: me veo a mí mismo ejecutando la acción mientras la ejecuto. Asesoro un estudiante y me veo o me pongo como *objeto de observación* mientras llevo a cabo la tarea. Discuto con una persona y me veo o me pongo en la situación de verme: evalúo la pertinencia, la impertinencia; la seriedad, la tontería; la eficacia, la ineficacia de la acción. Tengo posibilidad, metodológicamente, de *ser otro* para mí mismo. En esta segunda función, *no estoy envuelto* en el curso de la acción, en su fluir. He suspendido, e incluso he perdido, todo interés ejecutivo en la acción misma. Aquí, pues, es necesario ver la relación entre el *yo fenomenologizante* y el *observador*. En estos ejemplos, nos hallamos dentro de un mismo *flujo de conciencia*, ora el yo constituye sentido, ora se sitúa en la posición de *ver-se*: se toma a sí mismo en las ejecuciones que lleva a cabo en el mundo de la vida. Todavía no se afirma que tomar la función de observador pueda o no cambiar el curso de la acción. Para decirlo coloquialmente: "me veo metiendo la pata", digo "burradas" y no puedo "sacar la pata", no tengo una ocurrencia "inteligente". Me observo y no por ello puedo tomar el control de la acción, en cierto modo, soy consciente de mis actos y, sin embargo, no soy dueño de ellos.

Quizá lo que más interesa enfatizar aquí es que las posiciones funcionales del *yo* solo son metodológicamente diferenciables y que en ningún caso dejan de ser *pertencientes a* (segundo grupo de ejemplos) o *relativos a un mismo flujo de conciencia* (primer caso,

descripción rememorativa de la avalancha). Como se ha visto, solo se han referido los índices *yo fenomenologizante* y *observador fenomenológico*. ¿Qué tiene que ver con ellos el *yo trascendental*, o, más exactamente, para evitar toda posibilidad metafísica, el *yo en funciones trascendentales*?

Vamos a decirlo en una sola frase: el *yo trascendental tiene cuerpo, no es cuerpo*. El *yo trascendental* se despliega en la reflexión, en la actividad reflexiva. Todavía hay que explorar lo que indica la *tenencia* de cuerpo para el *yo trascendental*, a saber, el poderlo exhibir en o mediante la reflexión; el darse como mío propio o como propio para cualquiera otro. Solo que, al cabo, solo soy yo mismo *como si* estuviera en otras posiciones de existencia, como si jugara otro papel. Es por la *tenencia de cuerpo* que puedo *analogar* la experiencia del otro *como si* yo estuviera en su lugar; pero, igualmente, es por la *tenencia de cuerpo* que puedo analogar, imaginar, en fin, tener empatía con el otro, con sus afecciones y sus emociones. Y, sin embargo, la tenencia de mi cuerpo no es la tenencia del cuerpo del otro. Solo es una posibilidad analógica, un *como si*... De lo que se trata, entonces, es de aceptar que el otro es, a su vez, inabarcable, irreductible. Y que, sin embargo, hay tanto comunicación como incomunicación.

En el *yo trascendental* radica la posibilidad de la clarificación de la experiencia propia, corporal, propioceptiva. Y, aunque parezca una hipérbole, la posibilidad de la comprensión del otro, de lo otro, metodológicamente ofrece el *como si*..., el *analogon*, las formas y estructuras de la empatía. Tiene tal vez el carácter de un oxímoron, pero, en efecto, el *yo trascendental es el horizonte trascendental de la empatía*, de una *empatía trascendental*: desde mi reducción o reconducción, de las formas primarias y primeras de las capacidades, puedo hacerme a la posibilidad de comprender al otro como *sujeto capaz*, como un *yo puedo* (*ich kann*); y no solo puede, como en la resonancia de la longitud de onda que transduce, concordar conmigo, "ser uno con otro". También el otro ofrece un "campo" de resistencia, de "ruido del sistema"; en sus formas de ser y hacer, están incluidas, como parte de sus capacidades, el *no-querer*, el *no-hacer*. Trascendentalmente se me ofrece el *yo puedo* del otro como la resistencia activa y también como la resistencia pasiva. No es solo posible, trascendentalmente, la comunicación, el intercambio de enunciados. Son también los contratos que se firman y que, en su ejecución, se eluden, se boicotean. Es, en casos visibles, la "operación reglamento", la "operación tortuga". Y todo se puede hacer, justamente, al amparo de normas, de acuerdos trascendentales. La resistencia se posa en el cuerpo, es cuerpo: no solo la inacción deliberada, también la pasividad del retardo para llegar a la oficina de los funcionarios administrativos, el parecer estar ocupado, etcétera; es el cuerpo de los estudiantes que navegan por los mundos de la imaginación y la fantasía, como si durmieran con los ojos abiertos, mientras aparentan que siguen con atención la lección en la cual se explica la atención según Husserl.

El *yo trascendental* es la posibilidad de acceso, reflexiva y racionalmente, a estructuras de la experiencia del otro, de constituir desde mí la experiencia del otro, pero igualmente es la posibilidad de acceso a la comprensión de mis propias acciones

mundano-vitales. Solo que ahora no las vivo en el flujo presente actual viviente. Antes bien, ahora son *reducidas*, reconducidas, a la dación de su sentido: yo mismo he vivido, fenomenologizado; yo mismo me he visto *como objeto* de mi *observación* o he visto otros *objetos* y los he *observado*. Ahora no estoy en ninguna de las dos posiciones, ni en la dación de la vivencia misma, ni en la dación de la observación de la vivencia misma. Ahora el que se despliega es el *yo trascendental*: poco importa que se trate de mí, puesto que lo que se pone de manifiesto es la estructura del flujo de conciencia; solo que siempre esta reflexión partió de mi campo de experiencia, pero ahora la contemplo como *se da*, a mí, a cualquier otro; en esta o en aquella ciudad; en 2017 o 2006; en la conversación que está transcurriendo o en la avalancha.

*Trascendental* en ningún caso es un título *metafísico*. Está bien decir una y otra vez que los problemas últimos de los cuales trata la fenomenología son *metafísicos*, en fin, tenemos que definir y tomar posiciones sobre *lo que es*, sobre lo que *hay*; sobre lo que *se da* y, horizontalmente, *sobre lo que puede darse*. Y, sin embargo, el tratamiento metodológico *no es* metafísico, es trascendental. Trascendental es el título que busca alcanzar la descripción, la validez de la descripción, el ser válido para uno y para todos. El *yo trascendental* es un postulado *metodológico*.

Se puede preguntar si hay, por ejemplo, fines que valen para uno y valen para todos; y si, en el caso de existir tales fines, tienen *validez universal*; y, en consecuencia, son *fines trascendentales*<sup>27</sup>, excedentes de cualquier posición de existencia, válidos por su dación, en una dación que está más allá de la experiencia fáctica. Si existieran tales fines, solo entonces, podrían ser declarados y, sobre todo, nombrados como *fines trascendentes a la razón*. Y la paradoja es que, al mismo tiempo, al menos por vía negativa, *no existen fines comunes y corrientes que se universalizan* —pongamos por casos: el mercado, la monetarización, el sujeto de rendimiento, la sociedad del cansancio; la transparencia total, la tersura, la eliminación de la negatividad; el sí mismo, la acumulación, el consumo—. Estos fines "universalizados" se pueden criticar y se critican trascendentalmente. Tal vez por la puesta en ejecución de otras capacidades, tal vez por hipérboles que generan —como en las caricaturas— otra visibilidad que satura *otro horizonte que ser*, más allá de cualquier hegemonía discursiva, más allá de las habitualidades creadas por capacidades que alguna vez fueron nuevos y creativos despliegues de subjetividad.

La subjetividad, el *yo trascendental*, ejecuta tanto la creación como el diseño de horizontes de ser, más allá de las habitualidades, más allá de la repetición cotidiana. La creación y la invención son formas de la *individuación psíquica* que apuntan a la

<sup>27</sup> Aquí tiene sentido indicar que esta versión, según la cual hay *fines trascendentales de la razón*, que pueden ser estudiados en su objetividad, como otros entes en el mundo, se emparenta con una suerte de escolástica, de tomismo, que afirma los *atributos trascendentales del ser*, la trascendencia del ser. Más que dar lugar a la comprensión de la excedencia, de los procesos de saturación, de los fenómenos inaparentes o no aparecientes (en el orden de la experiencia religiosa, del arte o del amor) toma lo excedente mismo, lo o el más allá, lo trascendente, lo *plus ultra*. De remover esta visión del ser, de esta remoción del ser, es de la que se ocupó la investigación de Carlos Enrique Restrepo (Restrepo, Carlos E., *La remoción del ser*, Bogotá: San Pablo, 2012).

*transindividuación*. Solo que esta, trascendentalmente, preserva su sentido y su control desde las *normas trascendentales de la razón* (no *trascendentes a la razón*). No se trata solo del *devenir*, del *acontecer*; es la captura de la inmanencia y su puesta en direcciones —tanto éticas como políticas— que *valen para uno y valen para todos*. Pero, desde luego, *no* hay certeza para acertar; y, sin embargo, hay *control crítico* de lo que se vive, de la historia, del ser, del *poder-llegar-a-ser*. Se trata, entonces, de la *pura inmanencia* que reflexivamente se pone *en el horizonte de la trascendencia*. Hasta ahí llega la función del *yo trascendental*; este es, igualmente, el alcance de la *fenomenología trascendental*. Esta, sin embargo, puede volver, acudir, reclamar la *dación intuitiva*; o, abrirse a la *excedencia*, a la *saturación*. La *fenomenología trascendental* puede, entonces, ser tanto *regresiva* como *constructiva*. En cualquiera de los dos casos, queda abierta a la posibilidad del *control crítico* de las afirmaciones, de los resultados<sup>28</sup>.

Se puede hacer, todavía, otra distinción metodológica entre *fenomenología eidética* y *fenomenología trascendental*. Se corre el riesgo de *multiplicar inútilmente los entes de razón*. La distinción radica, o podría radicar, en que la primera ofrece el control metodológico, define una *guía* o un *esquema* o unos *criterios* o unas *normas* para la construcción de la teoría. Es o puede ser *prescriptiva*, al final de su tarea, más que descriptiva o solamente descriptiva. Si esta distinción se tuviera en cuenta, visto en la amplitud y la restricción en que se ha hablado de la *fenomenología trascendental*, entonces la *fenomenología eidética* forma o formaría parte de esta.

## § 6. Las capacidades ante el misterio

¿Hay diferencias entre el *misterio* y el *enigma*? En primer término, aquel tiene que ver con lo arcano, es tanto secreto como reservado, aunque puede ser comprendido, se presenta como algo oscuro y, sin embargo, es entendido o interpretado como parte de lo que une a una comunidad. El *enigma* es la cifra, lo cifrado; es aquello que puede ser descifrado; lo que presenta una dificultad de comprensión o de interpretación; sobre lo que, sin embargo, se toma una posición, así sea la de *dejarlo-pasar-inadvertido*.

Corporalmente, en la dación de la experiencia mundana, en el mundanear, ciframos y desciframos; nos asentamos en comunidades de símbolos que, sin terminar de entender, son parte de nuestra vida, de nuestra configuración personal y colectiva. Son, como en *El extraño* o en *El regreso a casa*, según la descripción de A. Schutz<sup>29</sup>, la serie de "misterios" que configuran esa comunidad a la que llegamos y a la que no tenemos acceso; son las evocaciones y las "ausencias" de sentido que nos hacen experienciamos desacoplados cuando tornamos a lo que nos fue familiar y ahora ha

<sup>28</sup> Cfr. Vargas Guillén, Germán, *Individuación y anarquía. Metafísica y fenomenología de la individuación*, Bogotá: Aula de Humanidades, 2014.

<sup>29</sup> Cfr. Schutz, Alfred, *Estudios sobre la teoría social*, traducción de Néstor Míguez, Buenos Aires: Amorrortu, 1974.

perdido la viveza y la eficacia de sus símbolos. También son las expresiones corporales con las cuales nos hacemos presentes a los otros; esos gestos o esas actitudes —en fin, esas expresiones— son la cifra, una cifra; y los otros la descifran y la vuelven a cifrar. Son los juegos inacabables de la experiencia de sentido. Ocurren en la facticidad de la experiencia, son despliegue del *yo fenomenologizante*.

Puedo o no tornarme, en mi vivencia, en la fluencia de mi experiencia, *observador* de mis tratos tanto con el *misterio* como con el *enigma*. Por cierto, una y otra dimensiones son la forma de la dación de las capacidades y mi(s) actuación(es) o puesta(s) en ejecución de ellas: a veces, no sé de dónde, como un arcano, me vienen mis *potenciales*, incluso mi querencia, mi deseo, mi *voluntad*; otras veces, sé cómo se ha constituido en mí —conmigo, por mí— esta cifra: esto que es enigmático de mí para otro.

¿Cómo fenomenologizar el *misterio*, el *enigma*? Para comenzar, en su *darse* y, cuando es el caso, en su saturación, en su excedencia. Tengo la capacidad del misterio, del enigma. Es el sentido que viene porque me encuentro en una comunidad simbólica. Es la diferencia entre "cargar" o "transportar" una obra de arte y contemplarla. También al "carguero", al "transportador", le puede arrobar —en el acto de "transportarla"— la obra, le puede abrir un haz de interrogantes, de vivencias. Otra cosa es entrar en juego con ella, con la tradición simbólica en la cual es una continuidad, una glosa o una ruptura.

Salgo de la exposición, de asistir a la *performance*, de la obra de teatro, del concierto. Más allá de la vivencia del *yo fenomenologizante*, más que el eco de las notas, del gesto, de la irrupción, del cuadro, es el *sentido*, su "cola de cometa". El misterio es una *saturación*, una *excedencia* configurada *constructivamente*. Ciertamente, en estos casos, le precedió la vivencia; pude o no verme viendo, interviniendo, escuchando, como *yo fenomenologizante*. Ahora, en otra temporalidad, con otra vivencia, en la *cola de cometa* se prolonga la *experiencia de sentido*, del *sentido*. Puedo darme a la tarea de comprender —trascendentalmente— su constitución, puedo permanecer en el *fluir* de la vivencia, hasta que se vaya disolviendo en otro haz de vivencias.

Si hay, pues, un lugar *empírico* o *vivencial* de la saturación, es en el sencillo y cotidiano interjuego de misterio y enigma. A veces uno y otro caen en el olvido, se naturaliza. El arte ya deja de serlo, es otra habitualidad; el pensamiento, la protesta, la resistencia. No solo hay que estar abierto a la *desnaturalización de la actitud natural en que se naturaliza el sentido*, también hay que estar abierto a las distintas dimensiones de la experiencia en que *operamos la renovación misteriosa del sentido* o en que *ciframos lo que en parte queremos dejar manifiesto y en parte oculto* para poder vivir con los otros, para estar con ellos, en medio de ellos y, en ocasiones, a pesar de ellos.

En la experiencia con los otros, ellos se presentan a nosotros, tienen tanto de enigma o cifra como de misterio. Muchas veces nos exigimos, nos tenemos que exigir, descifrarlos. Este se torna en condición de posibilidad para poder vivir con ellos —en medio de ellos, a pesar de ellos—. Aquí se exige una *reducción trascendental*, una *constitución trascendental*. Es la posibilidad de *cuidado*, de la ética, de la política. Pero, más

allá de cualquier positivización del otro, de su sentido, de sus expresiones, de sus gestos, de su *ser-ahí-en-sí*, queda lo *arcano*, el *misterio*, lo que viene de muy lejos, pleno de tradiciones y de historias, de frustraciones y de esperanzas, de intereses —egoístas y altruistas—. Lo *arcano* no termina nunca de expresarse, es una capacidad. Los otros se expresan o se nos presentan sin terminar de ser transparentes para nosotros; y nosotros hacemos presencia ante los otros —nos *presentificamos*, nos presentamos ante ellos— solo en la vivacidad de las capacidades, sin saber del todo de qué somos capaces y vamos descubriendo que nuestras actitudes altruistas contienen algo de egoísmo y que nuestro egoísmo fuerza expresiones altruistas, que la resolución y la irresolución de la paradoja de la "sociable insociabilidad" es el contexto, el entorno, donde se juegan y se ponen y exponen las capacidades, que es nuestro *cuerpo-en-medio-de-los-otros*, sin terminar de ser, de hacer, de *comprender-se*.